ЛК
300

П. С. Троицкій.

НЕ КОПИРОВАТЬ

# Отношеніе государства къ церкви по воззрѣніямъ наиболѣе видныхъ нашихъ писателей и общественныхъ дѣятелей.

МОСКВА
ПЕЧАТНЯ А. И. СНЕГИРЕВОЙ
ОСТОЖЕНКА, САВИНСКІЙ ПЕР., СОБ. Д.
1909.

12К
2-й экз.




Библиотека ООН
402
37

# Введеніе.

Нѣтъ, можно сказать, политической задачи болѣе важной и трудной, а вмѣстѣ съ тѣмъ и болѣе настоятельно требующей разрѣшенія, какъ вопросъ объ отношеніяхъ между церковью и государствомъ, какъ у насъ, такъ особенно въ Западной Европѣ. Въ ученыхъ сочиненіяхъ и парламентахъ, въ періодической печати и въ избирательныхъ программахъ, вездѣ онъ составляетъ предметъ самыхъ жаркихъ и страстныхъ споровъ. Такъ на нашихъ глазахъ во Франціи происходилъ небезболѣзненный процессъ отдѣленія церкви отъ государства—власти церковной отъ свѣтской. Въ Германіи мы видѣли явленіе, извѣстное подъ именемъ культуркамфа, въ Бельгіи — мы видимъ конфликты между этими двумя властями почти на каждомъ шагу, особенно по поводу народнаго образованія, наконецъ, въ Италіи — въ центрѣ папскаго престола—мы видимъ „законъ о гарантіяхъ и преимуществахъ Верховнаго Первосвященника и Святаго Престола и объ отношеніяхъ между государствомъ и церковью“ — представленный въ парламентъ, по объединеніи Италіи и присоединеніи къ ней папской области, и стоящій палатѣ нѣсколькихъ лѣтъ почти непрерывной работы, сопровождавшейся самымъ живымъ обмѣномъ мыслей между представителями различныхъ направленій.

Вопросъ этотъ, съ особенною жгучею силою, начинаетъ волновать и Русскую церковь и русское общество—особенно за послѣднее время, когда съ высоты царскаго престола былъ поставленъ на очередь вопросъ о созывѣ помѣстнаго собора русской церкви—для обновленія церковной жизни и устройства высшаго

управленія русской церкви. Въ духовной и отчасти свѣтской прессѣ появилась масса статей, обсуждающихъ ту или другую сторону церковной жизни, съ той или другой точки зрѣнія,— съ указаніемъ измѣненій, какія необходимо произвести въ устройствѣ русской православной церкви, для оживленія ея церковной жизни

Образовалась, можно сказать, цѣлая предсоборная литература, среди которой главное мѣсто слѣдуетъ отвести конечно: „мнѣніямъ правящихъ епископовъ“, которые были запрошены Св. Синодомъ относительно реформы русской церкви,—и „трудамъ предсоборной коммиссіи“, которая была образована Св. Синодомъ для разработки вопросовъ, подлежащихъ разсмотрѣнію на помѣстномъ церковномъ соборѣ.

Просматривая эту предсоборную литературу, мы видимъ, что въ ней мало отведено мѣста общему государство-церковному вопросу объ отношеніи церкви и государства. Ни „одинъ епископъ“ въ своихъ отзывахъ не рѣшился затронуть и рѣшить его такъ или иначе, хотя многіе изъ нихъ мрачными красками изображали плѣненіе русской церкви государствомъ со времени учрежденія Св. Синода Петромъ Великимъ. Такъ, напримѣръ, епископъ Екатеринбургскій Владиміръ въ своемъ отзывѣ (3 томъ) говоритъ, что русская церковь въ Петровскій періодъ почти обезличилась властью государственной, почти потеряла нравственный авторитетъ и религіозную свою власть надъ образованными классами.

Покойный митрополитъ Кіевскій Іоанникій горько жаловался на то, что большая часть постановленій соборовъ (бывшихъ въ Кіевѣ, Казани, Иркутскѣ), полезныхъ церкви, но непріятныхъ чиновникамъ, была просто спрятана ими и не обнародована.

Порабощенія духовенства архіереями, а самихъ архипастырей свѣтскими властями—въ греческой церкви въ такой степени, какъ въ Россіи, не наблюдалось, говоритъ тотъ же епископъ. Напримѣръ, въ Византійской имперіи государемъ утверждались въ своей должности только патріархи Римскій и Константинопольскій, избранные соборами; остальные патріархи, митрополиты и епископы избирались и утверждались соборами, т. е. исклю-

чительно церковною властію. Въ Россіи же, даже въ до-Петровской Руси, не смотря на религіозный строй жизни и благочестіе нѣкоторыхъ государей, назначеніе патріарховъ, митрополитовъ и епископовъ всецѣло почти зависѣло отъ воли свѣтской власти. Въ до-Петровской Руси, при религіозномъ настроеніи государей и немногочисленности епископовъ, первые лично интересовались качествомъ избираемыхъ лицъ на высшія іерархическія должности; поэтому еще былъ религіозный смыслъ во вмѣшательствѣ свѣтской власти въ подборѣ іерархіи, подъ предлогомъ блага церкви и государства, но въ Петровскій и послѣ-Петровскій періодъ, при господствѣ нѣмцевъ, или французскомъ, или англійскомъ деистическомъ направленіи, германскомъ пантеизмѣ и раціонализмѣ въ высшихъ сферахъ русской государственной и учебной жизни, свѣтскія власти стали пользоваться правомъ назначенія епископовъ и болѣе значительныхъ архимандритовъ въ размѣрахъ, небывалыхъ и въ самодержавной Византіи, не къ пользѣ церкви и постепенно ко вреду самого государства. У кормила церковнаго правленія у насъ стояли такіе антирелигіозные и противоцерковные оберъ-прокуроры, какъ Чебышевъ, Мелиссино, Нечаевъ, Протасовъ, Д. А. Толстой и т. п.

Императоръ Павелъ I-й пытался было самолично священнодѣйствовать, для чего уже были имъ справлены ризы голубого цвѣта, но не сталъ потому, что былъ двоеженецъ. Въ указахъ 1798 и 1800 гг. № 18734 и 19684 императоръ Павелъ I-й объявлялъ себя главою церкви въ дѣлахъ гражданскихъ и въ дѣлахъ вѣры. „Высшая власть самодержца, врученная ему Богомъ, — говорится въ указѣ, — простирается и надъ церковью. Весь клиръ долженъ повиноваться царю, какъ главѣ церкви, избранной Богомъ, во всѣхъ дѣлахъ—какъ религіозныхъ, такъ и гражданскихъ“. Православная церковь сильно стѣснена, говорится въ отзывѣ другого преосвященнаго—митрополита Антонія, и въ пріобрѣтеніи недвижимой собственности,—въ сравненіи съ римско-католической и евангелическо-лютеранской церквами, находящимися въ Россіи.

Въ то время, какъ первая можетъ пріобрѣтать недвижимую собственность не иначе, какъ по особому на то каждый разъ

Высочайшему разрѣшенію [1]), римско-католическая церковь пріобрѣтаетъ недвижимое имущество въ Россіи на сумму до 5-ти тысячъ руб. съ разрѣшенія министра внутреннихъ дѣлъ, и только свыше—съ Высочайшаго разрѣшенія [2]), евангелическо-лютеранская церковь тоже преимуществуетъ: имущества цѣнностью до 300 руб. она пріобрѣтаетъ съ разрѣшенія консисторіи; до 1-й тысячи—съ разрѣшенія департамента духовныхъ дѣлъ иностранныхъ исповѣданій, до 5-ти тысячъ съ разрѣшенія министра внутреннихъ дѣлъ и только свыше—Государя [3]). Такія же условія пріобрѣтенія недвижимыхъ имѣній и для армяно-григоріанской церкви [4]).

Въ видахъ уравненія нашей церкви съ другими церквами нужно дать ей право пріобрѣтенія недвижимыхъ имуществъ по завѣщанію и по жертвѣ — до 1000 руб. съ разрѣшенія епархіальнаго архіерея; до 5000 руб. съ разрѣшенія Св. Синода, а свыше—Государя. У насъ епархіи и клиръ (духовенство, какъ классъ) не признаются законодательствомъ собственниками (юридическими лицами) своихъ имуществъ. Римско-католическая церковь можетъ отдавать свои капиталы въ частныя руки [5]), а православная церковь должна отсылать ихъ только въ государственныя кредитныя установленія [6]). Теперь духовенство русской церкви лишено избирательнаго права въ земскихъ и городскихъ собраніяхъ, которымъ оно пользовалось по земскому (утв. 1 янв. 1864 г.) и городовому (утв. 16 іюня 1870 г.) положеніямъ Императора Александра II. Въ предсоборной коммиссіи вопросъ объ отношеніи церкви и государства не былъ разсматриваемъ подробно и со всѣхъ сторонъ. Члены предсоборной коммиссіи рѣшили не измѣнять въ Россіи „особыхъ историческихъ отношеній“ церкви и государства [7]). Наша духовная власть не пользуется случаемъ

---

[1]) Свод. зак. т. IX, ст. 443 и 435, изд. 99 года, зак. о сост.

[2]) Т. IX, ч. I, ст. 113, устав. дух. дѣлъ изд. 1896 г.

[3]) Ib. 715; о принятіи движимостей—съ 718.

[4]) Уставъ иностранныхъ исповѣданій ст. 1215.

[5]) Ст. 119, т. XI, ч. I.

[6]) Свод. зак. т. IX, ст. 444.

[7]) Подробнѣе объ этомъ смотри ниже при разборѣ законопроекта предсоборной коммиссіи.

оказать свое вліяніе на рѣшеніе этого вопроса, хотя онъ можетъ быть болѣе важенъ для церкви, чѣмъ для государства. Во всякомъ случаѣ, на его обсужденіе она имѣетъ не меньшее право, чѣмъ государство. Предсоборная коммиссія въ своихъ работахъ не считалась съ тѣмъ, что принесетъ съ собой будущее политическое устройство Россіи Между тѣмъ, едва-ли не каждый церковный вопросъ въ своей послѣдней стадіи упирается въ общій вопросъ объ отношеніи церкви и государства и имъ въ значительной мѣрѣ предрѣшается

Можно сказать, что и вообще, какъ въ духовной литературѣ, такъ равно и свѣтской, у насъ нѣтъ трудовъ, — разсматривавшихъ вопросъ объ отношеніи церкви и государства съ той или другой точки зрѣнія болѣе или менѣе научно. Въ курсахъ церковной исторіи есть небольшіе отдѣлы, разсматривавшіе съ исторической точки зрѣнія отношеніе церкви и государства. Въ системахъ государственнаго и церковнаго права историческое отношеніе нашей церкви и государства опять разсматривается только „какъ данное“ и, большею частію, безъ критическаго освѣщенія и разбора. У насъ нѣтъ почти трудовъ, которые давали бы истинное рѣшеніе и вопроса о свободѣ совѣсти, столь важнаго и для нашего вопроса. Только одинъ трудъ проф. В. Кипарисова: „О свободѣ совѣсти“ является пріятнымъ исключеніемъ. Государственные правовѣды при разборѣ „теоріи государства“ рѣдко возвышались до „теоріи правового государства“, обезпечивающаго гражданамъ свободу ихъ внутренней жизни Славянофилы, напримѣръ, желали „свободы для духовной жизни народа“, но они не постарались оградить ее юридическою нормою, и г.г. Катковы преспокойно вытащили у нихъ эту „свободу жизни, духа и слова“ [1]). Въ трудахъ славянофиловъ нашла себѣ надлежащее разрѣшеніе природа „церкви“, но не „государства“.

Въ своемъ изслѣдованіи мы сначала выяснимъ историческое отношеніе церкви и государства въ Россіи. Съ обширнаго историческаго поля мы можемъ для себя собрать тѣ или другіе

---

[1]) „Записка о внутреннемъ состояніи Россіи“ К. С. Аксакова и „Славянофил. теорія государственности“ А. Д. Градовскаго.

теоретическіе взгляды по нашему вопросу нашихъ наиболѣе видныхъ писателей и общественныхъ дѣятелей. Такъ какъ русская система отношеній церкви и государства, система „оцерковленнаго государства“, взята нами изъ Византіи и есть ея прямое наслѣдіе, то естественно намъ разсмотрѣть эту систему на первоначальномъ мѣстѣ ея практическаго приложенія. Отсюда получаются двѣ первыя главы нашего изслѣдованія: I. Византійская система отношеній церкви и государства, какъ источникъ русской системы отношеній. II. Взаимное отношеніе церкви и государства на Руси, разсматриваемое въ исторической перспективѣ. Эти двѣ первыя главы составляютъ первую—историческую часть нашего изслѣдованія.

Вторая часть изслѣдованія будетъ представлять теоретическое разрѣшеніе даннаго вопроса и заключать въ себѣ, въ отдѣльныхъ главахъ, критическій обзоръ и анализъ теоретическихъ воззрѣній наиболѣе видныхъ нашихъ писателей по данному вопросу. Такъ какъ до нарожденія у насъ на Руси славянофильства, русское православіе съ его системой отношенія церкви и государства не было теоретически опознано и разсмотрѣно, то разсмотрѣніе славянофильской системы отношенія церкви и государства составитъ первую главу II-й части изслѣдованія.

Славянофильская идея мессіанизма, нашедшая себѣ мѣсто въ сочиненіяхъ знаменитаго писателя Ѳ. М. Достоевскаго, при дальнѣйшемъ развитіи славянофильскаго ученія, получила свое особое развитіе и направленіе: въ послѣднихъ фазисахъ этого развитія она разрѣшилась ученіемъ о химерной всемірной теократіи—В. С. Соловьева. Отсюда ученіе Соловьева о всемірной теократіи—его теорія „христіанскаго государства“ съ ея разборомъ—составитъ 2-ю главу II-й части изслѣдованія. Взглядъ Толстого на отношеніе государства къ церкви, какъ антитезъ Соловьевской теоріи „Христіанскаго государства“,—составитъ 3-ю главу. 4-я глава будетъ содержать въ себѣ разсмотрѣніе взглядовъ нашихъ канонистовъ и государственныхъ правовѣдовъ на данный вопросъ.

Заключеніе нашего изслѣдованія, представляя собою практическую часть сочиненія, построенную на выводахъ изъ пер-

выхъ двухъ частей его: *исторической* и *теоретической*, будетъ посвящена разбору трехъ законопроэктовъ по нашему вопросу, возникшихъ въ послѣднее время, именно: правительственнаго, предсоборной коммиссіи и партіи Народной свободы,— съ собственною постановкою этого вопроса и его посильнымъ рѣшеніемъ.

# I-я ЧАСТЬ

# ИСТОРИЧЕСКАЯ.

## Византійская система церковно-государственныхъ отношеній.

### I-я ГЛАВА.

Византійская система церковно-государственныхъ отношеній, какъ источникъ русской системы отношеній до-Петра Великаго. (Съ Петра Великаго у насъ начинается территоріальная система отношеній церкви и государства, возникшая на реформатской почвѣ, разрушившей идею объективнаго бытія церкви).

Въ до-христіанской древности, гдѣ не было религіи съ универсальными тенденціями, ни церкви, какъ самостоятельнаго и независимаго учрежденія, не существовало и вопроса объ отношеніяхъ между церковью и государствомъ, потомучто источникъ языческихъ религій и культовъ находился въ томъ же національномъ духѣ, въ которомъ коренились и другіе элементы народной жизни. А вслѣдствіе такого сліянія религіознаго начала съ національнымъ, религіи и культы въ языческихъ государствахъ имѣли мѣстное значеніе, развитіе ихъ внутренняго содержанія и формъ подчинялось тѣмъ же законамъ, какіе лежали и въ основѣ національнаго развитія. Только въ христіанствѣ, церковь, уже не какъ продуктъ развитія какой либо національности, получаетъ особыя качества, отличающія ее отъ государства и дающія ей право на самостоятельное существованіе.

Такою церковь заявила себя съ перваго момента своего появленія въ мірѣ. Основанная Христомъ для осуществленія идеи

царства Божія, гармонирующаго съ истиннымъ благомъ человѣка—богоуподобленіемъ, церковь опредѣлена была Имъ, какъ институтъ самодовлѣющій: міръ не могъ дать человѣку спасенія, и потому безполезно было ставить церковь и ея цѣли въ зависимость отъ помощи міра. Она явилась „вселенскою, соборною единицею свободно разумныхъ существъ, любовью организованныхъ въ тѣло, Самимъ Христомъ возглавляемое и оживотворяемое Св. Духомъ, и потому въ себѣ имѣющее цѣль и условія своего событія“ (Хомяковъ). Другого впечатлѣнія и нельзя получить отъ изученія завѣтовъ Христа и Его апостоловъ.

Эта общая точка зрѣнія должна была опредѣлить и отношеніе церкви, „сонма спасаемыхъ“, къ государству. Античный міръ не зналъ государства и церкви, какъ двухъ различныхъ областей и силъ жизни. Для него государство представляло собою высшую абсолютную форму бытія, потому что земной міръ не зналъ никакого высшаго откровенія. Поэтому и его нравственность была политической и его религія государственной, по крайней мѣрѣ во времена истой, не затемнѣнной посторонними вліяніями, антики.

Повиновеніе римскому государственному закону считалось проявленіемъ нравственности, а государственный патріотизмъ былъ его высшею добродѣтелью.

Еврейскій народъ считалъ, также, прежде свою религію „племеннымъ“ достояніемъ и борьбу за національность соединялъ всегда вмѣстѣ съ борьбою за религію. Только позднѣйшее пророческое сознаніе, убѣдившись во всей суетности ложнаго государственнаго блеска, устремилось „прозорливыми очами“ въ отдаленную свѣтлую даль будущаго, когда люди придутъ къ сознанію своего братства, объединятся на почвѣ солидарности интересовъ и убѣжденій и, расковавъ мечи на орала, „не навыкнутъ къ тому ратоватися“ (Ис 2, 4). Евреи временъ Мессіи-Христа продолжали еще болѣе носить въ своемъ сердцѣ ядъ язычества и отождествлять славу сыновъ Божіихъ съ государственнымъ величіемъ, по образцу восточныхъ деспотій. Они хотѣли провозгласить Христа своимъ земнымъ царемъ (Іоан. VI, 15), но эта ихъ затѣя не удалась. Не встрѣчая къ себѣ сочувствія

въ Іисусѣ Христѣ, фарисеи рѣшили пожертвовать Имъ, и вотъ задали Ему однажды такой злокозненный вопросъ: „скажи намъ, надлежитъ или нѣтъ давать подать Кесарю? Они разсчитывали, что утвердительный отвѣтъ Христа „да“ — возмутитъ противъ Него народъ; отрицательный „нѣтъ“ — вооружитъ римлянъ. Богомудрый отвѣтъ Христа: „отдайте кесарево кесареви, а Божіе — Богови“ сдѣлалъ преждевременнымъ злорадствованіе фарисеевъ и показалъ всю ошибочность національнаго еврейскаго мышленія. Въ то-же время этимъ отвѣтомъ Христа впервые публично категорически была рѣшена наша тема — показаніемъ раздѣльности и несовмѣстимости природы самыхъ принциповъ — двухъ царствъ. И вотъ почему, за три дня до крестной Своей смерти, Христосъ, будучи вѣренъ во всю Свою земную жизнь означенной истинѣ, съ полнымъ правомъ могъ говорить Пилату: „Царство Мое не отъ міра сего, если бы отъ міра сего было царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не былъ преданъ іудеямъ; но нынѣ Царство Мое не отсюда“ (Іоан. XVIII, 36). Апостолы, послѣ цѣлаго ряда заслуженныхъ ими упрековъ отъ Христа въ неусвоеніи этой точки зрѣнія на Его царство: „не знаете, какого вы духа“ (Лук. IX, 51—55) [1]), „не знаете, чего просите“ [2]) — „взявшіе мечъ отъ меча погибнутъ“ [3]) — и послѣ знаменательнаго дня Пятидесятницы —, переродились: прежде способные быть мучителями, теперь они почти всѣ умираютъ радостною мученическою смертію, восхваляя Бога за самыя страданія, какъ свидѣтельство милости Божіей, видя въ пролитой за Христа крови сѣмя обильной жертвы, завѣщая молиться за гонителей и чтить ихъ.

Удержалась-ли земная церковная община на высотѣ сознанія апостоловъ Пятидесятницы, усвоила-ли призывъ Христа къ различенію Божьяго и кесарева и какъ именно, — короче,

---

[1]) Упрекъ на просьбу, для достиженія цѣлей царства Божія, прибѣгнуть къ чудесному насилію — низвесть огонь на непринявшихъ апостольской проповѣди — самарянъ.

[2]) Упрекъ — на просьбу соцарствовать Христу, по образу земныхъ владыкъ. (Мѳ. XX, 21—28; Лук. XXII, 24 и д.).

[3]) Упрекъ ап. Петру, вздумавшему было защищать Христа мечемъ. (Мѳ. XXVI, 51—53.

какъ она относилась къ государству — вотъ нашъ ближайшій вопросъ.

Христіанская община первыхъ вѣковъ столкнулась съ Римскимъ государствомъ — это было первое государство, которому и самому пришлось имѣть дѣло съ христіанами; подъ его покровомъ церковь зародилась, выросла, побѣдила язычество и (повидимому) возобладала тономъ. Ко времени появленія христіанства римская религіозная политика, казалось, уже закончила свою объединяющую, универсальную задачу; весь міръ, извѣстный древнимъ, лежалъ у ногъ Рима. Мощная сила императоровъ завязала крѣпкимъ узломъ власть надъ покоренными народами, а боги чуждыхъ странъ, собранные въ Пантеонѣ и подкупленные богатымъ идолослуженіемъ, казалось сплотились въ священную стражу небожителей для охраны силы и счастія имперіи. Такъ какъ Пантеонъ былъ собраніемъ мѣстныхъ божествъ и потому не могъ служить гражданскому обновленію и духовному объединенію римлянъ, то римская религіозная идея воплотилась въ императорѣ, какъ политическомъ центрѣ, и объединила въ немъ всѣхъ отдѣльныхъ мѣстныхъ національныхъ боговъ Въ одномъ лицѣ Кесаря соединилось земное и небесное могущество, патріотизмъ императорскаго Рима нашелъ себѣ воплощеніе въ фантастическомъ образѣ человѣка—бога, построилъ ему новые храмы, возносилъ ему свои холодныя мольбы. Олицетворяя собою отвлеченную идею силы и могущества Рима съ его плебсомъ и легіонами, грабительствомъ покоренныхъ и высокомѣріемъ побѣдителей, культъ императоровъ представлялся для христіанской общины первыхъ вѣковъ тѣмъ „апокалипсическимъ звѣремъ“, образъ котораго начерталъ Іоаннъ Богословъ въ своемъ Апокалипсисѣ и который уничтожалъ религію—какъ самостоятельную стихію, подчиняя ее государству. „Тотъ только былъ богомъ, кому Римъ позволялъ, и тотъ былъ безъ сомнѣнія богъ, кого Римъ признавалъ“ (Хомяковъ 1, 204). Вотъ кратко такъ, словами Хомякова, можно характеризовать отношеніе римскаго государства къ религіи вообще. Высшимъ въ мірѣ, имѣющимъ цѣль въ самомъ себѣ, признавалось государство.

Могло ли поэтому христіанство, выдѣлившее религіозную

сферу изъ государственной и ставившее себя безконечно выше этой послѣдней, мирно ужиться съ „Римомъ“—этимъ символомъ язычества,—который самъ въ себѣ имѣлъ цѣль, самъ для себя существовалъ, самъ олицетворялъ божество. Отвѣтъ можетъ быть только отрицательный.

Это сознаніе непримиримости христіанства съ началами римскаго государства и было главной причиной трагической, но славной, эпохи трехвѣковаго мученическаго періода христіанства. Подчиняя въ себѣ гражданина человѣку, христіане тѣмъ самымъ проповѣдывали высшую святыню человѣческаго духа въ его недосягаемомъ совершенствѣ и тѣмъ сокрушали прежнее обожествленное государство. Кровь мучениковъ лилась предъ алтаремъ несомнѣннаго бога, вѣчнаго Рима.

Въ такомъ государствѣ вопросъ о modus'ѣ vivendi христіанъ былъ ясенъ самъ собою Сомкнувшись въ общины, горѣвшія религіознымъ пламенемъ, христіане стояли предъ лицомъ языческаго міра, какъ „одна фаланга Христова“, готовая всегда выдѣлять ему мучениковъ или отдѣлять отъ себя ренегатовъ

Чего же добивались христіане путемъ гигантской борьбы, цѣною двухсотлѣтнихъ мукъ и истязаній, за какое право отдали они столько жизней, слезъ и страданій? Это право гарантировалъ имъ Миланскій эдиктъ (313 г.—эдиктъ Константина и Лициніа) — право это называется правомъ „свободы совѣсти“ или религіознаго исповѣданія. Мученица Перпетуя, приведенная вмѣстѣ съ другими мученицами въ амфитеатръ, съ негодованіемъ говорила своимъ мучителямъ, хотѣвшимъ одѣть ее для большей пышности кроваваго зрѣлища въ языческія жреческія одежды, слѣдующее: „мы добровольно пришли сюда, чтобы сохранить нашу свободу; мы заключили съ вами договоръ: мы отказались отъ жизни, чтобы быть защищенными отъ тѣхъ посягательствъ на нашу свободу, которыя вы теперь на нее дѣлаете“ [1]). Тертулліанъ — одинъ изъ первыхъ апологетовъ христіанства — говорилъ гонителямъ-язычникамъ: „безбожно отнимать свободу религіи и ограничивать свободу избранія божества“.

[1]) Маассенъ. Девять главъ о свободѣ церкви и свободѣ совѣсти. Перев. Суворова, стр. 41.

Послѣ Миланскаго эдикта христіане могли считать себя удовлетворенными: все, чего они добивались съ такимъ самоотверженіемъ и упорствомъ, все это было имъ дано. Теперь церковь стерегло впереди новое испытаніе, ей предстояло пройти передъ соблазномъ мірской власти и могущества, духъ вѣка несъ ей земныя почести и блага: богатство, привилегіи, земные вѣнцы.

Устояла ли теперь церковь передъ этимъ испытаніемъ?

Исторія отвѣчаетъ намъ, что церковь, утомленная страданіемъ, не устояла вполнѣ передъ этимъ испытаніемъ: она не осталась вѣрна принципу „свободы совѣсти", который она сама открыла и защищала во время гоненій и, заключивъ союзъ съ государствомъ, приняла протянутую государствомъ руку, не только для защиты своей правовой свободы, но и для распространенія христіанства и искоренія язычества. Свобода вѣры, столь цѣнимая въ первые вѣка, и не допускающая никакого принужденія въ дѣлахъ вѣры и духовной жизни, никакой формальной духовной власти, никакихъ, выраженныхъ *въ буквѣ закона*, догматовъ, теперь перешла въ область права церковнаго съ его юридической организаціей въ лицѣ епископата и „католизаціей" вѣры, а затѣмъ при императорѣ Константинѣ и послѣдующихъ императорахъ—начала правового принужденія ради Христа и ради спасенія перешли изъ области церковной въ область политическую,—получили санкцію верховной власти и совершенно превратились въ нормы государственнаго правопорядка при императорѣ Ѳеодосіи Великомъ При Юстиніанѣ I-мъ была провозглашена необходимость единства православія и имперіи. Постановленія вселенскихъ соборовъ, по утвержденіи ихъ императоромъ, получали теперь силу законовъ имперіи (т. е. религія, нравственность и право смѣшивались теперь безъ всякаго разбора въ одну общую массу законовъ). Свобода совѣсти сама собою, разумѣется, этимъ уничтожалась. Религіозная личность, попавъ подъ перекрестное вліяніе обоихъ мечей—духовнаго и свѣтскаго, должна была, какъ улитка, уйти въ себя или же безнадежно завязнуть въ тинѣ лицемѣрія и ханжества[1]). Епископъ полу-

[1]) „Наши епископы и самодержавіе" проф. В. К. Соколовъ, Вѣстникъ права 1906 г. кн. 3.

чилъ теперь, кромѣ прежнихъ церковно-дисциплинарныхъ функцій, такія права въ уголовной и гражданской юрисдикціи, такую степень публично-правового вліянія, что положительно всякій гражданинъ былъ опутанъ сѣтями своей юридической зависимости отъ епископа [1]) Государство, надѣляя церковь привилегіями, въ обмѣнъ за нихъ взяло ея самостоятельность и свободу. Императоръ, переставъ быть „pontifex maximus'омъ, сталъ теперь христіанскимъ царемъ, архіереемъ (ἀρχιέρεως βασιλεύς), „верховнымъ епископомъ для внѣшнихъ дѣлъ церкви", „побѣдителемъ на войнѣ" и „учителемъ вѣры". Опираясь на титулъ „внѣшняго епископства", византійскіе императоры создали особый идеалъ царя и земного царства, особую систему церковно-государственныхъ отношеній. Какой же былъ въ Византіи идеалъ царя и земного царства, чтобы, по сравненіи его съ идеаломъ церкви, можно было видѣть долженствующія и проявляющіяся въ жизни отношенія между церковною и гражданскою властію, и на чемъ этотъ идеалъ обосновывался?

Премудрость Божія чрезъ премудраго говоритъ: „Мною цари царствуютъ и повелители узаконяютъ правду" (Притч. 8, 15). По слову апостола Павла, нѣтъ власти не отъ Бога, существующія власти отъ Бога установлены. Начальникъ есть Божій слуга, тебѣ на добро (Рим. 13, 14). Эта премудрость и истина Божія, раскрытая Сыномъ Божіимъ, стала, по признаніи римскимъ государствомъ христіанской религіи единственно истинною, божественною и откровенною религіею, идеаломъ царя, стремящагося царствовать по правдѣ и истинѣ и заботящагося о благѣ своихъ подданныхъ. Панегиристъ импер. Константина Великаго—епископъ Евсевій въ „Похвальномъ словѣ царю Константину" говоритъ, что „образъ верховнаго царствованія императ. Константинъ заимствуетъ отъ Сына Божія" [2]) Императоръ Константинъ неоднократно, почти при всякомъ удобномъ случаѣ, называетъ себя „служителемъ Божіимъ" и „сослужителемъ епископовъ", получившимъ власть отъ Бога для того, чтобы „воспитываемый подъ его вліяніемъ родъ человѣческій при-

[1]) М. Рейснеръ. Государство и вѣрующая личность 1905 г., стр. 42.
[2]) Похв. слово, гл. I.

звать на служеніе священнѣйшему закону и, подъ руководствомъ Высочайшаго Существа, возрастить блаженнѣйшую вѣру", чтобы подавлять зло и карать преступленіе и, напротивъ, всячески содѣйствовать благу и водворенію мира среди своихъ подданныхъ [1]). Этотъ идеалъ царя сдѣлался достояніемъ римско-византійскаго государства и былъ единогласно проповѣдуемъ всѣми послѣдующими церковными писателями. Такъ, Св.Кириллъ Александрійскій писалъ въ своей защитительной рѣчи къ императору Ѳеодосію: „возвышеннымъ и великимъ свойственно имѣть снисходительность. И дѣйствительно, это незлобіе, эта снисходительность принадлежатъ Высочайшему божественному естеству, а вслѣдъ и по примѣру Его—и вашему величеству, христолюбивѣйшіе императоры По истинѣ вы нѣкоторый образъ и подобіе небеснаго царства; вамъ однимъ досталось въ удѣлъ господствовать надъ всѣми, сохранять и оберегать своихъ подданныхъ страхомъ и кротостію, и изливать на всю вселенную славное и мирное благоденствіе" [2]). Тѣ-же самыя воззрѣнія на царя и царство, но только съ гораздо большею подробностію и обстоятельностію, проводитъ въ своемъ „Изложеніи увѣщательныхъ главъ" или статей (ἔκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν), посвященномъ императору Юстіану великому, и діаконъ Софійской Констант. церкви Агапитъ Императоры принимали этотъ образъ царя, какъ единственно истинный и правильный образъ, и подобное свое воззрѣніе на него, обыкновенно, выражали въ изложеніи мотивовъ къ изданію вызываемыхъ обстоятельствами разныхъ грамотъ, эдиктовъ и т. п. Если теперь мы сравнимъ этотъ образъ земного царя и царства съ образомъ духовнаго царства—церкви и ея служителей, какъ онъ понимается восточною или византійскою церковію, то при всемъ ихъ различіи со стороны цѣли, устройства и другихъ сторонъ, можно усмотрѣть между ними существенное сродство, которымъ опредѣляются от-

---

[1]) Евсевій „Жизнь Констант. Вел." 11, 28.

[2]) Дѣян. всел. соб. Казань, 1861 г. т. II, стр. 264. См. „Византійскій идеалъ царя и царства и вытекающія отсюда, по сравненію его съ идеаломъ церкви, отношенія между церковною и гражданскою властью". Ѳ. Кургановъ. Казань 1881 г.

ношенія между представителями государства и церкви принципально, въ ихъ генетической связи съ идеалами тѣхъ и другихъ. Можно сказать, что въ церковномъ сознаніи грекоримскаго міра съ очень давнихъ поръ установилось воззрѣніе на церковь и государство, какъ на нѣкоторое органическое единство, которымъ управляютъ двѣ разнородныхъ власти: священство и царство, связанныя между собою и дѣйствующія подобно душѣ и тѣлу въ одномъ организмѣ человѣка. Уже апостольскія постановленія (II, 34), разсуждая о священномъ и царственномъ достоинствѣ епископовъ и сравнивая ихъ съ царями, говорятъ: „послѣдній (т. е. царь) занимался только военными дѣлами, заботясь о войнѣ и мирѣ, чтобы охранять тѣла, а первый (т е. епископъ) проходитъ священство Божіе, отклоняя отъ опасностей тѣло и душу“. Въ этомъ отношеніи очень типична 6 новелла Юстіана, которая, по переводу нашей славянской Кормчей, гласитъ: „Великая паче инѣхъ, иже въ человѣцѣхъ еста дара Божія, отъ Вышняго дарована человѣколюбія Божія—священство и царство: ово убо божественнымъ служа, се же человѣческими владѣя и некійся, *отъ единаго же и тогожде начала происходятъ*, украшающе человѣческое житіе. Яко же ничто же тако бываетъ поспѣшнѣе царству сего ради, яко же святительская честь, о обоихъ самѣхъ тѣхъ присно вси Богови молятся. Аще бо они непорочни будутъ во всемъ и къ Богу имутъ дерзновеніе, и праведно и подобно украшати начнутъ грады имъ преданныя и сущая подъ ними, будетъ согласіе нѣкое—благо все, еже добро человѣчестѣй даруя жизни. Сему быти вѣруемъ, аще священныхъ правилъ соблюденіе сохранится, ихъ же, праведно похваляеми и покланяеміи самовидцы Божію слову, предаша апостоли и святіи отцы сохраниша и заповѣдаша“. Здѣсь, слѣдовательно, совершенно ясно высказано, что отношеніе между священствомъ и царствомъ опредѣляется не юридически, подобно отношенію двухъ равноправныхъ и однородныхъ субъектовъ, а симфоническимъ согласнымъ дѣйствіемъ, опредѣляемымъ фактически самою природою этихъ разнородныхъ факторовъ, подобно тому, какъ фактически установлено отношеніе между душою и тѣломъ. Взглядъ этотъ былъ господ-

ствующимъ, и мы находимъ его даже въ чисто церковныхъ актахъ. Послѣ иконоборческихъ императоровъ [1]), когда византійскій престолъ занялъ Константинъ съ матерью своею Ириною и стали устанавливаться прежнія отношенія между Церковью и государствомъ, восточные епископы писали патріарху Тарасію: „священство есть освященіе и укрѣпленіе царства, а царство есть сила и твердыня священства. Объ этомъ одинъ мудрый государь и блаженнѣйшій изъ царей сказалъ: „величайшій даръ далъ Богъ людямъ: священство и царство; первое упорядочиваетъ и заботится о небесномъ, а второе посредствомъ правовыхъ нормъ управляетъ земнымъ Нынѣ, по истинѣ, средостѣніе ограды разрушено, согласіе (симфонія) одержало верхъ надъ разногласіемъ, разъединеніе уступило мѣсто единенію и разномысліе изгладилось“ [2]). Посланіе это было прочитано на седьмомъ вселенскомъ соборѣ и такимъ образомъ вошло въ соборные акты. Въ слѣдующемъ вѣкѣ — въ Эпанагогѣ императора Василія Македонянина мы находимъ тотъ же взглядъ, выраженный въ 8 § III главы Императоръ и патріархъ, священство и царство, по взгляду этого законодательнаго памятника, имѣютъ отношеніе между собою, какъ душа и тѣло, и въ ихъ симфоніи или согласномъ дѣйствіи состоитъ благо государства. Въ XII вѣкѣ императоръ Іоаннъ Комненъ писалъ папѣ Гонорію: „Два предмета въ продолженіи моего царствованія я признавалъ совершенно отличными одинъ отъ другого: одинъ— это власть духовная (т. е священство), которая отъ великаго и высочайшаго Первосвященника, Князя міра, Христа, дарована Его апостоламъ и ученикамъ, какъ благо неизмѣнное, чрезъ которое (благо), по божественному праву, они получили власть вязать и рѣшить всѣхъ людей; а другой предметъ—это власть мірская (т. е. царство), обращенная къ временному, по божественному слову: „воздадите Кесарю, что ему принадлежитъ“,—

---

[1]) Самое иконоборчество можно разсматривать только, какъ грубое столкновеніе за власть византійскаго государства съ монашествомъ, вожди котораго— Іоаннъ Дамаскинъ, Ѳеодоръ Студитъ, прямо выдвинули тезисъ: земное да подчинится божественному.

[2]) Harduim. Coll. IV, 137. Mansi XII, 1130. Срав. Дѣянія Всел. собор. т. VII, стр. 98.

власть, заключенная въ своей сферѣ. Эти двѣ господствующія власти, хотя раздѣльны и различны, но дѣйствуютъ къ обоюдной пользѣ въ гармоническомъ соединеніи (т. е. симфоніи), вспомоществуя и дополняя одна другую. Онѣ могутъ быть сравнены съ двумя сестрами—Маріей и Маѳою, о которыхъ повѣствуется въ Евангеліи. Изъ согласнаго обнаруженія этихъ властей проистекаетъ общее благо, а изъ враждебныхъ отношеній великій вредъ“ [1]). Въ XIV вѣкѣ въ алфавитной Синтагмѣ Матѳея Властаря опять читаемъ (буква и гл. 8) вышеуказанное мѣсто Эпанагоги о томъ, что „величайшія и необходимѣйшія части государства, составляемаго подобно человѣку изъ частей и частицъ, суть царь и патріархъ, почему миръ и счастіе подданныхъ и по душѣ и по тѣлу заключается въ единомысліи и согласіи (симфоніи) во всемъ священства и царства“. Такимъ образомъ, съ самыхъ древнихъ временъ чрезъ всю исторію Византіи проходитъ теорія симфоническаго отношенія между священствомъ и царствомъ. Это была господствующая догма въ грекоримскомъ правѣ, пережившая вмѣстѣ съ юридическими памятниками самое паденіе Константинополя.

Но этотъ взглядъ былъ не единственный. Тоже съ давнихъ поръ (слѣды можно указать въ актахъ четвертаго вселенскаго собора: Πολλὰ τὰ ἔτη... τῷ ἀρχιερεῖ βασιλεῖ, Harduini, II, 159) существовала другая теорія, которая обосновывала право императора въ отношеніи къ церкви на его священномъ миропомазаніи. Была развита цѣлая доктрина о томъ, что миропомазаніе или помазаніе на царство обладаетъ таинственною силой, не только сообщающею благодатные дары помазуемому, но изглаждающей даже грѣхи; почему патріархъ Поліевктъ даже убійцу Никифора Фоки, Іоанна Цимисхія, рѣшился помазать на царство, несмотря на возраженія. По этой доктринѣ императоръ, вслѣдствіе помазанія, является не только императоромъ, но и первосвященникомъ, обладающимъ первосвященническими правами въ церкви. Весьма вѣроятно, что этотъ взглядъ нашелъ

---

[1]) Лебедевъ. Собраніе церковно-историческихъ сочиненій, т. VII, М. 1902, стр. 113.

благопріятную для себя почву въ старыхъ языческихъ традиціяхъ грекоримскаго общества, потому что извѣстно, что языческіе императоры, какъ предсѣдатели коллегіи жрецовъ, носили званіе великаго первосвященника, pontifex maximus'a, и были главою языческаго культа, который былъ регулируемъ публичнымъ правомъ. По крайней мѣрѣ, извѣстный канонистъ второй половины XII вѣка, Вальсамонъ, въ толкованіи на 69-е правило Трулльскаго (VI всел.) собора, невольно сопоставляетъ языческаго императора Тиверія съ христіанскимъ императоромъ, какъ архіереемъ. Вальсамонъ говоритъ, что православные императоры съ призываніемъ Св. Троицы назначаютъ патріарховъ и, будучи помазанниками Господа, невозбранно входятъ во святый алтарь и ходятъ, и дѣлаютъ знаменіе креста съ трикиріемъ, какъ и архіерей, далѣе продолжаетъ: „Въ 19-мъ словѣ древностей Іосифа Флавія находится слѣдующая императорская подпись: Тиверій Клавдій, Германикъ, величайшій архіерей, консулъ, во второй разъ облеченный трибунскою властью. А какъ царствующій императоръ есть и помазанникъ Господень по причинѣ помазанія на царство, а Христосъ и Богъ нашъ есть между прочимъ и архіерей; то благословно и императоръ украшается архіереискими дарованіями". Такой взглядъ на императора развивалъ также Димитрій Хоматіанъ, архіепископъ охридскій, почти буквально повторяя Вальсамона (Ζύνταγμα, V, 429) [1]).

Однако теорія „великаго первосвященника" противорѣчила господствовавшей догмѣ церковно-государственнаго отношенія, по которой православное государство состояло изъ двухъ властей— царя и патріарха, каждая съ опредѣленнымъ кругомъ дѣятельности, и потому она не имѣла такого широкаго распространенія, какъ первая теорія.

---

[1]) На одномъ изъ засѣданій предсоборнаго присутствія (см. № 49 „Церков. Вѣд." 1906 г.) извѣстный литургистъ проф. Дмитріевскій, говоря подробно о религіозномъ церемоніалѣ древняго Византійскаго двора, упоминалъ между прочимъ и о томъ, что императоръ, поджидаемый патріархомъ къ литургіи у Красныхъ воротъ, вмѣстѣ съ нимъ входилъ на маломъ входѣ въ алтарь чрезъ царскія двери и совершалъ отдѣльно кажденіе престола со всѣхъ сторонъ.

Нетрудно теперь предвидѣть, какія слѣдствія вытекаютъ и, естественно, должны вытекать изъ очерченнаго воззрѣнія на образъ земного царя и его царство, въ ихъ отношеніяхъ къ царству духовному—церкви и ея служителямъ. Пастыри повиновались власти и молились за нее, а власть въ лицѣ императоровъ охраняла вѣру посредствомъ законовъ государства, устраивала временное и вѣчное благополучіе человѣческаго рода, создавала временное счастіе людей, съ цѣлью дать имъ возможность достигнуть вѣчнаго блаженства.

Если императоры и покровительствовали ереси и производили свойственное духу времени давленіе на православныхъ, то оказывали это покровительство ереси, не какъ покровительство именно ереси, но какъ подлинному и чистому ученію Христову, и были убѣждены, что они находятся въ союзѣ съ истинною церковью. Напримѣръ, блаженный Августинъ объ императорѣ Валентѣ, сильно покровительствовавшемъ аріанамъ и жестоко преслѣдовавшемъ православныхъ, замѣчаетъ, что „онъ желалъ лучше быть членомъ церкви, чѣмъ царствовать на землѣ“ (Августинъ. О градѣ Божіемъ кн. V., гл. 26).

Профессоръ Ѳ. Кургановъ, разсматривая въ своей докторской диссертаціи „отношенія между церковною и гражданскою властію въ византійской имперіи“ [1]), приходитъ къ тому выводу, что союзъ государства и церкви въ Византіи былъ полезенъ—церкви. Императоры, говоритъ онъ, не смотря на всѣ свои ошибки, которымъ они, какъ люди, подвергались, оказали великое и благотворное вліяніе, какъ на уясненіе Христова ученія въ средѣ своихъ подданныхъ, такъ и на проявленіе его во внѣ, въ жизни общественной и частной: ихъ авторитетъ, простирающійся на всѣхъ подданныхъ и почитаемый ими священнымъ, самъ по себѣ безсильный, да и не претендующій на то, чтобы утверждать, проводить, какъ аксіому, мысль, что узаконяемая имъ религіозная истина—истинна потому, что имъ узаконяется и отъ него какъ бы проистекаетъ,—силенъ и дѣйственъ былъ въ томъ отношеніи, чтобы заставить очнуться, если не всѣхъ, то большую

[1]) Казань 1880 г.

часть своихъ подданныхъ, придти въ себя и посмотрѣть, что въ ихъ желаніяхъ правильнаго и законнаго и что покоится на возбужденіи страстей,—силенъ и дѣйственень былъ въ обузданіи и устраненіи самолюбія и другихъ мелкихъ личныхъ страстей между іерархами и тѣмъ самымъ въ сохраненіи мира и единства церкви. Въ этомъ отношеніи отцы церкви усвояли авторитету императоровъ великое значеніе для церкви, называя ихъ утвердителями православія, охранителями вѣры и т. п. [1]).

На проведенный проф. Кургановымъ въ своей диссертаціи принципъ положительнаго значенія византійскаго императорскаго авторитета для церкви взглянемъ теперь съ точки зрѣнія принциповъ свободы церкви и свободы совѣсти. Развившійся въ Византіи институтъ принудительной церкви, перешедшій потомъ въ средневѣковое господство папъ [2]), связанный съ привилегіями и исключительнымъ господствомъ въ государствѣ, дѣйствительно-ли принесъ церкви пользу, какъ говоритъ проф. Ѳ Кургановъ, въ ея нравственномъ вліяніи на общество, не затемнилъ ли, наоборотъ, самое ученіе христіанское своимъ смѣшеніемъ его съ государственнымъ законодательствомъ,—вотъ вопросы, правильное рѣшеніе которыхъ установитъ другой взглядъ на церковное значеніе императорскаго авторитета въ Византіи. Ранѣе мы сказали, что при Константинѣ Великомъ христіанство было возведено на тронъ или лучше сказать само овладѣло тономъ. Миланскимъ эдиктомъ была объявлена равноправность религій. Объявленная равноправность имѣла мѣсто не долго Уже при Константинѣ, императорѣ съ римскими традиціями, она перешла въ прямое притѣсненіе [3]). А съ объявленіемъ христіанства, при Ѳеодосіи Великомъ, вѣрой государственной, рѣшительно и принципіально былъ похороненъ Миланскій эдиктъ [4]). При Юстиніанѣ I окончательно была провозглашена необходимость единства православія и имперіи. Возведеніе религіи въ значеніе государственнаго

---

[1]) 35 стр. „рѣчи“ Курганова предъ защитою докторской диссертаціи.

[2]) Маассенъ, 42, 153 стр.

[3]) Алларъ. Христ. и Римск. имперія отъ Нерона до Ѳеодосія. Спб. 1898, 175. Кургановъ, Отношеніе между церк. и государст. власт. въ Византійской имперіи 20—24.

[4]) Маассенъ, 55.

принципа и религіозно-церковныхъ постановленій на степень государственнаго законодательства необходимо вело къ смѣшенію обѣихъ сферъ — церковной и государственной Церковь теряла собственный авторитетъ, пріобрѣтая авторитетъ внѣшній—государственный, ея ученіе, абсолютное въ своемъ существѣ, размѣнивалось на простыя условности государственныхъ законовъ, ея нравственно-воспитывающее вліяніе, совершенно свободное и потому дѣйственное само по себѣ,—замѣнялось юридическимъ вліяніемъ, которое при внѣшней „правдѣ закона“ теряло „внутреннюю правду“ закона христіанскаго.

Доказательствомъ нашей мысли можетъ служить вся исторія византійскаго государства—этотъ типъ „оцерковленнаго государства“ съ институтомъ „принудительной церкви“. Евангельская заповѣдь Спасителя о единой мѣркѣ была нарушена теперь даже лучшими представителями церкви.

Бывшіе до 325 г. единственно свободными людьми, христіане послѣ 325 г. стали противниками свободы во имя того самаго христіанства, говоритъ Маассенъ, исповѣдники котораго нѣкогда претерпѣвали смерть, желая сохранить свою свободу и не приносить жертвъ языческимъ богамъ, смертная казнь грозила теперь тому, кто, наоборотъ, желалъ бы сохранить свою свободу принесеніемъ жертвы. При неблагопріятныхъ для церкви обстоятельствахъ, во время притѣсненій ея свѣтской властью, представители церкви ратовали за свободу совѣсти—вѣроисповѣданія; мѣнялись обстоятельства: и тѣ же самые представители церкви считали государство обязаннымъ защищать и покровительствовать церкви, стѣсняя въ правахъ другія религіи и исповѣданія [1]). Были изъ представителей церкви и такіе, которые прямо „совѣтовали и побуждали государственную власть къ полному уничтоженію и истребленію всѣхъ враговъ церкви“. (Наприм. Григорій Нисскій, особенно Фирмикъ Матернъ) [2]). Фирмикъ Матернъ оправдывалъ даже смертную казнь еретиковъ [3]). И все

[1]) Родниковъ. Ученіе блаж. Августина о взаимныхъ отношеніяхъ между государствомъ и церковью, сравнительно съ ученіемъ о томъ же отцевъ, учителей и писателей церкви первыхъ 4-хъ вѣковъ, стр. 131, 134—35. Казань 97 г.

[2]) Родниковъ 134—135.

[3]) Маассенъ, 48.

это дѣлалось для славы ученія кроткаго Іисуса, Который трости надломленной не сокрушалъ и льна курящагося не гасилъ, Который, будучи повѣшенъ Самъ на крестѣ, молился за Своихъ распинателей... Какъ скоро Его служители забыли „какого они духа?“

Проф. И И. Соколовъ въ своей статьѣ „о византинизмѣ въ церковно-историческомъ отношеніи“ [1]) говоритъ, что цезарепапизмъ, равно какъ и папизмъ, не приложимы къ Византіи [2]). Признавая тѣснѣйшій союзъ между церковью и государствомъ въ Византіи, онъ отрицаетъ ихъ юридическую зависимость другъ отъ друга (по его мнѣнію, даже болѣе, власть церковная превосходила въ Византіи власть государственную) Онъ ссылается, между прочимъ, на упомянутую нами выше шестую новеллу Юстиніана, въ которой говорится. что „Всевышняя благодать сообщила человѣку два дара: священство и царскую власть, совокупно украшающіе человѣческую жизнь и происходящіе отъ одного начала-Бога“. Но изъ этой самой новеллы Юстиніана можно сдѣлать выводъ, совершенно противоположный выводу проф. Соколова. Человѣчеству дарованы два дара „Sacerdotium et imperium“, но власть *одна* („Sacerdotium“ не есть „imperium“). Поэтому и сами „церковные каноны“ были проявленіемъ императорской воли. Извѣстно, изреченіе императора Константіія: „Моя воля—законъ для церкви“.

Вступивъ въ лоно христіанства, византійскіе императоры оставались дѣтьми римской языческой имперіи, по характеру своихъ отношеній къ исповѣдуемой религіи и носительницѣ ея—церкви. Проф. іером. Михаилъ говоритъ о византійскихъ императорахъ, что ихъ принципомъ [3]) былъ слѣдующій—„церкви не должно вторгаться въ сферу дѣятельности государства, ей долженъ быть отведенъ только уголъ въ царствѣ, гдѣ она и должна жить *подъ надзоромъ государства*“. Если вѣрно то, что въ Византіи была создана государственная религія (отрицать это—никто, конечно, не согласится), то ясно должно быть и то, что

---

[1]) Христ. Чтеніе, Декабрь 1903 г.

[2]) III глава.

[3]) Закон. визант. имп., 185.

никто другой, кромѣ императора, не имѣлъ права опредѣлять религію. Поэтому на византійскомъ престолѣ возможно было, наприм., появленіе аріанствующихъ императоровъ, таковъ наприм., Константій, провозгласившій аріанское исповѣданіе, государственной религіей. Иларій пуатьесскій говорилъ, наприм., тому же Константію: „я восклицаю тебѣ тоже самое, что сказалъ бы Нерону, что услышали бы отъ меня Децій и Максиміанъ: ты деспотъ— не въ человѣческихъ, а въ божественныхъ дѣлахъ“ [1]). Императоры, дѣлая церковь, исповѣдующую Никейскую вѣру, государственною церковью, предоставляли ей это преимущество насчетъ ея свободы Церковь была государственною церковью только до тѣхъ поръ, пока она подчинялась неограниченной власти императоровъ; какъ скоро она желала перестать быть государственнымъ учрежденіемъ, креатурой государства, переставала необходимо существовать и авторизованная государствомъ церковь, а какъ скоро она переставала быть таковою, она теряла всякое право на существованіе въ государствѣ. Дозволивъ сдѣлать себя церковью государственною, церковь принесла въ жертву не только свою собственную свободу, какъ корпорація, но и свободу совѣсти каждаго изъ своихъ членовъ, потому что исключительное право существованія одной религіи заключаетъ въ себѣ принципіальное уничтоженіе свободы вѣры и совѣсти вообще. Приданіе христіанской религіи характера государственной вѣры, создавъ „невыносимую тиранію“ для другихъ вѣръ и исповѣданій, дѣлало возможными и частыми въ Византіи столкновенія на религіозной почвѣ, сопровождавшіяся значительнымъ количествомъ убійствъ Наприм. во время монофизитскихъ споровъ были совершены „тысячи убійствъ“ [2]). Усмиреніе бунта „Ника“, которому Юстиніанъ придавалъ религіозное значеніе, стоило 35-ти тысячъ человѣческихъ жертвъ [3]). Итакъ въ Византіи, не смотря на провозглашенную гармонію государства и церкви, съ правами того и другого, какъ самостоятельныхъ институтовъ, царилъ духъ абсолютнаго государства. Церковный канонъ, какъ канонъ,

[1]) Маассенъ, 59 стр.
[2]) Кургановъ, 208.
[3]) Кургановъ, 497—8.

не существовалъ тамъ, онъ превращался въ Византіи въ законъ государственный [1]). Тамъ явилась даже идея изъять изъ церковнаго употребленія церковный Номоканонъ, замѣнивъ его гражданскимъ законодательнымъ памятникомъ „Василики“. Поэтому, хотя мнѣніе проф. И. И. Соколова, что Византія есть типъ „оцерковленнаго государства“ [2]), что „Юстиніанъ государство старался подчинить законамъ церкви, и заключаетъ въ себѣ съ перваго взгляда нѣкоторую долю правильности, однако гораздо большей, внутренней, правильности, говоритъ другой проф. Н. А. Заозерскій въ своей диссертаціи „О церковной власти“ [3]), будетъ въ сужденіи, что Юстиніанъ, съ котораго окончательно установились въ Византіи отношенія государственной власти къ церкви, стремился во всю свою жизнь „церковь подчинить своему законодательному усмотрѣнію и своей политикѣ“ (с. 284). Всѣ ἐγκύκλιον, ἑνωτικὸν, ἔκθεσις, τύπος, и цѣлый рядъ указовъ и эдиктовъ подтверждаютъ эту мысль. Введенная въ законодательство Юстиніаномъ византійская система церковно-государственныхъ отношеній, впослѣдствіи, у византійскихъ императоровъ—иконоборцевъ перешла уже въ прямой цезарепапизмъ (въ собственномъ смыслѣ), по которому императоры провозгласили себя намѣстниками ап. Петра [4]). Константинопольскій патріархъ, ставимый на престолъ императоромъ, игралъ при немъ роль „министра духовныхъ дѣлъ“, который долженъ былъ смѣняться вслѣдствіе побѣды той или другой партіи [5]). Теорія „симфоніи“ двухъ властей — духовной и свѣтской — и ихъ равноправное положеніе въ государствѣ, высказываемая нерѣдко византійскими императорами и занесенная въ „Эпанагогу“, была въ Византіи, такимъ образомъ, не столько дѣйствительностью, сколько недостижимою мечтой [6]). Тѣ же самые императоры, которые высказывали эту теорію, были первыми ея нарушителями, потому что прямо вмѣшивались въ церковныя дѣла, смѣщали патріарховъ,

---

[1]) Іер. Михаилъ ц. с. XVIII—XX.
[2]) 741 стр. цит. сочиненія.
[3]) 1894 г. Сергіевъ посадъ.
[4]) Іер. Михаилъ, ibid, XX—XXVII, срав. LI, LII.
[5]) Курановъ, ibid, 140—59.
[6]) Свѣтловъ, Бог. Вѣстникъ. 1903 г. I. 264.

отъ своего имени издавали новыя постановленія по церковнымъ дѣламъ и отмѣняли старыя, изданныя синодами и патріархами, ставили себя выше законовъ и правилъ, и рядомъ съ самимъ Богомъ [1]) Итакъ, въ византійской системѣ церковно-государственныхъ отношеній нельзя видѣть „симфоніи“ властей, ихъ союза. Да, это невозможно было и по существу самаго дѣла.— Если одинъ изъ византійскихъ императоровъ — Левъ Исавръ считаетъ возможнымъ провозгласить себя „Βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς εἰμί“ [2]), очевидно вѣря въ свое іерархическое достоинство, а Константинопольскій патріархъ нерѣдко обнаруживалъ „папистическія“ стремленія [3]), то названный византійскій „союзъ“, этотъ „двойной организмъ“, часто болѣлъ „раздвоеніемъ головъ, и представлялъ изъ себя не симфонію церкви и государства, а чисто механическое ихъ соединеніе, — ведущее къ смѣшенію сферъ религіозной и политической и уничтоженію самой свободы совѣсти, чрезъ возведеніе свободной вѣры Христовой на степень государственнаго принципа. Допущеніе возможности „принудительной церкви“, путемъ созданія „церковнаго государства“, не только не имѣло благихъ результатовъ, но, напротивъ, принесло плачевный плодъ: церковная жизнь исказилась; христіанской общественности не было дано мѣста ни для какого развитія, глубокія требованія христіанина отъ міра гражданскаго были усыплены императорскою властью: византійское право, ведущее начало отъ Рима, сохранило полную независимость въ въ своихъ началахъ отъ вѣры, актъ объявленія вѣры государственною обязанностію выступилъ видимою порукою за весь государственный строй, его именемъ благословлялись мертвыя формы, завѣщанныя Римомъ и чуждыя духа новой вѣры. Чтобы спасти внутреннія убѣжденія, христіанинъ принужденъ былъ умереть для общественной жизни. Здѣсь причина необычайнаго развитія (византійскаго) аскетизма въ Византіи. Мертвенность

---

[1]) Остроумовъ. Очеркъ прав. церк. права т. I, 461 стр. изд. Харьковъ 1893 г.

[2]) Въ законодательномъ сборникѣ „Эклога“ Левъ III Исавръ приравниваетъ императорскіе законы къ божественному откровенію. Вслѣдствіе этого, — папа Левъ III — франкскаго короля Карла Великаго короновалъ западно-римскимъ императоромъ.

[3]) Суворовъ. „Византійскій папа“...

церковно-государственнаго быта, насильно признаннаго, оказалась преградой къ развитію строительной силы христіанства. Римскіе папы пошли дальше въ развитіи основъ византійской системы церковно-государственныхъ отношеній. Принявъ римско-византійское воззрѣніе на церковь, какъ институтъ государственно-принудительный, римскіе папы обратили церковь изъ живого организма, образуемаго свободною любовью къ Богу, въ царство отъ міра сего—въ свою папско-религіозную-полицейскую монархію, гдѣ добровольное единство убѣжденій, единство вѣры, достигаемое путемъ добровольнаго развитія духовныхъ силъ, замѣнилось вѣрноподданнической присягой на подчиненіе папѣ, простою приписку къ церкви. Разница въ воззрѣніяхъ византійской системы церковно-государственныхъ отношеній отъ католической заключается только въ томъ, что мѣсто византійскаго императора по дѣламъ церкви занялъ римскій папа въ дѣлахъ церкви; и вмѣстѣ оба были наслѣдниками римскаго языческаго императора[1]). Ошибки папской системы взаимоотношеній церкви и государства—являются для насъ яркимъ свидѣтельствомъ того, къ какимъ печальнымъ послѣдствіямъ необходимо приводитъ система принудительной, государственной, церкви, имѣвшая начало въ Византіи. Своею „папскою системою“ римская церковь достигла,—вмѣсто нравственно-любовнаго объединенія всего христіанскаго міра подъ своимъ главенствомъ,—лишь „объединенія во враждѣ къ ея стремленіямъ со стороны всѣхъ народовъ“ (Соловьевъ В. С. IV, 72—73).

Выяснивъ византійскую систему церковно-государственныхъ отношеній, какъ источную для русской системы отношеній, мы легко можемъ теперь уяснить характеръ этой системы, ея достоинствъ и недостатковъ, и на Руси, куда она перенесена была изъ Византіи.

Разсмотрѣніе византійской системы церковно-государственныхъ отношеній на нашей родной почвѣ—въ русскомъ государствѣ (взгляды ея защитниковъ и враговъ)—составитъ предметъ II-й главы нашего изслѣдованія.

---

[1]) Маассенъ, стр. 132—33. Хотя въ капитуляріи, изданномъ въ разъясненіе присяги 802 г. Карлу Великому, послѣдній именуется „послѣ Господа Бога и святыхъ покровителемъ и защитникомъ всѣхъ“, однако епископы были у Карла „государевыми посланцами“ („missi dominici“)—чрезвычайными ревизорами губернаторовъ, а римскій папа—союзникомъ Карла.

## II ГЛАВА.

### Взаимныя отношенія государства и церкви на Руси въ ихъ исторической перспективѣ.

Приступая къ разсмотрѣнію исторіи взаимныхъ отношеній церкви и государства на Руси на всемъ ихъ историческомъ протяженіи, мы замѣчаемъ здѣсь „многовѣковое сожительство“ россійскихъ церкви и государства, — сожительство, дающее въ въ разные періоды русской исторіи различныя права той и другой сторонѣ. Соотвѣтственно послѣднимъ, въ исторіи взаимныхъ отношеній церкви и государства на Руси можно отмѣтить три періода [1]). *Первый*—отъ начала христіанства на Руси до утвержденія Московскаго единодержавія въ XVI вѣкѣ. Это—періодъ наибольшей церковной самостоятельности, когда церковь въ духовно-іерархическомъ отношеніи зависѣла отъ Константинопольскаго патріарха, а для мірскихъ правъ своихъ находила поддержку, съ одной стороны,—въ могущественномъ вліяніи духовенства на правительство и общество, съ другой—въ недостаткахъ удѣльно-вѣчевой системы. *Второй* періодъ—отъ начала московскаго единодержавія до Петра Великаго. Въ этотъ періодъ отношенія между духовною и мірскою властью, съ одной стороны, получаютъ большую опредѣленность, съ другой, характеризуются рѣшительнымъ стремленіемъ правительства подчинить церковь своему опредѣляющему вліянію. *Третій* періодъ—отъ Петра Великаго или учрежденія Св. Синода до настоящаго времени. Это—періодъ политическаго господства государства надъ церковью. Чрезъ всѣ эти періоды проходитъ одна общая мысль, что цер-

---

[1]) Павловъ. Курсъ церковнаго права, 1902 г. 493 стр.

ковь и государство составляютъ два жизненные порядка, находящіеся между собою въ живомъ органическомъ взаимодѣйствіи. Ни въ понятіяхъ народа, ни въ устройствѣ и учрежденіяхъ русской земли эти два порядка никогда не были раздѣлены между собою. Въ этомъ отношеніи русское церковное и государственное право вполнѣ осталось вѣрно духу византійскаго права.

*Періодъ I.* Государство, какъ одно органическое цѣлое, въ Россіи долгое время существовало только въ возможности, потому жизнь церкви текла въ первое время независимо отъ его власти; къ тому же русская церковь въ то время находилась въ подчиненномъ отношеніи къ византійскому патріарху, и князья не могли вліять на ея управленіе. Митрополиты въ удѣльно-вѣчевой періодъ нашей исторіи были греки, ихъ избирали и ставили на Русь константинопольскіе патріархи вмѣстѣ съ греческими императорами, судить и осудить ихъ, лишить ихъ каѳедры могъ только патріархъ, который разбиралъ всѣ жалобы на русскаго митрополита. Русскіе князья не участвовали въ выборѣ и поставленіи митрополита и, въ случаѣ недовольства какими-либо его дѣйствіями, могли только жаловаться патріарху, но сами, соборомъ своихъ мѣстныхъ архіереевъ, судить и низвергать митрополита не могли. Эта независимость митрополита отъ князей создавала ему особое исключительное положеніе въ отношеніи къ нимъ: митрополитъ, не боясь князей, могъ смѣло, рѣшительно и твердо проводить въ жизнь общества и государства церковно-христіанскія начала, могъ обличать и мирить враждующихъ князей, смѣло вступаться за всѣхъ обиженныхъ и несчастныхъ, обличать общественныя беззаконія и неправды, вообще являть въ себѣ образъ истиннаго, власть имѣющаго, архипастыря. Политически разъединенная на удѣлы, Русь церковно объединялась въ лицѣ митрополита, и это дѣлало митрополита духовнымъ владыкою русской земли, болѣе сильнымъ и болѣе вліятельнымъ, чѣмъ были сильны разъединенные и враждующіе между собою свѣтскіе владыки. Пространство церковной юрисдикціи въ первый періодъ было очень широкое. Въ нее входили, судя по церковнымъ уставамъ Владиміра

и Ярослава, люди церковные, подлежащіе во всѣхъ дѣлахъ (кромѣ уголовныхъ) исключительному вѣдѣнію церкви. Къ „церковнымъ людямъ“ относилось все духовенство, а равно и тѣ лица, которыя питались отъ церкви. „Суды церковные“ обнимали собою преступленія противъ вѣры и церкви, дѣла брачныя, семейныя, и находящіяся въ связи съ ними преступленія противъ общественно-христіанской нравственности.

Во времена владычества татаръ на Руси, для полной независимости русской церкви отъ свѣтской власти и для возможности вліянія со стороны первой на государственную жизнь, появилось еще одно важное условіе. Это—благосклонность хановъ къ церковнымъ іерархамъ. Наприм. по ярлыку Тайдулы митрополиту Ѳеогносту,—этотъ послѣдній, а въ его лицѣ и все духовенство, ставятся выше всякаго суда и въ дѣлахъ гражданскихъ смѣшанныхъ, съ самого митрополита слагается всякая отвѣтственность предъ людьми: въ ханскомъ ярлыкѣ Менгу-Тимура митрополиту Петру читаемъ слѣдующее: „да никто же обидитъ на Руси соборную церковь митрополита Петра и его людей... Петръ митрополитъ... судитъ и управляетъ люди своя вправду, въ чемъ нибудь, и въ разбоѣ, и въ поличномъ, и въ татьбѣ и во всякихъ дѣлахъ вѣдаетъ самъ Петръ митрополитъ единъ, или кому прикажетъ,—да вси повинуются и покоряются митрополиту“ [1]). Въ этомъ періодѣ времени мы видимъ такія явленія, какъ отлученія, запрещенія, налагаемыя митрополитами на князей за ихъ междоусобія. Митрополитъ Ѳеогностъ наложилъ проклятіе на псковитянъ и принудилъ ихъ выдать Александра Михайловича Тверского, умертвившаго посла Узбека-Шевкала. Митрополитъ Фотій лишилъ благословенія городъ Галичъ и князя его Юрія Дмитріевича, возставшаго противъ первенства Василія Васильевича, и Юрій долженъ былъ смириться. Позднѣе, митрополитъ Іона подвергъ церковному отлученію Димитрія Юрьевича, замышлявшаго козни противъ великаго князя, и принудилъ его подданныхъ отложиться отъ него и подчиниться великокняжеской власти [2]).

---

[1]) Собр. госуд. грамотъ и договоровъ 11, 9, 7.

[2]) Акт. Ист. 1, №№ 3, 40, 43.—Акт. Арх. Эксп. 1, 372.

Итакъ, на первыхъ порахъ своего существованія государство наше, при несложности своихъ отправленій, можно сказать, поглощалось церковью. На всѣ отправленія государства налагалась печать церковности. Церковь, главнымъ образомъ въ лицѣ монастырей, имѣла тогда на государство громадное, нравственно-политическое, вліяніе. Какъ ни обширно было участіе духовной іерархіи въ дѣлахъ государства и общества, она, однако, не заявляла особыхъ претензій къ преобладанію надъ мірскою властью. Проникнутое византійскими церковно-политическими воззрѣніями, наше духовенство чуждо было властолюбивыхъ стремленій римской церкви, хотя церковь, въ лицѣ митрополита, назначаемаго обыкновенно въ Константинополѣ, была поставлена довольно независимо отъ княжеской власти въ сферѣ своего внутренняго управленія, а ярлыки монгольскихъ хановъ ставили ее въ возможность пріобрѣсти себѣ полную автономію и въ области внѣшняго, мірского, права. Если въ древней Руси наше государство находилось еще только въ періодѣ первоначальнаго зарожденія и развитія, а церковь была перенесена изъ Византіи во всей ея организованности, какъ въ области административно-технической, такъ и въ сферѣ политической, то можно ли замѣтить у насъ въ древности черты „государственной церкви“, которая потомъ одна стала доминировать въ русскомъ государствѣ? Этотъ вопросъ можно рѣшить всетаки утвердительно. Митрополиты-греки являлись на Русь съ идеалами общественнаго и государственнаго строя и жизни, выработанными у себя на родинѣ. Сдѣлавшись русскими митрополитами, они на Руси руководились греко-византійскими нормами, какъ лучшими и совершеннѣйшими, а потому въ своей общественно-государственной дѣятельности, въ качествѣ русскихъ митрополитовъ, проявляли „нетворчество“ на основѣ русскихъ національно-мѣстныхъ условій. Въ Византіи императоръ византійскій въ сферѣ церковнаго управленія, въ качествѣ помазанника Божія и верховнаго покровителя вселенской церкви, занималъ очень высокое положеніе, чему не мало способствовало зависимое положеніе „вселенскаго“ патріарха отъ императора [1]) Въ Византіи же

[1]) Проф. Н. С. Суворовъ. Курсъ церковнаго права, т. II, стр. 458 и слѣд.

господствовала система „принудительной церкви“ Значеніе императорской власти въ дѣлахъ церкви и „система принудительной церкви“ перенесены были митрополитами-греками и къ намъ на Русь, только въ первомъ періодѣ нашего церковно-государственнаго отношенія церковное значеніе императорской власти относилось къ византійскому императору, такъ какъ въ русскомъ государствѣ не было еще сильнаго князя съ титуломъ царя, императора [1]). Византійскій императоръ оказывалъ несомнѣнное вліяніе на дѣла русской церкви, какъ одной изъ митрополій константинопольскаго патріархата; въ свою очередь, и русскіе митрополиты-греки старались всѣми мѣрами поддержать въ глазахъ русскихъ церковный авторитетъ „святого“—самодержавца-императора, поддержать и авторитетъ міровой вселенской церкви. Такимъ образомъ, согласно византійскимъ представленіямъ, русской церкви, съ перваго момента ея существованія, былъ придань „государственный“ характеръ, который, не переходя, однако, изъ сферы церковнаго управленія въ сферу политическую—въ зависимость русскихъ княженій отъ византійскихъ императоровъ, скоро, именно послѣ флорентійской уніи, паденія Константинополя,—сконцентрировался на Московскомъ царѣ, который сталъ считать себя прямымъ наслѣдникомъ византійскихъ императоровъ, со всѣми ихъ правами въ сферѣ церковнаго управленія.

Что же касается того вопроса, имѣла ли у насъ церковь въ древней Руси „черты принудительности“, то и этотъ вопросъ можно только рѣшить утвердительнымъ образомъ.

Немногочисленные, но рельефные факты насилій и даже кровопролитій при распространеніи на Руси новой вѣры [2]) подтверждаютъ это. Наприм. Новгородцы сбрасывали „развратниковъ христіанской вѣры“ въ Волховъ, позднѣе, подвергали тѣлеснымъ наказаніямъ, сами же новгородцы были „крещены Путятой мечемъ, а Добрынею огнемъ“. Митрополиты Геннадій

---

[1]) Проф. В. Савва. „Московскіе цари и византійскіе василевсы“, стр. 68—70.

[2]) Голубинскій, Е. Е.—„Такъ называемое мирное распространеніе христіанства на Руси есть ничто иное, какъ невозможная выдумка нашихъ неумѣренныхъ патріотовъ, хотящихъ приносить здравый смыслъ въ жертву своему патріотизму“. (Ист. Р. Ц. I т., 1 пол., 175—76).

и Симонъ съ епископами требовали смертной казни для жидовствующихъ [1]). Первая глава Уложенія царя Алексѣя Михайловича о богохульникахъ и церковныхъ мятежникахъ гласитъ: „иновѣрцевъ и православныхъ, возлагающихъ хулу на Бога, Божію Матерь, на Крестъ или Святыхъ угодниковъ, обличивъ, казнить, сжечь. Нарушителей благочинія въ церкви во время службы казнить смертью безъ пощады". Итакъ „духъ гоненія" за вѣру не былъ противенъ Руси и, чѣмъ тѣснѣе становился союзъ церкви съ государствомъ, чѣмъ сильнѣе гуманность проникала въ свѣтскій судъ, тѣмъ сильнѣе развивалась жестокость церковнаго суда [2]). Итакъ, еще съ древняго времени іерархія на Руси стала грѣшить „противъ своего духа", принимая, даже вызывая, услуги гражданской власти, съ ея карательными орудіями, для распространенія и огражденія христ. вѣры.

*Періодъ II.* Торжество московской централизаціи надъ политическою самостоятельностію удѣловъ и областей составляетъ, безъ сомнѣнія, весьма важную эпоху въ развитіи нашего государственнаго права, а также и въ исторіи отношеній церкви къ государству.

Еще въ правленіе Василія Темнаго русская митрополія окончательно освободилась отъ подчиненія Константинопольскому патріаршему престолу и ея мірскому распорядителю—византійскому императору. Злополучная флорентійская унія, заключенная Византіей съ Римомъ, принудила великихъ московскихъ князей выступить въ почетной и отвѣтственной роли крѣпкихъ блюстителей и охранителей православія. Съ того времени, какъ пріѣхалъ митрополитъ Исидоръ съ собора, писалъ великій князь византійскому императору, — „начали мы попеченіе имѣть о своемъ православіи, о безсмертныхъ нашихъ душахъ и о смертномъ часѣ и о предстаніи нашемъ на страшный судъ предъ Судьей всѣхъ тайныхъ помышленій" [3]). Послѣ паденія Константинополя отъ рукъ „нечестивыхъ агарянъ"—на Москвѣ сложи-

---

[1]) Голубинскій Ист. Р. Ц. т. II, пол. 1, стр. 457, 571, 581.

[2]) А. Поповъ „Судъ и наказанія" 120.

[3]) П. Милюковъ. „Очерки по исторіи рус. культуры", ч. II. Спб., 1897 г., стр. 21.

лась знаменитая теорія о всемірно-исторической роли московскаго государства, „о Москвѣ—третьемъ Римѣ“ [1]). Впослѣдствіи, для оправданія національзаціи нашей церкви и ея нравственной и духовной независимости отъ греческой церкви, — была создана легенда о началѣ русской церкви отъ апостола Андрея, а не отъ греческой церкви при святомъ Владимірѣ.

Воспользовавшись правами византійскихъ императоровъ въ сферѣ церковнаго управленія, великій князь Василій Васильевичъ, заботясь о томъ, чтобы Московская и всея Руси митрополія не оставалась безъ духовнаго главы, послѣ митрополита лже-Исидора, „повелѣваетъ сшедшимся архіепископамъ и епископамъ, всеосвященному собору поставити Іону на митрополію“ [2]). Итакъ, крупная церковная реформа, давшая самостоятельность русской церкви и возвеличившая русскую церковь, была проведена исключительно политической инціативой великаго князя. Великій князь самъ добываетъ себѣ своего митрополита съ тѣмъ, чтобы сдѣлать его своимъ подданнымъ во всѣхъ отношеніяхъ. „Въ Москвѣ, глубоко вѣрно замѣчаетъ проф. М. Ф. Владимірскій-Буданов [3]), рѣшились поставить митрополита (Іону) соборомъ собственныхъ епископовъ; тогда церковь становится въ ближайшую связь съ государствомъ; великій князь (Василій Васильевичъ) выразилъ уже слѣдующее общее начало: „старина наша, которая ведется со времемъ прародителя нашего Владиміра, крестившаго русскую землю, состоитъ въ томъ, что выборъ митрополита принадлежалъ всегда нашимъ прародителямъ, великимъ князьямъ русскимъ, а теперь принадлежитъ намъ...; кто будетъ намъ любъ, тотъ и будетъ у насъ на всей Руси“ [4]). Такой порядокъ былъ утвержденъ и соборомъ русскихъ епископовъ въ Москвѣ, которые обязались повиноваться тому, кто будетъ поставленъ „по избранію Св. Духа... по повелѣнію господина великаго князя.. русскаго самодержца, въ соборной церкви Св.

---

[1]) Полное развитіе этой теоріи находится въ посланіяхъ игумена одного Псковскаго монастыря—Филоѳея.

[2]) П. С. Р. Л. т. VI, стр. 167 и др.

[3]) Обзоръ исторіи русскаго права, стр. 170.

[4]) А. А. Э. т. 1, № 80.

Богородицы на Москвѣ“[1]). Позднѣйшіе великіе князья и потомъ цари московскіе не только избирали, но и низвергали митрополитовъ и епископовъ по своему усмотрѣнію. Иванъ III ввелъ даже въ обрядъ интронизаціи или поставленія митрополитовъ особенный актъ, подобный тому, какой совершали византійскіе императоры при поставленіи патріарховъ, именно: врученіе государемъ пастырскаго жезла новопоставленному главѣ русской церкви. Съ принятіемъ при Иванѣ IV византійскаго обряда царской коронаціи, начинается у насъ и господство византійскихъ теорій объ отношеніи царской власти къ духовной. Обѣ власти получаютъ теперь священный характеръ Въ принципѣ между тою и другою властью должно быть постоянное согласіе, такъ какъ онѣ обѣ происходятъ отъ Бога и дѣйствуютъ по закону Божію. Въ силу этого идеальнаго единства, русскіе цари, по ученію знаменитаго Максима Грека, должны исправлять недостатки духовныхъ іерарховъ, руководясь примѣромъ Константина, Ѳеодосія и Юстиніана Великихъ Равнымъ образомъ, и святители должны смѣло обличать неправды и злоупотребленія царей, по примѣру Амвросія Медіоланскаго Эти начала взаимныхъ отношеній между тою и другою властью нашли себѣ полное выраженіе на такъ называемомъ „Стоглавомъ соборѣ“ 1551 г. Эпоха Іоанна Грознаго, вообще, представляетъ собою кульминаціонный пунктъ развитія теократическаго характера Московскаго государства, когда государство, нося на себѣ сильный церковный отпечатокъ, окончательно подчиняетъ себѣ церковь, когда представитель государственной власти энергично вмѣшивается не только въ дѣла церкви внѣшняго характера, но и въ дѣла ея внутренняго распорядка: „Стоглавъ“ является лучшимъ и наиболѣе выпуклымъ выраженіемъ теократическаго характера московскаго государства. Изъ дѣяній этого знаменитаго собора мы узнаемъ, что починъ мѣропріятій, касавшихся непосредственно церкви и церковнаго благочинія, принадлежалъ царю, что представленія Іоанна о себѣ, какъ о православномъ царѣ, заставляли его забо-

---

[1]) А. И. т I, № 61 стр. 109; Р. И. Б. т. VI, № 83 столб. 630. Шпаковъ „Государство и Церковь въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ“—VII.

титься о церкви еще въ большей степени, чѣмъ о государствѣ, и что молодой государь былъ искренно и сильно проникнутъ сознаніемъ этой важной обязанности.

Итакъ, послѣ флорентійской уніи, паденія Константинополя, самочиннаго избранія митрополита Іоны по приказанію великаго князя, формальнаго разрыва Москвы съ Константинополемъ и пр. отношенія великаго князя къ митрополитамъ измѣнились: митрополиты стали находиться въ болѣе тѣсной зависимости отъ своего великаго князя. Это вліяніе великаго князя на избраніе митрополита московскаго и всей Руси было утверждено въ 1459 году соборомъ русскихъ епископовъ въ Москвѣ, которые обязались повиноваться тому, кто будетъ поставленъ „по избранію Святого Духа..... по повелѣнію господина великаго князя. русскаго самодержца, въ зборной церкви Святыя Богородицы на Москвѣ“ [1]). Духовенство, съ своей стороны, находило такой порядокъ совершенно нормальнымъ и само охотно искало вмѣшательства сильной государственной власти въ такія дѣла своего вѣдѣнія, въ которыхъ средства и сила духовенства казались не вполнѣ достаточными, для успѣшнаго осуществленія мѣропріятій, признаваемыхъ необходимыми. Напримѣръ, представители церковной власти, для борьбы съ ересью жидовствующихъ, прибѣгли къ государственной власти, настойчиво требуя отъ нея примѣненія репрессивныхъ мѣръ уголовнаго характера. Въ письмѣ къ митрополиту—Геннадій, архіепископъ Новгородскій, виновникъ открытія ереси, проситъ митрополита пристойно напоминать великому князю объ очищеніи отъ ереси земли русской такимъ же путемъ, „какъ ему сказывалъ посолъ цесаревъ про шпанскаго короля, какъ онъ очистилъ землю“ [2]), потому что государямъ великимъ, которыхъ онъ называетъ „пастырями словесныхъ овецъ Христовыхъ“, „подобаетъ. . попеченіе о ихъ имѣти, якоже самому Христу“ [3]). Съ точки зрѣнія архіепископа Геннадія, являющагося типич-

---

[1]) Р. И. Б. т. VI, № 83, столб. 630; А. И т. I, № 61, стр. 109. Проф. М. Ф. Владимірскій-Будановъ. Обзоръ исторіи русскаго права, стр. 170.

[2]) Р. И. Б. т. VI, № 115, столб. 775.

[3]) Ibid. № 113, столб. 756.

нымъ выразителемъ идей своего времени, великому князю принадлежитъ высшая и непремѣнная забота и попеченіе о благосостояніи церкви, цѣлости и чистотѣ догматовъ православной вѣры [1]).

Воззрѣнія Геннадія на средства борьбы съ ересью оказались господствующими въ тогдашнемъ духовенствѣ и монашествѣ; наиболѣе полнымъ и блестящимъ ихъ выразителемъ является знаменитый игуменъ Волоцкаго монастыря суровый Іосифъ (Санинъ) [2]), основатель и глава цѣлой школы іерарховъ „іосифлянъ“, ревностно старавшихся о проведеніи въ жизнь понятія національной русской церкви Таковы были взаимныя отношенія русскаго государства и церкви въ московскій періодъ. Теперь слѣдуетъ обратить вниманіе на идеологію этихъ взаимныхъ отношеній.

Въ концѣ XV-го столѣтія возникла у насъ на Руси идея національной и государственной церкви. Въ срединѣ XVI-го вѣка эта идея была уже осуществлена, при содѣйствіи трехъ знаменитыхъ іерарховъ русской церкви XVI столѣтія—игумена Волоцкаго монастыря Іосифа Санина и двухъ митрополитовъ „іосифлянъ“: Даніила и Макарія. Поддерживать государственную власть и за это самимъ пользоваться ея поддержкой—такова была задача „іосифлянъ“. Іосифъ готовъ былъ считать торжество московскихъ государственныхъ порядковъ — торжествомъ самой церкви и содѣйствовать ему всѣми возможными средствами. Ту же іосифлянскую политику проводилъ и митрополитъ Даніилъ, какъ видно изъ его роли при арестѣ въ Москвѣ одного изъ послѣднихъ удѣльныхъ князей и при рѣшеніи вопроса о разводѣ Василія III-го съ бездѣтной Соломоніей Сабуровой. Покрывая своимъ авторитетомъ нарушеніе клятвы въ первомъ случаѣ и нарушеніе церковныхъ правилъ во второмъ, Даніилъ практиковалъ, очевидно, то „богопремудростное и богонаученное коварство“, которое завѣщалъ своимъ послѣдовате-

[1]) Проф. Владимірскій-Будановъ. Ibid. 171.

[2]) О взглядахъ его на необходимость преслѣдованія еретиковъ мѣрами свѣтской власти, именно казнями, см. „Изслѣдованіе о сочиненіяхъ Іосифа Санина преп. игумена Волоцкаго“, И. Хрущова. Спб. 1868, стр. 181, 185, 199, 191.

лямъ Іосифъ, какъ правило высшей житейской мудрости [1]). Для сохраненія отъ конфискаціи монастырскихъ имуществъ, іосифляне употребили всѣ усилія, чтобы сдѣлать русскую церковь государственной и національной Іосифъ теоретически поставилъ русскаго князя на то мѣсто, которое занималъ въ восточной церкви византійскій императоръ. О Московскомъ государѣ Іосифъ говорилъ, что ему „Самъ Господь Богъ и церковное и монастырское и всего православнаго христіанства всея Руси земли власть и попеченіе вручилъ“ [2]), а „власть государя подобна вышнему Богу“ (Просвѣтитель, слово 16). Византійскія воззрѣнія о высотѣ сана государственной власти и начала библейскаго теократизма—Іосифомъ были перенесены на русскую почву [3]) Въ такомъ же направленіи училъ и дѣйствовалъ митрополитъ Даніилъ, „типичный іосифлянинъ“ (проф. А. С. Павловъ), пріобрѣтшій репутацію „потаковника“ государственной власти. Знаменитый митрополитъ Макарій, принадлежащій несомнѣнно къ числу выдающихся дѣятелей своего времени, еще раньше царскаго вѣнчанія въ 1547 г., вполнѣ раздѣлялъ теорію божественнаго происхожденія царской власти и усвоялъ ея вѣдѣнію всю полноту проявленія человѣческой жизни, дѣла божескія и человѣческія, церковь и государство. У него, естественно, даже не возникало вопроса о какихъ либо неудобствахъ для церкви отъ такого вмѣшательства государственной власти въ дѣла внутренняго церковнаго управленія [4]).

Литературная и практическая дѣятельность „іосифлянъ“ съ ихъ теоріей принудительной, національно-государственной

---

[1]) Милюковъ ibid. ч. II, 27 стр.

[2]) Нифонтовскій сборникъ л. 231, об. В. Н. Малининъ. Старецъ Елеазарова монастыря Филоѳей и его посланія, стр. 586.

[3]) Проф. М. А. Дьяконовъ. „Власть московскихъ государей“, стр. 101.

[4]) Проф. Малининъ, ibid. стр. 601. Бывшіе въ Москвѣ въ XVI и XVII вв. церковные соборы нисколько не говорятъ о какой-либо церковной самостоятельности и независимости іерархіи и принциповъ церкви отъ власти свѣтской. Церковные соборы московской Руси XVI и XVII столѣтій, какъ говоритъ проф. Н. Ѳ. Каптеревъ („Царь и церковные московскіе соборы XVI и XVII столѣтій“ стр. 70), были однимъ изъ проявленій верховныхъ заботъ нашихъ благочестивыхъ государей о церкви, о правильномъ теченіи всѣхъ церковныхъ дѣлъ, были только простыми совѣщательными учрежденіями при особѣ государя, только органами царскаго законодательства по дѣламъ церковнымъ (стр. 101.).

церкви вызвала противъ себя сильную оппозицію въ Заволжьѣ среди заволжскихъ старцевъ (по близости отъ Кириллова Бѣлозерскаго монастыря), выставившихъ отъ себя трехъ достойныхъ противниковъ въ лицѣ преподобнаго Нила Сорскаго и его учениковъ: Вассіана Косого и Артемія. Воззрѣнія этихъ лицъ во всемъ противоположны взглядамъ партіи „іосифлянской“ и были крайне интересны и новы для Россіи XVI вѣка, а потому на нихъ слѣдуетъ обратить вниманіе. Въ противоположность слiянію „церкви и государства“, заволжскіе старцы требовали строгаго раздѣленія ихъ и взаимной независимости. Нечего князю совѣтоваться съ иноками, съ „мертвецами“, умершими для міра, но, въ свою очередь, и церковь не должна подчиняться міру, пастыри не должны „страшиться власти“, но обязаны спокойно стоять за правду, такъ какъ „больше есть священство царства“ и свѣтскій государь—„не судья въ дѣлахъ духовныхъ“, говорили они. „Дѣло духовное есть дѣло личной совѣсти каждаго, и потому нельзя за религіозныя мнѣнія наказывать свѣтскими наказаніями“. Въ противоположность друзьямъ Іосифа, взывавшимъ къ святой инквизиціи и настаивавшимъ на казни еретиковъ, Нилъ утверждалъ, что судить правыхъ и виноватыхъ и ссылать въ заключеніе—не дѣло церкви. Ей подобаетъ дѣйствовать лишь убѣжденіемъ и молитвой. Такимъ же духомъ внутренняго христіанства проникнуто и нравственное ученіе заволжскихъ старцевъ. Но... голосъ заволжскихъ старцевъ былъ подавленъ національно-религіозной партіей, ставившей себѣ идеаломъ національно-государственную церковь. Идея терпимости, идея внутренняго духовнаго христіанства, были не по-плечу тогдашнему русскому обществу и онѣ должны были сойти со сцены общественно-государственной жизни.

Здѣсь намъ важно, однако, отмѣтить истинность, хотя теоретической, постановки вопроса объ отношеніи государства къ церкви въ Московской Руси XVI вѣка.

Къ концу XVI вѣка русская церковь, и по содержанію и по формѣ, сдѣлалась національной. Русское благочестіе было признано самымъ чистымъ во всемъ мірѣ: зависимость русской церкви отъ константинопольскаго патріарха окончательно пре-

кратилась, съ учрежденіемъ самостоятельнаго русскаго патріаршества. Оба эти результата достигнуты были церковью при помощи самаго тѣснаго союза съ государствомъ. Государственная власть признала непрікосновеннымъ духовное содержаніе русской церкви и приняла на себя его охрану. Въ свою очередь, представители духовенства дали религіозное освященіе власти московскаго государя и теоретически признали за государствомъ не только право, но и обязанность опеки надъ церковію.

Въ торжественный моментъ національнаго возвеличенія, какимъ была для государства и церкви средина XVI столѣтія, взаимное согласіе обѣихъ сторонъ казалось полнымъ, и союзъ ихъ ненарушимымъ. Проводя въ свою жизнь соединенную программу, царь Иванъ Васильевичъ и митрополитъ Макарій не могли, конечно, предвидѣть, что скоро наступитъ время, когда и государство и церковь почувствуютъ неудобство этого слишкомъ тѣснаго союза.

Санкціонировавъ русскую церковную старину, государственная власть, чрезъ нѣкоторое время, вступитъ въ борьбу съ церковной традиціей, закрѣпленной въ сознаніи старообрядцевъ.

А теорія государственнаго покровительства церкви, развитая Іосифомъ Волоколамскимъ, приведетъ вопреки ожиданіямъ, къ полному уничтоженію свѣтскихъ привилегій церкви и къ введенію ея въ рамки государственныхъ учрежденій.

Процессъ подчиненія русской церкви государству пошелъ ускореннымъ темпомъ, когда въ XVII вѣкѣ произошелъ религіозный расколъ и русская церковь отреклась отъ своего національно-традиціоннаго духовнаго содержанія.

Учрежденіе въ Россіи патріаршества въ концѣ XVI в. не измѣнило отношеній между высшею духовною и мірскою (царскою) властью (проф. Н. Ѳ. Каптеревъ и А. С. Павловъ). Самое учрежденіе патріаршества состоялось, по оффиціальному извѣстію о немъ, „царскаго величества изволеніемъ“. Говоря вообще, патріархи, которыхъ обыкновенно избиралъ царь, находились въ большей зависимости отъ мірской власти, чѣмъ митрополитъ въ удѣльно-вѣчевой періодъ. Таково юридическое положеніе патріарховъ. Что касается ихъ нравственнаго авторитета, какой

они имѣли въ государственныхъ дѣлахъ, ихъ государственнаго значенія и дѣятельности, то въ этомъ отношеніи они имѣли большой вѣсъ. Патріархи были первыми совѣтниками царей, постоянными участниками совѣщаній Думы и Земскаго собора, и они же участвовали въ управленіи и законодательствѣ страны и даже въ дипломатическихъ сношеніяхъ [1]).

Для наглядной характеристики взаимныхъ отношеній царя и патріарха, можетъ служить письмо царя Алексѣя Михайловича къ Никону, извѣщающее о кончинѣ патріарха Іосифа. Письмо это, говоритъ епископъ Евдокимъ [2]) „осязательно покажетъ каждому, какъ высоко въ прежнія времена стояла власть нашихъ архипастырей и какъ сыновне-внимательна была къ ней наша гражданская власть“ (2 ст.). Это же письмо, ярко характеризующее взглядъ верховной власти на главу церкви и ихъ взаимныя отношенія, по справедливому замѣчанію историка Соловьева, объясняетъ намъ и появленіе Никона, русскаго папы.

На церковно-политическіе взгляды Никона мы должны обратить особое вниманіе, потому что въ нихъ, какъ фокусѣ, сосредоточились и наиболѣе рельефно выступили тѣ канонническія и частныя воззрѣнія на отношенія государственной и церковной власти, которыя существовали до него, въ грековосточной и русской церкви, и съ которыми онъ старался сообразоваться въ своей церковной и государственной дѣятельности.

Представленія Никона о высотѣ патріаршей власти сложились у него до вступленія на патріаршую каѳедру; руководствомъ для опредѣленія ихъ, прежде всего, могли послужить святоотеческое ученіе объ этомъ предметѣ и соотвѣтствующія нормы византійскаго права. Во всей своей полнотѣ взгляды Никона на значеніе патріаршей власти имъ были выражены въ „Возраженіи или разореніи смиреннаго Никона“ [3]). Мы приведемъ изъ

---

[1]) См. Миловидовъ, Государственное значеніе всероссійскихъ патріарховъ. Харьковъ 1901 г.

[2]) См. разборъ этого письма въ его брошюрѣ „Царь и патріархъ“.

[3]) Это сочиненіе довольно подробно изложено въ Запискахъ отд. р. слав. Археологіи II т., такъ-же въ статьѣ: „Взглядъ патріарха Никона на значеніе патріаршей власти“ (Журналъ М. Н. Просвѣщенія 1880 г. 212, № 12).

этого сочиненія мѣста, въ которыхъ съ наибольшею рѣзкостью говорится о высотѣ церковной власти. Никонъ, прежде всего, утверждаетъ, что „священство и самого царства честнѣйши и больши есть начальство“. Царь только „на земли получилъ есть строительствовати, и множае сея власти не имать ничтоже: священству ввѣрено вязать и разрѣшать грѣхи“. Священство преимуществуетъ предъ царствомъ и по своему происхожденію. „Священство ни отъ человѣкъ, ни человѣкомъ, но отъ Самого Бога; царство же отъ священства произыде и нынѣ есть, яко же уставъ церковнаго постановленія свидѣтельствуетъ. Царство дадеся въ міръ во гнѣвѣ Божіи, и се чрезъ священство помазуется чувственнымъ елеемъ, священства же помазаніе Св. Духомъ непосредственно“.

Переходя отъ теоретическихъ разсужденій о преимуществахъ священства передъ царствомъ (по-существу правильныхъ и святоотеческихъ, сравн. наприм. ученіе Іоанна Златоуста о томъ же предметѣ) къ установленію отношеній между церковной и государственной властью, Никонъ является защитникомъ самостоятельности обѣихъ властей, съ опредѣленнымъ кругомъ ихъ дѣятельности. „Архіерейская власть—духовная, говоритъ Никонъ, и ей принадлежатъ вещи духовныя, а власть царя—мірская и ей принадлежатъ вещи временныя“ [1]). Это ученіе Никона строго каноническое и не заключаетъ въ себѣ никакихъ папистическихъ тенденцій. Защита Никономъ неприкосновенности церковныхъ имѣній и неподсудности духовенства мірской власти (что составляло церковную привилегію, данную государствомъ) заключаетъ въ себѣ смѣшеніе случайнаго элемента въ церкви съ постояннымъ,—и въ этомъ ошибка воззрѣній Никона (т. е гражданскія права духовенства, данныя ему государствомъ, Никонъ хотѣлъ возвести на степень собственныхъ, безусловныхъ правъ самой церкви, что́ было неправильно). Свою „папистическую теорію“ Никонъ выставилъ въ то время, когда само государство начало борьбу противъ старыхъ привилегій церкви. Поземельныя владѣнія церкви въ XVI в. были громадны и росли все болѣе

[1]) См. исторію Р. П. преосв. Макарія XII, 413—419 стр.

и болѣе въ ущербъ интересамъ государственнаго тягла. Право суда надъ духовными лицами по всякимъ дѣламъ продолжало принадлежать духовному сословію Эти привилегіи церкви въ области суда и хозяйства рѣшилось ограничить правительство „тишайшаго царя“, воспретивъ дальнѣйшій переходъ земель въ собственность духовенства; судъ надъ духовенствомъ по гражданскимъ дѣламъ переданъ былъ въ руки, вновь созданнаго, монастырскаго приказа—правительственнаго учрежденія.

Нравственныя понятія вѣка были противъ государственнаго захвата и правительству на этотъ разъ пришлось нѣсколько повременить съ осуществленіемъ своихъ притязаній. И вселенскіе патріархи, къ которымъ прибѣгло теперь правительство, осудивъ Никона, не осудили, однако, его дѣла. На поставленный вопросъ: „что есть царь“, они дали очень сдержанный отвѣтъ: „царь есть владыка лишь во всякомъ политическомъ дѣлѣ“, патріархъ „повинуется царю во всѣхъ политическихъ рѣшеніяхъ“. Государство сдѣлало уступку. Судъ надъ духовными лицами по гражданскимъ и даже уголовнымъ дѣламъ былъ возвращенъ соборомъ 1667 г. духовенству. Соборъ 1675 г. упразднилъ и самый монастырскій приказъ Соборъ 1667 г., разбиравшій церковно-политическія воззрѣнія Никона, на которомъ были два восточныхъ патріарха съ нѣкоторыми архіереями, пришелъ къ такому заключенію въ концѣ совѣщанія, подъ вліяніемъ русскихъ архіереевъ: „царь имѣетъ преимущество въ дѣлахъ гражданскихъ, а патріархъ въ церковныхъ, дабы, такимъ образомъ, сохранилось цѣлою и непоколебимою въ вѣкъ стройность церковнаго учрежденія“. Такимъ образомъ, соборъ 1667 г. призналъ церковь самостоятельнымъ и независимымъ отъ царства учрежденіемъ, имѣющимъ своего самостоятельнаго главу, свои законы, свой судъ и свое управленіе, такъ что всякое вмѣшательство свѣтской власти въ общія церковныя и частныя епархіальныя дѣла признано было соборомъ незаконнымъ. Можно ли считать эти основныя положенія собора 1667 г. объ отношеніи патріаршей власти къ царской папистическими въ собственномъ смыслѣ? Если разсматривать эти воззрѣнія внѣ связи съ прошедшей исторіей, а самый образъ Никона по отдѣльнымъ изре-

ченіямъ, сказаннымъ въ пылу полемики съ царемъ, то можно видѣть въ нихъ, какъ нѣкоторые ученые и видятъ (напр. А. С Павловъ), зачатокъ папизма, а самого Никона считать русскимъ папою. При разсмотрѣніи воззрѣній собора и Никоновыхъ въ исторической перспективѣ, при принятіи во вниманіе того, что самъ Никонъ былъ всегда ревностнымъ хранителемъ идей грекоовосточнаго православія, и съ одной стороны признавалъ самостоятельность мірской власти въ дѣлахъ мірскихъ и отрицалъ активное вмѣшательство церкви въ сферу дѣлъ гражданскихъ, а съ другой защищалъ церковныя привилегіи, данныя государствомъ, мы должны принять обратное мнѣніе и съ нимъ согласиться, какъ болѣе правильнымъ, чѣмъ первое (этого мнѣнія держится, наприм., проф. Каптеревъ), хотя оно менѣе перваго распространено [1]). Мы разсмотрѣли два періода въ положеніи русской церкви, до Петра Великаго. Первый, продолжавшійся отъ основанія церкви въ Россіи до Іоанна III-го (т. е. до образованія русскаго государства, какъ одного цѣлаго политическаго тѣла), характеризуется преобладаніемъ (относительно значенія въ жизни народа) церковнаго элемента надъ гражданскимъ государственнымъ. До татарскаго нашествія предстоятели церкви, не имѣя въ своихъ рукахъ собственно политической власти, оказывали на государственную жизнь внутренне-глубокое вліяніе, а во время владычества татаръ на Руси, когда митрополиты и епископы получили значительную долю и внѣшней политической власти, принимали участіе и въ управленіи княжествъ.

Второй періодъ, продолжавшійся отъ образованія русскаго государства, какъ политическаго цѣлаго, при Іоаннѣ III-мъ,—до Петра Великаго (или точнѣе до учрежденія Св. Синода), характеризуется зависимымъ положеніемъ церкви, во внѣшней ея жизни, отъ государства и свободою ея въ жизни церковно-религіозной. Въ этотъ періодъ происходитъ борьба свѣтскаго элемента съ духовнымъ за равныя права и преимущества—то го-

---

[1]) Подробно разсужденія собора 1667 г. о власти царской и патріаршей изложены, наприм., проф. Н. Ѳ. Каптеревымъ въ статьѣ „Сужденіе Большого Московскаго собора 1667 г. о власти царской и патріаршей". Богослов. Вѣстникъ 1892 г. Октябрь.

сударство простираетъ свою власть за предѣлы своей области— на жизнь церковную, то церковь старается пріобрѣсть болѣе или менѣе важное значеніе въ сферѣ государственной жизни. Однако, при всѣхъ колебаніяхъ, разграниченіе этихъ областей въ существѣ остается ненарушимымъ: и государство и церковь отстаиваютъ свои права, и каждый институтъ признаетъ „собственныя“ права другого. Стремленіе церкви въ этомъ періодѣ, во времена патріаршества, къ сохраненію и пріобрѣтенію правъ „несобственныхъ“ справедливо вызываетъ оппозицію и давленіе государства.

*Періодъ III.* Со времени Петра Великаго начинается новый періодъ отношеній между церковью и государствомъ въ Россіи, періодъ господства государства надъ церковью, или по выраженію проф. Алмазова, періодъ „плѣненія русской церкви государствомъ“. Уничтоживъ своими рескриптами старинныя привилегіи церкви, данныя ей государствомъ, Петръ пошелъ съ своею церковною реформою гораздо далѣе, чѣмъ всѣ его предшественники. Онъ обратилъ церковь изъ самостоятельнаго института въ государственное учрежденіе, преслѣдующее государственныя цѣли и интересы Взглядъ Петра Великаго на церковь, какъ на служебную силу государства, образовался подъ вліяніемъ протестантской канонической системы, такъ называемой территоріальной, основной принципъ которой выражается въ положеніи: „cujus regio, illius religio“ [1]). Петръ познакомился съ этой теоріей во время своего пребыванія въ Голландіи, по сочиненіямъ извѣстнаго юриста Пуффендорфа, изъ которыхъ нѣкоторыя переведены были потомъ, по приказанію царя, на русскій языкъ. Главной побудительной причиной къ совершенію радикальной реформы въ сферѣ церковнаго управленія—именно уничтоженія патріаршества и учрежденія Св. Синода — послужила боязнь Петра, чисто государственная, за цѣлость государства, такъ какъ простой народъ считалъ патріарха вторымъ государемъ, самодержцу равносильнымъ, а церковный порядокъ признавалъ особымъ въ государствѣ (status in statu), и что сами патріархи несвободны

[1]) А. С. Павловъ. Курсъ права 1902 г. 507.

были отъ папистическихъ притязаній на верховную власть („да не воспомянутся подобные у насъ бывшіе замахи", говорится въ предисловіи законодательнаго акта объ учрежденіи Синода, Духовнаго Регламента, послѣ указаній на папизмъ византійскихъ патріарховъ и римскаго папы). Въ организаціи вновь созданнаго, на смѣну патріаршества, высшаго церковно-правительственнаго учрежденія, ярко сказалось стремленіе поставить церковныя дѣла подъ непрестанный контроль Верховной государственной власти. Органомъ этого контроля въ Синодѣ является оберъ-прокуроръ, который, по выраженію царя, долженствовалъ быть непремѣнно изъ военныхъ, „чтобы смѣлость имѣлъ и могъ управленіе синодальнаго дѣла знать". Члены Синода, наравнѣ съ прежними государственными служебными лицами, обязаны были предъ вступленіемъ въ должность давать присягу по общей формѣ, но съ слѣдующимъ отличительнымъ пунктомъ: „признаю и клятвою утверждаю, что верховный судія сего Св. Синода есть императоръ всероссійскій". Эта присяга теперь уже отмѣнена, (Указъ отъ 7 февр. 1901 г. № 556), хотя уничтоженіе присяги безъ измѣненія самой системы—церковно-государственной—въ сущности безцѣльно, какъ не сопровождающееся отмѣной стараго строя...

Впослѣдствіи, когда Синодъ сравненъ былъ съ Сенатомъ, и получилъ титулъ „правительствующаго", Петръ такъ опредѣлилъ отношеніе этого учрежденія къ самодержавной власти: „Синодъ въ духовныхъ дѣлахъ имѣетъ такую же власть, какую Сенатъ въ мірскихъ" [1]).

Такимъ образомъ, во главѣ церкви, по законодательству Петра, стоитъ та же самодержавная власть, что и во главѣ государства.

Въ Духовномъ Регламентѣ государь называется „блюстителемъ правовѣрія и всякаго въ церкви святой благочинія" (стр. 9),—опредѣленіе, вошедшее и въ Сводъ законовъ. Отсюда всѣ, даже чисто религіозныя дѣла, ведутся съ вѣдома или по

---

[1]) Трактатъ Θеоф. Прокоповича объ отношеніи императора къ церкви. Спб. 1721. (См. Филарета, Обзоръ русск. духов. литер. кн. 2. стр. 9).

инициативѣ государя. Согласно буквальному смыслу законовъ и манифестовъ, императоръ Петръ не былъ только „устроителемъ“ внѣшней стороны церкви, онъ простиралъ свое вліяніе и на внутреннюю церковную жизнь (напр. Предложеніе соединенія церквей, которое Петръ получилъ отъ Сорбоннскихъ богослововъ, онъ „приказалъ своимъ епископамъ“ обсудить и, когда отвѣтъ русскихъ епископовъ на предложеніе Сорбонны не понравился Петру, онъ приказалъ составить другой—умѣреннѣе [1]). Въ 1711 г. въ церковные суды были введены фискалы отъ гражданскаго правительства. Духовная Коллегія, учрежденная Петромъ Великимъ, замѣняя собою временные соборы, должна была стать именно Соборомъ, имѣть въ себѣ всѣ свойства его, т. е. свободно возникать изъ самой церкви и служить выраженіемъ и способомъ ея свободнаго самоуправленія. Этимъ былъ бы сглаженъ государственно-монархическій характеръ ея, и она, хотя немного, получила бы видъ церковнаго представительства [2]).

Такою ли была эта Духовная Коллегія? Отвѣтъ долженъ быть только отрицательный. Первые члены Синода, какъ и въ настоящее время это бываетъ при назначеніи Членовъ Синода, были поставлены въ свою должность Именнымъ Царскимъ Указомъ [3]) Здѣсь уже нѣтъ и тѣни церковнаго представительства. Управленіе перестаетъ быть соборнымъ. Назначенные Царскимъ Указомъ члены Духовной Коллегіи, разумѣется, и должны руководиться не столько желаніями церкви, сколько желаніями царя

Помимо этого, Св. Синодъ являлся учрежденіемъ, имѣющимъ прямую заботу объ интересахъ главы государства такую же, какъ о вѣрѣ и богопочитаніи. Въ присягѣ членовъ Дух.

---

[1]) Русс. Арх. 1865 г. „Петръ Великій въ Парижѣ“, стр. 77. Чистовичъ. Ѳеофанъ Прокоповичъ и его время. 1868 г. стр. 43—44.

[2]) Здѣсь монархическій принципъ нашего государственнаго управленія вступилъ бы въ сочетаніе съ демократическимъ принципомъ управленія церковнаго—сочетаніе, по признанію юристовъ, вполнѣ возможное. (Ср. Р. Моль, Энциклопедія государст. наукъ. Пер. А. Попова, 1888 г. стр. 194; 40 стр. ст. Проф. П. Тихомирова· „Каноническое достоинство реформы Петра Великаго по церковному управленію“).

[3]) Н. Кедровъ. Дух. Регл. въ связи съ преобраз дѣят. Петра Вел. 1886 г., стр 69.

Коллегіи значится, что всякій, вступающій въ нее, долженъ былъ съ клятвою обѣщать, „стараться споспѣшествовать все, что къ его царскаго величества вѣрной службѣ и пользѣ, во всякихъ случаяхъ, касатися можетъ“. Отсюда понятенъ и указъ Петра Великаго, вышедшій изъ Синода 17-го мая 1722 г. о томъ, чтобы духовники открывали въ тайной канцеляріи, если кто на исповѣди сознается въ намѣреніи произвести бунтъ въ государствѣ или въ зломъ умыслѣ на здоровье и честь государя и лицъ его фамиліи. (Итакъ государственная власть обратила на служеніе себѣ тайную исповѣдь, которая по церковнымъ правиламъ должна быть въ собственномъ смыслѣ „тайной“). Цѣлямъ и требованіямъ политики подчинены были вскорѣ и духовныя наказанія (запрещенія, отлученія отъ церкви, анаѳемы): церковная анаѳема поражаетъ теперь преимущественно государственныхъ измѣнниковъ (извѣстенъ наприм. именной указъ Петра Вел. о преданіи анаѳемѣ Глѣбова).

Непосредственнымъ и ближайшимъ помощникомъ и сотрудникомъ Петра Великаго въ его церковно-политической дѣятельности былъ Ѳеофанъ Прокоповичъ. Ко времени Петра Великаго въ православіе вторглось немало католическихъ преданій и мыслей, въ духовенствѣ образовалась цѣлая партія, зараженная вліяніемъ папизма и мечтавшая осуществить замыслы Никона [1]). Главнымъ лицомъ этой партіи былъ Стефанъ Яворскій. Вездѣ, гдѣ было возможно, отстаивая необходимость единодержавія въ церкви, онъ защищалъ законность участія духовной власти въ государственныхъ дѣлахъ. Онъ не различалъ наказанія духовнаго отъ казни гражданской и проповѣдывалъ насиліе. Въ „Камнѣ вѣры“ онъ пишетъ: „еретиковъ достойно есть и праведно анаѳемѣ предавать; убо достойни есть и умерщвленія. Вящее бо зло есть, еже сатанѣ предану быти, нежели всякія муки на тѣлѣ претерпѣти“. Онъ говоритъ далѣе, что и самимъ еретикамъ смерть полезна, потому что она прекращаетъ для нихъ возможность новыхъ большихъ грѣховъ и заблужденій. Наконецъ, онъ совершенно не отдѣляетъ сферы церкви отъ

---

[1]) Чистовичъ. „Ѳеофанъ Прок. и его время“, гл. XI—XXVI.

сферы государства, поручая духовной власти и власть свѣтскую. „Церковь святая, пишетъ онъ въ томъ же „Камнѣ вѣры“, яко же имать начальниковъ духовныхъ и мірскихъ, аки бы двѣ руцѣ, тако имать два меча, духовный и вещественный, и другъ другу пособственный. Тѣмъ же убо егда мечъ духовный мало успѣваетъ, мечъ вещественный пособствуетъ“ [1]).

Ѳеофанъ Прокоповичъ явился сильнымъ противникомъ католической теоріи Стефана Яворскаго „о единодержавіи въ церкви власти духовной“ и, такъ какъ мысли Яворскаго, отзывавшіяся „духомъ католичества“, были весьма не ко времени, онѣ не нравились Петру Великому, то получила перевѣсъ теорія Ѳеофана, защищающая законность участія государственной власти въ церковныхъ дѣлахъ, теорія, оправдывающая законность и правильность Петровской реформы по церковному управленію. „Камень вѣры“ былъ запрещенъ, и „католическія мысли“ перестали распространяться въ Россіи. Ѳеофанъ написалъ въ защиту учрежденія Синода государемъ 4 трактата: 1) „О возношеніи имени патріаршаго въ церковныхъ молитвахъ, чесо ради оно въ Россіи оставлено“. 2) „Розыскъ историческій, коихъ ради винъ и въ яковомъ разумѣ были и нарицались Императоры римстіи, какъ язычестіи, такъ и христіанстіи, понтифексами или архіереями многобожнаго закона, а въ законѣ христіанствмъ христіанстіи государи могутъ-ли нарещись епископы и архіереи и въ яковомъ разумѣ“ (вопросъ рѣшенъ въ утвердительномъ смыслѣ). 3) „Трактатъ, въ коемъ изъясняется, съ коего времени началось патріаршеское достоинство въ церкви и какимъ образомъ 400 л. церкви управляемы были безъ патріаршества и до нынѣ нѣкоторые не подлежатъ вселенскимъ патріархамъ“. 4) „Аргументы изъ соборовъ, декретовъ и дипломовъ императорскихъ, которыми доказывается, что императоры имѣли попеченіе о церкви“. Изъ однихъ этихъ заглавій видно, что Ѳеофанъ Прокоповичъ развивалъ теорію, противоположную той, которой держался Стефанъ Яворскій. Изъ проповѣдей Ѳеофана Прокоповича для насъ особенно важно его слово въ недѣлю

---

[2]) Чистовичъ. Тамъ же гл. XI—XXVI

цвѣтную: „о власти и чести царской, яко отъ Самого Бога въ мірѣ учинена есть, и како почитати царей и онымъ повиноватися людіе долженствуютъ, кто же суть и коликій грѣхъ имѣютъ противляющіися [1]). Въ этомъ словѣ, написанномъ Ѳеофаномъ въ обличеніе своихъ сослужителей, когда въ дѣлѣ царевича Алексѣя оказались участники даже изъ высшаго духовенства, Ѳеофанъ осуждаетъ въ духовенствѣ католическое воззрѣніе на отношеніе церкви къ государству и доказываетъ, что предъ верховною властью царя должны преклоняться всѣ подданные, безъ исключенія. „Священство бо иное дѣло, иной чинъ есть въ народѣ, а не иное государство", говоритъ онъ. Въ сочиненіи „Правда воли монаршей" Ѳеофанъ власть царя, а слѣдовательно, и всѣ дѣла его ставитъ выше всякой власти и суда на землѣ. За преступленіе заповѣдей Божіихъ самодержавный государь только Самому Богу даетъ отвѣтъ, а отъ человѣкъ судимъ быти не можетъ [2]). Подданные такого государя въ дѣлѣ управленія не имѣютъ никакой роли, во всемъ безпрекословно обязаны повиноваться ему и исполнять всѣ его повелѣнія и уставы. Правителю государства Ѳеофанъ Прокоповичъ предоставляетъ, такимъ образомъ, власть, какая принадлежитъ ему, по ученію территоріалистовъ—въ области религіозной—права „jus majestatis": jus reformandi, jus supremae inspectionis, jus placeti regii и т. д.

Петровская реформа по церковному управленію ввела у насъ цезарепапизмъ, продолжающій существовать у насъ и доселѣ. Въ этомъ цезарепапизмѣ обвиняютъ насъ западные богословы и ученые. Наприм. Мюнхенская конференція старокатоликовъ обвиняла нашу церковь въ цезарепапизмѣ. Подобный же упрекъ былъ сдѣланъ и Гельдельбергскимъ проф. Трейтшке, который въ лекціи 12 января 1874 г. говорилъ: „въ Россіи господствуетъ въ отношеніяхъ государства къ церкви система цезарепапизма, русскій императоръ — глава церкви" [3]). Нашъ ученый

---

[1]) Слова и рѣчи Ѳеофана Пр. 1760 г., ч. I сл. 14, стр. 217 и слѣд.

[2]) Правда воли монаршей, изд. 1726 г., л. 16.

[3]) Романовичъ-Славатинскій. „Система рус. госуд. права", ч. I, Кіевъ, 1886 г., стр. 173.

Бѣлогостицкій, касаясь этого вопроса[1]), признаетъ, что законодательство Петра ввело у насъ цезарепапизмъ, и если наше церковное управленіе, всетаки, можно не считать цезарепапистическимъ, то лишь постольку, поскольку оно не оставалось и не остается вѣрно началамъ этого законодательства. Съ этимъ мнѣніемъ соглашается проф. П. В. Тихоміровъ въ своей авторитетной статьѣ: „Канонич. достоинство реформы Петра Великаго по церковному управленію“ (стр. 48), приводя, въ подтвержденіе его, выдержки изъ законодательства Петра I-го по учрежденію Св. Синода. Наприм именной указъ Петра Великаго объ учрежденіи Духовной Коллегіи, слова „присяги“ членамъ Духовной Коллегіи („Крайній судія Духовной Коллегіи есть Всероссійскій Монархъ“), одно мѣсто изъ первой части Духовнаго Регламента, гдѣ государь называется „правовѣрія-же и всякаго въ церкви святой благочинія—блюстителемъ“. (Послѣднія слова Регламента вошли потомъ въ 42 статью I т. основныхъ законовъ—какъ формула главенства Государя въ церкви—и снабжены примѣчаніемъ, гдѣ императоръ прямо именуется главою церкви). Признавая цезарепапизмъ въ законодательствѣ Петра, а въ церковно-административной практикѣ Петровскаго времени—цезарепапистическій характеръ, проф. П В Тихоміровъ, всетаки, отказывается признать цезарепапизмъ въ управленіи нашей церковью, единственно благодаря тому, что эта система, хотя и узаконенная и практически осуществлявшаяся, никогда не признавалась законною, какъ со стороны іерархіи, такъ и со стороны паствы[2]) А проф. Н. А Заозерскій[3]) считаетъ „неправдою“ то, что установленіемъ Св. Синода русская церковь совершенно утратила самостоятельность и превратилась въ государственное учрежденіе. У Петра Великаго и у Ѳеофана Прокоповича была мысль, говоритъ онъ далѣе, поставить на мѣсто патріарха государственную коллегію, но, выражаясь словами митроп. Филарета,—„Провидѣніе Божіе и церковный духъ превратили ее въ Святѣйшій Синодъ“, самодержавная власть въ Россіи въ лицѣ

[1]) Ж. М. Н. Пр. 1892 г. VI, 270
[2]) Тамъ же, 55.
[3]) „О церковной власти“, 1894 г., стр. 335.

Петра Великаго сама высказалась со всею рѣшительностію противъ идеи цезарепапизма, когда сказала, „что не дѣло Государя рѣшать вопросы вѣры; это дѣло епископовъ“ [1]). Учрежденія ученыя, художественныя, промышленныя состоятъ подъ защитою и управленіемъ Государя. Ужели слѣдуетъ изъ этого, говоритъ онъ, что всѣ учрежденія въ Россіи стѣснены въ своей дѣятельности вмѣшательствомъ государственной власти, недовольны ея покровительствомъ, защитою? Напротивъ: этого отношенія всѣ они ищутъ себѣ, какъ великаго блага и счастія. Разность между этими учрежденіями и церковью только въ томъ, что въ нихъ государь есть высшій защитникъ и покровитель правъ и привилегій, опредѣляемыхъ закономъ гражданскимъ (въ обширномъ смыслѣ), а въ церкви есть защитникъ и покровитель правъ и привилегій, опредѣляемыхъ закономъ церковнымъ Самостоятельное значеніе церковнаго права, какъ основаніе церковнаго управленія, у насъ не только принципіально признано, но и государственнымъ правомъ обезпечено охраненіе этой самостоятельности.

Таковы два взгляда на Петровскую реформу церковнаго управленія, одинаковые по существу, но отправляющіеся отъ различныхъ исходныхъ точекъ. Первый изъ неканоничности Петровской реформы и признанія въ ней цезарепапизма приводитъ, однако, къ выводу, что цезарепапизма въ управленіи нашею церковію всетаки нельзя признавать, ибо іерархія и паства не признали Петровскую реформу „законной“, добавимъ мы, молчаливо, а открыто, первая изъ нихъ дала свои подписи къ Регламенту... Второй считаетъ каноничною Петровскую реформу, какъ потому, что въ Синодѣ засѣдали, всетаки, пастыри, а не чиновники, какъ хотѣлось Петру Великому, „что Св. Синодъ утвержденъ и признанъ восточными патріархами“, но утвержденъ, добавимъ мы, по утвержденіи Петровомъ и открытіи; относительно перваго довода—скажемъ только: „засѣдали пастыри“, а утверждалъ дѣла „смѣлый офицеръ“, въ лицѣ оберъ-прокурора. Дѣйствительно, можно признать, что Петровская реформа только

---

[1]) Тамъ же, стр. 370—371.

видимо ограничила свободу церкви, но нельзя думать, что „свобода“ принадлежитъ теперь церкви; она уничтожена была прежде Петра обрядами, убита самою жизнію, потомъ уже похоронена государями (Хом. 111, 19).

Духъ государственности и казенщины еще до Петра въ достаточной степени проникъ въ передовую іерархію; сложившееся міровоззрѣніе включало церковь въ составъ государственнаго правительственнаго механизма. „Въ согласіи съ этимъ духомъ создался и самый духовный Коллегіумъ“, говоритъ, сожалѣя, Аксаковъ[1]). П. Милюковъ оправдываетъ Петровскую реформу и въ защиту Петра приводитъ то, что русская церковь, не претендуя на религіозно-законодательную роль, ограничиваясь только исполнительнымъ характеромъ своихъ учрежденій, устроенныхъ на „филетизмѣ“ (національзаціи), легко можетъ войти, безъ нарушенія своихъ правъ, въ рамки даннаго государства и перенесть свое управленіе въ руки государственной власти[2]).

Итакъ, Петровская церковная реформа не имѣетъ канонического достоинства. Учредительный актъ новой формы церковнаго управленія всецѣло обязанъ своимъ возникновеніемъ не Собору-церкви, — этой высшей церковно-законодательной власти, а волѣ великаго преобразователя Россіи. Никакой соборъ русскихъ епископовъ не узаконялъ Петровской реформы, а равно также никакой соборъ не просилъ Петра вводить Синодальный порядокъ. Подписи архіереевъ къ Регламенту, какъ данныя не свободно, не могли замѣнить соборнаго одобренія. Русская церковь въ лицѣ архіереевъ, священниковъ, монаховъ и мірянъ была недовольна реформой Петра[3]). Согласіе на реформу восточныхъ патріарховъ было то же неохотное и дано 2 года спустя по учрежденіи Синода и при томъ только — Константинопольскимъ и Антіохійскимъ патріархами. Введенную Петромъ систему управленія нашей церковью надо назвать цезарепапизмомъ, какъ это ясно видно изъ самого законодательства Петра I-го по церковному управленію, а равно и изъ церковно-администра-

---

[1]) Ив. Аксаковъ II, 436.

[2]) Милюковъ. Тамъ же, стр. 149.

[3]) Бѣлогостицкій. Тамъ же, стр. 15.

тивной практики Петровскаго времени. Архіереи Петровскаго времени и народъ отнеслись несочувственно къ реформамъ Петра по церковному управленію. Для народа и послѣ реформы Петра истинной церковной властью оставался соборъ іерарховъ; и еслибы государь задумалъ безъ Синода издать какое-либо распоряженіе по дѣламъ вѣры или церковной жизни, оно непремѣнно вызвало-бы народныя волненія.

Представителями русской іерархіи, истинными хранителями канонической идеи, ненормальность созданнаго Петромъ церковнаго управленія была всегда сознаваема,—даже въ самыя тяжкія времена церковной жизни. Едва только миновалъ терроръ бироновщины и нѣмецкаго владычества въ 18 столѣтіи, и императрица Елизавета вступила на престолъ, какъ два члена Синода, Амвросій Юшкевичъ и Арсеній Мацѣевичъ,—подали государынѣ докладъ, въ которомъ, указывая на патріаршество, какъ на идеальную форму церковнаго управленія, просили императрицу назначить въ Синодъ президента, упразднить въ немъ свѣтскихъ чиновниковъ и измѣнить форму присяги для Членовъ Синода, предписываемую Духовнымъ Регламентомъ Этотъ докладъ былъ оставленъ государыней безъ исполненія. Теперь свѣтскому правительству, подчинившему себѣ церковь, легко было отобрать въ казну и недвижимыя церковныя и монастырскія имущества. Сначала надъ этими имуществами былъ сдѣланъ правительственно-хозяйственный контроль, а потомъ при Екатеринѣ были отобраны въ казну и самыя имущества.

Тотъ же самый, Ростовскій митрополитъ, Мацѣевичъ-Арсеній смѣло выступилъ съ протестомъ противъ отобранія въ казну недвижимыхъ церковныхъ и монастырскихъ имуществъ. Но его голосъ остался одинокимъ, и онъ за свои убѣжденія лишился сана и умеръ въ Ревельской крѣпости [1]). По этому дѣлу былъ сдѣланъ письменный выговоръ и члену Святѣйшаго Синода Амвросію Зертисъ-Каменскому, въ которомъ императрица Екатерина прямо заявляла, что „ежели бы наше намѣреніе было

---

[1]) См. новое изслѣдованіе свящ. М. С. Попова „Арсеній Мацѣевичъ, митр. Ростовскій и Ярославскій“. Спб. 1905.

излишними церковными доходами воспользоваться на другія свѣтскія дѣла (а не на богоугодныя), то и въ такомъ случаѣ мы бы одни за то Богу предъ судомъ Его небеснымъ отвѣтъ дали, такъ какъ уже Его же святою силою никакому человѣческому суду мы не подвластны“ [1]).

Послѣ Арсенія Мацѣевича мы уже не видимъ въ нашей исторіи болѣе никакихъ протестовъ противъ установившихся со временъ Петра Великаго отношеній нашей церкви къ государству, хотя мысль о канонической соборности для нашей церкви и самоуправленіи въ ней не переставала жить въ умахъ лучшихъ нашихъ архипастырей, такъ и лучшихъ нашихъ мірянъ. Она присуща была и митрополиту Филарету, который составилъ даже для императора Александра I-го проэктъ раздѣленія духовнаго управленія въ государствѣ на 9-ть церковныхъ округовъ [2])

Въ народѣ, среди старообрядцевъ и сектантовъ, начиная съ Петра I-го, господствуетъ взглядъ на нашу церковь, какъ на правительственную, казенную, бюрократическую, которой правитъ „Синедріонъ, построенный Петромъ I-мъ на лютеранскій образецъ“. Съ Петра Великаго развились въ народѣ вѣрованіе и взглядъ на государя, какъ антихриста. Взглядъ этотъ занесенъ и въ литературу, наприм., Ѳ. М. Достоевскимъ. О недостаткахъ нашего церковнаго управленія и постановкѣ церкви въ особое, независимое, положеніе въ государствѣ, много писали славянофилы (о нихъ подробная рѣчь будетъ далѣе).

При разработкѣ проэкта преобразованія духовнаго суда, всѣми русскими архіереями и духовными консисторіями въ 60 годахъ 19 столѣтія возбуждался вопросъ о возстановленіи соборнаго начала въ церковномъ управленіи русской церкви. Соборное начало думали ввести въ высшій соборный судъ церкви [3]). Этотъ Судный соборъ, по смыслу проэкта, долженъ былъ пред-

---

[1]) „Высочайшій выговоръ“... Государственный архивъ, разр. XVIII, № 197, изъ бумагъ Григ. Теплова; см. 3-е приложеніе въ книгѣ свящ. Попова.

[2]) Записки Сушкова „о жизни и времени святителя Филарета“ стр. 194—196. М. 1868.

[3]) См. Предп. реформы церк. суда. В. II, с. 320, 333, ср. 308 стр.

ставлять собою высшую судебную инстанцію, рѣшенія которой признавались окончательными и не подлежащими никакому обжалованію (На этотъ соборъ должны были передаваться дѣла, перешедшія на судъ Императорскаго Величества). Вмѣстѣ съ этимъ Суднымъ Соборомъ была затронута епархіальными архіереями и разъяснена ими въ своихъ „мнѣніяхъ“ по преобразованію духовно-судебной части и мысль о желательномъ возстановленіи соборнаго начала въ управленіи и устройствѣ дѣлъ русской церкви. Нѣкоторые изъ епископовъ писали митрополиту Филарету, что „они отъ него ожидаютъ движенія водъ Силоамскихъ“ въ церковной сферѣ, и что если только онъ откроетъ это движеніе, то они всѣ охотно примкнутъ къ нему [1]), но митрополитъ Филаретъ отнесся очень сдержанно къ осуществленію мысли о соборѣ, видя несочувствіе правительственныхъ сферъ. Преемникъ митрополита Филарета на Московской каѳедрѣ преосвященный Иннокентій повергалъ было на Высочайшее воззрѣніе мысль о созваніи собора, но получилъ отъ государя такой отвѣтъ: „это дѣло великое, когда-нибудь я соберу васъ поговорить объ этомъ“ [2]).

Въ виду этого, мысль о возстановленіи соборнаго начала въ управленіи нашей церковью, вмѣстѣ съ учрежденіемъ „Суднаго Собора“, должна была замереть до болѣе лучшей поры, или, не проявляясь во внѣ, жить только въ тиши кабинета [3]).

---

[1]) Русскій Архивъ 1892 г. № 2-й, стр. 222, Переписка Кіевскаго митроп. Арсенія съ епископомъ Костромскимъ Платономъ.

[2]) Богосл. Вѣст. 1892 г. Май, стр. 300, статья: „Изъ исторіи недавняго прошлаго“.

[3]) Мысль объ учрежденіи при Синодѣ особаго „Суднаго Собора“, какъ высшей судебной инстанціи, состоящей изъ членовъ Синода и епархіальныхъ архіереевъ, по докладу прокурора Д. А. Толстого Государю, была разсматриваема въ особомъ комитетѣ изъ членовъ Синода и нѣкоторыхъ высшихъ сановниковъ государства. (Этотъ комитетъ былъ Высочайше утвержденъ 14-го октября 1865 года). Большинство членовъ этого комитета, во главѣ съ митрополитомъ Филаретомъ Московскимъ, пришло къ такому выводу, чтобы жалобы на Синодъ разрѣшались большинствомъ голосовъ епархіальныхъ архіереевъ, которымъ Синодъ долженъ былъ разсылать печатныя записки изъ дѣлъ и жалобъ. Предположенія Комитета Высочайше были утверждены, но не получили, къ сожалѣнію, практическаго осуществленія.

(„Проэкты улучшенія въ церковномъ управленіи“. Т. Барсовъ. Христіанское Чтеніе. 1893 г. 271 стр.).

Мысль о возстановленіи каноническаго строя въ нашей церкви, въ періодъ реакціоннаго царствованія Александра III-го, жила и развивалась въ умахъ такъ называемаго „новаго ученаго монашества", зародившагося на свободѣ отъ воздѣйствія церковныхъ авторитетовъ. При своемъ возникновеніи, „новое монашество" подверглось вліяніямъ, идущимъ со стороны свѣтской литературы, главнымъ образомъ, Ѳ. М. Достоевскаго, И. С. Аксакова и вообще славянофиловъ. Благодаря этимъ вліяніямъ, „новое монашество" съ первыхъ же своихъ шаговъ имѣло возможность критически отнестись къ недостаткамъ современной церковной жизни. Дѣйствительно, посильную борьбу съ этими недостатками „новое монашество" поставило своей основной задачей [1]). „Новое монашество", какъ это ни странно, встрѣтило сильную поддержку со стороны того свѣтскаго чиновничества, въ рукахъ котораго сосредоточено управленіе нашей церковью, и освобожденіе отъ котораго оно поставило своей главной задачей. Чувствуя недостатокъ въ сотрудникахъ, для проведенія своихъ бюрократическихъ идей, свѣтскіе — церковные администраторы приняли къ себѣ на службу молодыхъ ученыхъ монаховъ, какъ лицъ весьма удобныхъ для административныхъ передвиженій и цѣлей. Какъ свѣтскіе администраторы, такъ и иноки-монахи, стремились къ возрожденію церковной жизни; цѣль была, такимъ образомъ, одна у тѣхъ и другихъ, но средства различны: у однихъ—каноническій строй церковной жизни, а у другихъ—мѣры „просвѣщеннаго абсолютизма". Идеи „ученаго монашества", представляющія въ себѣ критику существующаго строя церкви, развиваясь, перекинулись въ среду бѣлаго духовенства, воспитавшагося подъ вліяніемъ идей „новаго монашества", и создали то „церковное движеніе", которое охватило русскую церковь во дни такъ называемаго освободительнаго движенія 1905—6 годовъ. Эти идеи нашли себѣ выраженіе въ извѣстной „запискѣ 32-хъ священниковъ", церковнообновленцевъ, составившихъ, какъ извѣстно, „Братство ревнителей церковнаго обновленія", имѣющее

---

[1]) С. Введенскій. „Наше ученое монашество и современное церковное движеніе". Москва. 1906. Епископъ Евдокимъ. „На зарѣ новой церковной жизни".

своею цѣлью освобожденіе всей жизнедѣятельности церковной отъ подчиненія государству и другимъ преходящимъ человѣческимъ учрежденіямъ (лит. А. „Устава Братства"). Это церковное движеніе привело Св. Синодъ къ рѣшительному ходатайству предъ Высочайшей властію о созывѣ помѣстнаго собора Всероссійской церкви, для обновленія церковной жизни и устройства высшаго управленія русской церкви. Высочайшая власть обѣщала сама созвать Помѣстный церковный соборъ, и, для предварительной подготовки вопросовъ, подлежащихъ разсмотрѣнію на помѣстномъ соборѣ, учредила „Предсоборную Коммиссію", составленную изъ членовъ Синода, нѣкоторыхъ епархіальныхъ архіереевъ, профессоровъ и мірянъ.

Предсоборной Коммиссіей былъ разсмотрѣнъ и рѣшенъ и нашъ вопросъ объ отношеніи церкви къ государству и составленъ соотвѣтствующій законо-проэктъ, опредѣляющій это отношеніе [1]).

Въ то самое время, когда русская іерархія стремилась возвратить церковному управленію чистоту канонической соборности, отнятой у него Петромъ Великимъ, свѣтская власть, наоборотъ, весьма настойчиво и систематически стремилась усилить эту подчиненность церкви государству, прочное начало которой было положено Петромъ Великимъ. По инструкціи Петра Вел., данной оберъ-прокурору, послѣдній имѣлъ въ Синодѣ значеніе только наблюдателя. Съ другой стороны, по этой же инструкціи оберъ-прокурору „должно въ своей дирекціи имѣть канцелярію синодскую и служителей оной". Изъ этой дирекціи „развилась та широкая административная власть оберъ-прокурора въ русской православной церкви, какъ говоритъ проф. Горчаковъ, которая совершенно парализовала церковь, какъ животворную силу, превративъ ее въ одно изъ вѣдомствъ—„вѣдомство православнаго исповѣданія" [2]). Указомъ 1803 г. постоянные члены Синода были замѣнены временными, борьба съ которыми для прокурора была, конечно, легче, чѣмъ съ постоянными. Идеи хри-

---

[1]) Этотъ законо-проэктъ разсматривается нами особо, въ концѣ изслѣдованія.

[2]) Литографированныя лекціи проф. Прот. Горчакова по каноническому праву

стіанскаго государства, которыя имѣли въ лицѣ императора Александра I-го не только ревностнаго приверженца, но и одного изъ главныхъ виновниковъ, и руководили императоромъ въ его международной политикѣ [1]), для внутренней политики Россіи выразились въ дѣятельности „библейскаго общества", считавшаго въ числѣ своихъ членовъ высшее духовенство православной церкви наряду съ духовными и свѣтскими лицами другихъ христіанскихъ исповѣданій, и въ учрежденіи министерства духовныхъ дѣлъ, включившаго въ кругъ своего вѣдомства всѣ вѣроисповѣданія, существующія въ Россіи. Впрочемъ, названное министерство вѣдало также и нехристіанскія исповѣданія, наряду съ христіанскими. Отношеніе его къ христіанскимъ вѣроисповѣданіямъ не имѣло ничего общаго съ принципами координаціи, которые на Западѣ неразрывно связывались съ идеями христіанскаго государства. Поэтому, въ учрежденіи министерства духовныхъ дѣлъ нужно видѣть выраженіе не столько этихъ послѣднихъ идей, сколько территоріализма и государственной церковности, распространенныхъ равномѣрно на всѣ исповѣдныя общества, существующія въ предѣлахъ Россіи [2]). Въ 1824 г. министерство духовныхъ дѣлъ было закрыто, вся власть министра духовныхъ дѣлъ была перенесена на оберъ-прокурора Синода. Съ этого времени православная церковь получаетъ оффиціальное наименованіе „вѣдомства православнаго исповѣданія". Это вѣдомство окончательно было организовано при оберъ-прокурорѣ графѣ Протасовѣ въ 1835 г.,—на тѣхъ же основаніяхъ, какъ и всѣ другія министерства [3]).

Теперь изложимъ, по дѣйствующему законодательству, тѣ основныя ~~наши~~ законодательныя положенія, въ которыхъ опредѣляется отношеніе нашего государства къ православной церкви: ~~Они~~ слѣдующія: 1) „Русскій императоръ, какъ христіанскій государь, есть верховный защитникъ и хранитель догматовъ греко-россійской вѣры и блюститель правовѣрія и

---

[1]) Объ этомъ см. Надлеръ. „Императоръ Александръ I-й и идея священнаго союза", т. III, Рига 1887 г.

[2]) Суворовъ. Курсъ права, 2 т., стр. 493. Ярославль 1890.

[3]) Романовичъ-Славатин. Тамъ же, 175 стр.

всякаго въ церкви святой благочинія. Въ этомъ смыслѣ онъ именуется главою церкви (Основ. госуд Закон. ст. 42) [1]).

2) Въ управленіи дѣлами церкви, насколько они касаются государства, самодержавная власть дѣйствуетъ посредствомъ Святѣйшаго Синода, ею учрежденнаго (Основ. зак. ст. 43). Здѣсь верховная власть по отношенію къ церкви является: а) высшею законодательною, б) высшею административною и, наконецъ, в) высшею судебною властію. Эти основные законы о вѣрѣ, составляющіе ст. 40—46 (т. I, ч. 1 изд. 1892 г.) подтверждены 24 ст. „Основ. госуд. закон.“, утвержд. 23 апр. 1906 г. Органы свѣтскаго правительства, вслѣдствіе включенія Св. Синода въ рядъ правительственныхъ установленій Россійской имперіи, различными способами должны содѣйствовать поддержанію церковнаго порядка

Мы кончили изложеніе историческаго очерка взаимныхъ отношеній государства и церкви на Руси. Такъ какъ, до XVIII в, у насъ отношенія между государствомъ и церковію опредѣлялись византійскими началами, византійской системой церковно-государственныхъ отношеній, то мы должны были ранѣе этого очерка разсмотрѣть дѣйствіе этой системы на ея мѣстѣ—въ Византіи. (Это мы сдѣлали въ 1-й главѣ изслѣдованія). Разсмотрѣніе этой системы привело насъ къ слѣдующимъ выводамъ:

I) Политика церковно-государственнаго единства, къ которой стремилось всегда византійское правительство, нерѣдко приводила къ преслѣдованію православной церкви (наприм. при Констанціи, при Валентѣ и позднѣе при императорахъ-монофизитахъ, моноѳелитахъ и иконоборцахъ).

II) Православіе устанавливалось и формулировалось среди ожесточеннаго столкновенія религіозныхъ партій, приводившаго

---

[1]) Въ этой статьѣ проф. Горчаковъ (см. разборъ письма къ проф. Трейтшке, сб. госуд. зн. т. II. видитъ отблескъ протестантскихъ воззрѣній, выраженныхъ въ ученіи о сумъ-епископатѣ. По его мнѣнію, слова „блюститель правовѣрія“ отражаютъ понятіе „Schirmherr der Reinheit der Lehre“.

Г. Тернеръ (смотр. его изслѣдованіе: „свобода совѣсти и отношенія госуд. къ церкви т. III, сборн. государ. знаній) находитъ болѣе правильнымъ выраженіе „защитникъ и хранитель догматовъ“ замѣнить „охранитель церкви“, такъ какъ хранителемъ христіанскаго догмата является, говоритъ онъ, вселенская церковь, а охранителемъ мѣстной церкви—глава государства.

нерѣдко къ убійствамъ, оно должно было, ради сохраненія внѣшняго единства убѣжденій, часто жертвовать тѣмъ принципомъ „свободы совѣсти“, за который первые христіане проливали свою мученическую кровь. Предположеніе проф. Курганова, что императорскій авторитетъ оказалъ христіанству силу и дѣйственность въ исполненіи, тотчасъ теряетъ свою силу при представленіи, наприм. религіознаго бунта „Ника“, унесшаго 35 тыс. человѣческихъ жизней, возросшаго, именно, на императорской принудительности въ религіи и императорскомъ авторитетѣ.

III) Византійскій государственный бытъ съ объявленіемъ вѣры государственною, санкціонированный послѣднею, служилъ препятствіемъ въ развитіи строительной силы христіанства, и лучшихъ христіанъ заставилъ искать въ аскетизмѣ и монашествѣ искренняго христіанскаго призванія. Онъ придалъ и самой религіи отрѣшенный аскетическій характеръ. Союзъ церкви съ государствомъ въ Византіи, вообще, не былъ полезенъ ни церкви, ни государству. Первая изъ нихъ затемнила свое христіанское ученіе политическими вліяніями и слѣдами языческой древнеримской образованности. Второе, заключая союзъ съ церковью, само теряло отъ этого ту нравственную силу, какую могла бы создать ему церковь, вполнѣ свободная отъ государственной опеки;—успокоивалось внѣшнею связью съ религіей и ея формальнымъ исполненіемъ, нравственно развращалось и, наконецъ, политически погибло.

Изъ историческаго очерка взаимныхъ отношеній государства и церкви на Руси мы можемъ сдѣлать выводы, почти одинаковые съ предыдущими.

Какъ въ Византіи, такъ и на Руси, нельзя было достичь полнаго единства церковно-государственнаго организма, что по существу является дѣломъ невозможнымъ. Въ началѣ русской исторіи, когда государство находилось въ зачаточномъ развитіи, церковь имѣла громадное нравственное вліяніе на общество, была созидательницей общественно-христіанской формы жизни. Потомъ, съ развитіемъ государства и съ усиленіемъ власти московскихъ государей, она, войдя въ союзъ съ государствомъ, теряла все болѣе и болѣе свой нравственный авторитетъ, ста-

раясь пріобрѣсть авторитетъ и характеръ національно-государственной религіи. Къ 17 вѣку этотъ процессъ въ развитіи церкви закончился ея полнѣйшей національзаціей, что послужило источникомъ возникновенія русскаго раскола, который національную русскую вѣру отождествилъ со вселенскимъ православіемъ, *и борьбой церкви* съ государствомъ, по вопросу о церковныхъ недвижимыхъ имѣніяхъ, которыя были даны церкви государствомъ и которыя послѣдняя, въ силу своей связи съ государствомъ, стала считать существеннымъ правомъ самой церкви. Движеніе и развитіе государственной жизни привело къ сознанію, что у государства существуютъ свои задачи, которыя требуютъ удовлетворенія, хотя бы онѣ и противорѣчили воззрѣніямъ духовной іерархіи, такъ какъ государство стало по своему объему шире церкви. Отсюда, вліяніе церкви въ государствѣ постепенно уменьшалось и, наконецъ, завершилось тѣмъ, что церковь должна была войти въ государство, какъ одно изъ его вѣдомствъ — „Вѣдомство православнаго вѣроисповѣданія“, и подчиниться государству, проводя его политику и придавая своей церковности государственный характеръ. Послѣднимъ результатомъ этого многовѣковаго союза церкви и государства на Руси мы видимъ то, что, когда въ Россіи съ наступленіемъ освободительнаго движенія заколебался тронъ самодержавія и бюрократизма, то церковь,—ея представители—епископы, выступивъ на защиту его, значительно потеряли свой нравственно-религіозный авторитетъ, оттолкнули многихъ вѣрующихъ отъ церкви, ставшихъ смотрѣть на церковь, какъ на простой придатокъ политики.

Какъ самодержавіе опасалось всякихъ индивидуальныхъ проявленій, такъ и наше православіе стояло на стражѣ противъ вторженія въ общественную мысль религіознаго вольнодумства. ~~Нашъ~~ церковный бюрократизмъ понималъ церковь въ смыслѣ музея древностей. Мятущейся личности онъ говорилъ только: „остановись, смирись, взирай назадъ, въ старину, тамъ заключены всѣ цѣнности, необходимыя для вѣчности“. Религіозная личность, находясь подъ перекрестнымъ вліяніемъ двухъ мечей—духовнаго и свѣтскаго въ рукахъ лицъ, которымъ въ ре-

лигіозныхъ запросахъ всегда мерещились призраки „крамолы“ и измѣны существующему порядку вещей, должна была, или же безнадежно завязнуть въ тинѣ лицемѣрія и ханжества, или, какъ улитка, уйти въ себя, а отсюда уже скопившееся религіозное чувство разрѣжать въ разнообразныхъ и нерѣдко дикихъ сектахъ, какъ, наприм., въ скопчествѣ. Православіе перестало удовлетворять многихъ, потому что оно ограничивалось однимъ обрядовѣріемъ и было простымъ придаткомъ политики. Наше освободительное движеніе должно было коснуться и церковно-религіозной проблемы. Всѣ политическія партіи, за исключеніемъ правыхъ, выставили своимъ лозунгомъ освобожденіе религіи изъ подъ государственной опеки, и законодательное обезпеченіе свободы совѣсти, въ смыслѣ неотъемлемаго права гражданина. Наше пастырство подмѣтило моральное безсиліе нашей церкви, находящейся подъ государственной опекой и въ рукахъ епископовъ-сановниковъ, и потребовало переустройства церковной жизни на началахъ христіанскаго демократизма, соборности церкви, что внесетъ, конечно, въ церковь и духъ свободы и духъ Христовъ, и освободитъ ее отъ государственно-бюрократической опеки.

## III-я ГЛАВА.

### Взгляды русскихъ писателей и юристовъ на принципъ религіозной свободы, въ связи съ разборомъ нашего законодательства о религіозныхъ преступленіяхъ.

Съ взглядами нашего правительства на отношеніе государства къ церкви, — на религіозныя преступленія и ихъ наказуемость, всего удобнѣе и лучше познакомиться на разборѣ нашего отечественнаго законодательства о религіозныхъ преступленіяхъ. Этотъ разборъ нашего законодательства о религ. преступленіяхъ дастъ для нашихъ построеній не только указанія отрицательнаго характера, но намѣтитъ намъ и тѣ желательныя измѣненія, которыя должны быть внесены въ наше законодательство, обрисуетъ намъ контуры того отношенія, которое должно имѣть правовое государство къ церкви, если оно хочетъ стоять на принципѣ религіозной свободы. Исходнымъ пунктомъ нашихъ здѣсь разсужденій объ отношеніи государства къ религіи признается принципъ полной религіозной свободы, какъ положительное начало, и съ точки зрѣнія этого начала будетъ разбираться наше русское дѣйствующее законодательство о религіозныхъ преступленіяхъ.

Такъ какъ принципъ религіозной свободы не получилъ у насъ общаго признанія и встрѣчаетъ среди нашихъ юристовъ и писателей не только защитниковъ, но и враговъ, то необходимо разобраться въ этихъ взглядахъ, съ цѣлію подтвержденія нашего собственнаго мнѣнія. Доказательство положительнаго значенія этого принципа переноситъ общій вопросъ объ отношеніи государства къ церкви, ея религіозной нравственной сто-

ронѣ, съ точки зрѣнія уголовной охраны одной религіи, съ насильственнымъ искорененіемъ всѣхъ другихъ религіозныхъ ученій, на правовую охрану вообще религіозной свободы, съ наказаніемъ лишь оскорбительныхъ и насильственныхъ дѣйствій, религіозныхъ деликтовъ и проступковъ противъ религіозной свободы. Итакъ, мы ставимъ вопросъ, какъ должно относиться къ религіозной свободѣ государство? Должно-ли оно какъ-либо ограничивать эту свободу или вполнѣ признавать ее? Въ современной русской литературѣ встрѣчаются весьма различные отвѣты на этотъ вопросъ. Когда въ 1888 г Швейцарскій центральный комитетъ евангелическаго союза христіанъ обратился къ императору Александру III съ ходатайствомъ за религіозную свободу и отмѣнѣ законовъ, воспрещающихъ членамъ православной церкви переходить въ другія исповѣданія, то, отъ имени Государя, отвѣчалъ письмомъ на имя президента этого союза— Эдуарда Навилля—нашъ оберъ-прокуроръ Святѣйшаго Синода, недавно умершій, К. П Побѣдоносцевъ.

Въ своемъ отвѣтѣ К. П. Побѣдоносцевъ писалъ, что „нигдѣ въ Европѣ инославныя и даже нехристіанскія исповѣданія не пользуются столь широкою свободою, какъ посреди русскаго народа. Увы, въ Европѣ не хотятъ признать этой истины. Почему? Потому единственно, что тамъ къ понятію о свободѣ исповѣданія примѣшалось безусловное право пропаганды его. И вотъ источникъ вашихъ сѣтованій, говоритъ оберъ-прокуроръ, на наши законы о совращеніяхъ изъ православія и объ отпаденіяхъ отъ него. Въ этихъ законахъ, ограждающихъ господствующее въ Россіи исповѣданіе и устраняющихъ посягательство на спокойствіе его, Европа видитъ ограниченіе свободы для другихъ исповѣданій, даже преслѣдованіе ихъ“ [1]). „Охрана православной вѣры отъ колебаній и отъ покушеній на нее, съ какой-то бы ни было стороны, составляетъ важнѣйшій историческій долгъ Россіи, потребность жизни ея“ [2]). „Россіи нужна твердая устойчивость въ собственныхъ началахъ. Что бы было съ Россіей, съ чув-

[1]) Сборникъ статей К. К. Арсеньева: Свобода совѣсти и вѣротерпимость, Спб. 1905 г., стр. 3.

[2]) Тамъ же, стр. 4.

ствомъ глубокаго патріотизма восклицаетъ К. П. Побѣдоносцевъ, если бы она, окруженная съ востока и запада многими десятками народностей и исповѣданій, и постепенно давая имъ пріютъ у себя, колебалась въ недоумѣніи между одними и другими! Отъ Азіи шли мусульманскія вліянія, западныя исповѣданія у насъ были несвободны отъ мірскихъ видовъ: католицизмъ, проникся полонизмомъ, лютеранство, въ лицѣ бывшихъ ливонскихъ рыцарей, ведетъ борьбу съ туземцами, ищущими единенія съ Россіей,—за исключительное господство въ краѣ“ [1]). Для большаго развитія и иллюстраціи этихъ мыслей, приведемъ аналогичный рядъ мыслей русской писательницы Новиковой, высказанныхъ ею въ полемической статьѣ противъ книги Стэда: „Правда о Россіи“. Единство церкви, говоритъ Новикова, составляетъ у насъ существенную силу Россіи. Всякій расколъ представляется намъ зломъ, отъ коего нужно освободиться. Мы любимъ величественное зданіе нашей церкви и вовсе не расположены замѣнять его сборнымъ дворомъ раздирающихъ другъ друга сектъ. Святая Русь—это государство, коего первое призваніе хранить и оберегать церковь, душу Россіи[2]). Вотъ взглядъ, приносящій принципъ вѣротерпимости въ жертву временнымъ и мѣстнымъ государственнымъ законамъ.

Въ 1901 г., на миссіонерскомъ съѣздѣ въ Орлѣ, Орловскій губернскій предводитель дворянства, М. А. Стаховичъ, произнесъ рѣчь, высказавшись открыто и прямо за свободу совѣсти, предложивъ съѣзду ходатайствовать объ отмѣнѣ „всякой уголовной кары за отпаденіе отъ православія и за принятіе и исповѣданіе иной вѣры“. Извѣстнаго сорта печать отозвалась на рѣчь Стаховича въ высшей степени враждебно, въ собственномъ смыслѣ,—травлею. Въ концѣ зимы 1901—2 г. въ Петербургѣ возникли, по иниціативѣ небольшого кружка духовныхъ и свѣтскихъ лицъ, религіозно-философскія собранія. Между темами, которыя назначены были къ обсужденію на этихъ собраніяхъ, вопросъ о свободѣ совѣсти занялъ одно изъ первыхъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 4.
[2]) Тамъ же, стр. 14.

мѣстъ. Князь Волконскій выступилъ съ докладомъ [1]), въ которомъ примкнулъ всецѣло къ мнѣнію М. А. Стаховича и выставилъ слѣдующія основныя положенія: „Введеніе начала государственности въ церковь противно смыслу церкви, принципъ государства — обособленіе, принципъ церкви — объединеніе. Насиліе и принужденіе въ дѣлахъ вѣры противны духу христіанства. Церковь, въ лоно которой можно войти, но выйти изъ состава которой воспрещается, атрофируетъ свою внутреннюю органическую силу. Обязательность исповѣданія господствующей религіи вліяетъ разслабляющимъ и развращающимъ образомъ на общественную совѣсть. Свобода совѣсти нужна для оздоровленія совѣсти на всѣхъ общественныхъ ступеняхъ“ Пренія, вызванныя этими положеніями, заняли цѣлыхъ три засѣданія и обнаружили существованіе въ средѣ собранія, а слѣдовательно и въ средѣ общества, изъ котораго выходили его члены,—трехъ главныхъ теченій. Представитель перваго теченія г. Скворцовъ, редакторъ „Миссіонерскаго Обозрѣнія“, извѣстный экспертъ въ уголовныхъ процессахъ противъ раскольниковъ и сектантовъ, защищалъ нормальность огражденія правительственною властью неприкосновенности господствующей церкви. Онъ привелъ изъ Св. Писанія цѣлый рядъ текстовъ въ доказательство права и обязанности церкви „переходить изъ области убѣжденія въ область дѣйствія“. Свобода безусловно существуетъ въ церкви, но что касается до свободы отпаденія, то поэтому вопросу мы должны выразиться, говоритъ онъ, ограничительно. Въ христіанскомъ государствѣ власти и подданные—члены церкви, сыны ея, для которыхъ обязательны и заповѣди церкви... Проф. Лебедевъ подалъ голосъ за огражденіе малыхъ сихъ—(необразованной народной массы) мѣрами государственной власти, въ которыхъ онъ видитъ не насиліе, а педагогическое вмѣшательство. Еще дальше пошелъ г. Тернавцевъ, прямо допуская насиліе. Онъ явился откровеннымъ защитникомъ „понужденія“ въ дѣлахъ вѣры. „Вмѣшательство власти въ дѣла вѣры, говоритъ онъ, представляется народу нравственно-самопонятнымъ. Охраненіе—это минимумъ. Власть должна взять

[1]) „Новый Путь“, 1903 г. №№ 3—4.

на себя роль творческую: дѣло религіозно-общественнаго созиданія, она должна обратить свою совѣсть въ арену внутреннихъ переживаній, могущихъ имѣть глубочайшій религіозно-жертвенный смыслъ [1]).

Представителями второго, средняго, теченія, явились въ собраніи, преимущественно, лица духовнаго сана. Преосвященный Сергій (Старогородскій), признавъ принципіально въ теоріи то, что христіанство допускаетъ абсолютную свободу совѣсти, переходя къ дѣйствительной жизни, говорилъ уже болѣе смягченно: „Нельзя отъ насъ требовать, говорилъ онъ, чтобы мы своими руками разрушали то, что ограждаетъ нашу паству. Распространеніе ложныхъ ученій можно сравнить съ продажей опіума. Конечно, мы признаемъ, что идеальное состояніе было бы такое, когда всякій членъ русской церкви могъ бы относиться къ этой области сознательно. Но есть ли это отношеніе? Если нѣтъ, то нельзя требовать отъ насъ, чтобы мы уничтожали хотя бы искуственную преграду, которая поставлена законодателемъ“ [2]). Протоіерей Соллертинскій, проводя демаркаціонную черту между свободой внутренней и внѣшней, юридической, хотя и признаетъ, что послѣдняя вытекаетъ изъ „справедливаго положенія“, („каждый имѣетъ право имѣть свои воззрѣнія и считать ихъ вѣрными“), но отождествляетъ ее съ свободой отрицанія и указываетъ на нежелательныя послѣдствія, къ которымъ она привела и приводитъ въ Германіи. „Свобода должна быть, она есть“, — восклицаетъ онъ въ своемъ послѣднемъ словѣ, — „но зачѣмъ ратовать за свободу, которая мнѣ ничего положительно не даетъ, не обѣщаетъ?“

Эту двойственность въ мысляхъ, замѣченную уже участниками собранія, очень хорошо объяснили слова преосвященнаго Сергія: „намъ неестественно желать провозглашенія свободы, которою мы сами не пользуемся“.

„Церкви ставятся задачи не-церковнаго характера, за церковнымъ идеаломъ не признается безусловнаго значенія. Цер-

---

[1]) „Записки религіоз философ. собраній“, стр. 185.
[2]) Записки религіоз. философ. собраній, 163 стр.

ковь оказывается на службѣ государства; если бы теперь объявить свободу совѣсти для всѣхъ, это значило бы всѣмъ развязать руки, а дѣятелей церкви оставить связанными“ [1]).

Теоретическая сторона вопроса о свободѣ совѣсти съ достаточною яркостію была освѣщена въ рѣчахъ В В. Успенскаго, А В. Карташева. Главныя положенія доклада кн С. Волконскаго сводятся къ слѣдующимъ. Термины: „Русскій“ и „православный“—не синонимы. Понятіе церкви болѣе широкое, чѣмъ понятіе народности Вводя въ церковь понятіе народности, или государственности, мы тѣмъ самымъ ослабляемъ ея соединяющую силу и изъ начала, сближающаго разные народы, превращаемъ ее въ орудіе разъединенія, даже въ границахъ одного государства, между тѣмъ въ одной церкви должны сойтись всѣ народности (Вселенская церковь) Насиліе и принужденіе въ дѣлахъ вѣры противны духу христіанства Эту мысль Волконскаго особенно сильно развилъ Д С. Мережковскій. Вопросъ о свободѣ совѣсти онъ рѣшилъ, исходя отъ божескихъ основныхъ свойствъ „Гдѣ Христосъ – тамъ нѣтъ насилія“ Арх Антонинъ выставилъ другую мысль, прямо противоположную первой: „принципъ свободы въ колоритѣ произвола лежитъ въ демоническомъ началѣ“ [2]) Потомъ онъ разъяснилъ эту фразу въ томъ смыслѣ, что христіанство признаетъ свободу категоріи, а не свободу атрибутивную [3]). Развивая свою мысль въ опроверженіе мысли арх. Антонина, Мережковскій говорилъ: „Христосъ съ насиліемъ и рабствомъ—это антихристъ. Мы не можемъ принять Христа, какъ насиліе, а только какъ силу. Сила побѣждаетъ, сохраняя свободу побѣждаемаго“. В. С. Миролюбовъ, какъ бы иллюстрируя эту мысль, говорилъ: „Христосъ взываетъ къ тому, чтобы любить враговъ. Мы не понимаемъ: какимъ образомъ эта любовь можетъ быть совмѣстима съ отнятіемъ дѣтей у сектантовъ, со штрафованіемъ и тюремнымъ заключеніемъ сектантовъ?“ [4]) Проф. Лебедеву, доказывавшему необходимость неодинаковаго

---

[1]) Тамъ же, 169 стр.
[2]) Тамъ же, стр. 153.
[3]) Тамъ же, стр. 168.
[4]) Тамъ же, стр. 154.

образа дѣйствій по отношенію къ образованному меньшинству и къ народной массѣ, Д С Мережковскій отвѣтилъ слѣдующей аналогіей: „Можно-ли исповѣдывать теорію угнетенія людей темныхъ людьми свѣтлыми, будучи христіаниномъ или даже просто вѣря въ Бога? Кто создалъ христіанство, какъ не темный народъ—галилейскіе рыбаки?“

Вас В. Успенскій, назвавъ вопросъ о свободѣ совѣсти—вопросомъ христіанскимъ, сказалъ, что рѣшать его церковь должна только съ точки зрѣнія своихъ существенныхъ свойствъ. Свобода совѣсти есть неизбѣжное условіе самаго существованія христіанства. Церковь должна осуществить ее, какъ община спасенія, какъ учрежденіе, которому ввѣрены силы, нужныя для жизни и благочестія... Боятся гибели церкви, боятся разрыва съ государствомъ! Но церковь есть учрежденіе божественное... Первые христіане надѣялись только на духовныя силы... Вопросъ о государствѣ церковь должна рѣшить, не унижаясь до него, а возвышая его до себя. Государство нѣчто низшее по сравненію съ церковью. Церковь должна сказать государству, что она не сочувствуетъ его религіознымъ ограниченіямъ [1]). В. П. Гайдебуровъ, перенося вопросъ на практическую почву, говорилъ, что теперь русское государство уже настолько окрѣпло, что получаетъ возможность возвратить церкви ея свободу. Свобода религіи въ Россіи тѣсно связана и осуществлена можетъ быть только съ свободой православной церкви [2]).

А. В. Карташевъ, заканчивая пренія по вопросу о свободѣ совѣсти, полемизируя со Скворцовымъ, ссылавшимся для доказательства насилія свободы на тѣ мѣста Св Писанія, гдѣ говорится о карѣ Божіей надъ грѣшниками (Ананіей и Сапфирой, волхвомъ Елимой и др.), говоритъ, что „нельзя ставить знака равенства между человѣческимъ насиліемъ и силою Божіей“. Это отмѣтили и бѣлозерскіе старцы въ спорѣ съ Іосифомъ Волоцкимъ словами: „поразумѣй господине, яко много розни промежъ Монсея и Иліи, Петра и Павла апостоловъ, да и тебя отъ нихъ“.

---

[1]) Тамъ же, стр. 171

[2]) Тамъ же, стр. 173.

Христосъ, изгоняющій изъ храма торгующихъ, дѣйствовалъ „какъ власть имущій“, производя вліяніе на душу наказуемыхъ, и они покорились въ своей совѣсти очевидной правдѣ Божіей [1]).

Церковь, въ виду роковыхъ несовершенствъ земного міропорядка, не можетъ всетаки прибѣгать въ евангельскомъ дѣланіи къ вещественнымъ средствамъ. Самъ Христосъ не хочетъ недобровольнаго поклоненія Себѣ. Такимъ образомъ, на почвѣ идеальной, на почвѣ христіанской вѣры, вопросъ о законности внѣшнихъ мѣръ ограниченія религіозной совѣсти рѣшается въ отрицательномъ смыслѣ. При практическомъ разрѣшеніи этого вопроса находится самый трудный,—почти неподдающійся распутыванію, узелъ его—въ историческомъ смѣшеніи церковныхъ интересовъ съ интересами государственными и національными. Здѣсь христіанскій идеалъ духовной свободы низводится въ простое средство для достиженія государственныхъ цѣлей, затемняется этими цѣлями, что сознаютъ даже тѣ, которые высказываются за „религіозное призваніе власти“ (наприм Тернавцевъ); все это, конечно, очень далеко отъ Слова Божія, въ Которомъ власть кесаря предназначается для кесаревыхъ только дѣлъ, а церковь является божественнымъ институтомъ со своими прямыми задачами, цѣлями и средствами. Въ связи съ преніями о свободѣ совѣсти, происходившими въ религіозно-философскихъ собраніяхъ, особый интересъ пріобрѣтаетъ небольшая статья Н. М. Минскаго на ту же тему, помѣщенная въ „Новомъ Пути“ [2]). Въ этой статьѣ вопросъ о свободѣ совѣсти рѣшенъ, по нашему мнѣнію, полно и всесторонне; въ его рѣшеніи были приняты во вниманіе всѣ заинтересованныя стороны: государство, церковь, интеллигенція и народъ. Народъ, въ лицѣ расколо-сектантовъ, заинтересованъ въ этомъ вопросѣ болѣзненно и кровно. До его сознанія отвлеченные принципы о свободѣ вѣры доходятъ въ видѣ полицейскихъ протоколовъ, штрафовъ, тюремнаго заключенія и ссылки. Интересъ государства практическій и дѣловой.

---

[1]) Тамъ же, стр. 214.

[2]) Январь 1903 г., 10—28.

Интересъ церкви идеальный, насколько она заботится о чистотѣ народнаго вѣросознанія, и практическій, насколько она борется за положеніе священства. Интеллигенція заинтересована двояко: и какъ печальница народа и какъ защитница свободомыслія

Въ статьѣ Минскаго, разработанной такъ всесторонне, основнымъ положеніемъ выставляется слѣдующее: „разрѣшать вопросъ о свободѣ совѣсти вопросомъ о насиліи—все равно, что тушить огонь масломъ". Во внутреннемъ сознаніи свобода совѣсти неопровержимая истина; во внѣшней дѣятельности она—нелѣпость и жестокость. Церковь, любя своихъ дѣтей и болѣя о нихъ, обязана защищать ихъ отъ заразы духовной, но здѣсь ея мѣры должны быть только духовныя. Изъ трудной теоретической области вопросъ о свободѣ совѣсти можетъ быть перенесенъ въ одно историческое событіе, именно, — осужденіе еврействомъ Христа, смѣшавшимъ абсолютность и совершенство Самого Бога съ абсолютностью и совершенствомъ своего человѣческаго пониманія. Еврейство за свою долгую историческую жизнь оправдывало свою нетерпимость, свою слѣпоту и глухоту по отношенію ко всѣмъ другимъ религіямъ, доводами объ экскоммуникативности единой истины. Христіанство явилось людямъ не математически, какъ еврейство, въ смыслѣ религіи, а мистически. Христіанство, по преимуществу, религія внутренняго простора, и оно не имѣетъ въ себѣ корней для фанатизма, какъ еврейство Православная церковь блюдетъ чистоту своихъ догматовъ и обрядовъ, какъ величайшее сокровище духа, и никогда отъ нихъ не отречется, ибо они отраженіе въ человѣкѣ Бога. Но переступить черту, отдѣляющую отраженіе отъ источника свѣта, считать свое пониманіе Бога столь же абсолютнымъ, какъ самое бытіе Бога,—церковь уже не можетъ, подъ страхомъ очутиться на томъ пути мыслей и чувствъ, который привелъ къ осужденію Спасителя міра,—подъ страхомъ сдѣлаться соучастницей въ распятіи Христа. Съ высоты Голгоѳы вѣрующимъ несется говорящій голосъ: „кто бы ты ни былъ человѣкъ, знай, что на человѣческой нивѣ ты не сѣятель и не жнецъ, а лишь колосъ въ числѣ другихъ колосьевъ. И церковь, будучи хранительницей истины, должна все-таки смотрѣть на секты, какъ на око-

лочныя проселочныя дороги, которыми отсталые и заблудшіеся пробираются къ посильному спасенію Церковь не можетъ насильно поставить людей на свой большой путь спасенія".

Итакъ, вопросъ о свободѣ совѣсти въ христіанствѣ рѣшается положительнымъ образомъ [1]).

Вопросъ о свободѣ совѣсти — именно въ смыслѣ свободы вѣрить, какъ угодно, свободы отпаденія и совращенія, лежитъ внѣ церкви, какъ нравственнаго единства въ вѣрѣ, любви и таинствахъ. Это—свобода внѣшней дѣятельности, гражданскаго равноправія различныхъ религіозныхъ убѣжденій, и потому всецѣло стоитъ въ зависимости отъ гражданскихъ законовъ.

Ограниченія, которыя должно наложить государство на религіозную свободу, большею частію, сводятся къ признанію за государствомъ права не допускать въ своей средѣ религіозныхъ ученій, противныхъ нравственности и опасныхъ для правопорядка,—или публичной проповѣди атеизма. Г. Арсеньевъ при-

---

[1]) Литература по вопросу „о свободѣ совѣсти", кромѣ указанной въ сочиненіи, слѣдующая: „къ вопросу о свободѣ совѣсти"—Еп. Платона. (Въ этой статьѣ авторъ незамѣтно для себя термину „свобода совѣсти" приписываетъ 3 различныхъ значенія: „свобода совѣсти—освобожденіе отъ грѣха",—„свобода разсужденія", и „право на личное убѣжденіе". Истинной сущности вопроса автору такъ и не удалось установить).

„О свободѣ совѣсти" арх. Амвросія Харьковскаго т. II, 34—46, еписк. Никанора — Миссіонер. Обозрѣніе 1901 г. XI. „Свобода совѣсти, какъ христіанская основа". „О вѣротерпимости"—проповѣдь Амвросія Харьков. (т. I, 37—45).

Положительное рѣшеніе вопроса на исторической почвѣ у проф. Кипарисова: „о вѣротерпимости" (Прав. Обозрѣніе 1883 г. т II) и „о свободѣ совѣсти" (опытъ изслѣдованія вопроса въ исторіи церкви и государства. Москва 1881 г. в. I). Въ этомъ сочиненіи авторъ указалъ подлинный источникъ религіозныхъ репрессій въ государствѣ, а не въ церкви, которая вѣротерпима въ самомъ принципѣ.

У проф. А. Лебедева: „о свободѣ совѣсти въ древней вселенской церкви" („Бесѣда" 1871 г. т. III). Преосв. Іоаннъ Смоленскій—„свобода совѣсти". Христ. Чтеніе. 1864 г. кн. III и 1865 г. кн. I—II.

Арх. Сильвестръ: „О свободѣ совѣсти". Церк Вѣст. 1903 г. Д. Боголюбовъ: „О свободѣ совѣсти". Мисс. Обозр. 1902 г. кн. IV. IV томъ И. С. Аксакова посвященъ раскрытію нашего церковнаго состоянія въ связи съ вопросомъ „о свободѣ совѣсти", а равно сочинен. А. С. Хомякова, Ю. Ѳ. Самарина, Иванцова-Платонова. Новѣйшія статьи: проф. Спасовичъ. Докладъ юрид. обществу (№ 5 журн. граждан. и уголов. правъ за 1882 г.); проф В. К. Соколовъ: „Свобода совѣсти и вѣротерпимость". Вѣстникъ права. 1905 г. № 5. Прекрасный анализъ русской литературы по вопросу о свободѣ совѣсти, преимущ. духовной, сдѣланъ въ статьѣ іеромон. Симеона (Православн. Собесѣд. 1905 г. Январь).

знаетъ за государствомъ право не допускать лишь такія вѣроученія, которыя явно и носомнѣнно противны вѣчнымъ, всюду и всегда неизмѣннымъ, а не мѣстнымъ и измѣнчивымъ, требованіямъ нравственности [1]). Проф. Бѣлогриць-Котляревскій также полагаетъ, что „все вообще право религіозной свободы не можетъ простираться за предѣлы ненарушимости общественнаго порядка и принциповъ морали“ [2]).

Проф. Рейснеръ въ числѣ границъ свободы исповѣданія указываетъ, между прочимъ, на недопустимость публичной проповѣди атеизма и открытой безнравственности [3]). Дѣйствительно, религіозная свобода, входя въ составъ свободы проявленія творческой дѣятельности духа и представляя собою формы духовной культуры личности, способной развиваться всего легче и сильнѣе при свободной борьбѣ мнѣній, должна быть не только стѣсняема государствомъ, но, напротивъ, охраняема, какъ одно изъ условій духовнаго благосостоянія и развитія гражданъ; при этомъ государственная власть отнюдь не должна стараться сама рѣшать извѣстные религіозные вопросы и обязывать гражданъ къ принятію тѣхъ рѣшеній, которыя представляются ей наиболѣе правильными. Всѣ вышеприведенныя мнѣнія разныхъ писателей, не устанавливая никакого опредѣленнаго критерія для различія ученій, которыя могутъ свободно распространяться въ государствѣ, отъ ученій, подлежащихъ преслѣдованію, а давая лишь спорные и субъективные принципы „вѣчности морали“, ея „нравственности и безнравственности“, „общественнаго благосостоянія“, и др., должны быть оставлены въ силу того, что наказаніе со стороны государства — плохое средство въ борьбѣ съ вѣрованіями, различіе которыхъ, въ свою очередь, можетъ служить прогрессу государства [4]). Государство можетъ и должно бороться только съ проявленіями религіозныхъ вѣрованій въ формѣ преступленій и въ самомъ содержаніи наказаній должно

---

[1]) Ibid. стр 2—3.

[2]) Преступ. противъ религіи въ важнѣйшихъ государствахъ Запада. Ярославль 1886 г. стр. 295.

[3]) Тамъ же, стр. 12.

[4]) Доцентъ Московск. Университета С. В. Познышевъ. Религіоз. преступленія съ точки зрѣнія религіозной свободы. Москва 1906 г. 96—134.

отводить видное мѣсто разнымъ мѣрамъ просвѣщенія. Отсюда, вытекаетъ для насъ то положеніе, что церковь, какъ представительница извѣстнаго религіознаго ученія, должна быть освобождена отъ полицейско-бюрократической опеки государства, какъ безполезной и ненужной для самого государства.

Государство должно охранять религіозную свободу въ интересахъ прогресса, свободы проявленія творческихъ силъ личности, нисколько не съуживая естественныхъ границъ религіозной свободы. Религіознымъ преступленіямъ должно быть отведено въ уголовномъ законодательствѣ мѣсто среди посягательствъ на общественныя блага [1]).

Въ Россіи до сихъ поръ нѣтъ религіозной свободы въ истинномъ смыслѣ этого слова. Наше законодательство стоитъ на точкѣ зрѣнія полицейской опеки надъ религіозною жизнью народа. У насъ есть вѣроисповѣданія: первенствующее и господствующее, терпимыя и нетерпимыя. Нетерпимымъ вѣроисповѣданіямъ (изувѣрныя ученія) вовсе не предоставлено религіозной свободы, наказывается самая принадлежность къ нимъ. Терпимыя религія лишены права привлекать къ себѣ православныхъ и вступать съ православіемъ въ открытую устную или печатную борьбу Переходъ изъ православія въ другія исповѣданія до самаго недавняго времени вовсе не допускался, только указъ 17-го апрѣля 1905 г. устранилъ это полицейское прикрѣпленіе личности къ православію и вычеркнулъ вѣроотступничество изъ числа преступленій (подъ послѣднимъ можно понимать и вѣроотступничество въ нехристіанское исповѣданіе, такъ какъ ст. 185 и 188 Улож. о наказан. показаны отмѣненными и никакихъ новыхъ постановленій объ отпаденіи въ нехристіанское вѣроисповѣданіе не сдѣлано, хотя самый указъ 17-го апрѣля объявилъ ненаказуемымъ отпаденіе отъ православія лишь въ другое христіанское исповѣданіе). Наше дѣйствующее законодательство о религіозныхъ преступленіяхъ, главнымъ образомъ, составляетъ 2 глава новаго Уголовнаго Уложенія, въ томъ ея видѣ, какой она получила послѣ Высочайшаго повелѣнія, отъ 14 марта

---

[1]) 143 стр. ibid Познышева.

1906 г., о согласованіи уголовнаго законодательства съ указомъ 17 апрѣля 1905 г. Выходя изъ той точки зрѣнія, что религія составляетъ важнѣйшій устой государства и принимая во вниманіе то, что православіе имѣло у насъ громадное, сплачивающее населеніе, значеніе, составители новаго уложенія съ особою заботливостію отнеслись къ надлежащему охраненію положенія въ государствѣ православной церкви. Не производя здѣсь точнаго и подробнаго анализа и разбора уголовнаго уложенія о наказаніяхъ (этотъ анализъ прекрасно произведенъ у Позднышева), мы оцѣнимъ это законодательство, въ его цѣломъ. При общемъ взглядѣ на наше Уложеніе о наказаніяхъ за религіозные деликты, мы замѣчаемъ въ немъ слѣдующее: во первыхъ, даваемая Уложеніемъ охрана религіи крайне неравномѣрна; она слишкомъ мала для нехристіанскихъ исповѣданій и чрезмѣрна для нѣкоторыхъ покровительствуемыхъ христіанскихъ исповѣданій, среди которыхъ православное исповѣданіе пользуется преимущественной охраной.

Итакъ, наше законодательство о религіозныхъ преступленіяхъ стоитъ на полицейскомъ отношеніи къ религіи, расцѣнивая стоимость религіи, по религіозно-нравственнымъ качествамъ, *съ своей точки зрѣнія*.

Во вторыхъ, наше законодательство налагаетъ очень строгія наказанія (наприм. ссылка въ Сибирь на поселеніе) за религіозные деликты, сравнительно съ западными законодательствами.

Въ третьихъ, въ нашихъ законахъ гражданамъ не предоставлено права объединяться въ религіозные союзы.

Въ четвертыхъ, нашимъ закономъ караются нерѣдко самыя религіозныя вѣрованія, ихъ распространеніе и выраженіе во внѣ, между тѣмъ должны караться лишь преступленія и проступки, совершонные при пользованіи религіозной свободой. Вотъ общіе недостатки нашего законодательства о религіозныхъ преступленіяхъ.

Г. Познышевъ, критически разобравъ наше дѣйствующее законодательство о религіозныхъ преступленіяхъ, въ концѣ своего изслѣдованія начертываетъ предѣлы, въ которыхъ допустима охрана религіозной свободы путемъ уголовныхъ каръ; онъ отводитъ въ кодексѣ уголовныхъ законовъ посягательствамъ на ре-

лигіозную свободу особую главу съ такимъ заглавіемъ: „Глава NN. Преступленія и проступки противъ религіозной свободы“ [1]). Вполнѣ раздѣляя выводы г. Познышева въ критической части его работы, мы однако не можемъ согласиться съ его построеніемъ той „системы идеальныхъ нормъ“, которую онъ предлагаетъ въ качествѣ проекта отечественному законодателю.

Во всемъ культурномъ мірѣ все болѣе и болѣе утверждается теперь взглядъ на религію, какъ на частное дѣло гражданъ, на которое не должно распространяться вмѣшательство государственной власти. По мнѣнію Познышева, государство не можетъ относиться безразлично къ вопросамъ религіи, такъ какъ послѣдняя является важнымъ благомъ для громаднѣйшаго большинства людей. Такая точка зрѣнія въ сущности недалеко уходитъ отъ взгляда представителей стараго порядка, видѣвшихъ въ религіи одинъ изъ важнѣйшихъ устоевъ государственной жизни. При идеальномъ разрѣшеніи взаимныхъ отношеній церкви и государства, нѣтъ никакихъ основаній выдѣлять въ особую группу религіозныя преступленія, т. е преступленія противъ религіозной свободы. Такое преступленіе должно разсматриваться, какъ простое правонарушеніе; насиліе надъ религіозной свободой есть насиліе надъ личностью, предусматриваемое общимъ уголовнымъ законодательствомъ. Религія и мораль не должны имѣть сами по себѣ государственной санкціи. Религіозное или моральное преступленія сами въ себѣ несутъ наказаніе и наказываются общимъ уголовнымъ законодательствомъ лишь съ точки зрѣнія, допущено или нѣтъ ими соціальное преступленіе. Налагая юридическое наказаніе за моральное или религіозное преступленіе, какъ таковыя, государство затемняетъ истинный источникъ этихъ преступленій, смѣшивая религію и мораль съ политикой чрезъ предписываніе, вмѣсто соотвѣтственнаго преступленію религіознаго и моральнаго воздѣйствія, которое въ данномъ случаѣ должно быть сдѣлано, конечно, не государствомъ, — физическое насиліе надъ личностью. Помимо этого, выдѣлять посягательство на религіозную свободу въ отдѣльную группу на томъ основаніи, что эти преступленія затрогиваютъ

[1]) Тамъ же, стр. 298.

религіозныя отношенія, къ которымъ примѣшивается „особое чувство благоговѣнія“, не представляется возможнымъ потому, что если для одного лица оскорбленіе религіознаго чувства затрогиваетъ его „святая святыхъ“, то, быть можетъ, для другого, еще въ большей степени, эту интимную сторону души будетъ затрогивать оскорбленіе отца, матери или другого близкаго человѣка, между тѣмъ эти послѣднія преступленія ни одинъ уголовный кодексъ не выдѣляетъ въ особую группу. Если г. Познышевъ не считаетъ религіознымъ преступленіемъ осквернение трупа или гробницы, потому что здѣсь, по его мнѣнію, оскорбляется чувство уваженія къ человѣческой личности, присущее человѣку безотносительно къ какимъ-либо религіознымъ міросозерцаніямъ, то и съ его точки зрѣнія не должно быть основаній дѣлать какое-либо исключеніе для другихъ видовъ оскорбленія религіознаго чувства. Вѣдь несомнѣнно, что для извѣстнаго вѣроученія оскорбленіе покойника можетъ оказаться самымъ сильнымъ поруганіемъ божества, искренняго и глубокаго религіознаго чувства. Законодатель, который хотѣлъ бы провести извѣстную грань между видами религіозныхъ преступленій, не нарушая принципа религіозной свободы, запутался бы въ религіозныхъ противорѣчіяхъ и принужденъ былъ бы отказаться отъ классификаціи этихъ видовъ, при томъ, если бы и создалась такая классификація, то она, какъ субъективная, всегда была бы условной и измѣнчивой. Непонятно, какъ можно религіозныя и моральныя преступленія переводить на юридическій языкъ, именно, *какъ религіозныя или моральныя преступленія*. Законодатель съ сильно развитымъ моральнымъ или религіознымъ чувствомъ можетъ назначить самое строгое наказаніе, напримѣръ, за оскорбленіе святыни, что бывало въ практикѣ исторіи. При этомъ, это же религіозное или моральное чувство законодателя, какъ окрашенное вѣроисповѣдной окраской, можетъ не наложить никакого наказанія за преступленія противъ другихъ религій, которыя онъ считаетъ въ своей душѣ ложными и достойными уничтоженія. При послѣдовательномъ проведеніи въ жизнь принципа невмѣшательства государственной власти въ религіозныя отношенія гражданъ, возбужденіе

уголовнаго преслѣдованія противъ лица, покусившагося на религіозную свободу гражданъ, должно идти въ порядкѣ частнаго обвиненія.

Въ тѣхъ западно-европейскихъ конституціяхъ, въ которыхъ ясно формулированъ принципъ полной секуляризаціи религіознаго начала отъ политическаго, на первый планъ всегда выдвигается положеніе, что всякій гражданинъ пользуется свободой совѣсти и религіозной до тѣхъ поръ, пока *въ проявленіи своихъ убѣжденій не нарушитъ правовыхъ интересовъ*.

Здѣсь скрывается молчаливое предположеніе, что мораль христіанства должна найти сначала сочувственный откликъ въ духовномъ мірѣ индивида и только, пройдя уже черезъ этотъ міръ, она можетъ духовно переродить общество, а чрезъ него косвенно повліять и на характеръ государственной политики и законодательства. Правовое государство, такимъ образомъ, вовсе не отрекается отъ религіи, какъ обычно принято у насъ думать; въ сознаніи своего безсилія управлять душею гражданъ оно отказывается только отъ вмѣшательства туда, гдѣ его законы могутъ вызвать лишь безполезный страхъ или лицемѣрное послушаніе. Проведя принципіальную границу между тѣмъ, что „Божіе“ и что „Кесарево“, оно, съ другой стороны, получаетъ полную возможность опредѣлять и осуществлять свои задачи объективно, примѣнительно къ прогрессивному росту общественныхъ потребностей и въ зависимости отъ конкретной группировки и соотношенія спеціально-экономическихъ элементовъ въ каждый данный моментъ. Поставленное внѣ прямого воздѣйствія религіозно-церковнаго фактора, оно гарантируетъ гражданамъ равныя права, соціальное и служебное положеніе ихъ стремится регулировать согласно принципу справедливости, т. е. воздавать каждому то, что заслуживаетъ онъ по своей трудоспособности, природнымъ дарованіямъ, физическому и интеллектуальному развитію.

Съ полной секуляризаціей церкви отъ государства у насъ, какъ государство развернуло бы во всю ширь богатырскій свой духъ, такъ и православіе, потерявъ полицейскую опеку извнѣ, внутренне возродилось бы и сравняло пропасть, существующую между интеллигенціей и духовенствомъ.

# II-я ЧАСТЬ

# ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ.

(Воззрѣнія нашихъ писателей и общественныхъ дѣятелей 19-го вѣка по вопросу объ отношеніи государства къ церкви).

## IV ГЛАВА.

### Славянофильскія воззрѣнія.

Школа, извѣстная впослѣдствіи подъ именемъ славянофильской, образовалась около второй половины тридцатыхъ годовъ 19-го столѣтія. Ея старѣйшими представителями были братья Кирѣевскіе (Иванъ Вас. 1806 г.—1856 и Петръ Вас. 1808—1856 г.), А. С. Хомяковъ (1804—1860); къ нимъ тѣсно примыкали болѣе молодые: Дмитрій Валуевъ, умершій въ 1845 г.; Аксаковы: Константинъ (1817—1860) и Иванъ (умерш. 1887 г.), Ю. Ѳ. Самаринъ (умерш. 1876 г.), далѣе Кошелевъ, Елагинъ, Новиковъ, Чижовъ и др.. До сихъ поръ генеалогія славянофильскаго ученія не была ~~хорошо~~ опредѣлена ни его послѣдователями, ни противниками. Нѣкоторые изъ историковъ русской литературы предшественниковъ славянофильства находятъ въ теченіе всего XVIII вѣка между людьми, которые были привержены къ началамъ древней Руси и враждебно относились къ Петровской реформѣ (начиная, наприм., съ царевны Софіи и стрѣльцовъ, считая далѣе царевича Алексѣя, русскую партію при Аннѣ и Елизаветѣ; людей стараго вѣка при Екатеринѣ, какъ князь Щербатовъ; далѣе Шишкова (его „Бесѣда“) [1]). Извѣстный сла-

[1]) А. Н. Пыпинъ Историческ. очерки. Характер. литерат. мнѣній отъ 20 до 50 годовъ. Спб. 1890 г. стр. 247.

вистъ, г., Ламанскій, начинателей и предшественниковъ славянофильства указываетъ въ Ломоносовѣ и Болтинѣ, Карамзинѣ и Грибоѣдовѣ. Съ другой стороны, теологическая сторона славянофильскихъ понятій нерѣдко напоминаетъ о религіозной исключительности и теологическихъ притязаніяхъ старой Московской Россіи, и среди „старовѣровъ" послѣдней можно найти безсознательныхъ піонеровъ славянофильской мысли. Не отказывая въ долѣ истины этимъ предположеніямъ объ источникѣ и происхожденіи славянофильства, гораздо справедливѣе будетъ искать его источниковъ болѣе ближе: именно, въ условіяхъ русской образованности въ первыя десятилѣтія 19-го вѣка Своими сочувствіями славянофильство, дѣйствительно, связано со старыми Московскими преданіями, но эта связь—очень слабая: славянофильство—не простой инстинктъ или преданіе, а цѣлое ученіе, дѣйствующее философскими доказательствами, владѣющее средствами той новѣйшей образованности, на которую нападаетъ во имя народной старины. Авторъ „Былого и Думъ", А. И. Герценъ [1]), разсказываетъ о томъ, какъ въ 30 и 40 годахъ 19-го вѣка складывались въ Москвѣ двѣ партіи—славянофиловъ и западниковъ, вскорѣ овладѣвшія литературой: какъ шли оживленныя бесѣды и споры въ кружкѣ, гдѣ дружелюбно сходились люди, ставшіе вскорѣ потомъ руководителями двухъ различныхъ направленій въ литературѣ и общественныхъ понятіяхъ. Бесѣды и споры этого кружка, по воспоминаніямъ Самарина, вращались около слѣдующихъ вопросовъ что правитъ міромъ: свободно творящая воля, или законъ необходимости? Далѣе, какъ относится православная церковь къ латинству и протестанству, наконецъ, въ чемъ заключается разница между русскимъ и западно-европейскимъ просвѣщеніемъ, въ одной ли степени развитія, или въ самомъ характерѣ просвѣтительныхъ началъ? (Развитіе мнѣній по этимъ вопросамъ привело и къ политическимъ спорамъ). Сухой формализмъ оффиціальной народности, насильственно подводившій подъ свою мѣрку всѣ

---

[1]) Т. II, Спб. Изданіе Ф. Павленкова, 1905 г., глава XXX „Не наши" стр. 398—429.

движенія общественной мысли и чувства 20 и 30 годовъ 19-го вѣка, особенно развившійся послѣ трагической судьбы декабрьскаго движенія, выдвинулъ изъ общества оппозицію среди славянофиловъ и западниковъ. Какъ славянофилы, такъ и западники, люди самостоятельной работы и свободнаго убѣжденія, не удовлетворялись настоящимъ: западники относились къ нему прямо отрицательнымъ образомъ и ожидали спасенія отъ бо̀льшаго усвоенія и распространенія европейскаго знанія; славянофилы тоже искали лучшаго положенія, но отъ настоящаго они бросились къ прошедшему русской исторіи, къ до-Петровской Руси, гдѣ они нашли полное единство власти, общества и народа, господство однихъ крѣпкихъ преданій, вѣрованій и обычаевъ.

Русскія народныя начала, выработанныя до-Петровской Русью и должны быть положены, по мнѣнію славянофиловъ, въ основу дальнѣйшаго развитія русскаго государства, но ни какъ не чуждыя понятія европейской образованности. Западная образованность составилась, по мнѣнію славянофиловъ, изъ трехъ элементовъ: римской церкви, въ которой внѣшняя разсудочность извратила христіанство и принесла съ собою папскій авторитетъ;—древней римской образованности и завоеванія, опредѣлившаго бытовыя формы запада. Наша русская образованность со всѣмъ своимъ древнимъ бытомъ носитъ на себѣ печать восточнаго православія, не имѣющаго въ себѣ разсудочности, — и мирнаго основанія государства. Въ древности у насъ государство было обширной общиной, власть принадлежала царю, представляющему общую волю, тѣсная связь общины (земли) съ государствомъ (царемъ) выражалась соборами, всенароднымъ представительствомъ, смѣнившимъ древнія вѣча. Послѣ Петровской реформы, Россія, поставленная на чуждыя ей начала западнаго міра, пришла къ полному внутреннему разладу: народное единство разорвалось, образованные классы отдалились отъ народа, государственная жизнь, совершаясь внѣ участія народнаго сознанія, все болѣе падала въ внутреннемъ живомъ смыслѣ, церковь, ставъ государственнымъ учрежденіемъ, потеряла свой прежній авторитетъ, могущественно вліявшій на народный бытъ, и впала въ сухой формализмъ.

Для того, чтобы жизнь снова пошла своимъ естественнымъ ходомъ, сообразнымъ со всѣмъ исконнымъ характеромъ греко-славянскаго православія, *нужно возвратиться*, по мнѣнію славянофиловъ, *къ началамъ древней Руси.*

Надъ уясненіемъ этихъ началъ славянофилы потрудились очень много. Въ ихъ трудахъ Петровская реформа, разбившая у насъ народное единство и принесшая начало западной образованности, нашла себѣ рѣзкое осужденіе Изъ древнихъ русскихъ началъ славянофилы создали свою особую теорію государственности, прямо противоположную теоріи западнической — теоріи правового государства, и враждебную государственности бюрократической, которую насадилъ у насъ на Руси Петръ Великій Въ трудахъ славянофиловъ нашла себѣ рѣзкій, но довольно справедливый, разборъ и Петровская реформа по церковному управленію, придавшая церкви видъ государственнаго бюрократическаго учрежденія. Славяноф. постановка церкви, какъ института свободнаго, независимаго въ государствѣ, есть дѣйствительно правильная постановка. Уясненіе понятія православной церкви, главнымъ образомъ, А. С. Хомяковымъ въ его богословскихъ трудахъ, въ ея отличіи отъ римско-католической, стремящейся къ мірскому господству и захвату, много помогаетъ рѣшенію вопроса объ отношеніи государства къ церкви на православно-русской почвѣ.

Созданная славянофилами теорія государственности нашла себѣ критическія поправки со стороны западниковъ и съ этими поправками нами будетъ принята Славянофильское понятіе церкви, ея положеніе въ государствѣ, ея средства и мѣры для нравственнаго воспитанія общества,—могутъ быть приняты нами безо всякихъ ограниченій.

Разсмотримъ сначала славянофильскую теорію государственности, ту „историческую теорію“, по которой славяноф. строили какъ русское государство, такъ и всю всемірную исторію [1]), а затѣмъ ихъ „теологическую теорію“. Изъ взаимнаго сопоставленія этихъ двухъ теорій станутъ ясными славянофильскія воззрѣнія и на

[1]) Записки Хомякова о всемірной исторіи.

вопросъ объ отношеніи государства къ церкви, ихъ заявленія объ иномъ устройствѣ отношеній церкви къ государству, чѣмъ существующія синодальнаго періода, ихъ заявленія о преобразованіяхъ въ церковномъ управленіи и большей терпимости къ умѣреннымъ сектамъ раскола, о нѣкоторой свободѣ изслѣдованія и т. п.

По воззрѣніямъ славянофиловъ, какъ въ чисто догматическомъ смыслѣ верховная истина принадлежитъ православно-славянскому міру, а ложь міру западному, такъ и въ жизни исторической православно-славянскій міръ, и въ частности русскій народъ, представляетъ истинное выраженіе христіанскихъ началъ общества и государства, а міръ западный—ихъ извращеніе.

„Древняя русская земля (по основнымъ положеніямъ статьи И Кирѣевскаго „О характерѣ просвѣщенія Европы и его отношеніи къ просвѣщенію Россіи"), даже во времена своего раздѣленія на малыя княжества, всегда сознавала себя, какъ одно живое тѣло, и не столько въ единствѣ языка находила свое притягательное средоточіе, сколько въ единствѣ убѣжденій, происходящихъ изъ единства вѣрованія въ церковныя постановленія. Изъ послѣднихъ единообразно и единомысленно разливался свѣтъ сознанія и науки (?) во всѣ отдѣльныя племена и княжества. Ибо не только духовныя понятія народа изъ нихъ исходили, но и всѣ его понятія нравственныя, общежительныя и юридическія, переходя черезъ ихъ образовательное вліяніе, опять отъ нихъ возвращались въ общественное сознаніе, принявъ одно общее направленіе" [1]).

Итакъ, восточное, византійское, христіанство измѣнило нравственныя понятія русскаго человѣка, и все общественное устройство древней Руси приняло чрезъ это христіанское направленіе.

Древняя русская церковь твердо опредѣлила навсегда границы между собою и мірскимъ государствомъ, между безусловною чистотою своихъ высшихъ началъ и житейскою смѣшан-

---

[1]) Ив. Кирѣевскій Сочин. т. II, стр. 259.

ностью общественнаго устройства, всегда оставаясь внѣ государства и его мірскихъ отношеній, высоко надъ ними, какъ недосягаемый свѣтлый идеалъ, къ которому они должны стремиться и который самъ не смѣшивался съ ихъ земными пружинами Управляя личнымъ убѣжденіемъ людей, православная церковь никогда не имѣла притязанія насильственно управлять ихъ волею или пріобрѣтать власть свѣтско-правительственную, или еще менѣе искать формальнаго господства надъ правительственною властію Государство, правда, стояло церковію: оно было тѣмъ крѣпче въ своихъ основахъ, тѣмъ святѣе въ своемъ устроствѣ, тѣмъ цѣльнѣе въ своей внутренней жизни, чѣмъ болѣе проникалось ею. Но церковь никогда не стремилась быть государствомъ, какъ и государство, въ свою очередь, смиренно сознавая свое мірское назначеніе, никогда не называло себя „святымъ“. Ибо если русскую землю иногда называли „Святая Русь“, то это единственно съ мыслію о тѣхъ святыняхъ мощей и монастырей и храмовъ Божіихъ, которыя въ ней находились; а не потому, чтобы ея устройство представляло сопроницаніе церковности и свѣтскости, какъ устройство „Святой Римской имперіи“ (И. В. Кирѣевскій).

Одинъ изъ главнѣйшихъ представителей славянофильской школы въ одной статьѣ (онъ скрылся подъ буквами М. З. К.), написанной по поводу статьи Кавелина объ юридическомъ бытѣ древней Россіи, оспаривая Кавелинскую теорію о родовомъ бытѣ и развитіи личности въ древней Россіи, древнюю Русь изображаетъ въ идеальныхъ чертахъ общества, построеннаго на истинно-христіанскихъ началахъ. Древняя русская жизнь, по его мнѣнію, устраивалась на общинномъ началѣ, освященномъ и оправданномъ началомъ духовнаго общенія, внесеннымъ въ него церковію. (Въ нашей исторіи общинный бытъ прошелъ три момента въ своемъ развитіи: 1) вѣче родовое и родоначальникъ, 2) вѣче городовое и князь, 3) вѣче земское и царь).

Русское государство было основано не завоеваніемъ, какъ основывались западно-европейскія государства, а добровольнымъ призваніемъ власти Отсюда, въ основаніи русскаго государства лежатъ: добровольность, свобода и миръ. Отсюда же вытекаетъ

то, что православная вѣра была принята русскими, а западъ пошелъ по дорогѣ католицизма (Полное собр. соч. К. Аксакова, I, стр. 7—9). Народъ призываетъ власть добровольно, призываетъ ее въ лицѣ князя монарха, какъ въ лучшемъ ея выраженіи, и становится къ ней въ пріязненныя отношенія. Это былъ, по мнѣнію славянофиловъ, „союзъ народа съ властію", или союзъ „Земли и Государства", соединяемый между собою вѣрою, жизнью и бытомъ. Отношенія земли и государства основывались на „свободномъ соглашеніи безъ всякой гарантіи, которая является (по мнѣнію славянофиловъ) зломъ"[1]) Могучая вѣрою и внутреннею жизнью, своимъ христіанскимъ укладомъ жизни, своею свободною и разумною связью съ Государствомъ, русская земля была оторвана Петромъ отъ родныхъ источниковъ своей жизни. Государство разорвало свой союзъ съ Землею, подчинило ее себѣ, само образовалось по примѣру Запада и стало вводить въ русскую жизнь западную культуру. Императоръ Петръ, измѣнивъ отношеніе власти къ народу, установилъ административную опеку надъ жизнью частною и общественною, „систему вмѣшательства въ общественную, внутреннюю свободу жизни" Новопреобразованные Петромъ русскіе, ставъ въ новое рабское отношеніе къ власти, вмѣсто прежняго свободнаго, полнаго довѣренности и искренности, отношенія, ощутили въ себѣ, говоритъ К. Аксаковъ въ своей извѣстной „Запискѣ", поданной Государю[2]), политическое властолюбіе: въ классахъ, оторванныхъ отъ народнаго быта, сейчасъ обнаружилось стремленіе къ государственной власти. Чтобы избѣжать грядущей опасности отъ политическаго либерализма, проникнувшаго на Русь, нужно отречься, по воззрѣніямъ славянофиловъ, отъ Петровской системы государственнаго ига, административной опеки надъ жизнью, разрыва власти съ народомъ и вернуться къ своимъ собственнымъ началамъ и понятіямъ, въ силу которыхъ русскій народъ государствовать не хочетъ, но

---

[1]) К. Аксаковъ. Тамъ же, стр 9—14.

[2]) Статья И. С. Аксакова „по поводу записки" изъ № 28 Руси за 1881 г. см. сборникъ такихъ статей подъ заглавіемъ „теорія государства у славянофиловъ". Спб. 1898 г. изд. „Русскаго Труда".

хочетъ оставить (изложеніе настоящихъ мыслей ведется по запискѣ К. С. Аксакова „о внутреннемъ состояніи Россіи“) для себя свою не политическую, внутреннюю общественную жизнь, свои обычаи, свой бытъ, мирную жизнь духа. Еще до принятія христіанства, готовый къ его принятію, нашъ русскій народъ образовалъ въ себѣ жизнь общины, освященную, потомъ, принятіемъ христіанства Отдѣливъ отъ себя государственное правленіе, народъ русскій оставилъ себѣ общественную жизнь и поручилъ государству давать ему возможность жить этой общественною жизнью. Не ища свободы политической, онъ ищетъ свободы нравственной, свободы духа, свободы общественной,—народной жизни внутри себя.

„Какъ единый, можетъ быть, на землѣ народъ христіанскій (въ истинномъ смыслѣ слова), онъ помнитъ слова Христа: „воздайте Кесарево Кесареви, а Божіе Богови“;—„Царство Мое нѣсть отъ міра сего;—и потому, предоставивъ государству царство отъ міра сего, онъ, какъ народъ христіанскій, избираетъ для себя иной путь, путь къ внутренней свободѣ и духу, къ Царству Христову „Царство Божіе внутрь васъ есть“... Высокій подвигъ совершаетъ правительство, когда бодрственно стоитъ на стражѣ храма въ то время, когда въ немъ совершается богослуженіе и возсылается общественная молитва; стоитъ на стражѣ и не можетъ вторгнуться въ храмъ, *какъ устройство*, но какъ человѣкъ можетъ принимать участіе въ этой жизни“

Вотъ какое дѣленіе производили славянофилы между „Государствомъ и Землею“, по дѣламъ: государевымъ и земскимъ. Подъ государевымъ дѣломъ разумѣлось все дѣло управленія государственнаго, и внѣшняго и внутренняго,—и по преимуществу дѣло военное, какъ самое яркое выраженіе государственной силы. Государева служба—служба военная (такъ говорится въ народѣ). Подъ земскимъ дѣломъ разумѣется весь бытъ народный, вся жизнь народа, куда относится, кромѣ духовной, общественной его жизни, и матеріальное благосостояніе: земледѣліе, промышленность, торговля.

Церковь относится, такимъ образомъ, по славянофильскимъ воззрѣніямъ, къ „земскому дѣлу“. Она должна быть свободна

отъ политики и мірского духа и господства. (Прекрасный отрицательный анализъ римской церкви—„Церкви-Государства“ данъ въ трудахъ И Кирѣевскаго и, главнымъ образомъ, въ запискахъ „о всемірной исторіи“ Хомякова). „Призваніе человѣка, говоритъ К Аксаковъ, въ своей „Запискѣ“, есть нравственное приближеніе къ Богу, къ своему Спасителю; законъ человѣка—внутри его самого Этотъ законъ: полная любовь къ Богу и ближнему Если таковы были всѣ люди, если они были святы, то тогда не нужно было государства, тогда было бы уже царство Божіе на землѣ. Но люди не таковы и, сверхъ того, не таковы въ разной степени; законъ внутренній для нихъ недостаточенъ, необходимъ законъ внѣшній, необходимо государство—власть отъ міра сего Но призваніе человѣка остается все то-же—нравственное, внутреннее; государство служитъ къ тому только пособіемъ. Правительство, какъ человѣческое устройство міра сего, оберегающее и защищающее свободу жизни народной, не признается русскимъ народомъ „за совершенство“. Поэтому, русскій народъ не воздаетъ царю Божеской почести, изъ царя не творитъ себѣ идола. (Священныя титла въ приложеніи къ царской власти являются простою „лестью“) [1]).

Итакъ, славянофилы признаютъ государство внѣшней матеріальной силой, охраняющей свободу духовной жизни народа. Кромѣ этого, государство имѣетъ своею цѣлью достиженіе: „внѣшней правды“, составляющей компромиссъ высшихъ идеальныхъ требованій внутренней правды съ внѣшними требованіями правильнаго общежитія въ данную минуту.

---

[1]) Въ качествѣ примѣровъ лести, обращающей почтеніе къ Царю въ идолопоклонство, К. Аксаковъ приводитъ, наприм., одно газетное объявленіе, въ которомъ писалось: „такого то числа освящена была дѣтская больница по обряду православной церкви, а такого то была освящена посѣщеніемъ Государя императора“; ссылается на употребленіе выраженія: „Государь изволилъ пріобщаться Св. Таинъ“ (теперь это выраженіе не употребляется). Таковы другія выраженія царской лести, имѣющія практическое приложеніе: Государь есть совѣсть, отечество, глава церкви, вѣра ея, наконецъ—земной Богъ. Отъ такихъ выраженій человѣкъ теряетъ свои нравственныя силы, становится бездушнымъ и, съ инстинктивною хитростью, гдѣ можетъ, грабитъ, воруетъ, плутуетъ. Подобныя выраженія лести, по мнѣнію славянофиловъ, должны быть оставлены христіанами и вычеркнуты изъ лексикона обращеній къ Царю.

Міръ внутренней жизни человѣка съ его свободою, совѣстью, вѣрою въ высшую нравственную, абсолютную правду, славянофилы старались освободить отъ юридическихъ нормъ внѣшней правды государства Государство, по ихъ воззрѣніямъ, не должно простирать владычества своихъ внѣшнихъ законовъ на область Божію и дѣлать, такимъ образомъ, верховною совѣстью людей внѣшній законъ[1]). Русскій народъ, призвавъ къ себѣ государственную внѣшнюю власть и государственный внѣшній нарядъ, по представленію славянофиловъ, не отступился отъ Бога въ пользу Кесаря,—не отрекся, ради внѣшней правды, отъ правды высшей, нравственной, не подмѣнилъ своихъ общественныхъ идеаловъ политическими, не заразилъ своего духа политическимъ властолюбіемъ, не упразднилъ своей совѣсти внѣшнимъ закономъ, что сдѣлали западные народы.

Итакъ, славяноф. государство представляетъ собою типъ „политическаго государства“, имѣющаго своею цѣлью только охраненіе духовно-общественной жизни народа.

Выяснивъ теорію славянофильской государственности, перейдемъ теперь къ выясненію идеи церкви, въ славянофильскомъ построеніи

Идея церкви занимаетъ центральное мѣсто въ сочиненіяхъ „славянофиловъ“ и, главнымъ образомъ, въ трудахъ А. С. Хомякова.—Божественный основатель христіанства соединилъ своихъ послѣдователей въ Церковь, которой вручилъ храненіе вѣры и спасающей благодати Изъ гармоническаго единства и тождества духовныхъ убѣжденій составлялось всеобщее вѣрованіе церкви, неоспоримое и безошибочное, какъ выраженіе истины, переданной Богочеловѣкомъ, Іисусомъ, и постоянно вдыхаемой животворящимъ божественнымъ духомъ; изъ жизненнаго единства всѣхъ одновѣрующихъ лицъ составлялась внутренняя и внѣшняя жизнь церкви, содержащей полноту земной христіанской общины и отражающей въ себѣ всемірную общину благодатныхъ духовъ.

---

[1]) „Возраженіе А. Д. Градовскому“ — статья И. С. Аксакова, № 43 Руси 1881 г. см. сборникъ: „теорія государства у славянофиловъ“.

Такое правильное понятіе о церкви было усвоено греческимъ міромъ. Римскій міръ, создавшій могучее изъ всѣхъ государство и науку права, доведенную до возможнѣйшаго совершенства логической послѣдовательности, понялъ христіанскую церковь неправильно: для него церковь стала явленіемъ земнымъ, общественнымъ и государственнымъ, подчиненнымъ высшей волѣ невидимаго міра и главы его Христа, но въ то-же время требующимъ единства условнаго и видимыхъ символовъ этого правительственнаго единства. Символъ единства и постоянное выраженіе его законной власти долженъ находиться въ римскомъ епископѣ, какъ пастырѣ всемірной столицы[1]).

Идеи единства и свободы, неразрывно соединенныя въ нравственномъ законѣ взаимной любви, не вошли въ понятіе римлянина о церкви. Юридическій характеръ римскаго міра не могъ понять этого закона: для него единство и свобода являлись силами, противоположными другъ другу, изъ двухъ началъ высшимъ показалось ему, по необходимости, единство, и онъ пожертвовалъ свободою[2]). Понявъ церковь, „какъ государство вѣры“, римскій народъ, а вслѣдъ за нимъ и всѣ другіе западные народы, ввели прежнія языческія начала въ христіанское ученіе, которое они приняли отъ первыхъ проповѣдниковъ христіанства Цѣльность свободнаго духа была разбита раціонализмомъ, но раціонализмомъ, скрытымъ подъ юридическою формою. Не человѣкъ-христіанинъ былъ точкою отправленія общей мысли, не изъ внутренняго согласія всѣхъ христіанъ образовалась церковь — видимый и земной отдѣлъ церкви всемірной; нѣтъ, церковь земная получила самостоятельность и власть сама по себѣ. Христіане являлись какъ подданные, покорные рѣшеніямъ этой власти. Церковь стала внѣшностью для ея подданныхъ и внѣшностью для ея чиновниковъ, какъ всякое государство. Христіанство въ римскомъ сознаніи приняло въ себя почти всѣ стихіи древняго кушитства: условность въ ея государственной формѣ, заклинательный характеръ дѣла и мо-

---

[1]) А. С. Хомяковъ IV, 705.
[2]) Хомяковъ, т. I, стр. 748.

литвы и талисманизмъ внѣшняго образа. Раціональное начало, скрытое въ односторонности юридическихъ понятій, впослѣдствіи выступило смѣлѣе въ той многовѣковой діалектической игрѣ, которую называютъ схоластикою, своего расцвѣта достигло въ протестантствѣ и принесло зрѣлый плодъ въ Германской философіи. Въ практической жизни односторонность протестантства выразилась въ иномъ направленіи, чѣмъ односторонность латинянъ. Изъ двухъ христіанскихъ идей—единства и свободы латиняне, отбросивъ послѣднюю, удержали первую; протестанты, наоборотъ, въ противодѣйствіе латинянамъ, удержали идею свободы и принесли ей въ жертву идею единства.

Двѣ великія христіанскія истины единства и свободы, соединенныя закономъ любви, восприняты были на Востокѣ во всей своей полнотѣ и чистотѣ и положены въ основаніе разумно понятой церкви. Имѣя правильное понятіе о церкви, Византія не осуществила, однако, въ себѣ христіанскаго государства; ей не суждено было уцѣлѣть и указать своимъ примѣромъ новый и высшій путь человѣчеству. Право и понятіе о государствѣ оставались въ Византіи въ тѣхъ упорныхъ формахъ, которыя были даны Римомъ; христіанство почти не проникало въ каменный капитолій юристовъ. Византійскіе императоры, вмѣшиваясь въ безпрестанные богословскіе споры, преслѣдовали въ этомъ идею римскаго владычества,—основами которой были божественность и обоготвореніе (Divinitas и Apotheosis). Все уголовное византійское право, съ его страшными казнями, съ его жестокими пытками, съ его безнравственными судами составляло наслѣдство древняго языческаго Рима. Не разорвавъ этой сплошной сѣти злыхъ и противо-христіанскихъ началъ, христіанство удалилось въ Византіи въ душу человѣка, оставляя въ сторонѣ его общественную жизнь. Самые великіе дѣятели христіанскаго ученія, воспитанные въ гражданскомъ понятіи Рима, не могли вполнѣ „уразумѣть“ ни всей лжи римскаго общественнаго права, ни безконечно-трудной задачи общественнаго построенія на христіанскихъ началахъ.

Не представивъ исторіи и міру образца христіанскаго общества, Византія уяснила, однако, христіанское ученіе и не-

редала его во всей чистотѣ и цѣльности славянскому міру. Русское государство просвѣщается христіанствомъ въ духѣ православія, полагающаго въ свою основу законъ любви, примиряющій два взаимно-противоположныя начала свободы и единства. Отъ такого начала явились вскорѣ и блестящія послѣдствія Русская земля „едва озарилась лучомъ истиннаго ученія, какъ уже стала безконечно выше Византіи“. На сдѣланное кн. Владиміру византійскими епископами предложеніе казнить разбойниковъ Владиміръ даетъ знаменательный по глубинѣ своего внутренняго смысла отвѣтъ: „боюсь грѣха“. Изъ этого видно, что тѣ изъ русскихъ людей, которые сознательно приняли христіанство, лучше византійцевъ поняли, „какъ святъ и обязателенъ законъ правды, какъ неразлучно милосердіе съ понятіемъ о христіанскомъ обществѣ, какъ дорога кровь человѣка передъ Богомъ, и какъ она должна быть дорога передъ судомъ человѣческимъ“.

Имѣвшая важное значеніе въ дѣлѣ внутренняго устроенія государства, православная русская церковь заняла истинное отношеніе къ государству. Вліяя на внутреннія убѣжденія людей, православная церковь никогда не имѣла притязанія насильственно управлять ихъ волею или пріобрѣтать себѣ власть свѣтско-правительственную. Такое отношеніе церкви къ государству вытекало изъ самаго существа ея. Церковь, по опредѣленію Хомякова[1]), своимъ догматическимъ ученіемъ пребываетъ для всѣхъ временъ въ Священномъ Писаніи и догматическихъ рѣшеніяхъ Вселенскихъ соборовъ; по животворной силѣ она проходитъ чрезъ всѣ времена въ святыхъ Божіихъ Таинствахъ и въ многозначительномъ, хотя и измѣняемомъ, обрядѣ; по своему человѣческому составу она проявляется во всѣхъ своихъ членахъ. Такая церковь не можетъ искать насильственнаго управленія надъ людьми, потому что для такого управленія она должна отдѣлиться отъ людей, т. е. отъ своихъ членовъ, отъ самой себя. Не будучи учрежденіемъ, отдѣленнымъ внѣшнимъ образомъ отъ людей, церковь можетъ управлять людьми только внутреннимъ образомъ, подобно тому, „какъ духъ управляетъ

---

[1]) Тамъ же, т. I, стр. 238.

тѣлеснымъ составомъ“ (Ив. Кирѣевскій) Въ католичествѣ, гдѣ церковь почти отождествляется съ церковной іерархіей, во главѣ которой стоитъ полновластный папа, претендующій на права свѣтской власти, тамъ церковь является учрежденіемъ, аналогичнымъ съ государственнымъ учрежденіемъ. При однородности интересовъ этихъ двухъ учрежденій (оба они преслѣдуютъ мірскіе интересы), они могутъ сталкиваться между собою, вести борьбу и мириться, какъ ведутъ борьбу и мирятся политическія партіи или торгово-промышленныя ассоціаціи. Въ православной церкви произведено полное раздѣленіе дѣлъ вѣры отъ дѣлъ мірскихъ: въ первыхъ дѣлахъ всѣ, начиная съ Государя и оканчивая послѣднимъ его подданнымъ, обязаны безпрекословно подчиняться постановленіямъ всей церкви; въ дѣлахъ мірскихъ — всѣ обязаны подчиняться верховной государственной власти и ея представителямъ. Въ своемъ положительномъ законѣ государство опредѣляетъ среднюю нравственную высоту, ниже которой стоятъ многіе его члены, и выше которыхъ всегда стоятъ нѣкоторые. Христіанинъ, являясь гражданиномъ обоихъ обществъ, совершеннаго небеснаго — церкви и несовершеннаго земного—государства, совмѣщаетъ обязанности обѣихъ областей, перенося постоянно уроки высшей въ низшую, повинуясь обѣимъ; а равно и все гражданское общество, признавая абсолютный духовный законъ, должно постоянно черпать изъ него для своей жизни уроки въ отношеніи къ положительному праву[1]).

Цѣль высшихъ идеальныхъ стремленій церкви, въ ея отношеніи къ государству, заключается въ томъ, чтобы ассимилировать государство по своимъ законамъ, пропитать его своимъ духомъ, т е. формально-юридическія отношенія его членовъ замѣнить нравственными отношеніями. Пока церковь этого не достигла, она, по-возможности, должна держаться въ сторонѣ отъ государства, строжайше соблюдая чистоту своихъ нравственныхъ основъ. Проникновеніе церкви государственнымъ началомъ есть смерть для церкви.

Выставивъ церковный идеалъ русскаго православія и взглянувъ съ его точки зрѣнія на католичество и протестантство,

[1]) Хомяковъ, II, 239—241.

славянофилы, главнымъ образомъ А. С. Хомяковъ и И. С. Аксаковъ, посмотрѣли съ высоты этого идеала и на фактическую жизнь и обстановку своей собственной жизни. Хотя по отношенію къ православію, какъ оно проявляется въ русской церкви, Хомяковъ былъ менѣе строгъ, чѣмъ къ западнымъ исповѣданіямъ, однако его разоблаченія недостатковъ нашего церковнаго управленія и, главнымъ образомъ, статьи И. С. Аксакова по означенному вопросу много помогли развитію нашего религіознаго сознанія въ дѣлѣ переформированія нашего высшаго церковнаго управленія. Отъ своихъ противниковъ славянофилы должны были выслушать справедливый упрекъ въ томъ, что ихъ идеалъ церкви составляетъ только формальное основаніе нашей церкви, а не сдѣлался еще ея дѣятельнымъ принципомъ, не осуществился въ церковной жизни.

На эти упреки Хомяковъ давалъ отвѣты въ своихъ полемическихъ статьяхъ.

Такъ, наприм., Вильямъ Пальмеръ, англиканскій епископъ, горячій проповѣдникъ идеи единенія англиканской церкви съ Православной[1]), пишетъ, между прочимъ, Хомякову, что Русская церковь отталкиваетъ его отъ себя своимъ порабощеніемъ государству и отсутствіемъ свободы слова: „Въ Русской Имперіи, увѣряетъ Пальмеръ, отношеніе духовной и гражданской властей въ настоящее время таково, что оно непримиримо съ правильнымъ отправленіемъ апостольскаго служенія“. (7-е письмо). Въ Россіи невозможно, говоритъ онъ, свободно и публично обсуждать вопросы, существенно для вѣры важные, а потому и самая ваша церковь не истинна, такъ какъ не свободна отъ порабощенія государству, какъ, наприм., римско-католическая.

Хомяковъ, соглашаясь съ тѣмъ, что римская церковь независима, безусловно отрицаетъ то, чтобы она обладала свободою духа.

Допуская, что русская церковь не настолько не зависима отъ государства, насколько бы слѣдовало, Хомяковъ говоритъ,

---

[1]) У Хомякова съ Пальмеромъ была переписка; отъ этой переписки—наукѣ извѣстны 12-ть писемъ Хомякова и 8-мь писемъ Пальмера, см. 2 т. соч. А. С. Хомякова.

что эта зависимость церкви не вредитъ характеру нашей церкви. Хотя наши духовные цензоры и стѣсняютъ свободу духовной печати, но тѣ, которые запрещаютъ самое Слово Божіе (латиняне), осмѣлятся-ли произнести приговоръ надъ излишнею осторожностью нашихъ духовныхъ цензоровъ? Церковь наша не пользуется полною свободою въ своей дѣятельности, но это зависитъ отъ малодушія ея высшихъ представителей и не относится къ самой церкви. Въ нашей церкви не было ни малѣйшаго догматическаго заблужденія, дозволеннаго церковію изъ-за угожденія правительству. Русская церковь была вовлечена въ нежелательное порабощеніе призракомъ правительственнаго покровительства, но это фактъ историческій, не относящійся къ области вѣры, не имѣющій, наприм., ничего общаго съ Англиканскимъ подчиненіемъ національной церкви государству.

Въ 1850 г., въ журналѣ Revue des Deux Mondes, была напечатана статья Ѳ. И. Тютчева: „Римскій вопросъ и Папство“. Въ этой статьѣ Тютчевъ провелъ такія мысли, что средоточіемъ жизни въ христіанствѣ служитъ Вселенская церковь, что Римъ поглотилъ это средоточіе въ своемъ римскомъ „я“ и конфисковалъ преданіе въ свою пользу, что протестантство, продолжая далѣе ту-же работу, упразднило средоточіе церковной жизни въ пользу человѣческаго личнаго „я“ и совершенно отвергло преданіе, а затѣмъ дѣло, начатое Римомъ и продолженное протестантствомъ, закончила революція, которая представляетъ собою апоѳеозъ человѣческаго „я“. На статью Тютчева, въ 1852 г., послѣдовалъ отвѣтъ со стороны Лоранси, издателя Revue des Deux Mondes, въ которомъ Лоранси возводилъ на нашу церковь странныя обвиненія. Это заставило Хомякова выступить съ опроверженіемъ въ своей первой брошюрѣ о западныхъ исповѣданіяхъ[1]). Первую клевету, со стороны Лоранси, Хомяковъ видитъ въ обвиненіи православной церкви въ томъ, „будто бы она признаетъ надъ собою главенство свѣтской власти“. Свое обвиненіе Лоранси формулируетъ такъ: „папа есть, дѣйствительно, государь свѣтскій, но не потому, что онъ первосвященникъ; а

[1]) Тамъ же, 2 т., стр. 27 – 92

вашъ владыка есть первосвященникъ, потому что онъ государь свѣтскій. На чьей же сторонѣ истина?“ Хомяковъ изворотливо опровергаетъ его тѣмъ, что нашему государю можетъ быть присвоенъ титулъ только епархіальнаго главы, подчиненнаго юрисдикціи обще-церковныхъ соборовъ, потому что мы составляемъ только часть церкви православной. Нашъ государь не имѣетъ права рѣшать самостоятельно вопросовъ обще-церковнаго благочестія. Онъ является только главою народа въ дѣлахъ церковныхъ[1]). Эта полемика Хомякова съ Пальмеромъ, Лорансн и др., показываетъ, что вопросъ о главенствѣ свѣтской власти въ Русской церкви былъ для славянофиловъ больнымъ вопросомъ. Рѣшая его въ отрицательномъ смыслѣ для лицъ западныхъ исповѣданій, они *дома*, у себя, глубоко сознавались въ томъ, что рѣшеніе его можетъ быть и утвердительнымъ.

Для развитія славянофильскаго ученія и распространенія его въ общественномъ сознаніи, очень много сдѣлалъ И. С. Аксаковъ, извѣстный публицистъ-славянофилъ. По поводу каждаго, сколько нибудь значительнаго, общественнаго событія, по поводу каждаго частнаго вопроса, онъ, не ограничиваясь ближайшими частными разъясненіями общественныхъ явленій, старался приводить читателей къ самымъ корнямъ,—основамъ народнаго самосознанія, на которыхъ самъ онъ неуклонно держался. Публицистическая дѣятельность И. С. Аксакова была направлена, главнымъ образомъ, на вопросы церковнаго порядка.

Въ своихъ публицистическихъ статьяхъ И. С. Аксаковъ является носителемъ нашей общественной силы. Цѣль всѣхъ его статей состоитъ въ томъ, чтобы вызвать эту силу, ей поработать, ее создать[2]). Общество, являясь выразителемъ народнаго самосознанія, составляетъ, по его мнѣнію, сердцевину дерева, а государство его кору[3]). Цѣль общества состоитъ въ надзорѣ за тѣмъ, чтобы не было въ государствѣ „отолщенія кожи“ въ ущербъ сердцевинѣ. Свободное общественное мнѣніе является регуляторомъ государственной жизни. Будучи носителемъ об-

---

[1]) Тамъ же, 2 т., стр. 36.
[2]) И. С. Аксаковъ, 2 т., 31 стр.
[3]) Тамъ же, 36 стр.

щественной свободной силы, Аксаковъ явился и въ область церковныхъ вопросовъ съ своимъ девизомъ: „духа не угашайте“, ему противна была всякая казенщина и всякое порабощеніе въ церковномъ строѣ. „Никто не станетъ отрицать, говоритъ Аксаковъ [1]), что начало соборное выше начала личнаго, что оно представляетъ болѣе ручательствъ за истинность сужденій и рѣшеній, чѣмъ единичный разумъ, чѣмъ личный произволъ“. Въ нашемъ ~~же~~ „Духовномъ Коллегіумѣ“ никакъ нельзя усмотрѣть даже слѣдовъ живого соборнаго начала. Вообще, съ Петра Великаго церковь наша „взята была въ казну“. Въ изданной Петромъ табели о рангахъ духовенство православной церкви ранжировано по чинамъ: священники приравнены къ маіорамъ, архимандриты — къ бригадирамъ, епископы — къ генералъ-поручикамъ. Понятіе церкви подмѣнилось, такимъ образомъ, понятіемъ „одного государственнаго вѣдомства“ Церковь стала служить государственнымъ видамъ и соображеніямъ. Между тѣмъ, христіанское отношеніе церкви къ государству совсѣмъ другое. Христіанское ученіе учитъ выплачивать государству слѣдующій ему динарій, молиться за право-правящихъ, вообще *бояться* только Бога и *чтить* земную предержащую власть, повинуясь ей во всемъ, что относится до ея области. Если церковь настаиваетъ на исполненіи гражданами своихъ обязанностей, то не потому, что это выгодно для государства, а потому, что это требуется (и при томъ только въ той мѣрѣ, въ какой требуется) Самимъ Христовымъ завѣтомъ. Она имѣетъ въ виду не гражданъ, а членовъ церкви, общество не политическое, а общество вѣрующихъ. Она побуждаетъ послѣднихъ къ совершенію только своего христіанскаго долга. и только съ этой точки зрѣнія смотритъ на долгъ въ отношеніи къ государству, но, во всякомъ случаѣ, обязываетъ вѣрующихъ воздавать кесарю, что принадлежитъ кесарю. Церковь не можетъ снизойти на степень государства, не измѣнивъ своему основному характеру, не утративъ своей свободы и святости съ одной стороны,—не стѣснивъ свободы и правильности государственныхъ отправленій—

[1]) Тамъ же, 2 т., 435 стр.

съ другой Государство не должно присваивать себѣ ни авторитета, ни аттрибутовъ церкви, ни дѣлать церковь подчиненнымъ себѣ орудіемъ: иначе оно внесетъ ложь и лицемѣріе, какъ въ свою сферу, такъ и въ сферу церковную, и подорветъ авторитетъ церкви. Исторія указываетъ намъ не мало примѣровъ, какимъ зломъ вѣнчалось всегда вмѣшательство церкви въ дѣла государства, соединеніе власти духовной съ властью свѣтской, совмѣщеніе въ одной рукѣ меча духовнаго съ мечомъ государственнымъ,—однимъ словомъ, облеченіе церкви въ доспѣхи государственнаго могущества. Церковь, въ такомъ случаѣ, перестаетъ быть церковью и сама себя добровольно отрицаетъ, низводясь на ступень „царства отъ міра сего“. Точно также и государство, если бы вздумало присвоить себѣ значеніе и власть церкви, если бы взялось быть судьей и рѣшителемъ вѣры, внесло бы въ церковь элементъ, совершенно инородный, чуждый, ограничило бы безпредѣльную духовность вѣры, овнѣшило бы, огрубило бы ее, однимъ словомъ, исказило бы самое существо церкви. Внося внѣшній элементъ силы труда, гдѣ все должно истекать изъ внутренняго свободнаго убѣжденія, государство, по необходимости, должно ограничиться одною внѣшностью, потому что внутренняя область ему недоступна, ибо только за однимъ внѣшнимъ проявленіемъ способно слѣдить государство. Поэтому, чрезъ это въ области вѣры, въ области чисто духовной, внѣшнему данъ былъ бы перевѣсъ надъ внутреннимъ и тѣмъ самымъ умерщвлялось бы внутреннее,—вѣчная, безусловная божественная истина была бы задушена условною государственной правдой, низведена на степень „казеннаго интереса“ и заклеймена „штемпелемъ казенности“. Результатъ въ обоихъ случаяхъ получился-бы одинаковый, т. е. и тогда, когда государство вздумало исправлять должность церкви, и тогда, когда церковь захотѣла-бы облечься въ государственные доспѣхи. Это послѣднее нужно понимать въ самомъ обширномъ смыслѣ; не только въ смыслѣ похищенія церковью власти государственной, но и въ смыслѣ заимствованія у государства его внѣшней силы, для распространенія и охраненія истинъ вѣры, — въ смыслѣ внесенія въ область церкви, самою церковью, государственныхъ пріемовъ,

мѣръ, способовъ, вообще элемента полицейско-государственнаго [1]).

Вся Божья область духа, та область, гдѣ священнодѣйствуетъ духъ человѣка въ своемъ искреннемъ стремленіи къ истинѣ, должна быть совершенно изъята отъ полицейской опеки, кѣмъ бы ни была налагаема эта опека: свѣтскимъ или хотя бы даже самимъ церковнымъ правительствомъ [2]). Иначе, церковь унизитъ себя, уронитъ значеніе истины, наложивъ оковы на свободу Христову, на совѣсть людей, на ихъ убѣжденія.

„Свобода совѣсти должна быть взята изъ кабалы господствующей церкви". У насъ совращеніе членовъ господствующей церкви въ иновѣрное ученіе—не путемъ насилія, а свободнаго убѣжденія, признано преступленіемъ и по государственнымъ законамъ подлежитъ тяжкому наказанію [3]). Отвергая принципъ религіозной свободы и становясь „господствующей церковію", церковь отрекается отъ самой себя, потому что все зданіе ея стоитъ на свободномъ дѣйствіи духа, называемомъ вѣрою [4]). Отъ несвободы совѣсти коснѣетъ религіозная мысль, мертвенность духа заступаетъ мѣсто жизни духа, мечъ духовный замѣняется мечомъ государственнымъ и у ограды церковной стоятъ не грозные Ангелы Божіи, охраняющіе ея входы и выходы, а жандармы и квартальные надзиратели, какъ орудія государственной власти. Вотъ стражи нашего русскаго душеспасенія, охранители догматовъ русской православной церкви, блюстители и руководители русской совѣсти, говоритъ съ глубокимъ сожалѣніемъ И. С. Аксаковъ.

Возложивъ на себя высокое призваніе ограждать душеспасеніе и руководить самую совѣсть, государственная власть въ Россіи возвела правила соборовъ и святыхъ отецъ на степень гражданскихъ узаконеній и полицейскихъ правилъ, а грѣховныя уклоненія воли отъ послушанія требованіямъ церковнымъ на

---

[1]) И. С. Аксаковъ, 4 т., 35—37 стр.
[2]) Тамъ же, 38 стр.
[3]) Улож. о наказ. ст. 187, 188.
[4]) Тамъ же, 4 т., 82 стр.

степень уголовныхъ преступленій и проступковъ, предупрежденіе которыхъ предоставлено полиціи во всѣхъ ея видахъ

Болѣе тысячи статей находится въ сводѣ законовъ, опредѣляющихъ покровительство государства церкви и отношеніе полиціи къ вѣрѣ и вѣрующимъ. Онѣ, по-преимуществу, сосредоточены въ XIV томѣ, Сводѣ полицейскихъ Уставовъ, и именно въ Уставѣ „о предупрежденіи и пресѣченіи преступленій"— этой полицейской Книгѣ Завѣта Нельзя не дивиться, говоритъ И. С. Аксаковъ, читая эту книгу, до такой степени всякое мельчайшее религіозное проявленіе духа уловлено, предусмотрѣно, формулировано въ полицейское правило, росписано по статьямъ, пунктамъ и параграфамъ [1]). Государственная попечительность о правовѣріи воспринимаетъ русскаго почти отъ рожденія, не покидаетъ его въ теченіи всей жизни и сопровождаетъ до самой могилы. Полицейскій Уставъ внушаетъ ходить въ церковь нелѣностно [2]), хотя однажды въ годъ, исповѣдаться и пріобщиться Святыхъ Таинъ Гражданскимъ и военнымъ начальствамъ вмѣнено въ обязанность наблюдать за исполненіемъ этого священнаго долга лицами, имъ подчиненными Сводъ Законовъ формулируетъ также правила и для религіознаго настроенія людей въ домѣ молитвы [3]). Въ кодексѣ законовъ излагаются правила благоповеденія и для священнослужителей, послѣднимъ приписывается также наблюдать, чтобы „въ домахъ прихожанъ святыя иконы были содержимы во всякой чистотѣ" [4]). Общеніе вѣрующихъ въ оградѣ церкви поддерживается страхомъ и содѣйствіемъ внѣшней силы. Свободное отпаденіе отъ церкви не возможно, и лицемѣріе и ханжество, находящееся въ церкви, получаютъ, такимъ образомъ, права гражданства. Вотъ какъ характеризуетъ И. С. Аксаковъ отношеніе нашего полицейскаго государства къ вѣрѣ и религіи, согласно нашему законодательству.

Защищая полную свободу совѣсти и немыслимость для церкви пользоваться для своихъ цѣлей мечемъ государствен-

---

[1]) Тамъ же, 4 т , 85 стр.
[2]) Т. XIV, Уст. о пред. и прес. прест. ст. 55.
[3]) Уст. о пред. и прес. пр. т. XIV, ст. 3, 6, 7, 8, 11.
[4]) Тамъ же, 130 стр.

нымъ, И. С. Аксаковъ доказываетъ необходимость „свободы совѣсти“ для самой церкви, для жизни духа. Свобода совѣсти есть, по его мнѣнію, возвращеніе „Божьяго Богови“. Свобода отъ государственной опеки есть свобода отъ „гнилой тяжести латъ земныхъ“ [1]). Безъ свободы совѣсти немыслима церковь, ибо въ духовной свободѣ человѣка лежитъ причина бытія самой церкви, весь смыслъ ея призванія. Итакъ, для церкви свобода совѣсти есть необходимость, поэтому и отношеніе ея къ этой свободѣ—положительное. Государство признаетъ свободу совѣсти потому, что не признаетъ міра человѣческой души доступнымъ себѣ: изъ этого отрицательнаго отношенія государства къ міру совѣсти вытекаетъ, какъ логическое послѣдствіе, тоже признаніе ея свободы. Церковь говоритъ про совѣсть: она свободна потому, что она — мое, Божіе; государство же говоритъ: она свободна потому, что она не мое, не кесарево. Государство лишено возможности дѣйствовать въ области духа, потому что орудія его, сообразно его природѣ, только вещественныя, способныя дѣйствовать только на внѣшній міръ, а не на внутренній [2]) Съ областью духа государство соприкасается лишь чрезъ его внѣшнія проявленія, которыя одни и подлежатъ его контролю и оцѣнкѣ съ точки зрѣнія вреда или безвредности для земной жизни, земныхъ интересовъ гражданъ или всего государства. Блюсти правовѣріе или ортодоксію вѣроисповѣданія государство не вправѣ Отказываясь отъ посягательствъ на внутреннюю свободу и право церкви, отъ притязаній руководить совѣсть внѣшнимъ насиліемъ, государство ограждаетъ свою область отъ вторженія „клерикальнаго начала“, удерживаетъ за собою полную свободу дѣйствій въ видахъ охраненія внѣшняго мира и безопасности и, упраздняя многое зло и лицемѣріе, порождаемое государственнымъ стѣсненіемъ совѣсти, упрочиваетъ тѣмъ самымъ свою собственную крѣпость Въ отдѣленіи области церкви отъ области государства, Божія отъ Кесарева, заключается сила и свобода и церкви и государства [3]).

---

[1]) „Отвѣтъ М. П. Погодину по вопросу государ ограждения церкви“ 4 т., 97 стр.

[2]) Тамъ же 113 стр.

[3]) Тамъ же, 4 т., 119 стр.

Мы изложили славянофильское ученіе: его историческую и теологическую теоріи. Въ частности, познакомились съ ученіемъ Хомякова, съ его постановкой „идеи церкви въ ея логическомъ построеніи“, и съ рѣшеніемъ вопроса о свободѣ совѣсти въ трудахъ публициста-народника И. С. Аксакова. Въ общихъ чертахъ, славянофильство представляетъ собою не только эмансипацію народнаго духа отъ иноземнаго ига, но и подвигъ народнаго самосознанія, разъяснившій и опредѣлившій тѣ духовныя и соціальныя начала русской народности, которыя признаны были могучими факторами всемірно-историческаго развитія и просвѣщенія. Въ Хомяковѣ, Константинѣ Аксаковѣ, Самаринѣ и др. русская народность получила свое первое раскрытіе и оправданіе, какъ въ самостоятельныхъ мыслителяхъ и дѣятеляхъ. Основнымъ началомъ русской народности было признано православіе, подъ воздѣйствіемъ котораго русская народность исторически сложилась и въ которомъ, по убѣжденію славянофиловъ, содержались иныя просвѣтительныя начала, начала высшей цивилизаціи, чѣмъ тѣ, которыми жила и которыя уже почти изжила Западная Европа.

Православіе мыслимо и внѣ Россіи; Россія же немыслима внѣ православія—вотъ самая основная и главная формула славянофильства [1]). Признавая, такимъ образомъ, существеннымъ элементомъ нашей народности православіе, славянофилы стояли за первенствующее положеніе нашей церкви въ государствѣ, которое само есть выраженіе нашего національно-религіознаго духа [2]), и потому само должно быть православнымъ. Но это ихъ желаніе видѣть Россію православною, „Святою—Русью“, не воплощалось въ царѣ, какъ внѣшнемъ представителѣ и охранителѣ русскаго народа. Первые славянофилы православіе не связывали съ самодержавіемъ такою крѣпкою и нерасторжимою связью, какую мы видимъ, наприм., въ славянофильской программѣ—А. Кирѣева [3]). Главный основатель и носитель теологической стороны славяно-

---

[1]) И. С. Аксаковъ, 7 т., 777 стр.

[2]) Аксаковъ, 4 т., 118 стр.

[3]) См. его же. „Краткое изложеніе славянофильскаго ученія“. Спб. 1896 г. „Споръ съ западниками“. (Русское Обозрѣніе, май, 1895 г.).

фильства, Хомяковъ [1]), на обвиненіе Лоранси нашей церкви въ цезарепапизмѣ, отвѣчалъ,—что у насъ нѣтъ вѣрованія въ свѣтскаго главу церкви [2]). Низложеніе патріарха Никона совершилось по суду восточныхъ патріарховъ и отечественныхъ епископовъ [3]). Введеніе Синода совершилось тѣми же восточными епископами, а не властью государя [4]). „И теперь мы думаемъ также, какъ и греки, говоритъ основатель славянофильства Хомяковъ, что нашъ Государь, будучи главою народа во многихъ дѣлахъ, касающихся церкви, также имѣетъ право, какъ и всѣ его подданные, на свободу совѣсти въ своей вѣрѣ и на свободу человѣческаго разума. Будучи свободенъ, Государь, какъ и всякій человѣкъ, можетъ впасть въ заблужденіе и, что если бы, чего не дай Богъ, подобное несчастіе случилось, несмотря на постоянныя молитвы сыновъ церкви, то и тогда императоръ не утратилъ бы ни одного изъ своихъ правъ на послушаніе своихъ подданныхъ въ дѣлахъ мірскихъ; а Церковь не понесла бы никакого ущерба въ своемъ величіи и въ своей полнотѣ, ибо никогда не измѣнитъ ей истинный и единственный ея Глава Христосъ. Въ предположенномъ случаѣ, однимъ христіаниномъ стало бы меньше въ ея лонѣ и только“ [5]). Хотя, по силѣ основныхъ законовъ, такого права для Государя у насъ въ Россіи нѣтъ, но здѣсь намъ важно отмѣтить, что первые славянофилы „православіе“ Россіи строили не на самодержавіи, какъ А. Кирѣевъ, а на русскомъ бытѣ и народности, считая православіе, въ его вселенскомъ пониманіи, „полной, цѣльной и истинной вѣрой“. Они стояли не за „союзъ церкви съ государствомъ“, что потомъ приписывали первымъ славянофиламъ ихъ послѣдователи, извратившіе ихъ ученіе, наприм., А. Кирѣевъ [6]), а равно и представители „нашей оффиціальной народности“, всѣ тѣ, кому формула „православіе, самодержавіе и народность“ служила источ-

---

[1]) См. его брошюру: „Нѣсколько словъ прав. христіанина о западныхъ вѣроисповѣданіяхъ по поводу брошюры г-на Лоранси“ (т. 2, 27—94 стр.).

[2]) Тамъ же, 2 т., 37 стр.

[3]) Тамъ же, 36 стр.

[4]) Тамъ же, 36 стр.

[5]) Хомяковъ, 2 т., 38 стр.

[6]) „Кратк. излож. славяноф. ученія“. 46 стр.

никомъ всякихъ реакціонныхъ вожделѣній, *а за „союзъ церкви съ землею“*.

Первые славянофилы — Хомяковъ, Константинъ Аксаковъ, Самаринъ, Кирѣевскіе, горѣли религіознымъ пламенемъ вѣры, высоко цѣнили эту вѣру, стремились отдѣлить отъ нея всѣ политическіе наросты и наслоенія, стояли за свободу общественной жизни, за свободу жизни, духа и слова. Правительству они приписывали неограниченную власть только *государственную;* народу—полную свободу нравственную, свободу жизни и духа [1]). Вина первыхъ славянофиловъ, по нашему мнѣнію, состояла въ томъ, что они, признавая государство только внѣшнею формою общежитія, внѣшнимъ закономъ, внѣшнею силою; защищая для „земли“—внутреннюю жизнь духа, высшія начала свободы, братства и равенства, высшія требованія нравственной правды, заключенныя въ душѣ человѣка, не постарались поставить между „Землею и Государствомъ“ юридическихъ границъ. (Здѣсь мы, конечно, не говоримъ о томъ, что славянофилы придали сверхдолжное значеніе русской народности въ дѣлѣ самобытности и развитія русской культуры). Придавая православной религіи значеніе важнаго бытового элемента, славянофилы встрѣчали враждебно всякія, проникающія къ намъ съ Запада, либеральныя теоріи, стремящія свести религію на почву частнаго личнаго дѣла, чуждаго государству и обществу [2]). Ратуя за свободу и самостоятельность церкви въ государствѣ, какъ особаго духовнаго организма, который не можетъ управляться подобно государственнымъ учрежденіямъ, но можетъ жить и развиваться лишь по своимъ внутреннимъ началамъ и законамъ, славянофилы не отрицали, конечно, взаимодѣйствія между государствомъ и церковью; не хотѣли того, чтобы государство было безвѣрно Но это взаимодѣйствіе они представляли въ видѣ нравственнаго вліянія церкви на государство и охраненія государствомъ свободы для всѣхъ вѣроисповѣданій. Первые славянофилы провели рѣзкую границу между „кесаревымъ и Божіимъ“.

---

[1]) К. С. Аксаковъ, „Дополненіе къ Запискѣ“, 47 стр

[2]) И. С. Аксаковъ, 4 т., 201 стр.

Отводя подобающее мѣсто Богу и кесарю, славянофилы заботились о томъ, чтобы кесарь не простеръ владычества внѣшнихъ законовъ на область Божію: на внутренній міръ человѣка съ его свободою, совѣстью, вѣрою въ высшую нравственную абсолютную правду [1]). Въ славянофильскомъ государствѣ государь для подданныхъ не долженъ быть „верховною совѣстью“ [2]). Русскій народъ, отдѣливъ отъ себя государственный элементъ, предоставивъ полную государственную власть правительству, предоставилъ себѣ жизнь, нравственно-общественную свободу, съ цѣлью создать христіанское общество

По славянофильской программѣ А. Кирѣева, политическимъ идеаломъ Россіи является самодержавіе, національнымъ—самобытная русская народность и религіознымъ—православіе. Первые два идеала, согласно заявленію самого А. Кирѣева, — не безусловные, а культурно-историческіе [3]) По славянофильскому представленію Кирѣева, самодержавіе неразрывно связано съ православіемъ [4]), отсюда между церковью и государствомъ должна быть органическая связь Въ силу этой органической связи Государь при чинѣ вѣнчанія на царство, принимая отъ Московскаго митрополита царскій вѣнецъ, произноситъ православный символъ вѣры и тѣмъ нравственно связываетъ свою совѣсть, и, какъ христіанскій государь, является отвѣтственнымъ предъ Богомъ и Церковью. Этотъ обрядъ вѣнчанія, знаменуя неразрывную, органическую связь государства съ церковью, связь, превращающую „Государство — Россійское“ въ „Святую Русь“, даетъ вмѣстѣ съ этимъ нашему отечеству этическое основаніе, вмѣсто юридическаго, которое имѣется въ западныхъ, парламентарно-договорныхъ, государствахъ.

Для оцѣнки этой „славянофильской программы Кирѣева“, мы можемъ сказать здѣсь пока только то, что она не вполнѣ воскрешаетъ предъ нами лучшія традиціи старыхъ славянофи-

---

1) И. С. Аксаковъ, „Возраженіе Градовскому“, 81 стр.

2) И. С Аксаковъ, „Бюрократ. и земское государство“ 26 № Руси 1881 г.

3) 81 стр. его „Краткаго излож. славянофильск. ученія“.

4) 212 стр. „Русскаго Обозрѣнія“, май, 1895 г. статья Кирѣева. „Споръ съ западниками“.

ловъ—Хомякова, Самарина, Кирѣевскаго, Ивана Аксакова, затемнена обскурантскими и реакціонными доктринами.

Первые славянофилы видѣли въ самодержавіи лишь одинъ политическій идеалъ, не связывали его крѣпко и нерасторжимо съ православіемъ Они вполнѣ вѣрили, что православная вѣра Россіи сильна своимъ собственнымъ духомъ и истиною, а потому и Государю приписывали въ церкви роль не главенствующую, а роль первороднаго сына церкви-матери. Для нихъ непонятно было и самое сочетаніе Государства-Церкви—вродѣ „Священной Римской имперіи". И. Кирѣевскій и А. С Хомяковъ въ своихъ „Запискахъ" всѣми силами старались отдѣлить мірской государственный элементъ отъ церковнаго. Признавая стихіей церкви свободу совѣсти и вѣрующаго духа, они изгоняли изъ этой сферы принудительный элементъ государственности.

Заключая изложеніе славянофильскихъ воззрѣній по вопросу объ отношеніи государства къ церкви, кратко славянофил. систему отношенія государства къ церкви или обратно можно охарактеризовать такъ: славянофилы стояли за союзъ Церкви *съ землею*, а не съ государствомъ. Въ христіанскомъ бытѣ народа, его сознаніи,—они видѣли силу и крѣпость церкви. Между церковью и государствомъ они проводили прямо отрицательное отношеніе: по ихъ представленію, даже соприкосновеніе мірского государственнаго элемента съ церковнымъ уничтожаетъ силу и значеніе послѣдняго; съ другой стороны, и церковный элементъ, соединившись съ государственнымъ, теряетъ самъ свой нравственный характеръ и могучее вліяніе. Однимъ словомъ, славянофилы между церковью и государствомъ полагали цѣлую пропасть, мостомъ которой могъ только быть христіанскій бытъ общества и вѣрующая личность, но не „государственное устройство" самой церкви [1]).

---

[1]) Послѣсловіе къ этой главѣ. Славянофильскія воззрѣнія нами изучены въ самихъ источникахъ. Нами были прочитаны и просмотрѣны труды славянофиловъ: И. Кирѣевскаго, А. С. Хомякова, Аксаковыхъ: Константина и Ивана, отчасти Ю. Ѳ. Самарина. Высказанный здѣсь нами взглядъ мы не встрѣтили въ пособіяхъ по изученію славянофильства, которыя, по существу, незначительны и, въ большинствѣ, неправильны.

## II-я ГЛАВА.

### Воззрѣнія В. С. Соловьева на отношеніе государства къ церкви.

(Его ученіе о всемірной теократіи, его теорія „Христіанскаго государства“ и ихъ разборъ).

Въ основѣ ученія коренныхъ славянофиловъ (Хомякова, Кирѣевскаго, Аксакова, Самарина) ясно обозначились, какъ мы видѣли, двѣ главныя идеи: идея мессіанизма и идея національности. При дальнѣйшемъ развитіи славянофильскаго ученія, эти обѣ идеи обособились, и каждая изъ нихъ получила свое особое развитіе и направленіе.

Идея національности, съ цѣлью своего оправданія, начала возводиться на фундаментъ историческихъ и общественныхъ наукъ. Это второе направленіе славянофильскаго ученія, отбросивъ несбыточныя чаянія и надежды на всемірно-историческое значеніе славянства и лишивъ идею національности той гуманитарной подкладки, по которой она считалась носительницей высшаго идеальнаго содержанія, провозвѣстницей міру вселенской правды,—естественно превратилось въ систему національнаго эгоизма [1]), а изъ послѣдней столь же естественно была выведена Леонтьевымъ теорія реакціоннаго обскурантизма. Далѣе въ этомъ направленіи идти было некуда: идея національности была вполнѣ исчерпана [2]). Итакъ, логическое развитіе этой идеи было вмѣстѣ съ тѣмъ и процессомъ разложенія стараго славянофильства.

---

[1]) Въ сочиненіи Данилевскаго: „Россія и Европа“.

[2]) П. Н. Милюковъ, „Разложеніе славянофильства“. Вопросы Ф. и П. кн. 18. (93 г.), 46—97; 76 стр.

Но если славянофильство не окончательно умерло въ Данилевскомъ и Леонтьевѣ, то, оставаясь вѣрнымъ самому себѣ, оно могло искать своего возрожденія только въ отброшенной имъ идеѣ мессіанизма славянскаго племени, въ возстановленіи своихъ старыхъ идеальныхъ элементовъ, въ возстановленіи теоріи всемірно-историческаго призванія славянства Во всякомъ случаѣ, пока эта послѣдняя сторона славянофильства не была исчерпана до своихъ послѣднихъ логическихъ выводовъ, нельзя было сказать, что славянофильство совершило весь кругъ возможнаго для него развитія Всего удобнѣе было построить реставрацію славянофильства на религіозномъ элементѣ, потому что государственность старые славянофилы никогда не считали идеальнымъ началомъ жизни. Славянофильская доктрина, строившая общество не на формальномъ договорѣ, а на свободномъ любовномъ общеніи его членовъ,—*всегда смотрѣла на государственное начало, какъ на необходимое зло* Общественно-экономическое начало славянофиловъ—славянская община—никогда не имѣла у истинныхъ славянофиловъ самостоятельнаго значенія. Славянофилы цѣнили общину не столько, какъ справедливую форму соціальной организаціи, сколько какъ безсознательное выраженіе чувства христіанской любви, т. е. какъ проявленіе религіознаго начала, присущаго русскому народному духу.

Потребность поставить религіозное начало выше національнаго проявляется весьма рано въ славянофильствѣ. Еще въ 1858 г Кошелевъ сводитъ къ этому свое разногласіе съ И. С. Аксаковымъ, выставившимъ знаменемъ своей газеты—русскую народность. Кошелевъ ему отвѣчалъ, что безъ православія наша народность—дрянь. Съ православіемъ она имѣетъ міровое значеніе [1]).

На Пушкинскомъ праздникѣ 1880 г. Ѳ. М. Достоевскій произнесъ рѣчь, въ которой, въ противоположность проповѣди національнаго эгоизма, провозглашалъ, что „стать настоящимъ русскимъ, стать вполнѣ русскимъ, можетъ быть, и значитъ только стать братомъ всѣхъ людей, всечеловѣкомъ“. Знаменитый писатель приглашалъ христіанъ къ братскому единенію во всемірной

---

[1]) Колюпановъ. А. И. Кошелевъ, II, 250, 251 стр

церкви, хотя не указалъ средствъ къ достиженію этого единенія, не указалъ онъ и того, какова можетъ быть роль христіанскаго начала въ настоящей общественной жизни человѣчества, и какую можно основать на немъ соціальную мораль и политику.

Это послѣднее выполнилъ нашъ блестящій философъ Вл. С Соловьевъ. Смѣлою рукою онъ свелъ Божіе царство съ неба на землю и слилъ религію и прогрессъ, христіанство и альтруизмъ, небесное и земное, божественное и человѣческое въ одной основной мистической идеѣ „Богочеловѣчества“ Постепенное проникновеніе „естественнаго человѣчества“ началомъ божественнымъ [1]) совершается во всемірной исторіи, тройнымъ плодомъ этого проникновенія являются: совершенный мужчина или Богочеловѣкъ, совершенная женщина или Богоматерь и совершенное общество—или Церковь. Послѣ пришествія Христа, сосредоточившаго принципъ Богочеловѣчества въ одномъ Своемъ лицѣ, задачу полнаго осуществленія идеи Богочеловѣчества беретъ на себя Церковь. Для того, чтобы выполнить эту задачу полнаго сліянія человѣчества съ Божествомъ, церковь должна пропитать мірское общество христіанскимъ началомъ. Но для этого ей необходимо содѣйствіе государства; слѣдовательно, церковь должна стоять выше государства Принципъ церкви, стоящей выше государства, христіанство осуществило въ папствѣ: папство, поэтому, и должно оставаться средоточіемъ всемірной церкви Что касается церкви восточной,—въ ней, напротивъ, государи старались стать выше церкви Для этого они измыслили, одну за другой, цѣлый рядъ ересей, общій смыслъ которыхъ заключается въ томъ, что восточные императоры старались теоретически и практически отдѣлить человѣческое начало отъ божественнаго, кесарево отъ Божія, міръ отъ церкви. Византійскіе церковные іерархи изъ національныхъ и личныхъ разсчетовъ предпочитали получить не совсѣмъ точную формулу вѣры изъ рукъ императора, чѣмъ взять истинную формулу изъ рукъ папы. Наконецъ, періодъ ересей кончился; ереси, благодаря особенно настойчивости западной церкви, были осуждены вселенскими

[1]) Самое созданіе міра, по Соловьеву, представляетъ собою результатъ того, что Божество перестало подавлять въ себѣ хаосъ, какъ нѣчто противоположное Богу.

соборами. Тогда еретическое пониманіе церкви, какъ сферы жизни, обособленной отъ государства, „вошло внутрь“ восточной церкви. Замкнувшись въ свою обособленность отъ міра и общества, она пріобрѣла мертвенный характеръ и не могла дѣйствовать на жизнь, не могла воспитывать общества. Справедливымъ наказаніемъ за это была побѣда надъ ней ислама,—религіи, въ которой тотъ же принципъ обособленности религіи отъ міра былъ проведенъ вполнѣ открыто: въ нравственномъ ученіи — какъ теорія фатализма, въ догматическомъ — какъ теорія замкнутаго въ себѣ единобожія. Напротивъ, западная церковь постоянно старалась о воспитаніи общества и о проникновеніи его христіанскими началами; но у ней не было средствъ для успѣха, которыя могло дать только сильное государство. Государство, въ лицѣ Германской имперіи, вступило, вмѣсто союза, въ борьбу съ западной формой христіанства. „Историческое предназначеніе Россіи состоитъ, кажется, въ томъ, чтобы дать всемірной церкви политическую власть, необходимую ей для спасенія и возрожденія Европы и міра“. Только, съ помощью такого союза между русскимъ царемъ и римскимъ первосвященникомъ, всемірная церковь можетъ выполнить лежащую на ней высшую задачу— осуществить на землѣ принципъ Богочеловѣчества. Союзъ этотъ необходимъ для выполненія всемірно-исторической миссіи русскаго народа [1]). Здѣсь нужно замѣтить то, что Троичное Божественное начало проникаетъ, по Соловьеву, міръ вообще: цѣлымъ рядомъ усилій оно вводитъ въ міръ, сперва, механическое единство—всеобщаго тяготѣнія, потомъ, динамическое единство—невѣсомыхъ физическихъ силъ, затѣмъ, органическое единство— жизненной силы.

Вотъ въ общихъ чертахъ мистическая космогонія Вл. Соловьева, съ ея реставраціей средневѣковой идеи о союзѣ всемірной церкви со всемірной монархіей. Итакъ, религіозная задача,

---

[1]) Vladimir Soloviev. „La Russie et l'Eglise universelle“, 265. Третья часть этой книги: „Троичное начало и его общественное приложеніе“ помѣщена, въ русскомъ переводѣ Г. А. Рачинскаго, въ литерат.-философ. сборникѣ: „Свободная совѣсть“. Книга I. Москва 1906 г., 204—294 стр. Есть и русскій переводъ первыхъ двухъ частей книги, изданный въ Краковѣ, типографія Анчица и Комп. 1904 г. У насъ подъ руками были оба перевода, а равно и подлинникъ.

по Соловьеву, выше всего на свѣтѣ и безусловно выше національности. Задача эта, сліяніе человѣчества съ Божествомъ, по самому существу своему, всемірная и требуетъ для своего выполненія всемірной церкви, вооруженной силами всемірнаго государства. Русскій народъ призванъ къ рѣшенію этой задачи, но первымъ шагомъ къ этому рѣшенію долженъ быть актъ національнаго самоотреченія, отреченія отъ узкой формы національной церкви.

Болѣе подробнымъ развитіемъ этого ученія Соловьева мы теперь и займемся, не забывая, конечно, своей цѣли излагать его съ точки зрѣнія отношеній государства къ церкви или церкви къ государству.

Общество, соединенное принципомъ права или существующее въ правомѣрномъ порядкѣ, есть общество политическое или государство. Выражая собою отрицательную сторону нравственнаго начала, право въ положительной своей сторонѣ осуществляетъ только принципъ справедливости. Правомѣрный порядокъ, основанный на равенствѣ и свободѣ лицъ, не даетъ обществу никакого положительнаго содержанія. Но если свобода и разумность и основанное на нихъ право опредѣляютъ только форму или способъ человѣческой дѣятельности, то содержаніе этой дѣятельности, жизненныя цѣли и интересы остаются всецѣло въ сферѣ матеріальной. Но, въ такомъ случаѣ, является очевидное противорѣчіе между формой и содержаніемъ, между цѣлями и средствами. Форма и способъ дѣятельности являются какъ нѣчто безусловное и духовное, содержаніе же (матеріальная жизнь) является какъ нѣчто условное, случайное и ничтожное. Безусловная форма требуетъ безусловнаго содержанія и выше правомѣрнаго порядка—порядка отрицательныхъ средствъ—долженъ стоять положительный порядокъ, опредѣляемый абсолютною цѣлью.

Этотъ положительный порядокъ, опредѣляемый абсолютною цѣлью, составляетъ церковь, которая, образуя общество мистическое или религіозное, соединяетъ людей на божественномъ началѣ, основанномъ психологически на чувствѣ любви[1]).

[1]) Вл. Соловьевъ, т. 2. „Критика отвлеченныхъ началъ“, стр. 150—154. Въ своемъ изложеніи воззрѣній В. С. Соловьева мы пользуемся 8-томнымъ „Собраніемъ сочиненій“ его въ изданіи товарищества „Общественная Польза“. Спб.

Хотя очевидно то, что божественное начало, въ своей истинѣ, все собою обнимаетъ и не можетъ исключать никакого начала и элемента бытія, но отвлеченный умъ, говоритъ В. Соловьевъ, можетъ утвердить это начало въ особенности, какъ исключительное, внѣ другихъ, т. е. внѣ человѣческаго и природнаго начала, или въ прямой противоположности съ ними. Въ первомъ случаѣ, получается ложная теократія, а во второмъ, отвлеченный дуализмъ церкви и государства. Ложная теократія, состоитъ, по Соловьеву, въ насильственномъ подавленіи божественнымъ началомъ началъ чисто человѣческаго и природнаго, какъ въ личной, такъ и въ общественной жизни (въ личной жизни подавляется начало разума и внутренней свободы, и начало страсти и похоти, какъ безусловное зло; въ сферѣ общественной жизни внѣшнимъ образомъ подчиняется общество гражданское и экономическое власти общества духовнаго, церковь внѣшне-насильственно подавляетъ государство).

Возможная въ теоріи, ложная теократія въ дѣйствительности оказывается неосуществимою и поневолѣ принуждается вступить въ сдѣлку со враждебными ей элементами. Окончательнымъ выраженіемъ этой сдѣлки является принципъ полнаго отдѣленія духовной области отъ свѣтской, или принципъ „свободной церкви въ свободномъ государствѣ“, но и этотъ принципъ въ дѣйствительности неосуществимъ, какъ вслѣдствіе трудности разграниченія этихъ сферъ, лучше сказать, сторонъ одной и той же сферы, такъ, главнымъ образомъ, потому, что безусловный дуализмъ началъ, болѣе или менѣе возможный теоретически, невозможенъ въ жизни, которая есть ничто иное, какъ постоянное единство всѣхъ проявленій субъекта. Безусловное раздѣленіе церковной и государственной области является естественнымъ и необходимымъ лишь въ государствѣ съ языческою властію. Отсюда и текстъ евангельскій: „воздавайте Божіе Богу, а Кесарево Кесарю“ приложимъ только къ такому государству Въ христіанскомъ царствѣ двухъ отдѣльныхъ властей, одинаково безусловныхъ, быть не можетъ, ибо кто не признаетъ дѣйствительной безусловности божественнаго начала. тотъ не признаетъ его совсѣмъ, ибо Богъ не можетъ быть частью,—Онъ, по Своему

понятію, есть Единое все Такимъ образомъ, „свободная церковь въ свободномъ государствѣ“ не выражаетъ собою никакого принципа и есть лишь практическая непослѣдовательность, столь же неустойчивая исторически, какъ и логически[1]). Показавъ принципіальную невозможность, какъ ложной теократіи, такъ и отдѣленія церкви отъ государства, Вл. С. Соловьевъ строитъ гармоническое отношеніе пли синтезъ божественнаго и мірского началъ въ своей „свободной теократіи“, гдѣ мірской элементъ свободно подчиняется божественному началу или, лучше и подробнѣе сказать, божественная идея, находящаяся въ человѣкѣ, осуществляется человѣкомъ, посредствомъ разумной свободы, въ матеріальной природѣ. Въ свободной теократіи, такимъ образомъ, человѣческій элементъ и матеріальная природа находятъ нормальное удовлетвореніе; естественный порядокъ признается порядкомъ *необходимыхъ средствъ*, а порядокъ религіозный или мистическій—признается порядкомъ *безусловныхъ цѣлей*, которыя могутъ быть реализованы только естественными средствами. Признавая любовь нравственнымъ принципомъ церкви, а справедливость нравственнымъ принципомъ государства (справедливость есть совершенно необходимая въ дѣйствительной жизни форма любви), легко найти внутреннюю органическую связь между государствомъ, — какъ областью формальныхъ средствъ, и церковью, какъ областью существенныхъ цѣлей; при этомъ не уничтожается и „земство“, имѣющее своею спеціальною задачею матеріально-общественную пользу,—земство, какъ основа и крайняя реализація высшаго начала. Внутренняя взаимная связь и взаимоотношеніе между этими тремя сферами слѣдующія: союзъ религіозный или церковь, представляя собою абсолютный порядокъ и утверждая безусловное начало любви, какъ всеобщую цѣль, въ этомъ смыслѣ совершенно самостоятеленъ (т. е. какъ царство безусловныхъ цѣлей); со стороны средствъ, для осуществленія начала любви въ естественномъ порядкѣ, церковь зависитъ отъ государства, дающаго ему формальныя средства (справедливый порядокъ) и отъ области экономической (земства),

[1]) Тамъ же, 155—159.

дающей церкви матеріальныя средства. Государство, какъ область формальныхъ отношеній, опредѣляемыхъ справедливостью, какъ особая формальная связь, соединяющая людей однимъ общимъ закономъ въ относительномъ порядкѣ,—*самостоятельно*, а *зависимо* отъ церкви со стороны содержанія или высшей цѣли, а отъ земства со стороны матеріальнаго содержанія. (Въ отношеніи государства къ земству замѣтны у Соловьева черты славянофильства, а во взглядѣ на „отношеніе государства къ церкви“ онъ самостоятеленъ; разница между нимъ и славянофилами та, что послѣдніе, относя церковь къ „народно-общественному дѣлу“— земству, ненавидѣли государство, какъ область юридическихъ отношеній, и не связывали съ нимъ никакихъ нравственныхъ понятій и представленій).

Наконецъ, общество экономическое, имѣя независимое значеніе въ своей матеріальной сферѣ, должно однако подчиниться и примиряющему началу любви, которое оно получаетъ отъ церкви, и регулирующему началу справедливости, которое дается государствомъ. Такимъ образомъ, эти три области, по Соловьеву, будучи самостоятельны въ одномъ отношеніи, зависятъ другъ отъ друга въ другомъ смыслѣ и другихъ отношеніяхъ, такъ что противодѣйствіе и борьба между ними является здѣсь совершенно невозможными, какъ невозможно противодѣйствіе и борьба между кровеносною и нервною системами одного и того же организма [1]).

Таковъ общій характеръ Соловьевской „свободной теократіи“.

Этотъ общій характеръ Соловьевской свободной теократіи нагляднѣе и конкретнѣе мы можемъ понять и представить на вѣроисповѣданіяхъ: католическомъ и православномъ въ томъ ихъ видѣ, какъ они оцѣниваются Вл. Соловьевымъ. Католичество требуетъ единства царствъ, но это внѣшнее единство является въ немъ не результатомъ его одухотворенныхъ мѣръ, а основаніемъ и вмѣстѣ цѣлью, для которой одно средство— внѣшняя сила. Усвоивъ себѣ внѣшнюю силу, католичество само стало въ рядъ съ другими мірскими силами. Какъ внѣшняя

---

[1]) Тамъ же, 167—179.

сила, католичество, переставъ быть высшимъ началомъ, потеряло право господства надъ человѣческою личностью, фактическое же господство надъ личностью вызвало справедливый протестъ личности въ протестантствѣ [1]) Существенная ложность католическаго пути заключается въ томъ, что католичество, для осуществленія Христовой истины, прибѣгаетъ къ чуждымъ и даже прямо противнымъ ему средствамъ насилія и обмана и этимъ скрыто не вѣритъ въ Христову Истину, которая сильнѣе царствующаго въ мірѣ зла и можетъ сама, собственной своей силой—духовной и нравственной, покорить зло [2]). Католичество, такимъ образомъ, подверглось искушенію власти. Выродившееся изъ католичества протестантство—искушенію ума, и, наконецъ, весь Западъ подпалъ послѣднему искушенію матеріализма и эмпиризма [3]).

Востокъ не подпалъ этимъ тремъ искушеніямъ злого начала, какъ Западъ,—онъ сохранилъ Христову истину; но, храня ее въ душѣ своихъ народовъ, Восточная церковь не осуществила ее во внѣшней дѣйствительности, не дала ей реальнаго выраженія, не создала христіанской культуры, какъ западъ создалъ культуру антихристіанскую: она плѣнила человѣческій элементъ, и матеріальную дѣйствительность поставила внѣ божественнаго начала [4]). Между тѣмъ, задача церкви состоитъ въ созданіи всечеловѣчества на основѣ божественной стихіи. Для порожденія духовнаго человѣчества, развитой западный человѣческій разумъ долженъ вступить въ свободное сочетаніе съ божественною основою христіанства, сохраняемою въ Восточной церкви, и тогда онъ станетъ оплодотворяющимъ началомъ церкви [5]).

Переходя къ православной и свободной Россіи, мы въ ней теперь, говоритъ Вл. Соловьевъ, тоже не видимъ того, чтобы царствіе Божіе пришло въ міръ, чтобы присущее церкви начало любви вводилось въ жизнь гражданскую и дѣла государствен-

---

[1]) 2 чтеніе о Богочеловѣчествѣ, т. 3, стр. 13—24.
[2]) Тамъ же, т. 3, стр. 161.
[3]) Тамъ же, стр. 163—164.
[4]) Тамъ же, стр. 165.
[5]) Тамъ же, стр. 168.

ныя,—вслѣдствіе безсилія нашей духовной власти. Было время на Руси, когда сила народная и власть государственная приводились въ согласіе третьею, высшею тѣхъ двухъ, нравственною силою церкви. Общественная жизнь древней Россіи двоилась, но не распадалась на государство и земство, благодаря третьему высшему началу, освящавшему и волю народа, и дѣятельность правительства, ставя для нихъ обоихъ единую вѣчную цѣль—водвореніе правды Божіей на землѣ. И если государство охраняло землю русскую, то его самого охраняли святители Русской церкви. Митрополитъ Алексій, ради блага Русской земли ѣдущій ходатаемъ въ Орду и силою своей святости, явной и для невѣрныхъ, спасающій князя Московскаго,—вотъ истинный историческій символъ русскихъ общественныхъ основъ. Государь Иванъ IV, возмутившійся противъ нравственныхъ требованій духовной власти и замучившій митрополита Филиппа, убоялся земли и изъ страха передъ нею завелъ опричнину [1]) Народъ при Иванѣ, однако, остается спокоенъ. Спустя сто лѣтъ, при „тишайшемъ“ Алексіѣ Михайловичѣ, этотъ же самый народъ бѣжитъ въ лѣсъ и пустыни и „полѣзлъ въ горящіе срубы“. Это произошло отъ того, что не стало истинной духовной власти въ православномъ мірѣ, наступило царство антихристово; на престолѣ митрополита-мученика сѣлъ патріархъ-мучитель. Патріархъ Никонъ, обособивъ духовную власть въ Россіи, поставилъ ее, какъ что-то отдѣльное, внѣ народа и государства, и этимъ неизбѣжно вызвалъ чуждыя и враждебныя отношенія между ними. Съ тѣхъ поръ распалось и нравственное единство Россіи и возникло то духовное безначаліе, въ которомъ мы доселѣ находимся; ибо съ отдѣленіемъ духовной власти, измѣнившей своему призванію, народъ и государство лишаются руководящаго начала ихъ общей жизни, внутренній смыслъ и цѣль этой жизни теряются изъ вида [2]). Патріарха Никона обыкновенно обвиняютъ, говоритъ Вл. Соловьевъ, въ чрезмѣрномъ возвеличеніи духовной власти; по-истинѣ слѣдуетъ упрекнуть его въ противномъ; чрезмѣрно возвысить духовную власть нельзя, потомучто она,

[1]) Тамъ же, т. 3, стр. 210.
[2]) Тамъ же, т. 3, стр. 211.

по существу, есть высшая власть въ мірѣ. Освящая мірскую власть свѣтомъ любви и правды Божіей, духовная власть не можетъ спорить съ нею о преобладаніи. Христосъ не соперничалъ съ кесаремъ и не боролся съ нимъ, и истинные представители Христова царства никогда не соперничали съ земными властями. („Развѣ солнце соперничаетъ съ луною или ищетъ ея свѣта, а не само даетъ ей свѣтъ?"). Потянувшись за приманкою земной власти при патріархѣ Никонѣ, русская іерархія обнаружила первое уклоненіе отъ своего истиннаго призванія; за нимъ послѣдовало второе, еще болѣе рѣшительное. Потерявъ свою внутреннюю духовную связь съ народомъ, іерархія, выставивъ себя внѣшнимъ авторитетомъ, стала защищать его преслѣдованіями и казнями старообрядцевъ и сектантовъ, отрицающихъ этотъ ихъ авторитетъ. („Не называйте насъ еретиками, а креститесь какъ хотите", говорилъ патріархъ Іоакимъ во время стрѣлецкой смуты одному изъ старообрядцевъ, Павлу Даниловцу, на его запросъ: „за что насъ жжете и пытаете"). Наконецъ, духовная іерархія Россіи, замѣнившая свою внутреннюю нравственную силу — внѣшнею, которую она находила у свѣтскаго правительства, пошла въ услуженіе къ свѣтской власти. Это—третій грѣхъ русской іерархіи противъ своего великаго призванія. Сущность этихъ грѣховъ русской іерархіи В. С. Соловьевъ конкретно опредѣляетъ въ порядкѣ ихъ возникновенія такъ: „сначала, при Никонѣ, русская іерархія тянулась за государственною короною, потомъ крѣпко схватилась за мечъ государственный и, наконецъ, принуждена была надѣть государственный мундиръ, который подвергъ церковную власть при Петрѣ Великомъ внѣшнему государственному подчиненію[1]).

Для возвращенія себѣ своей свободы и своего прежняго значенія и правильнаго отношенія къ государству, православная церковь должна отказаться отъ допущеннаго ею противо-христіанскаго духа гордости, деспотизма и насилія, и вернуться къ силѣ и разуму истиннаго православнаго христіанства.

Изъ оцѣнки Соловьева католическаго и православнаго вѣроисповѣданій мы видимъ, что его свободная теократія созидается

[1]) Тамъ же, т. 3, стр. 214.

духовною властью на нравственныхъ началахъ и духовномъ авторитетѣ, а не на началахъ человѣческаго насилія и мірского господства. В. Соловьеву противно всякое насиліе въ дѣлѣ созиданія царства Божія. Въ католичествѣ ему нравится только идея, та истина, по которой царство Божіе, представляемое на землѣ церковію, должно обладать царствомъ міра сего. Средства и мѣры, какими достигается это царство Божіе въ католичествѣ, Соловьеву не нравятся. Въ восточной церкви и, въ частности, русской православной Соловьевъ считаетъ правильно сохранившимся ученіе Христово, именно въ его божественной сторонѣ, но, для развитія человѣческаго элемента и устроенія христіанской общественности на землѣ, въ ней дано мало мѣста.

Выяснивъ взглядъ Вл. Соловьева на христіанскія вѣроисповѣданія съ точки зрѣнія его „свободной теократіи“, посмотримъ теперь на то, какъ онъ понимаетъ христіанское государство, въ чемъ видитъ истинную цѣль и смыслъ его существованія, откуда ведетъ онъ его происхожденіе.

Для возрожденія человѣчества, христіанство должно проникнуть не только его личныя, но и общественныя стихіи. Богочеловѣческая связь должна быть возстановлена не только индивидуально, но и собирательно. Какъ божественная стихія имѣетъ свое собирательное выраженіе въ церкви, такъ чисто человѣческая стихія имѣетъ подобное же выраженіе въ государствѣ, и, слѣдовательно, богочеловѣческая связь выражается собирательно въ свободномъ сочетаніи церкви и государства, причемъ это послѣднее является уже какъ христіанское государство[1]). Римляне создали государство законченное, всеобъемлющее, государство непобѣдимое и всепобѣдимое, и, какъ только они создали его, такъ тотчасъ же почувствовали совершенную пустоту этого формальнаго величія, безнадежную скудость этого воплощеннаго разума.

Христіанство, придя въ міръ, чтобы спасти міръ, спасло и высшее проявленіе міра—государство, открывъ ему истинную цѣль и смыслъ его существованія въ добровольномъ служеніи

---

[1]) Тамъ же, т. 3, стр. 370.

царству Божію. Представитель власти въ христіанскомъ государствѣ не есть только обладатель всѣхъ правъ, какъ языческій кесарь,—онъ, главнымъ образомъ, есть носитель всѣхъ обязанностей христіанскаго общества по отношенію къ церкви, т. е. къ дѣлу Божію на землѣ Въ идеалѣ свободной теократіи церковь воплощается въ государство лишь постольку, поскольку само государство одухотворяется христіанскими началами; церковь нисходитъ до мірской дѣйствительности по тѣмъ же ступенямъ, по которымъ государство восходитъ до церковнаго идеала [1]).

Государство служитъ распространенію христіанства въ мірѣ, мирному сближенію христіанскихъ народовъ и устроенію въ народѣ общественныхъ отношеній по христіанскому идеалу.

При сопоставленіи двухъ властей: духовной и свѣтской (если послѣдняя власть есть то-же христіанская), отношенія между ними могутъ быть отношеніями души, подчиняющей себѣ тѣло [2]), т. е. духовной власти принадлежитъ верховный авторитетъ въ христіанскомъ мірѣ Этотъ авторитетъ духовной власти созидается ея религіознымъ преимуществомъ и опирается не на средства мірской политики, а на ея религіозный сверхчеловѣческій характеръ [3]).

Отмѣчая зерно истины въ католицизмѣ, какъ вѣроисповѣданіи, выставившемъ пріоритетъ духовной власти въ лицѣ папства, Соловьевъ отмѣчаетъ и ту шелуху, которая наросла на этомъ зернѣ,—именно папизмъ, смѣшавшій духовное служеніе съ мірскимъ владычествомъ и поддерживающій это послѣднее мірскими средствами [4]). Признавая пріоритетъ духовной власти по существу, В. Соловьевъ признаетъ самостоятельность и государственной власти, имѣющей свои особыя функціи и свое особое значеніе и происхожденіе, подобно тому, какъ въ минералогическомъ мірѣ, наприм., золото, будучи несомнѣнно превосходнѣе свинца, не обладаетъ однако специфическими свой-

---

[1]) Тамъ же, т. 3, стр. 374.
[2]) Тамъ же, т. 4, стр. 82.
[3]) Тамъ же, т. 4, стр. 84.
[4]) Тамъ же, стр 84.

ствами этого послѣдняго и не происходитъ отъ него [1]). Начертанная Вл. Соловьевымъ теократія въ дѣйствительности не была вполнѣ осуществлена ни однимъ народомъ. Царственный элементъ теократіи былъ развитъ Византіей, представительницей эллинизованнаго Востока, перетянувшаго къ себѣ центръ римской имперіи. Въ православномъ царѣ новаго Рима всѣ языческіе элементы царской идеи были очищены и перерождены христіанствомъ.

Здѣсь царь является защитникомъ и хранителемъ интересовъ истинной церкви на землѣ, будучи сыномъ церкви. Въ Византіи же идея христіанскаго царя получила и неправильное развитіе. Большая часть византійскихъ императоровъ думали, что то верховное владычество надъ христіанскимъ народомъ, которое они получили отъ Христа чрезъ церковь, распространяется и на самую вѣру Христову и на самыя жизненныя основы церкви, что они могутъ полновластно распоряжаться въ самомъ святилищѣ и вмѣсто того, чтобы служить церкви своимъ господствомъ, заставлять церковь служить ихъ господству. Отсюда проистекли большія бѣдствія для христіанскаго міра; отсюда—ереси, покровительствуемыя, а иногда и изобрѣтаемыя императорами (монофелитство, иконоборчество), отсюда—постоянныя гоненія и низложенія православныхъ епископовъ и незаконныя поставленія на ихъ мѣста еретиковъ и человѣкоугодниковъ, отсюда многія и другія злоупотребленія властью. Съ другой стороны, византійскій императорскій деспотизмъ, подавляя всякую самостоятельную дѣятельность и питаясь самъ нравственнымъ безсиліемъ, порождалъ только общественное лицемѣріе и развратъ [2]). На западѣ также практическое осуществленіе теократизма было неуспѣшно. Причиной этого является то, что западъ не имѣлъ императорскаго единовластія и заставилъ самихъ папъ превратиться въ мірскихъ владыкъ, одинокихъ среди феодальняго хаоса представителей порядка и общихъ интересовъ, ведущихъ борьбу съ имперской властью.

---

[1]) Тамъ же, т. 4, стр. 85.
[2]) Тамъ же, т. 4, стр. 148.

Протестантство допустило злоупотребленіе третьимъ принципомъ христіанской теократіи, — принципомъ пророчества или свободы личнаго духа въ дѣлѣ вѣры [1]).

Въ Россіи тоже нѣтъ истинной теократіи: въ ней нѣтъ церковной власти, вполнѣ независимой, съ другой стороны, существующая власть, съ монашескимъ колоритомъ, не имѣетъ дѣятельности въ мірѣ; царская власть, при гражданской несостоятельности нашего общества, при крайней дезорганизаціи общественныхъ силъ, лишена необходимыхъ орудій, чтобы счастливо ковать судьбу Россіи.

Полную теократію можно составить, только взявъ элементы отъ трехъ націй, живущихъ въ предѣлахъ Россіи: русскихъ, поляковъ и евреевъ. Отъ поляковъ русскіе пріобрѣтутъ католичество, которое возстановитъ нашу церковную независимость,— а сами дадутъ имъ христіанскую государственность. Евреи, принявъ христіанство, послужатъ очеловѣченію матеріальной жизни и природы, какъ нѣкогда они послужили воспріимчивой средой для воплощенія Божества [2]).

Церковь есть всемірная организація истинной жизни. А истинная жизнь есть такая, которая въ своемъ настоящемъ сохраняетъ свое прошедшее и не устраняется своимъ будущимъ, а возвращается въ немъ къ себѣ и къ своему прошлому (символомъ этой жизни служитъ кругъ, возвращающійся въ себя, замкнутый въ себѣ). Прошедшее въ церкви представляется священствомъ, духовными отцами, искупителями первороднаго грѣха, старцами (πρεσβύτεροι); а въ церкви вселенской, т. е. въ семьѣ всѣхъ народовъ, въ общемъ человѣческомъ братствѣ, должно быть общее международное священство, объединенное во всеобщемъ отцѣ или вселенскомъ первосвященникѣ [3]). Если священство представляетъ прошедшее церкви, то настоящее ея есть народъ, государство, царство. Для своего освобожденія отъ національнаго партикуляризма, при переходѣ къ всемірному братству народовъ, нужно опять прежде признать отеческую все-

---

[1]) Тамъ же, стр. 151.

[2]) Тамъ же, т. 4, стр. 162—167.

[3]) Тамъ же, т. 4, стр. 228—230.

единящую власть вселенскаго первосвятительства. Будущее церкви вообще составляетъ — идеалъ всецерковности, вселенское братство, совершенное царство благодати и истины, любви и свободы; будущее нашей церкви состоитъ въ возстановленіи, по всей правдѣ, духовной связи съ прошлымъ вселенской церкви, когда свободнымъ нравственнымъ подвигомъ народнаго духа поставимъ себя въ положеніе истиннаго сыновства къ всемірному отчеству [1]).

Примиряетъ съ Богомъ реальность нашего прошедшаго и нашу настоящую дѣйствительность, осуществляетъ и идеалъ нашего будущаго — Единый истинный Первосвященникъ, Царь и Пророкъ—Господь нашъ Іисусъ Христосъ [2]). Первосвященники, цари и пророки земли являются лишь замѣстителями этого Единаго Помазанника, Которому одному „дадеся всяка власть“ (Мѳ. XXXII, 16—20). Власть безбожнаго кесаря, земное боговластіе нуждается въ Христѣ, какъ источникѣ всякой власти, если оно не хочетъ по Пилатовски умывать руки, лицемѣрно провозглашая свободную церковь въ свободномъ государствѣ [3]). Согласіемъ трехъ служеній: первосвященническаго, царскаго и пророческаго, держатся единство видимой церкви, ея правильная жизнь и развитіе. Согласіе этихъ служеній въ человѣчествѣ есть подобіе ихъ совершеннаго единства во Христѣ. Когда первосвященникъ, царь и свободный дѣятель согласны между собою, тогда они могутъ собирательно совершать такое же служеніе, какое Христосъ совершилъ единолично, тогда они дѣйствительно представляютъ собою всю Церковь и могутъ возводить ее къ полнотѣ возраста Христова [4]). Полное согласіе этихъ трехъ служеній всегда признавалось желаннымъ и необходимымъ, какъ на Востокѣ, такъ и на Западѣ.—Христіанскій міръ никогда не отказывался въ принципѣ отъ своего единства, не раздѣлялъ Христа. Но на дѣлѣ, фактически, это раздѣленіе совершилось. Сначала явилось соперничество между первосвя-

---

[1]) Тамъ же, т. 4, стр. 231.
[2]) Тамъ же, т. 4, стр. 542.
[3]) Тамъ же, стр. 569.
[4]) Тамъ же, т. 5, стр. 58.

щенническою и царскою властью. Христіанскій востокъ избралъ царя носителемъ единовластія, представителемъ единства, верховнымъ вождемъ и управителемъ своей жизни; христіанскій западъ сосредоточился вокругъ первосвященника. Человѣческая ограниченность и грѣховность враждебно противопоставили другъ другу эти два начала, которыя въ богочеловѣческой правдѣ должны восполнять другъ друга Явилось раздѣленіе не только между царскимъ Востокомъ и первосвященническимъ Западомъ, но и въ самомъ западномъ мірѣ царская власть ненадолго примирилась съ своимъ подчиненнымъ положеніемъ и скоро возстала противъ первосвященническаго единовластія. Беззаконная вражда между этими двумя образующими началами христіанскаго міра дала мѣсто еще болѣе беззаконному проявленію третьяго начала свободной проповѣди или пророчества въ лицѣ протестантства [1]).

Вотъ какова Соловьевская теократія въ ея элементахъ, общей теоретической постановкѣ и практическомъ осуществленіи, выясненная нами на основаніи его многихъ трудовъ.

Разсмотримъ теперь болѣе подробно тѣ догматическія основанія, опираясь на которыя Вл. Соловьевъ строитъ свою теократію и которыя онъ изложилъ въ своей книгѣ: „La Russie et l'Eglise universelle“. Іисусъ Христосъ представляетъ въ Себѣ синтезъ трехъ верховныхъ властей: царства, первосвященничества и пророчества. Его царство принадлежитъ Ему, по соизволенію Бога Отца, первосвященничество—по искупленію Имъ людей, пророчество чрезъ Его искупительныя заслуги дается людямъ отъ Духа Святаго. Эта божественная троица верховныхъ властей въ вселенской церкви становится троицей соціальной. Христіанское государство представляетъ мессіанскую власть, царскую власть Христа, и, какъ таковое, порождено въ принципѣ первой мессіанской властью, вселенскимъ отчествомъ [2]). Вселенское, духовное отчество сосредоточивается въ папѣ, организуется въ епископствѣ и священствѣ.

Съ характеромъ священства церковь должна соединять царское достоинство. Чтобы спасти лежащій во злѣ міръ, хри-

---

[1]) Тамъ же, т. 5, стр. 59.

[2]) Сборн. „Свободная совѣсть“, стр. 279.

стіанство должно смѣшаться съ этимъ міромъ,—но чтобы человѣческіе представители божественнаго факта, земные хранители и орудія трансцендентной истины и безусловной святости, не понесли въ этой практической борьбѣ со зломъ ущерба своему священному достоинству, и чтобы они не забыли неба, желая спасти землю, ихъ политическое дѣйствіе не должно быть непосредственнымъ.

Вселенское папство должно дѣйствовать и проявляться въ внѣшнемъ мірѣ чрезъ посредство христіанскаго государства, въ царской власти „Сына“. Государство должно быть политическимъ органомъ церкви, мірской „владыка долженъ быть словомъ владыки духовнаго“. Когда церковь поручаетъ внѣшнее дѣйствіе государству, и государство прилагаетъ всѣ свои силы къ исполненію закона Божія, который хранитъ и истолковываетъ церковь, то очевидно, что всякій антагонизмъ принциповъ и интересовъ долженъ исчезнуть, уступивъ мѣсто мирному раздѣленію труда въ общемъ дѣлѣ. Церковь и государство, первосвященникъ и царь, раздѣленные и враждебные въ настоящемъ,—чтобы быть солидарными, должны имѣть одну цѣль въ будущемъ, достигнуть которой они могутъ лишь при общемъ согласіи. Если задача церкви—увѣковѣчить религіозное преданіе, то она прекрасно можетъ сдѣлать это одна, безъ всякой помощи государства. Если задача государства — защищать своихъ подданныхъ отъ враговъ и, съ помощью судовъ и полиціи, поддерживать добрый внѣшній порядокъ, то оно само прекрасно можетъ справиться съ этимъ, не прибѣгая къ помощи христіанской церкви. Но Христосъ далъ христіанскому обществу его безусловную форму въ троякой монархіи. Основывая церковь на Своемъ священствѣ, освящая государство Своей царской властью, Онъ позаботился объ ихъ единствѣ и согласномъ развитіи, оставивъ міру свободное и живое дѣйствіе Своего пророческаго духа Пророческое служеніе указываетъ церкви и государству совершенный соединенный идеалъ обожествленнаго человѣчества.

Врожденному человѣчеству довѣрено безусловное начало науки и общественнаго порядка. Ложный либерализмъ несторіанства желаетъ разъ навсегда отдѣлить церковь отъ государ-

ства, священное отъ мірского, какъ Несторій отдѣлялъ во Христѣ человѣчество отъ божества. Ложный піетизмъ монофизитства желалъ поглотить человѣческую душу въ созерцаніи божественнаго, оставивъ земной міръ, государства и націи, на произволъ судьбы. Но епископамъ православія, говоритъ Вл. Соловьевъ, надлежитъ всегда поддерживать тѣсную связь, соединяющую человѣческое государство и церковь Божію, подобно тому, какъ человѣчество Христа связано было въ Немъ съ божествомъ—Словомъ. Надлежитъ поддерживать безусловную соціальную истину, требующую, рядомъ съ церковью, христіанское государство, царскую власть Христа, образъ и орудіе Божественной сыновности, какъ представители церкви—образъ вѣчнаго отчества. Церковь никогда не должна подчиняться мірской власти, ибо Отецъ не можетъ быть подчиненъ Сыну; но она не должна также порабощать эту власть, ибо Сынъ Божій свободенъ. То, что священникъ начинаетъ путемъ мистическаго обряда,—именно чрезъ таинство причащенія сѣетъ въ нашей природѣ обожествленную матерію, небесную тѣлесность, христіанскій царь долженъ продолжать въ своемъ законодательствѣ, а вѣрующій народъ осуществлять въ своей жизни[1]). Русскіе диссиденты, говоритъ Вл. Соловьевъ, ясно сознали и глубоко защищали ту мысль, что церковь должна быть теократически свободной монархіей. Одни изъ нихъ создали свою особую церковь, а другіе, видя подчиненіе нашей церкви государству, объявили, что истинная церковь и русская монархія находятся подъ безусловною властью антихриста, со дней Петра Великаго и даже ранѣе[2]).

Ни кровавыя гоненія прежнихъ вѣковъ, ни новѣйшія бюрократическія притѣсненія, ни оффиціальная полемика нашего духовенства, ничего не могли подѣлать съ отрицательной истиной раскола: „что не существуетъ истинно-духовнаго управленія въ греко россійской церкви“[3]). Церковь должна быть въ своей сферѣ свободна и независима отъ внѣшнихъ властей Между тѣмъ, наша церковь, какъ въ своей сферѣ употребляетъ мѣры

---

[1]) Тамъ же, стр. 280, 281, 283, 285, 287.

[2]) „Россія и вселенская церковь“. Краковъ 1904 г., стр. 29.

[3]) Тамъ же, стр. 31.

принужденія и насилія, указанныя въ сводѣ уголовныхъ законовъ имперіи, такъ и сама существуетъ только „милостью государства“.

Она не представляетъ намъ свободнаго союза совѣсти въ духѣ любви, какъ говорили славянофилы въ своей антикатолической полемикѣ. Эту печальную истину глубоко сознавали славянофилы. И. С. Аксаковъ, послѣдній выдающійся представитель старинной славянофильской школы, глубоко вскрылъ язвы нашего церковнаго управленія, не имѣющаго ни церковной, ни религіозной свободы. Генералъ-адъютантскіе аксельбанты, которые получилъ въ знакъ отличія (при Павлѣ I) преосвященный Ириней, архіепископъ Псковскій и членъ святѣйшаго Синода, многозначительно иллюстрируютъ, говоритъ онъ, отношенія церкви и государства въ Россіи.

Свѣтскій и даже военный знакъ отличія на архіепископской рясѣ не долженъ удивлять насъ: онъ доказываетъ только, что наша церковь есть государственное учрежденіе и ничего больше [1]). Прикрѣпленные къ службѣ государству, служители алтаря сами смотрятъ на себя, какъ на чиновниковъ и орудія свѣтской власти. Святѣйшій Синодъ съ первыхъ лѣтъ своего существованія дорожилъ присвоеннымъ ему характеромъ императорскаго учрежденія и не пропускалъ случая указать на свѣтскую власть, какъ на истинный источникъ его авторитета. Поэтому возможно было дать оберъ-прокурору Синода Яковлеву такой императорскій указъ, который строго запрещалъ Синоду имѣть съ кѣмъ-бы то ни было непосредственную переписку. Вмѣстѣ съ правами и преимуществами казны, которыя русскій кодексъ присвоилъ господствующей церкви, фискальный (казенный) элементъ проникъ и въ ея внутреннюю жизнь, отнявъ у церкви ея душу. Первые славянофилы видѣли въ нашей церкви единую истинную церковь Христову и живой синтезъ свободы и единства въ духѣ любви. А послѣдній представитель ихъ, послѣ безпристрастнаго разслѣдованія нашихъ церковныхъ дѣлъ, пришелъ къ прямо противоположному заключенію: „Духа

---

[1]) И. С. Аксаковъ, IV т. соч.

истины, духа любви, духа жизни, духа свободы—его спасительнаго духовенія—не достаетъ русской церкви".

Церковь въ Россіи, лишенная всякой точки опоры, всякаго центра единства внѣ національнаго государства, неизбѣжно была порабощена свѣтскою властью, а послѣдняя, не имѣя ничего выше себя на землѣ, не имѣя никого, кто могъ бы дать ей религіозную санкцію, истинное полномочіе авторитета Христа, не менѣе неизбѣжно пришла къ антихристіанскому абсолютизму. Если національное государство утверждается, какъ цѣльное, соціальное, себѣ довлѣющее тѣло, оно не можетъ принадлежать въ качествѣ живого члена всемірному тѣлу Христа. А если оно находится внѣ этого тѣла, то оно уже не христіанское государство; оно лишь возобновляетъ древній кесаризмъ, слегка окрашенный христіанствомъ. Іисусъ Христосъ сказалъ, что кесарь не Богъ и что власть кесарева — внѣ царства Божія. Отдавать кесарю монету, чеканенную по его приказанію, а Богу — все остальное—это есть то, что называется нынѣ отдѣленіемъ церкви отъ государства; отдѣленіе это необходимо, пока кесарь язычникъ; оно невозможно, какъ только онъ дѣлается христіаниномъ Никакой христіанинъ, будь онъ король или императоръ, не можетъ оставаться внѣ царства Божія и противопоставлять свою власть Божіей. Заповѣдь свыше: „отдавайте Богу Божіе" по необходимости обязательна и для кесаря, если онъ хочетъ быть христіаниномъ. Онъ тоже долженъ отдавать Богу Божіе, т. е., прежде всего, верховную и безусловную власть на землѣ: чтобы хорошо понять слово о кесарѣ, обращенное Господомъ къ Своимъ врагамъ, раньше Его страданій, нужно дополнить его другимъ словомъ, болѣе торжественнымъ, которое, послѣ Своего воскресенія, Онъ сказалъ ученикамъ, представителямъ Своей церкви: „Всякая власть дана Мнѣ на небесахъ и на землѣ" (Мѳ. XXVIII, 18). Вотъ текстъ дословный и рѣшающій, который нельзя, по чистой совѣсти, толковать двояко. Такимъ образомъ, есть только одна власть на землѣ, и эта власть принадлежитъ не кесарю, а Іисусу Христу. Если слово насчетъ монеты уже отняло у кесаря его божественность, то это новое слово отнимаетъ у него его абсолютизмъ. Христіанское государство должно

зависѣть отъ церкви, а сама церковь зависитъ отъ главы, данной ей Христомъ. Отсюда понятно появленіе въ нашей литературѣ проэктовъ, стремящихся учредить папство въ Константинополѣ или Іерусалимѣ, и тѣмъ даровать Восточной церкви независимость и свободу. Самъ Вл. Соловьевъ признаетъ, что основанная Христомъ церковная монархія осуществляется теперь въ Римѣ. Соборность церковнаго управленія относится, по Соловьеву, къ мистической церкви, ея религіозной сторонѣ, а не къ церкви эмпирической, какъ соціальному организму.

Подводя итогъ всему сказанному, кратко такъ можно резюмировать воззрѣнія В. С. Соловьева на отношеніе государства къ церкви Церковь отрицаетъ языческое государство, имѣющее значеніе отъ себя, а не отъ Бога. Язычники, обожествивъ индивидуальныя тѣла (астральныя, растительныя, животныя и особенно человѣческія) во множествѣ всевозможныхъ боговъ, пришли къ обожествленію собирательнаго тѣла — государства (культъ монарховъ въ восточныхъ деспотіяхъ, апоѳеозъ римскихъ цезарей). Между тѣмъ, какъ индивидуальное, такъ и собирательное тѣло человѣка не имѣютъ своей жизни отъ себя, а получаютъ ее отъ живущаго въ немъ духа, что̀ наглядно доказывается разложеніемъ, какъ индивидуальныхъ, такъ и собирательныхъ тѣлъ. Совершенное тѣло есть то, въ которомъ живетъ Духъ Божій. Поэтому, христіанство требуетъ отъ насъ не того, чтобы мы отрицали или ограничивали полновластность государства, а чтобы мы вполнѣ признавали то начало, которое можетъ дать государству дѣйствительную полноту его значенія — нравственную его солидарность съ дѣломъ царства Божія на землѣ, при внутреннемъ подчиненіи всѣхъ мірскихъ цѣлей единому Духу Христову [1]).

Возникшій съ появленіемъ христіанства вопросъ объ отношеніи церкви къ государству получаетъ, съ указанной точки зрѣнія, слѣдующее окончательное принципіальное рѣшеніе.

Церковь есть богочеловѣческая организація, нравственно опредѣляемая благочестіемъ. По самому существу этого мотива,

---

[1]) В. С. Соловьевъ, 7 т., 466 стр.

въ церкви божественное начало рѣшительно преобладаетъ надъ человѣческимъ. Христіанское государство связано съ Божествомъ, какъ и церковь, оно есть также въ извѣстномъ смыслѣ богочеловѣческая организація, но уже съ преобладаніемъ человѣческаго начала, что возможно только потому, что это государство имѣетъ реализацію божественнаго начала не въ себѣ, а передъ собою—въ церкви, такъ что божество даетъ здѣсь, въ государствѣ, полный просторъ человѣческому началу и его самодѣятельному служенію высшей цѣли. Съ нравственной точки зрѣнія одинаково необходимо и самостоятельное дѣйствіе человѣка, и его безусловно-подчиненное отношеніе къ божеству, какъ такому, рѣшеніе же этой антиномін, совмѣщеніе обоихъ положеній возможно только чрезъ различеніе двухъ сферъ жизни (религіозной и политической) и двухъ непосредственныхъ ея мотивовъ (благочестія и жалости), соотвѣтственно различію ближайшаго предмета дѣйствія при единствѣ окончательной цѣли Благочестивое отношеніе къ Божеству требуетъ жалости къ людямъ. Христіанская церковь требуетъ христіанскаго государства Здѣсь, какъ и вездѣ, разобщеніе, вмѣсто различенія, ведетъ непремѣнно къ смѣшенію, а смѣшеніе ведетъ къ раздору и гибели Полное отдѣленіе церкви отъ государства принуждаетъ церковь къ одному изъ двухъ: или отказавшись отъ всякаго дѣятельнаго служенія добру, предаться квіэтизму и равнодушію, что противно духу Христову, или же, самой вмѣшавшись во всѣ земныя дѣла, забыть о своей первоначальной цѣли и потерять самое основаніе своего бытія [1]). Не менѣе пагубнымъ оказывается это разобщеніе и для другой стороны. Отдѣленное отъ церкви государство или совсѣмъ отказывается отъ духовныхъ интересовъ, лишается высшаго освященія и достоинства и вслѣдъ за нравственнымъ уваженіемъ теряетъ и матеріальную покорность подданныхъ; или же, сознавая важность духовныхъ интересовъ въ жизни человѣческой, присваиваетъ себѣ ex officio высшій духовный авторитетъ, унижая тѣмъ, въ концѣ концовъ, самую вѣру, а вмѣстѣ и государство.

---

[1]) Тамъ же, 7 т., 467 стр.

Нормальное отношеніе между церковью и государствомъ, по В. С Соловьеву, состоитъ въ томъ, „что государство признаетъ за вселенскою церковью принадлежащій ей высшій духовный авторитетъ, обозначающій общее направленіе доброй воли человѣчества и окончательную цѣль ея историческаго дѣйствія, церковь предоставляетъ государству всю полноту власти, для соглашенія законныхъ мірскихъ интересовъ съ этою высшею волею и для сообразованія политическихъ отношеній и дѣлъ съ требованіями этой окончательной цѣли,—такъ, чтобы у церкви не было никакой принудительной власти, а принудительная власть государства не имѣла никакого соприкосновенія съ областью религіи“ [1]).

Государство есть средняя общественная сфера между церковью съ одной стороны и матеріальнымъ обществомъ съ другой. Тѣ безусловныя цѣли религіозно-нравственнаго порядка, которыя ставятся и представляются церковью, не могли и не могутъ быть осуществлены въ данномъ людскомъ матеріалѣ безъ формальнаго посредства правовѣрной государственной власти, удерживающей силы зла въ извѣстныхъ относительныхъ предѣлахъ Государство, предоставляя нравственный міръ человѣка вліянію церкви, обезпечиваетъ внѣшнія условія, для достойнаго существованія и совершенствованія людей. Государство жалѣетъ тѣла вѣрующихъ, а церковь жалѣетъ ихъ души [2]).

Изложенный нами взглядъ Вл. С. Соловьева на отношеніе государства и церкви представляетъ „христіанскій“ типъ отношеній государства и церкви, свободную теократію, внутреннее объединеніе государства и церкви въ общемъ организмѣ царства Божія, короче—„христіанское государство“.

Проф. прот. П. Свѣтловъ въ своемъ изслѣдованіи: „Идея царства Божія въ ея значеніи для христіанскаго міросозерцанія“ [3]), разобравъ основные типы отношеній государства и церкви: протестантскій, латинскій, типъ свободной церкви и безрелигіознаго государства (раздѣленіе государства и церкви) и, наконецъ,

[1]) Тамъ же, 7 т., 468 стр.
[2]) Тамъ же, 7 т., 469 стр.
[3]) 185—211 стр.

типъ византійскій, выставивъ ихъ недостатки, признаетъ Соловьевскій типъ взаимныхъ отношеній церкви и государства послѣднимъ, высшимъ и идеальнымъ типомъ, который долженъ осуществляться въ жизни людей.

Терминъ „христіанское государство“ онъ кратко характеризуетъ слѣдующими тремя главными чертами, заимствованными собственно у Вл. Соловьева. Христіанское государство, прежде всего, а) служитъ царству Божію, подъ руководствомъ церкви, во вторыхъ, б) всю свою государственно-общественную жизнь согласуетъ съ требованіемъ наивозможно-большаго вліянія церкви на жизнь, т. е. организуетъ эту жизнь на началахъ Евангелія и, въ третьихъ наконецъ, в) согласуетъ правовыя отношенія съ духомъ христіанства и съ христіанскимъ характеромъ народа

Разсмотримъ и оцѣнимъ теперь взглядъ Соловьева на отношеніе государства къ церкви: дѣйствительно-ли онъ представляетъ собою идеальный типъ отношенія церкви и государства, какъ говоритъ прот. П. Я. Свѣтловъ, или нѣтъ, — насколько осуществима въ жизни Соловьевская свободная теократія и почему она, осуществляясь въ средніе вѣка католическимъ вѣроисповѣданіемъ, должна была уступить мѣсто въ западно-европейскихъ государствахъ сначала теоріи координаціи, затѣмъ чисто-правовой системѣ государственной дѣятельности и въ настоящее время системѣ различія государства и церкви—вотъ вопросы, отъ положительнаго или отрицательнаго рѣшенія которыхъ будетъ зависѣть положительный или отрицательный взглядъ и на Соловьевскую систему взаимо-отношеній государства и церкви, ихъ органическаго взаимодѣйствія. Проф. П. Свѣтловъ взглядъ В. С. Соловьева на отношеніе государства и церкви защищаетъ при свѣтѣ идеи царства Божія, въ которой всѣ стороны человѣческой жизни: наука, литература, искусство, ремесла, политика должны имѣть мѣсто и возглавляться Христомъ. Ранѣе Свѣтлова и самого Вл. Соловьева христіанская идея царства Божія была раскрыта у насъ въ богословской системѣ архимандр. Ѳеодора Бухарева. Бухаревъ въ своей системѣ изъ анализа ересей монофизитской и несторіевой вывелъ самостоятельное значеніе обоихъ началъ въ этомъ царствѣ: божественнаго и человѣческаго и въ

самомъ христіанствѣ, кромѣ сверхъестественнаго божественнаго элемента, призналъ и естественно-человѣческій. Признавая въ христіанствѣ высшее верховное начало для всей жизни, всѣхъ человѣческихъ состояній и порядковъ, Бухаревъ сводилъ духовное начало до мірского, чтобы понемногу и это послѣднее поднять до значенія и силы перваго. Но обнимая во Христѣ всю полноту естественной жизни человѣка, обновляя и очищая науку, литературу, искусство, право, государство, такъ какъ христіанство знаетъ, что весь матеріальный міръ въ пречистой Христовой плоти воспринятъ въ единство ипостаси Бога Слова, открывшаго намъ величайшія тайны Плоти — воплощенія Бога, Евхаристіи, Воскресенія, о. Ѳеодоръ преобразовывалъ эту естественную жизнь въ религіозно-благодатномъ творчествѣ христіанской личности. По его ученію, христіанинъ, *только какъ личность*, озаряетъ свѣтомъ Христовой истины всѣ области человѣческаго знанія и жизни. В. С. Соловьевъ пошелъ дальше Ѳ. Бухарева въ дѣлѣ примѣненія и раскрытія идеи богочеловѣчества въ ея органическомъ сліяніи съ идеею царства Божія, примиряющей христіанство съ современностью. На основаніи этой идеи Соловьевъ поставилъ христіанство въ связь со всѣми міровыми теченіями и событіями, ею онъ обнималъ и внѣшнюю физическую природу и все человѣчество — въ собирательной формѣ христіанскаго государства или свободной теократіи [1]).

Вполнѣ признавая правильнымъ то воззрѣніе Соловьева, что христіанство должно вліять на всѣ стороны общественной жизни, озарять своимъ свѣтомъ всѣ области и стороны человѣческой жизни, нельзя согласиться съ нимъ въ томъ, что формы общественной жизни, наприм., государство и церковь, имѣютъ органическое взаимодѣйствіе сами по себѣ, внѣ человѣческой личности, такъ сказать, „собирательно“. Хотя „церковь есть собирательно-организованное благочестіе, такъ государство есть собирательно-организованная жалость“ [2]), и „жалость, будучи справедливостью, равномѣрно примѣняемой, есть родъ любви и

---

[1]) „Духовн. основы жизни“, 4 т., 158 стр.
[2]) „Оправданіе добра“, стр. 613, 605—606.

имѣетъ по своей природѣ внутреннее сродство съ нею, есть облаченіе и выраженіе любви",—*однако* между церковью, какъ царствомъ безусловныхъ цѣлей, и государствомъ, внѣшнимъ, условнымъ царствомъ средствъ, *нельзя признавать органическаго взаимодѣйствія*, внутренняго объединенія въ общемъ организмѣ царства Божія.

Забвеніе этой истины ведетъ къ смѣшенію сферъ политической и религіозной, пониженію абсолютности христіанскаго идеала.

Христіанство, осуществляемое церковью, представляетъ духовный идеалъ, а государство представляетъ дѣйствительность.— А идеалъ и дѣйствительность стоятъ всегда на разныхъ ступеняхъ одной лѣстницы и раздѣлены между собой временно и пространственно. Особенность христіанскаго идеала въ томъ, что онъ реализуется въ законахъ и правилахъ безусловныхъ, неограниченныхъ, что онъ есть всецѣлое и исключительное достояніе свободной творческой личности. Пусть будетъ и въ дѣлѣ реализаціи духовнаго идеала различіе между настоящимъ и будущимъ, между направленіемъ духа и дѣйствительною условностью; эта внѣшняя условность никогда не переносится на собственное устремленіе духа, на его рѣшенія, на самое представленіе идеала, во внутреннюю храмину „кроткаго и молчаливаго духа", но ожидаетъ его лишь за порогомъ этой храмины, лишь во внѣшнемъ обнаруженіи;—различіе между настоящимъ и будущимъ царства Божія относится не къ самому духу, лишь къ внѣшней оболочкѣ духа. Въ своей собственной храминѣ, во внутреннемъ благѣ, въ свободномъ направленіи, въ томъ, что „николиже отпадаетъ", что вѣчно,—въ этомъ духъ представляетъ теперь тоже, что онъ будетъ представлять и въ будущемъ, въ этомъ его полнота не знаетъ никакихъ границъ, его направленіе не испытываетъ никакого уклоненія[1]). Если заповѣди Евангелія имѣютъ безусловный характеръ (а другого онѣ имѣть не могутъ, не теряя своей абсолютности), то очевидно полнота ихъ

---

[1]) „Духъ и плоть"—ст. проф. М. Тарѣева, 127 стр. его сборника статей: „Истина и символы въ области духа". Свято-Троиц. Сергіев. Лавра, 1905 г.

исполненія дается не внѣшнимъ дѣйствіемъ, не ариѳметикой, а духомъ, его энергіей[1]). Въ царствѣ Божіемъ формы не имѣютъ самостоятельнаго значенія, какъ въ области внѣшней культуры и мірской цивилизаціи,—объективнаго средства для внутренняго развитія. Послѣднее совершается въ глубинѣ духа, оно всегда бьетъ изъ источника „живой воды", всегда имѣетъ абсолютный характеръ личнаго творчества. „Кто будетъ пить воду, которую Я дамъ ему, тотъ не будетъ жаждать во вѣкъ; но вода, которую Я дамъ ему, сдѣлается въ немъ источникомъ воды, текущей въ жизнь вѣчную". Свобода творчества, свобода личности— вотъ необходимое условіе духовной жизни, духовнаго развитія. Это есть свобода обладанія истиной. Каждый христіанинъ, какъ и Христосъ, есть сынъ Божій, имѣетъ въ себѣ духа Божія, который есть духъ богосыновней свободы, духъ свободнаго творчества. Вотъ почему величайшіе подвижники христіанства мірскимъ очамъ всегда казались и на самомъ дѣлѣ были анархистами въ мірской сферѣ. У Достоевскаго въ ~~его~~ романѣ „Братья Карамазовы" встрѣчается мысль, что истинные христіане всегда анархичны и что правители государствъ боятся всего болѣе христіанскаго соціализма и анархизма. Этою духовною свободою опредѣляются отношенія христіанъ къ внѣшней формѣ жизни. Абсолютность евангельскаго закона единственно адэкватную сферу примѣненія имѣетъ въ творческой личности, а не въ обществѣ или государствѣ; эта личность лишь изъ своей свободы устанавливаетъ отношеніе къ внѣшней формѣ. „Абсолютность христіанства, говоритъ проф. М. Тарѣевъ, и мы съ нимъ вполнѣ можемъ согласиться, только тогда можетъ совмѣститься съ условностью исторической формы, когда то и другое относится къ разнымъ сферамъ: абсолютность помѣщается въ духѣ, а форма признается внѣшнею условностью. Вопросъ объ отношеніи абсолютности духовной жизни къ внѣшней условности формы только тогда получаетъ надлежащее разрѣшеніе, когда оно предоставляется свободѣ духа"[2]). Христіанская религія есть религія лично духовная, религія избранныхъ, а не религіи толпы, не религія

[1]) Тамъ же, стр. 132.
[2]) Тамъ же, стр. 135.

прямого общественнаго благоустройства, не религія учрежденій и формъ. Прежде всего, это значитъ то, что вполнѣ реализоваться христіанство можетъ лишь въ глубинѣ свободнаго духа. Оно есть благо личности, наиглубочайше внутреннее, наиглубочайше духовное. Затѣмъ. И для народа, для толпы, для общественнаго благоустройства, христіанство реально въ той мѣрѣ, въ какой дѣятелемъ является лишь христіанская, свободнодѣйствующая личность, реально лишь въ тѣхъ благахъ, которыя она несетъ народу, лишь въ той любви, которою она обнимаетъ толпу. Христіанство есть дѣло личности [1]). При переходѣ духовнаго блага отъ личности къ народу является необходимою форма. Это естественная, а не идеальная необходимость. Форма является необходимою, прежде всего, по законамъ воспитанія И только въ этомъ отношеніи она естественна, разумна и понятна. Когда же формою устраняется личность, символомъ замѣняется свободное творчество, когда государство и государственность вводятся въ церковь, являются органически-необходимою средою для церкви, какъ у Вл. Соловьева, то эта установившаяся форма, не давая мѣста свободѣ религіознаго дѣйствія, можетъ заглушить самый источникъ религіознаго чувства, подмѣнить христіанство политикой, и, въ концѣ концовъ, ослабить силу и дѣйственность, какъ самого христіанства, такъ и государства, этой культурно-правовой силы.

Съ евангельской точки зрѣнія плотской жизни, осуществляющейся въ государствѣ, должна быть предоставлена полная свобода [2]). Евангеліе нельзя непосредственно прилагать къ рѣшенію вопросовъ государственныхъ. Въ жизни общества долженъ быть вполнѣ осуществленъ евангельскій принципъ отношенія христіанства къ государству: „Кесарево кесарю, Божіе Богу“ Государство, основанное на Евангеліи, это contradictio in adject такъ же, какъ и царство Божіе съ характеромъ мірского государства. Равнымъ образомъ не можетъ быть и христіанской политики, какъ утверждаетъ В. С. Соловьевъ. Непосредственное

---

[1]) Тамъ же, стр. 135.
[2]) Тарѣевъ, стр. 149.

примѣненіе Евангелія къ рѣшенію политическихъ вопросовъ должно привести къ явному абсурду. Непосредственно по Евангелію нельзя устроить судовъ, потому что въ Евангеліи сказано: „не судите“. На Евангельской основѣ не можетъ процвѣтать брачная жизнь, потому что Евангеліе требуетъ отъ мужа: „оставить жену, возненавидѣть ее“, а для брачной жизни требуется плотская любовь, плотская страсть [1]). Истинное христіанство не можетъ подогрѣвать патріотическихъ чувствъ, а равно у Евангелія нѣтъ непосредственныхъ точекъ соприкосновенія съ наукою и искусствомъ Такъ во всѣхъ областяхъ мірской жизни нѣтъ непосредственнаго пункта соприкосновенія съ Евангеліемъ. Евангелію дороги люди, но ему нѣтъ дѣла до законовъ естественной жизни, до формъ и видовъ плотского существованія. Забвеніе этой истины ставитъ безвыходную дилемму: или отрицать мірскую жизнь во имя Евангелія или понизить Евангеліе, приспособить его къ потребностямъ жизни. Первымъ путемъ пошелъ Л. Н. Толстой. *Его ошибка* заключается въ томъ, что онъ въ Евангеліи видитъ не только содержаніе лично духовной жизни, а и норму общественнаго благоустройства, основу земного благоденствія. При такомъ взглядѣ на значеніе Евангелія, выводы Толстого послѣдовательны. Если Евангеліе абсолютно, то, въ непосредственномъ примѣненіи къ плотской, мірской жизни, оно отрицаетъ всѣ ея формы. Противники Толстого и среди нихъ, конечно, главный В. С. Соловьевъ, обнимаютъ въ сферѣ христіанства всю полноту естественной жизни человѣка, защищаютъ христіанскій бракъ, христіанскій судъ, христіанское государство, христіанское искусство, и въ тоже время, сознавая невозможность заключить абсолютное содержаніе въ формы естественной жизни, понижаютъ евангельскія требованія, примѣняютъ Евангеліе къ уровню потребностей общественнаго благоустройства, говоря, наприм., какъ Вл. Соловьевъ, о религіозномъ смыслѣ войны и другихъ мѣръ насилія; — съ другой стороны и естественная жизнь, искусственно втягиваясь въ чуждую ей сферу, какъ-то придавливается, не получаетъ широкаго простора для истинно-человѣческаго развитія.

[1]) Тамъ же, стр. 150.

Изъ этой дилеммы выходъ можетъ быть одинъ: такъ какъ Евангеліе не можетъ опредѣлить плотской жизни, то ей должна быть предоставлена полная свобода (конечно, *не въ „распущенности“*, а въ полнотѣ и самобытности плотской жизни, имѣющей этическія основы), а отсюда и церковь, какъ носительница абсолютныхъ евангельскихъ завѣтовъ, для сохраненія чистоты и абсолютности евангельскихъ требованій, не должна органически сливаться съ государствомъ, а стоять выше его, надъ нимъ и внѣ его, какъ религіозно-нравственное общество, имѣющее божественное происхожденіе и божественныя цѣли, вліяющее на государство чрезъ лицъ и чрезъ свои духовныя мѣры.

Проповѣданная у насъ въ концѣ XIX столѣтія В. С. Соловьемымъ теорія „христіанскаго государства“ въ западноевропейскихъ государствахъ возникла еще ранѣе, въ первой половинѣ XIX вѣка, имѣла въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ практическое вліяніе на ходъ законодательства, но теперь или уже совсѣмъ сошла со сцены или скрывается подъ обломками государственно-полицейской системы Исторической почвой для возникновенія теоріи „христіанскаго государства“ служилъ, прежде всего, общій поворотъ европейской политики послѣ 1815 г. въ сторону христіанскихъ идей и реакціоннаго направленія,—во вторыхъ, преобладаніе въ возрожденной Европѣ, послѣ паденія Наполеона I-го, государствъ съ разновѣрнымъ населеніемъ.

Въ 1815 г Александръ I-й Русскій, Фридрихъ III Вильгельмъ Прусскій и Францъ I Австрійскій учредили священный союзъ, на которомъ торжественно признали, что „Христосъ есть глава не только религіознаго, но и гражданскаго общества, что свѣтскіе властители производятъ отъ Него свое достоинство и полномочія, что они, вслѣдствіе этого, обязаны свою власть употреблять въ смыслѣ Христовомъ съ кротостью и справедливостью, и что между христіанскими націями существуетъ братскій союзъ, который долженъ быть признанъ и сохраненъ святымъ“. Однако, этотъ союзъ существовалъ очень недолго; — безъ правильнаго государственнаго правового на-

чала, онъ едва могъ насчитать нѣсколько лѣтъ своего существованія [1]).

Въ германской канонической литературѣ вопросъ о христіанскомъ государствѣ и отношеніи его къ церкви получилъ достаточно широкое и разностороннее обоснованіе. Мы здѣсь встрѣчаемъ авторовъ католическаго и евангелическаго исповѣданія, приверженцевъ либеральнаго и консервативнаго лагеря, сторонниковъ отвлеченно-христіанскаго принципа и строго церковнаго начала. Со строго евангелической точки зрѣнія разсматривали христіанское государство Клее, Дикгофъ и ф. Мюллеръ; — церковно - католической — придерживался въ своемъ трудѣ о христіанскомъ государствѣ графъ Брандисъ, на болѣе общей почвѣ христіанской нравственности стояли: Шталь, Шеурль и Тиршъ.

Здѣсь мы разсмотримъ только церковно-политическую сторону этихъ теорій: для насъ интересна система христіанскаго государства, какъ переходная ступень къ новѣйшимъ системамъ различенія церкви и государства и правового верховенства этого послѣдняго надъ церковью; а равно сдѣлаемъ критическій обзоръ теоріи христіанскаго государства, какъ имѣвшей значеніе среди народовъ культурной Европы.—Изложеніе и разборъ этой теоріи въ ученіи нѣкоторыхъ нѣмецкихъ писателей для насъ важно потому, что эта теорія имѣетъ у насъ еще громадное значеніе и примѣненіе въ жизни, такъ какъ въ русскомъ государствѣ существуетъ государственная религія и церковь, а въ лицѣ В. С. Соловьева она нашла идейнаго защитника.

По Брандису, государство и церковь [2]) не суть двѣ, чуждыя другъ другу, соперничающія силы, но силы, находящіяся другъ къ другу въ отношеніяхъ дитяти къ матери, гдѣ сынъ всегда заботится о матери и исполняетъ ея порученія. У Брандиса государство является полицейско-христіанскимъ. Евангелическій

---

[1]) Проф. Рейснеръ: „Христіанское государство. Идея христіанск. государства въ прусской церковной политикѣ и ученіи нѣкоторыхъ нѣмецкихъ канонистовъ“. Томскъ 1899.

[2]) Der Staat auf Christlicher Grundlage von Clemens Grafen zu Brandis. Regensburg 1860, стр. 24—31; 32—34; 35—38.

писатель Клее[1]) выводитъ отношенія государства къ церкви изъ понятія этихъ двухъ союзовъ. Государство, для Клее, есть нравственная личность и, какъ нравственный личный духъ, стоящій въ мірѣ, оно впервые обладаетъ истиной своей идеальности въ единствѣ и совокупности „всѣхъ“ вѣрующихъ, т. е. въ церкви. Духъ религіи и духъ законовъ являются у него связанными другъ съ другомъ, а потому исключается возможность всякаго конфликта между ними Изъ самаго принципа христіанскаго государства, какъ его понимаетъ Клее, вытекаетъ, далѣе, то, что различія въ религіозномъ исповѣданіи лица влекутъ за собой различія и въ его гражданскихъ, политическихъ, правахъ.

Священное Писаніе, въ силу понятія христіанскаго государства, является основой государственнаго законодательства вообще, въ частности же законовъ о бракѣ, клятвѣ и публичномъ образованіи.

Дикгофъ, подобно Клее, въ своемъ очеркѣ отношеній государства къ церкви исходитъ также изъ понятія христіанскаго государства и проводитъ строго евангелическую точку зрѣнія[2]). Г. фонъ Мюлеръ (H. v. Mühler) связываетъ государство съ церковью общностью стремленія къ водворенію царства Божія въ видимомъ мірѣ[3]), въ которомъ церковь принимаетъ на себя только проповѣдь Евангелія и наше возрожденіе къ спасенію, а государство устанавливаетъ на землѣ царство Божіе. У Мюлера мы встрѣчаемъ ученіе, что только монархія можетъ быть истиннымъ христіанскимъ государствомъ. У Ф. Ю. Шталя теорія христіанскаго государства получила свое высшее развитіе и завершеніе. Отношеніе христіанскаго государства къ церкви опредѣляется, по Шталю, началами единства и гармоніи: было бы противорѣчіемъ, замѣчаетъ онъ, если бы народъ, исповѣдуя христіанство, не считалъ своею обязанностью сохранять и по-

---

[1]) Das Recht der einen allgemeinen Kirche Jesu Christi aus dem in der heiligen Schrift gegebenen Begriff entwickelt von E. W. Klee, I, II Berlin—Magdeburg; 1839—1841.

[2]) Staat und Kirche. Leipzig, 1872.

[3]) Эта точка зрѣнія проведена у насъ прот. Свѣтловымъ въ его книгѣ „Идея царства Божія“...

ощрять это христіанство со стороны государства А. Шеурль (Dr A v Scheurl) признаетъ христіанство опредѣляющимъ и руководящимъ началомъ для государственныхъ установленій въ виду его національной важности Продолженіемъ теоріи Шталя и Шеурля можно считать ученіе Тирша; по его теоріи[1]) нація съ ея главой образуетъ органическое соединеніе, единое цѣлое, субъектъ права, моральную личность. По его мнѣнію, если отдѣльныя лица приняли христіанское крещеніе, то и цѣлое, т. е государство, состоящее изъ этихъ лицъ, должно имѣть христіанское освященіе и характеръ. Тиршъ глубоко возмущается тѣми людьми, которые требуютъ раздѣленія государства и церкви; по его мнѣнію, эти люди желаютъ положить конецъ всякому вліянію религіи на гражданскую жизнь.

Общими основными пунктами теоріи христіанскаго государства являются, такимъ образомъ, понятіе особаго христіанскаго государства, требованіе его единства съ христіанской церковью, какъ національнымъ, государственнымъ учрежденіемъ, и установленіе особой христіанской политики въ дѣлахъ общихъ церкви и государству (смѣшанныхъ). Переходя къ разбору этихъ ученій о христіанскомъ государствѣ въ главнѣйшихъ его представителяхъ, мы видимъ, что ни одинъ изъ основныхъ аргументовъ въ пользу государственнаго христіанства, въ этихъ ученіяхъ, не представляется достаточно основательнымъ и не выдерживаетъ критики. Божественное происхожденіе власти, напр., никакъ не можетъ служить обоснованіемъ спеціально-христіанскаго государства, потому что слова Писанія: „нѣтъ власти не отъ Бога“ относятся и къ языческой власти Съ другой стороны, государство, имѣя въ своихъ рукахъ принудительныя мѣры, никакъ не можетъ само насаждать царство Божіе, царство духа и свободы.

Не будучи нравственной личностью, духовнымъ организмомъ, не обладая ни малѣйшимъ признакомъ безсмертной души, государство не можетъ стать христіанскимъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ становится христіаниномъ отдѣльный живой человѣкъ.

---

[1]) См. Ueber den christlichen Staat, v Heinrich W. J. Thiersch Bazel 1875.

Болѣе серьезнаго обсужденія заслуживаетъ другой аргументъ теоріи христіанскаго государства, именно,—какъ должна дѣйствовать государственная организація христіанскаго народа? Трудно отрицать право христіанскаго населенія на такое устройство его быта и публичныхъ отношеній, какое требуется его религіозными и нравственными взглядами, но здѣсь необходимо помнить, что и нехристіанское населеніе каждой страны имѣетъ право на уваженіе своихъ нравственныхъ убѣжденій и религіозныхъ вѣрованій. Затѣмъ, и самое „понятіе христіанскихъ взглядовъ“ націи далеко не представляется чѣмъ-то доступнымъ для руководства въ виду ихъ разнообразія и различія. Христіанское государство должно найти для себя тѣ принципы, которымъ оно должно слѣдовать, но сдѣлать это самое оно не можетъ. Принятіе имъ строго конфессіональныхъ началъ придаетъ государству видъ церковной бюрократіи, которой оно должно подчиниться. Для государственной политики мало пригодно и Св. Писаніе и христіанская мораль, такъ какъ правители государства не обладаютъ теологическими данными для выясненія истиннаго смысла Писанія, а евангельская мораль, стремящаяся къ полному пересозданію и обновленію человѣка, оказывается не во всемъ примѣнимою къ государству, которое, подобно солнцу, одинаково свѣтитъ на праведныхъ и неправедныхъ и, не задаваясь вѣчнымъ спасеніемъ людей, желаетъ только ихъ земного благополучія.

Послѣдней чертой спеціально христіанскаго государственнаго устройства считается, по ученію всѣхъ вышеупомянутыхъ авторовъ, за исключеніемъ Мюлера, ограниченіе нехристіанъ въ пользованіи политическими правами. Такое раздѣленіе гражданъ, въ силу религіи, на полноправныхъ и неполноправныхъ, противорѣчитъ, какъ самой религіи, началу любви къ ближнему, такъ и простой справедливости

При созданіи христіанскаго государства, его представители, чтобы найти исходъ изъ противорѣчія между понятіемъ государственнаго христіанства и христіанскаго государства, должны искусственнымъ путемъ разграничить область Христа, какъ Царя земного, и область Его, какъ Царя небеснаго; первую область

отнести къ государству, а вторую къ церкви, притомъ первая область Христа, какъ Царя земного, затемняетъ обликъ Христа небеснаго и царства Его: государство допускаетъ самостоятельность церкви лишь въ предѣлахъ, опредѣляемыхъ государствомъ. Нужна-ли церковь государству, какъ государственное, національное учрежденіе, какъ привиллегированная публичная корпорація? Что касается самой церкви, то она вполнѣ можетъ обойтись безъ государства: она не станетъ болѣе сильною и могущественною духомъ и истиной отъ того, что получаетъ содержаніе отъ государства, собирающаго свои средства путемъ принудительнаго взиманія податей и акцизовъ, награжденіе ея служителей государственными званіями и отличіями нисколько не поднимаетъ нравственный уровень ея служителей, сочлены церкви не оставятъ умереть съ голода своихъ пастырей, окружатъ ихъ болѣе высшимъ, добровольнымъ почитаніемъ, чѣмъ какое даетъ имъ государство, приравнивающее ихъ къ полицейскимъ чиновникамъ, и церковь, пользующаяся свободой, лучше обновитъ христіанство въ націи, чѣмъ „христіанизованное“ государство.

Государство обойтись безъ церкви не можетъ; съ надѣленіемъ церкви государственными привилегіями, оно заставляетъ церковь служить чуждымъ ей свѣтскимъ интересамъ и стремленіямъ, пользуется ея нравственнымъ авторитетомъ для прикрытія своихъ политическихъ цѣлей. Церковь можетъ принять отъ государства только юридическую защиту своихъ публичныхъ и частныхъ правъ, только признаніе своего характера, какъ самостоятельной корпораціи; она дѣйствуетъ вполнѣ автономно въ предѣлахъ общихъ требованій общественной нравственности и порядка, и ни въ какихъ особенныхъ денежныхъ субсидіяхъ или особыхъ привилегіяхъ не нуждается [1]).

Да и само государство, стремясь проводить христіанскую политику, въ концѣ концовъ, теряетъ свою правовую почву и авторитетъ, колеблясь между чисто свѣтскимъ призваніемъ и полнымъ осуществленіемъ заповѣдей Христа, забываетъ права личности съ всеобщимъ гражданствомъ и, наконецъ, проигры-

[1]) Проф. Рейснеръ. Тамъ же, стр. 101.

ваетъ въ своемъ матеріальномъ могуществѣ и силѣ, ослабляя чрезъ свою принудительную власть моральныя силы отдѣльной личности, общества и церкви.

Общій выводъ изъ всего изложеннаго таковъ, что государство и церковь въ своихъ отношеніяхъ должны быть автономны, въ цѣляхъ своихъ же выгодъ,—конечно, каждое въ своей только сферѣ.

Какъ христіанское государство, въ идеальной своей основѣ, неосуществимо въ жизни гражданскаго общества и представляетъ въ дѣйствительности невыгодную смѣсь чисто свѣтскаго права съ церковнымъ, такъ и церковное государство, представляемое католическою церковію въ средніе вѣка, по существу было невозможно, носило въ дѣйствительности внутреннія противорѣчія, вызывало сопротивленіе мірского духа и, наконецъ, само пришло къ концу путемъ саморазложенія своей аскетической іерархической системы. Проф. Генрихъ Эйкенъ въ своей книгѣ „Исторія и система средневѣковаго міросозерцанія“ [1]) блестяще отмѣчаетъ, шагъ за шагомъ, дѣйствительную невозможность церковнаго государства, вскрываетъ его внутреннія противорѣчія и недостатки.

Величественный историческій памятникъ, называемый „средневѣковымъ католичествомъ или папскою теократіею“, высоко царившій надъ всею средневѣковою жизнью, подобно массивному средневѣковому готическому собору, строился католическою церковью на идеѣ отреченія отъ міра, которая на дѣлѣ сводилась къ власти надъ міромъ (аскетизмъ и теократія).

Люди среднихъ вѣковъ, путемъ страданія міра, хотѣли покорить его, насильственно спасти. Отрицая міръ, католическая церковь сама „обмірщилась“. Стремясь во имя божественнаго начала задавить человѣческое начало и его свободу, нѣкоторые представители средневѣковой церкви впадали „въ святой сатанизмъ“, въ хулу на Духа Святого. Высшее развитіе средневѣковаго сверхъчувственнаго государства Божія было вмѣстѣ съ тѣмъ и причиной его паденія. Именно, крестовые походы, въ

[1]) См. русскій переводъ этой книги В. Н. Линдъ, со вступительною статьею проф. И. М. Гревса, Спб. 1907 г., стр. 729.

которыхъ „Божіе—государство“ римской церкви достигло своего высшаго осуществленія, возвратили обратно въ мірскую сферу всѣ явленія жизни: государство, экономическую дѣятельность, искусство и науку, развили чувство націонализаціи, матеріально и духовно обогатили жизнь[1]),

При уравненіи церкви, въ средніе вѣка, съ религіозной идеей, всѣ жертвы, приносимыя послѣдней, доставались церкви. Религіозная идея церкви являлась въ средневѣковой народной исторіи отраженіемъ образа умирающаго на крестѣ Искупителя міра, въ которомъ средніе вѣка видѣли идеальный образецъ человѣческой жизни. Будучи не въ силахъ заглушить права человѣческой личности на свободное истинно-человѣческое развитіе, средневѣковая церковь со своей аскетически-религіозной идеей должна была для своихъ удачъ объединять въ общемъ съ собою дѣйствіи частные интересы, находившіеся въ противорѣчіи съ общегосударственной властью. Такимъ образомъ, средневѣковье постоянно возвращалось къ міру и простирало надъ нимъ власть церкви. Евангеліе любви становилось въ представленіи средневѣковой церкви ученіемъ о господствѣ и насиліи[2]). Какъ прежде при паденіи древняго міра, такъ и въ продолженіи средневѣковья, церковная догматика уничтожила благородную человѣчность нравственнаго ученія Христа. Чѣмъ болѣе религіозный духъ средневѣковья овладѣвалъ міромъ, тѣмъ болѣе сама церковь должна была получить и получала мірской характеръ. „Чрезъ посредство Евангелія нищеты церковь пріобрѣла неисчислимыя богатства; своимъ отрицаніемъ половой чувственности она превратила религіозную метафизику въ систему грубѣйшихъ чувственныхъ представленій; Евангеліе смиренія помогло церкви сдѣлаться величайшимъ и сильнѣйшимъ государствомъ своего времени. Въ этомъ внутреннемъ разложеніи сверхъчувственнаго царства Божія заключалось трагическое противорѣчіе средневѣковой исторіи развитія. Религіозный духъ средневѣковья стремился избавиться отъ бремени земного и матеріальнаго, и это стремленіе сдѣлалось для него источни-

[1]) Эйкенъ, ibid., стр. 138.
[2]) Эйкенъ, стр. 657.

комъ подчиненія матеріи“ [1]). Возникшая въ 16 вѣкѣ реформація отдѣлила, наконецъ, отъ средневѣковой церкви всю область гражданскаго порядка жизни: государство, семью и хозяйственную политику, согласно съ ихъ правовой природой, и предоставила ихъ собственному направленію. Христіанская церковь завершила теперь кругъ своей исторіи.—Нѣкогда она начала свой путь съ общества вѣрующихъ, далеко стоящихъ отъ всѣхъ свѣтскихъ интересовъ и связанныхъ только всеобщею любовію къ Богу, затѣмъ она сдѣлалась міродержавнымъ учрежденіемъ, щедро снабженнымъ неизмѣримыми средствами власти, чтобы, наконецъ, благодаря реформаціи, вернуться снова къ первоначальному положенію апостольской общины

Итакъ, мѣрами насилія никакъ неосуществимы въ жизни ни христіанское государство, ни церковное. Въ цѣляхъ правильнаго и истиннаго развитія какъ государства, отстаивающаго человѣческіе интересы, такъ и церкви, служащей представительницей небеснаго ученія и абсолютныхъ идеаловъ и требованій жизни, необходимо отдѣлить, одну отъ другой, обѣ эти сферы въ жизни общественной. Конечно, при раздѣленіи этихъ сферъ и ихъ самостоятельномъ развитіи и обособленіи, нисколько не нарушается общественное вліяніе церкви на жизнь государства, только это вліяніе изъ нравственно-принудительнаго, государственнаго, становится болѣе свободнымъ, а потому и болѣе могущественнымъ и дѣйственнымъ. Примѣромъ и доказательствомъ этого можетъ служить для насъ Америка (Соединенные Штаты), гдѣ, при отсутствіи церкви, какъ государственнаго учрежденія, христіанская вѣра находится въ очень высокомъ развитіи и положеніи. „Библія“ является тамъ настольною книгою каждаго американца-христіанина. Въ воскресныхъ школахъ, существующихъ повсюду въ Америкѣ, жители получаютъ хорошее религіозно-нравственное воспитаніе и обученіе, котораго они лишены въ государственныхъ школахъ [2]).

---

[1]) Эйкенъ, стр. 657.

[2]) См. объ этомъ подробнѣе у А. П. Лопухина въ его изслѣдованіяхъ: „Римскій католицизмъ въ Америкѣ“ (главу объ отношеніи церкви и государства) и „Религія въ Америкѣ“ (свобода религіозной совѣсти въ Америкѣ).

## III-я ГЛАВА.

### Взглядъ Л. Н. Толстого на отношеніе государства къ церкви, какъ антитезъ Соловьевской теоріи христіанскаго государства, въ связи со взглядомъ Ѳ. М. Достоевскаго.

Отличительную особенность западно-европейскаго просвѣщенія и литературы составляетъ вѣра въ самодовлѣющее значеніе цивилизаціи и въ несокрушимую силу разума и науки; цивилизація есть послѣдняя цѣль и главнѣйшее содержаніе историческаго процесса, а разумъ человѣческій надежный строитель жизни. Когда горькимъ опытомъ вѣковъ европейскій міръ приведенъ былъ къ „банкротству“ науки и своихъ соціально-позитивныхъ идеаловъ, въ утѣшеніе и одобреніе ему, неожиданно раздается новое слово съ „Востока“: спасеніе міра лежитъ на пути нравственнаго обновленія людей, совершаемаго христіанской религіей, и что средствомъ къ достиженію этого обновленія является отказъ отъ всякаго насилія, какъ въ дѣлѣ уничтоженія зла, такъ и въ созиданіи добра. Призывъ этотъ вышелъ изъ устъ нашего знаменитаго писателя-художника Л. Н. Толстого. Въ его устахъ почти постоянно находится евангельское слово о царствѣ Божіемъ [1]), его онъ старался понять, указать народу смыслъ его въ своихъ трудахъ, а равно и средства къ достиженію Божьяго царства. Воззрѣнія Толстого *очень радикальны*. Онъ отрицаетъ государство, такъ какъ оно исключаетъ христіанство. По его представленію, слова „христіанское государство“ есть тоже, что слова: теплый, горячій ледъ. Или

---

[1]) См. его специальную монографію: „Царство Божіе внутри васъ“.

нѣтъ государства, или нѣтъ христіанства [1]). Признавая церковь, „экклезію“, простымъ собраніемъ вѣрующихъ и больше ничѣмъ [2]), онъ говоритъ, что съ того времени, какъ церковь при царѣ Константинѣ и Никейскомъ соборѣ соединилась съ властью, то начался великій „обманъ церкви, идущій до сихъ поръ“ [3]). Обманъ этотъ состоитъ въ томъ, что „принятіе властью христіанства нужно для тѣхъ, которые понимаютъ букву, а не духъ христіанства, потомучто принятіе христіанства безъ отреченія отъ власти есть насмѣшка надъ христіанствомъ и извращеніе его. Освященіе государственной власти христіанствомъ есть кощунство, есть погибель христіанства“ [4]). Въ Евангеліи сказано: „Цари царствуютъ надъ народами, между вами да не будетъ такъ; не убей, не прелюбодѣйствуй, не имѣй богатства, не суди, не присуждай, терпи зло“ А святители церкви сказали Константину, что „его разбойничья власть священна и отъ Бога“. За это императоръ Константинъ и устроилъ „собраніе поповъ и велѣлъ сказать чрезъ нихъ, какое должно быть отношеніе каждаго человѣка къ Богу, и каждому человѣку велѣлъ такъ повторять. И всѣ стали повторять и стали довольны, и вотъ 1500 лѣтъ эта самая вѣра живетъ на свѣтѣ“ [5]). „Вѣра есть смыслъ, даваемый жизни, есть то, что даетъ силу, направленіе жизни. Каждый живущій человѣкъ находитъ этотъ смыслъ и живетъ на основаніи его. Если не нашелъ,—то онъ умираетъ. Въ исканіи этомъ человѣкъ пользуется всѣмъ тѣмъ, что выработало все человѣчество Все это, выработанное человѣчествомъ, называется откровеніемъ. Откровеніе есть то, что помогаетъ человѣку понять смыслъ жизни. Вотъ отношеніе человѣка къ вѣрѣ“ [6]). Но вотъ являются „люди, говоритъ Толстой, которые изъ кожи лѣзутъ вонъ для того, чтобы другіе люди пользовались непремѣнно этой, а не той формой откровенія, не могутъ быть по-

---

[1]) Л. Н. Толстой. „Церковь и государство“. Книгоизд. „Обновленіе“. 1906 г., стр. 8.

[2]) Тамъ же, стр. 4.

[3]) Тамъ же, стр. 7.

[4]) Тамъ же, стр. 7.

[5]) Тамъ же, стр. 9.

[6]) Тамъ же, стр. 1.

койны, пока другіе не примутъ ихъ, именно ихъ формы откровенія, проклинаютъ, казнятъ, убиваютъ всѣхъ, кого могутъ, изъ несогласныхъ". Не смотря на то, „что вѣра человѣка есть его жизнь, отнимаютъ у него вѣру и даютъ ему другую путемъ обмана и насилія, отнимаютъ у него вѣру и даютъ подобіе вѣры, т. е. обманъ вѣры" [1]). Такимъ образомъ, какъ видимъ, ученіе Толстого представляетъ *духовный анархизмъ*, основанный на широкомъ развитіи индивидуалистически-религіознаго начала. Этотъ духовный анархизмъ Толстого не есть ученіе только его одного. Недавно въ февральской и мартовской книжкахъ журнала „Русская Мысль" (Москва, 1907 г.) появилась статья Д. С. Мережковскаго: „Революція и религія", въ которой авторъ ея, Мережковскій [2]), устанавливаетъ тезисъ, что русская революція имѣетъ религіозный смыслъ и доказываетъ его разборомъ русскихъ писателей: декабристовъ, Петра Чаадаева, Ѳ. М. Достоевскаго, Толстого, Соловьева и русскаго расколо-сектанства.

Русская монархія рушится, по Мережковскому, потому, что признается открыто: „Божеское единовластіе". Римское папство и русское царство представляли двѣ попытки „теократіи", т. е. религіозной политики, осуществленія „града Божьяго" въ градѣ человѣческомъ. Старая Московская Россія, получивъ свою „теократію", православное самодержавіе, въ наслѣдство отъ Византіи, „второго Рима", мечтала сдѣлаться „третьимъ Римомъ", послѣднимъ вселенскимъ градомъ. Но теократія западная, римское папство, и теократія восточная, русское царство, исходя изъ одной точки соединенія или только смѣшенія церкви съ государствомъ, далѣе слѣдуютъ по двумъ противоположнымъ путямъ. Во второмъ Римѣ, въ папскомъ владычествѣ, происходитъ уклонъ отъ меча духовнаго къ мечу желѣзному, отъ царства небеснаго къ царству земному; римскій первосвященникъ, если не сталъ, то всегда хотѣлъ стать римскимъ кесаремъ, глава церкви—главой государства. Въ третьемъ Римѣ, въ византійскомъ и русскомъ самодержавіи—уклонъ обратный: отъ меча

---

[1]) Ibid., стр. 3.

[2]) Д. С. Мережковскій въ плеядѣ новѣйшихъ русскихъ религіозныхъ мыслителей занимаетъ одно изъ первыхъ мѣстъ.

желѣзнаго къ мечу духовному, отъ царства земного къ небесному, причемъ въ идеалѣ земное поглощается небеснымъ, государственное—церковнымъ, а въ реальности наоборотъ: небесное поглощалось земнымъ, церковное государственнымъ; глава государства становился главою церкви, кесарь несомнѣнно—языческаго перваго Рима — первосвященникомъ сомнительнохристіанскаго третьяго Рима[1]) Обѣ эти ложныя теократіи двумя различными путями пришли къ одному и тому же: западная къ превращенію церкви въ государство; восточная — къ поглощенію церкви государствомъ; въ обоихъ случаяхъ—одинаковое упраздненіе церкви, царства любви и свободы, царства Божьяго—государствомъ, царствомъ вражды и насилія, царствомъ безбожья. Завѣтъ Москвы и Византіи о соединеніи церкви съ государствомъ выполнилъ у насъ Петръ Великій, уничтожившій русское папство въ лицѣ патріаршества. Другой завѣтъ московскаго и византійскаго государственно-церковнаго строительства—окаменѣлую недвижность, вѣрность преданію, уставу, преобладаніе начала статическаго надъ динамическимъ, Петръ долженъ былъ нарушить, подчиняясь необходимости вдвинуть Россію въ Европу, для того, чтобы сдѣлать русскій третій Римъ всемірнымъ. Равновѣсіе было нарушено, надстройка не соотвѣтствовала фундаменту, и все огромное зданіе русскаго православно-самодержавнаго царства дало трещину—расколъ, сперва церковный, потомъ и бытовой, культурный и общественный. Достаточно было немного европейскихъ дрожжей, чтобы поднять все византійское тѣсто Москвы, чтобы восточную статику подчинить западной динамикѣ[2]). Явилось русское расколо-сектантство. Раскольники, хотя невѣрно мистически поняли, но вѣрно исторически почувствовали религіозную невозможность „православнаго самодержавія“, они объявили русское самодержавіе „царствомъ антихриста“. Русскіе сектанты пошли далѣе: они въ своихъ крайнихъ сектахъ: штундѣ, молоканствѣ, духоборчествѣ дошли почти до сознательнаго религіознаго отрицанія не только

---

[1]) Русская Мысль, февр. 1907 г., стр. 66.
[2]) Русская Мысль, стр. 67—68.

русскаго самодержавія, но и всякаго вообще государства, всякой власти, „какъ царства антихристова“, почти до сознательнаго религіознаго анархизма. Отрицаніе государственности, какъ начала антирелигіознаго, утвержденіе града грядущаго, т. е. безгосударственной религіозной общественности, анархической теократіи, и есть движущая сила всего русскаго расколо-сектантства. *Эта сила, думаемъ мы, проявляется и въ сочиненіяхъ Л. Н. Толстого,* только его духовно-религіозная анархія менѣе теократична, чѣмъ у расколо-сектантовъ. Религіозно-революціонное движеніе начавшееся внизу, въ народѣ, вмѣстѣ съ реформою Петра, почти одновременно началось и вверху, въ интеллигенціи, здѣсь оно развивалось разъединенно и, наконецъ, впервые соединилось въ декабрьскомъ бунтѣ, наиболѣе сознательные вожди котораго вышли изъ мистическаго движенія предшествующей эпохи. Въ листкахъ „Православнаго Катихизиса“ декабристовъ-братьевъ Муравьевыхъ „Благовѣстіе, Евангеліе Царства Божія понято и принято, не какъ мертвая, идеальная и безплотная отвлеченность, а какъ живая дѣйственная реальность, какъ основаніе новаго религіозно-общественнаго порядка, абсолютно противоположнаго всякому порядку государственному“. „На обѣтованіе Христа пришедшаго: „Мнѣ принадлежитъ всякая власть на землѣ и на небѣ“, и Христа грядущаго: „будете царствовать на землѣ“, — данъ единственный отвѣтъ: „Да будетъ всѣмъ единъ Царь на небеси и на земли — Іисусъ Христосъ“. — „Утаилъ сіе отъ мудрыхъ и разумныхъ и открылъ младенцамъ“. Историческимъ христіанствомъ принято — царство Божіе только на небѣ, а царство на землѣ отдано „князю міра сего“, въ лицѣ папы-кесаря на Западѣ, или кесаря-папы на Востокѣ. Но если Христосъ не идеально и безплотно, а реально и воплощенно есть Царь на землѣ, какъ на небѣ, если истинно слово Его: „Се, Азъ съ вами, до скончанія вѣка. Аминь“,—то не можетъ быть иного царя, иного первосвященника, кромѣ Христа, сущаго до скончанія вѣка съ нами и въ насъ, въ нашей плоти и крови, черезъ таинство плоти и крови. Поэтому, всякая подмѣна лика Христова папою или кесаремъ есть антихристіанство.

Такъ, въ первой точкѣ русской политической революціи безгосударственность, безвластіе указаны, какъ утвержденіе Боговластія, анархія, какъ утвержденіе теократіи [1]). Эту безсознательную мысль декабристовъ о противорѣчіи христіанства государственности вообще,—находящійся въ связи съ декабристами, одинъ изъ глубочайшихъ русскихъ мыслителей, (основатель нашей философіи исторіи), Петръ Яковлевичъ Чаадаевъ перевелъ „на языкъ взрослыхъ“, сдѣлалъ болѣе выпуклою и ясною. Для него четыре слова молитвы Господней: „Да пріидетъ царствіе Твое“, Adveniat regnum tuum, составляли всю философію и всю религію, они были какъ бы самымъ дыханіемъ жизни его, біеніемъ сердца, ими онъ кончалъ всѣ свои литературныя произведенія и частныя письма.

Осуществленіе царства Божьяго не только на небѣ, но и на землѣ, въ земной жизни человѣчества, въ религіозной общественности, въ церкви, какъ въ царствѣ, составляетъ, по его мнѣнію, „послѣднее предназначеніе христіанства“. Но для того, чтобы исполнить это предназначеніе, церковь должна быть свободна отъ мірской власти. Эту свободу сохранила, будто бы, церковь римско-католическая, раскрывшая идею общественнаго спасенія, создавшая единство всего западнаго просвѣщенія, объединившаго европейскіе народы. По своимъ симпатіямъ къ католичеству и точкѣ зрѣнія на христіанство, какъ силѣ общественно-культурной, Чаадаевъ напоминаетъ В. С. Соловьева и является его предшественникомъ. Однако Чаадаевъ, какъ и Соловьевъ, католикомъ не былъ, онъ, въ концѣ концовъ, увидѣлъ спасеніе Россіи не въ православіи и не въ католичествѣ, а въ новомъ, невѣдомомъ еще міру, раскрытіи началъ религіозной общественности, въ церкви, какъ въ Божьемъ царствѣ на землѣ,—началъ,—которыя заключены въ Христовомъ Благовѣстіи. Православно-самодержавная Россія, русское государство, была для него только: „городомъ Мертвыхъ“.

Въ Ѳ. М. Достоевскомъ безсознательныя религіозныя прозрѣнія, отрицающія человѣческія царства во имя царства Божія,

---

[1]) Р. М., стр. 73.

находятъ завершеніе и окончательное антиномическое столкновеніе съ земною государственностью. Его старецъ Зосима „въ Братьяхъ Карамазовыхъ“ высказываетъ слѣдующія мысли, близкія самому Достоевскому. „Общество христіанское—пребываетъ незыблемо въ ожиданіи своего полнаго преобразованія изъ общества, какъ союза почти еще языческаго (т. е. государственнаго), во единую вселенскую и владычествующую Церковь“ (т. е. упраздняющую всякое государство). „Церковь съ государствомъ, заключаетъ старецъ Зосима, — сочетаться, даже и въ компромиссъ временный, не можетъ. Тутъ уже нельзя въ сдѣлки вступать“. Это значитъ, что торжество церкви есть абсолютное отрицаніе государства — анархія. Къ этому окончательному выводу Достоевскій пришелъ путемъ долгаго „обмана и самообмана“.—Основною мыслью Достоевскаго было то, что „крестьянство есть христіанство или, наоборотъ, христіанство есть крестьянство“, т. е. святая Божія земля должна соединиться со святымъ Божьимъ небомъ[1]) Въ этой основной мысли и основная ошибка Достоевскаго. Онъ принимаетъ будущее за настоящее, возможное за дѣйствительное, свое новое апокалипсическое христіанство за старое историческое православіе. Для историческаго христіанства, православія, соединеніе двухъ правдъ о землѣ и небѣ оказалось невозможнымъ[2]). Путемъ истиннаго христіанства, по Достоевскому, является всечеловѣчество, скрывающее въ себѣ Богочеловѣчество, соединеніе свѣта Христа со вселенскимъ просвѣщеніемъ, но такъ какъ западъ—римское католичество—„продалъ уже Христа за земныя царства“, то истина всечеловѣчности, заключенная въ умахъ русской интеллигенціи, должна быть соединена, по Достоевскому, съ истиной Христовой, заключенной въ русскомъ народѣ. Для достиженія своихъ всемірно-историческихъ чаяній, Россія должна завоевать, по праву византійскаго двуглаваго орла, Константинополь, который станетъ третьимъ русскимъ Римомъ, главою всемірной монархіи. Получается новое противорѣчіе и новая ошибка. Православіе есть все-

---

[1]) „Пророкъ русской революціи“ Д. С. Мережковскаго, къ юбилею Достоевскаго. Изданіе Пирожкова. 1906 г., стр. 6.

[2]) Тамъ же, стр. 7.

человѣчность, всечеловѣчность есть православіе—такова первая посылка ученія Достоевскаго. Другая: „Все православіе въ русскомъ народѣ". Ужасъ этихъ посылокъ состоитъ въ томъ, что, вѣря въ „русскаго Христа", „русскаго Бога", нельзя вѣрить въ истиннаго Бога-Слова, во Христа вселенскаго. Христіанская вселенская истина оказалась тутъ истиной одного народа русскаго, народа „богоносца". Наконецъ, въ самодержавіи завершилось для Достоевскаго то, что началось въ православіи,— смѣшеніе человѣкобожества съ Богочеловѣчествомъ. „Народъ нашъ, говоритъ Достоевскій, дѣти царевы, а царь имъ отецъ". „Русскій народъ весь въ самодержавіи"—такова третья формула ученія Достоевскаго. Эта его формула сводится къ такому послѣднему положенію: самодержавіе и православіе въ своей послѣдней сущности одно и тоже. Самодержавіе—тѣло, православіе—душа. Въ самодержавіе русскій народъ вѣритъ, какъ въ послѣднее соединеніе „крестьянства съ христіанствомъ", правды о землѣ съ правдой о небѣ. Царь, будто бы, дастъ народу, какъ думаетъ народъ, землю и уставитъ правду Божію на землѣ, соединитъ человѣческое съ божескимъ — въ Богочеловѣческое. Тутъ у Достоевскаго царь становится Богочеловѣкомъ Христомъ, такъ какъ Богъ, по его представленію, есть: „синтетическая личность народа", а русскій царь есть воплощеніе личности русскаго народа.

Итакъ отъ вѣры въ народнаго Мессію, воплощеннаго въ цѣломъ народѣ-богоносцѣ, къ вѣрѣ во Христа, воплощеннаго въ отдѣльномъ человѣкѣ-богоносцѣ, въ царѣ, т. е. отъ жидовства къ хлыстовству—вотъ каковъ былъ путь Достоевскаго, принявшаго за исходную точку этого пути смѣшеніе элементовъ человѣческаго и божескаго [1]). Теперь у насъ, говоритъ Достоевскій устами Николая Ставрогина, каждый царь мистически является самозванцемъ, потомучто „церковь въ параличѣ", и онъ самъ помазуетъ себя.

Дойдя до послѣднихъ глубинъ въ изображеніи человѣка-бога, показавъ наглядный типъ „звѣря-антихриста" въ лицѣ

---

[1]) „Пророкъ русской революціи"—Д. С. Мережковскаго, стр. 33.

„Великаго инквизитора“, Достоевскій показалъ намъ и другое лицо, лицо предтечи Христа, старца Зосиму, въ своемъ послѣднемъ величайшемъ и наиболѣе синтетическомъ произведеніи: „Братья Карамазовы“ Въ религіозномъ сознаніи старца Зосимы вскрывается неразрѣшимое религіозное противорѣчіе между церковью и государствомъ, какъ между абсолютною истиною и абсолютною ложью, царствомъ Божіимъ и царствомъ діавола, самодержавіе признается антихристіанскимъ явленіемъ. Старецъ Зосима, подтверждая слова о. Паисія, что не церковь должна обратиться въ государство (то Римъ и его мечта, то третье діаволово искушеніе), а напротивъ государство въ церковь на всей землѣ, говоритъ: „что общество христіанское ожидаетъ своего полнаго преображенія изъ общества, какъ союза почти еще языческаго, въ единую вселенскую и владычествующую церковь“ [1]). На допущеніе Иваномъ Карамазовымъ, ученикомъ Великаго инквизитора, „необходимаго въ наше грѣшное и не завершившееся время компромисса“ между церковью и государствомъ, старецъ Зосима возражаетъ: „церковь съ государствомъ сочетаться даже и въ компромиссъ временный не можетъ. Тутъ нельзя уже въ сдѣлки вступать“. Это безусловное отрицаніе компромиссовъ и есть собственно первая точка новаго теократическаго сознанія, точка, въ которой оно отличается отъ старой общественной безсознательности всего историческаго христіанства съ его невольными и неизбѣжными допущеніями всевозможныхъ компромиссовъ, не только временныхъ, но и вѣчныхъ, между государствомъ и церковью.

*Эта точка теократическаго сознанія,* отрицающая всякую связь между церковью, какъ представительницею христіанства, и государствомъ, *является главною въ ученіи Толстого объ „анархической теократіи“.*

Разница между Достоевскимъ и Толстымъ въ этомъ отношеніи, по нашему мнѣнію, та, что указываются разные пути къ достиженію этого теократическаго идеала: у Толстого путь буддійскаго недѣланія, отрицанія всѣхъ сторонъ жизни, свя-

---

[1]) Ibid., стр. 43.

занныхъ съ насиліемъ, добро созидается, по Толстому, внутренне-пассивно; у Достоевскаго, наоборотъ, — путь „христіанскаго добродѣланія“ чрезъ освѣщеніе всѣхъ сторонъ жизни свѣтомъ христіанскаго сознанія,—для него русскимъ идеаломъ является „всецѣлость, всепримиримость, человѣчность“. Въ то время, какъ Достоевскій думалъ о соединеніи правды земной съ правдой неба, о созданіи абсолютной религіозной общественности; Толстой, отвергнувъ государство, *евангельскую мистику* — послѣднее соединеніе духа и плоти—*подмѣнилъ* отчасти философскимъ раціонализмомъ, отчасти буддійскою метафизикою,— онъ отвергнулъ истинную, религіозную общественность, отвергнулъ истинную Христову церковь.

Отрицая въ принципѣ всякую связь между христіанствомъ и государствомъ, какъ понятіями, взаимно-исключающими другъ друга, Л. Н. Толстой смотритъ на историческое христіанство, на его догматику, какъ на плодъ обмана, постепенныхъ сдѣлокъ и компромиссовъ церкви съ государствомъ, начавшихся со временъ Константина Великаго [1]).

Какъ смотрѣть на таковой взглядъ Толстого по вопросу объ отношеніи государства и церкви, взглядъ, уничтожающій всякое отношеніе и связь между ними?

Мы должны признать его односторонне—правильнымъ, хотя въ этомъ отношеніи Толстой является болѣе христіаниномъ, чѣмъ кто нибудь другой, размѣнивающій абсолютныя евангельскія требованія на простыя естественныя правила, приспособляющіяся къ потребностямъ жизни и человѣка.

*Ошибка ученія Толстого,* по нашему представленію, заключается въ томъ, что онъ, отрицая всякую связь между христіанствомъ и естественной языческою жизнью, не призналъ за послѣднею этическаго основанія самого по себѣ, внѣ Божія освященія. Въ естественномъ порядкѣ вещей, государство имѣетъ религіозную санкцію и является, согласно слову Божію (Рим. XIII, 4—6), органомъ божественной власти на землѣ, поскольку эта власть основывается на правдѣ. Вообще же, какъ разумная

---

[1]) Свѣтловъ. „Идея царства Божія“, стр. 260.

организація общественной жизни, экономизирующая соціальныя силы и религулирующая ихъ функціи, государство необходимо для поддержанія и созданія духовной и матеріальной культуры[1]) Отрицать во имя безусловнаго нравственнаго идеала необходимыя общественныя условія нравственнаго прогресса, говоритъ В. С. Соловьевъ, значитъ, во-первыхъ, вопреки логикѣ смѣшивать абсолютное и вѣчное достоинство осуществляемаго съ относительнымъ достоинствомъ степеней осуществленія, какъ временнаго процесса; во-вторыхъ, это означаетъ не серьезное отношеніе къ абсолютному идеалу, который безъ дѣйствительныхъ условій своего осуществленія сводится для общества къ пустословію; и, въ-третьихъ, наконецъ, эта мнимо-нравственная прямолинейность и непримиримость изобличаетъ отсутствіе самаго основного и элементарнаго нравственнаго побужденія, жалости къ тѣмъ, кто ея болѣе всего требуетъ, „къ малымъ симъ“. Проповѣдь абсолютной морали, съ отрицаніемъ всѣхъ морализующихъ учрежденій, возложеніе бременъ неудобоносимыхъ на слабыя и безпомощныя плечи средняго человѣчества и нелогично и несерьезно и безнравственно[2]) Кромѣ Соловьевской „жалости къ людямъ“, побужденіемъ къ созданію и удержанію временныхъ учрежденій общественнаго прогресса является у насъ еще то положеніе, что сама христіанская религія не есть религія прямого общественнаго благоустройства.

Вопросъ объ отношеніи: „кесарева къ Божію“, *ο τὰ Καίσαρου и τὰ τοῦ Θεοῦ*, говоритъ К. Григорьевъ[3]), съ точки зрѣнія абсолютнаго идеала христіанства рѣшаемъ быть не можетъ, потомучто такой идеалъ знаетъ одно Божіе и не знаетъ ничего кесарева Когда Іисусъ Христосъ говорилъ объ обязанностяхъ къ кесарю, онъ смотрѣлъ на жизнь подъ угломъ зрѣнія наличныхъ условій жизни, на что указываетъ самая тема Его рѣчи, такъ какъ безусловный идеалъ не знаетъ кесаря, а только Бога

---

[1]) См. изслѣд. К. Григорьева. „Отношеніе христіанства къ государству по воззрѣніямъ гр. Л. Н. Толстого“.

[2]) Оправданіе добра, стр. 477.

[3]) См. его упомянутое изслѣдованіе, Миссіонер. Обозрѣніе, іюль—августъ, 1902 г , стр. 65.

и „человѣка“. Своею рѣчью о спеціальныхъ обязанностяхъ христіанина къ власти Господь властно поставилъ идеалъ безусловной морали, дающій намъ конечное осмысленіе бытія, въ рамки наличнаго существованія, именно, государственности. Подъ защитой правоваго строя возможно въ человѣчествѣ общественное нравственное развитіе, и отдѣльная личность въ содержаніи и своемъ совершенствованіи зависитъ отъ общества и его устоевъ, а потому человѣкъ-христіанинъ долженъ поддерживать правовой государственный строй жизни. Непосредственно полнымъ идеаломъ христіанской жизни этого не требуется, но воздаяніе „кесарева кесарю“ требуется относительной этикой, узаконяющей изъ всего идеала только то, что можно осуществить въ данный моментъ. Положенная евангеліемъ пропасть между τὰ Καίσαρος и τὰ τοῦ Θεοῦ находитъ для себя мостъ въ человѣкѣ-христіанинѣ, въ единствѣ нравственной природы личности. Въ полнотѣ своего осуществленія царство Божіе чуждо всякой государственности, и послѣднюю непосредственно нельзя связать съ царствомъ чистой святости и союза свободной братской любви. „Христіанизованное государство“ имѣетъ свою цѣль не въ себѣ самомъ, а внѣ себя, въ осуществленіи царства Божія, и, съ достиженіемъ этой цѣли, оно должно упразднниться, какъ убираются лѣса, когда выстроятъ зданіе. Евангеліе призываетъ насъ къ напряженному „исканію царства Божія и правды“ и возбуждаетъ насъ молиться Богу: „да пріидетъ царствіе Твое“, а въ царствѣ Божіемъ человѣческія государства быстро и свободно пойдутъ къ самоуничтоженію Никакое „христіанское государство“ немыслимо, говоритъ В Свенцицкій въ своей статьѣ „Христіанское отношеніе къ власти и насилію“ [1]). „Государство становящаяся Церковь“. „Если оно дѣлается христіанскимъ, оно станетъ церковью“. Видя не въ государствѣ только, но во всемъ космосѣ становящуюся церковь, и полагая во внутреннемъ строѣ земной церкви полное упраздненіе власти въ ея свѣтскомъ значеніи, христіанство безусловно не можетъ допустить сліянія церкви съ государствомъ. Такое сліяніе въ отношеніи

[1]) „Вопросы религіи“. Вып. I. Москва 1906 г., стр. 17.

церкви есть явное отреченіе отъ Христа и преданіе судебъ ея въ руки другого лица; а въ отношеніи государства это есть отказъ отъ подлинно-божественнаго значенія власти. Церковь перестаетъ быть Христовой, а власть Божественной[1]). Л. Н. Толстой былъ былъ близокъ къ пониманію абсолютнаго евангельскаго царства Божія, *ошибка его состояла въ томъ, что онъ не призналъ за государствомъ временной благой исторической силы.*

---

[1]) Тамъ же, стр. 18.

## IV-я ГЛАВА.

### Вопросъ объ отношеніи государства къ церкви по воззрѣніямъ нашихъ русскихъ церковныхъ канонистовъ и государственныхъ правовѣдовъ.

Прежде чѣмъ излагать воззрѣнія и взгляды нашихъ канонистовъ и государственныхъ правовѣдовъ по вопросу объ отношеніяхъ государства и церкви, вытекающіе изъ принциповъ, какъ каноническаго, такъ и государственнаго права, намъ слѣдуетъ заранѣе рѣшить слѣдующій вопросъ: христіанская церковь имѣетъ свой собственный юридическій авторитетъ, — незаимствованный отъ государства,—или ея правовыя нормы суть—только „придатки", „необходимое дополненіе" къ исторіи гражданскаго права, какими признанъ ихъ юридическій факультетъ одного изъ нашихъ Университетовъ (Московскаго), при обсужденіи значенія и цѣли университетскаго преподаванія церковнаго права по уставу 1863 г. [1]), получающими свое значеніе отъ государства (по взгляду: kein Recht ohne Staat)?

Рѣшеніе этого вопроса важно для насъ, потому что отъ него зависитъ тотъ или другой взглядъ на существованіе церкви: положительнымъ рѣшеніемъ этого вопроса—уничтожается всякое самостоятельное существованіе церкви и можетъ оправдываться всякая борьба государства съ авторитетомъ церкви. У насъ подобное рѣшеніе дается въ энциклопед. Рейкенкампфа [2]) и Рождественскаго [3]). Отрицательное рѣшеніе вопроса, напротивъ, выдвигаетъ и отстаиваетъ идею объективно-самостоятельнаго бытія

---

[1]) См. Актъ Московск. Универ. 1864 г.

[2]) 105 и 197 стр.

[3]) 176—177 стр.

церкви. Для рѣшенія этого вопроса, мы должны разсмотрѣть, во первыхъ, церковное право со слѣдующихъ сторонъ: не имѣетъ ли оно своего особаго своеобразнаго характера, недозволяющаго ему превратиться въ гражданское право, не имѣетъ ли своего особаго принципа, совершенно отличнаго отъ принципа, лежащаго въ основѣ права гражданскаго, охраняемаго государствомъ? Отъ положительнаго рѣшенія этого вопроса—рѣшится положительно и нашъ первый вопросъ, поставленный въ началѣ этой главы. Рѣдко кто сомнѣвается въ наше время въ отдѣльной самостоятельности права гражданскаго. Со времени реформаціи Лютера, выдвинувшей принципъ религіознаго индивидуализма и идею божественнаго происхожденія свѣтской власти, гражданское право получаетъ все большій и большій авторитетъ, постепенно заглушая авторитетъ церковнаго права Высшая точка зрѣнія, съ какой производится оцѣнка устанавливаемыхъ нормъ свѣтскаго права, есть справедливость Справедливость, поскольку она выражается въ правѣ, есть такой порядокъ общества, въ которомъ каждому обезпечена возможность свободнаго и безпрепятственнаго осуществленія тѣхъ или другихъ интересовъ, въ которомъ, слѣдовательно, каждому воздается должное, что должно быть за нимъ признано разумомъ, сообразно съ тѣмъ, какое положеніе занимаютъ его интересы, его стремленія и дѣятельность въ цѣломъ общественномъ организмѣ, во взаимодѣйствіи съ интересами, стремленіями и цѣлями другихъ членовъ этого общества. Отсюда понятно, что по самой своей природѣ справедливость на всѣхъ ступеняхъ развитія является высшимъ идеаломъ общественнаго правового устройства. Теперь, если мы обратимъ вниманіе на природу государства, то должны будемъ признать, что государство, именно, и есть органъ справедливости, потому что какія бы цѣли оно ни преслѣдовало, ближайшая и непосредственная цѣль его есть правовая: оно можетъ дѣйствовать, прежде всего, для права и чрезъ право. Итакъ, справедливость, какъ принципъ правовой организаціи гражданскаго общества, есть высшій идеальный формальный принципъ juris civilis.

Теперь посмотримъ, какой принципъ juris canonici? Въ законоположительныхъ книгахъ христіанства, въ Св. Писаніи,

повѣствуется, что Господь Іисусъ Христосъ въ основу всей христіанской жизни положилъ заповѣдь любви.

Чрезъ дѣйствующую въ любви вѣру во Христа каждый человѣкъ становится въ особыя отношенія ко Христу, около Котораго, поэтому, всѣ вѣрующіе группируются въ одинъ организмъ, какъ члены вокругъ главы. Этотъ церковный организмъ посредствомъ любви самовозрастаетъ, одушевляется Духомъ Божіимъ. Полномочіе пасти Своихъ овецъ Іисусъ Христосъ далъ своимъ апостоламъ, а въ лицѣ ихъ преемникамъ ихъ только потому, что они были особенно совершенны въ любви къ Нему. Во всемъ дѣлѣ Христа, послужившемъ основаніемъ церкви, ея цѣли, ея таинствахъ, іерархіи и всемъ видимомъ внѣшнемъ устройствѣ церкви выражается ея основной принципъ, именно, принципъ любви.

Любовь есть такая же нравственная заповѣдь, какою представляется и справедливость, принципъ права гражданскаго. Поэтому, она, хотя есть принципъ нравственный, однако можетъ быть принципомъ церковнаго права. Римскіе юристы нѣкогда говорили: praecepta juris haec sunt: honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere. Обладая высшимъ нравственнымъ императивомъ, какъ любовь, такъ и справедливость, являются высшими обязательными принципами права. Теперь посмотримъ на то, въ какомъ отношеніи находятся эти принципы права одинъ къ другому. Справедливость, какъ извѣстно, требуетъ признанія за каждымъ своего. Она каждому обезпечиваетъ осуществленіе его права въ извѣстной сферѣ, признаваемой за нимъ по справедливости. Этимъ обезпеченіемъ за каждымъ своего она производитъ строгое раздѣленіе „моего“ и „твоего“.

Любовь, когда она обнаруживается въ сферѣ взаимныхъ правовыхъ отношеній, требуетъ жертвы, жертвы тѣмъ самымъ, что принадлежитъ каждому по праву, слѣдовательно, жертвы своимъ правомъ. Но такъ какъ жертвовать я могу только тѣмъ, что мнѣ принадлежитъ по справедливости, что признано за мною гражданскимъ правомъ, то поэтому *принципъ любви можетъ дѣйствовать только тамъ, гдѣ дѣйствуетъ уже принципъ справедливости.*

Царство Божіе возникаетъ въ царствѣ кесаря. Признавая порядокъ справедливости, *церковь,* какъ органъ принципа любви, именно, въ силу справедливости, т. е. въ силу гражданскаго порядка, требуетъ, чтобы и государство признавало ея права, отдавало ей справедливость. Права церкви, признаніе коихъ она требуетъ отъ государства, суть права совсѣмъ иного рода, чѣмъ тѣ, которыя подлежатъ компетенціи государства. Церковь требуетъ жертвы тѣми правами, какія даны государствомъ. Церковь, такимъ образомъ, движется въ иной плоскости, живетъ инымъ принципомъ, чѣмъ государство; она есть какъ бы нѣкоторое своеобразное „новое образованіе", возникающее во внутреннемъ мірѣ гражданскаго царства, царство благодати, развивающееся въ царствѣ природы; внѣшнее принужденіе, которымъ обезпечивается гражданское право, въ церкви замѣняется самопринужденіемъ и самоосужденіемъ, которыя, конечно, представляютъ гораздо больше гарантіи, чѣмъ постороннее принужденіе. Апостолъ Павелъ говоритъ: „ибо если бы судили сами себя, то не были бы судимы". (I Коринѳ. 11, 31). Если человѣкъ не захочетъ употребить это „самопринужденіе", тогда церковь исключаетъ его изъ своего состава. Въ концѣ концовъ и гражданское право охраняется только лишь внутреннею обязательностію права для всѣхъ и каждаго.

Такой своеобразный характеръ церковнаго права, происходящій изъ его особаго принципа, даетъ ему право на совершенно-самостоятельную область въ сферѣ юридическихъ наукъ, а самому институту церкви придаетъ самостоятельный юридическій характеръ.

Признавъ Церковь и государство двумя самостоятельными институтами, каждый со своимъ особымъ принципомъ и характеромъ, естественно установить взаимныя отношенія этихъ двухъ институтовъ: именно, отношеніе церкви къ государству—согласно ея принципу, и, обратно, отношеніе государства къ церкви—какъ особаго института, со своимъ особымъ принципомъ, согласно государственному праву. Пониманіе этихъ принциповъ у различныхъ канонистовъ и государство-правовѣдовъ различно: отсюда различны и ихъ взгляды и воззрѣнія на взаимныя отно-

шенія этихъ двухъ институтовъ — церкви и государства. Воззрѣнія эти, начинаясь съ признанія полнаго союза церкви и государства у однихъ лицъ, идутъ до прямой своей противоположности и заканчиваются, или полнымъ отдѣленіемъ церкви отъ государства, или отрицаніемъ церкви, которую признаютъ за государство, — или отрицаніемъ самого государства, которое считаютъ антихристіанскимъ институтомъ, — у другихъ лицъ.

Церковные канонисты отстаиваютъ независимость церкви въ государствѣ, что, конечно, не составляетъ особаго status in statu, потому что это получилось бы только въ томъ случаѣ, если государство и церковь были институтами, основанными на одномъ принципѣ, ибо только въ этомъ случаѣ церковь оказалась бы государствомъ въ государствѣ или государствомъ подлѣ государства.

Разсмотрѣніе главныхъ направленій православно-церковнаго права по вопросу объ отношеніи церкви къ государству и составляетъ нашу ближайшую задачу.

Передъ нами четыре курса „каноническаго права“: „Краткій курсъ церковнаго права“ — проф И. С Бердникова [1]); „Курсъ церковнаго права“ проф. Н С Суворова [2]); „Очеркъ православнаго церковнаго права“ проф М Остроумова [3]) и „Курсъ церковнаго права“ проф. А. С. Павлова [4]). Въ „Краткомъ курсѣ церковнаго права“ проф. Бердникова церковное право признается отдѣльною самостоятельною правовою областью [5]), хотя государственное право и должно давать, по мнѣнію проф. Бердникова, свое placet организаціи и дѣятельности церкви, какъ общественному союзу. Христіанское государство должно имѣть, говоритъ проф. И. С. Бердниковъ, тѣсный союзъ съ церковію, основанный

---

[1]) Казань. 1888 г.

[2]) Ярославль. 1889—90 г.г. 2 тома. Этотъ курсъ былъ передѣланъ потомъ авторомъ въ учебникъ въ 1898 году.

[3]) Харьковъ. 1893 г. въ 2 томахъ.

[4]) Сергіевъ посадъ. 1902 г. Кромѣ этихъ курсовъ имѣются еще: „Курсъ церковнаго права“ проф. М. Е. Красножена (напечатанъ въ „Запискахъ“ Юрьевскаго Университета за 1907 годъ) и „Православное церковное право“—Никодима, епископа Далматинскаго (Спб. 1897 г. изд. Комарова).

[5]) Проф. Бердниковъ, 1 стр.

на взаимномъ благорасположеніи и сознаніи взаимной солидарности по многимъ жизненнымъ отношеніямъ [1]). Какъ самостоятельный правовой организмъ, сохраняющій свою автономію и въ союзѣ съ государствомъ, церковь имѣетъ свою особую организацію, отличную отъ государственнаго организма, имѣетъ свою правительственную и судебную власть, управляется по своимъ законамъ [2]). По коренному устройству церковной іерархіи, высшая правительственная власть во вселенской церкви принадлежитъ епископату въ его цѣломъ составѣ или собору епископовъ [3]).

„Курсъ церковнаго права“ проф. Н. С. Суворова построенъ по „историко-сравнительному методу“, такъ какъ только на основаніи „правдивой“ церковной исторіи, говоритъ проф. Суворовъ, можно построить систему права русской церкви. Отрицая, такимъ образомъ, позитивную точку зрѣнія въ наукѣ церковнаго права, теорія „церковнаго права“ проф. Н. Суворова идетъ иногда, и въ очень важныхъ вопросахъ, въ явный разрѣзъ съ православною догматикою, Св. Писаніемъ и церковно-богослужебными книгами. Въ пользу теоріи г. Суворова православная церковь должна поступиться, наприм., слѣдующимъ своимъ положеніемъ, что Господь уполномочилъ быть учителями, священнослужителями и духовными управителями въ церкви особое сословіе людей, составляющихъ собою іерархію. На это проф. Суворовъ замѣчаетъ, что исторія и дѣйствительная жизнь не оправдываютъ этого „богословскаго построенія“, и, потому, онъ, взамѣнъ этого построенія, предлагаетъ свое научно-юридическое, по которому высшая правительственная власть въ церкви, даже и вообще, не можетъ быть приписываема духовной іерархіи [4]). По его теоріи, безусловная, высшая во всѣхъ отношеніяхъ, власть въ церкви принадлежитъ Императору [5]). Поэтому, въ силу своей такой теоріи, проф. Суворовъ говоритъ, что въ догматическомъ богословіи преосвящ. Макарія излагается рѣшительно-католиче-

---

[1]) Тамъ же, 3 стр.
[2]) Тамъ же, 4 стр.
[3]) Тамъ же, 146 стр.
[4]) По его учебнику 2 изд. Москва 1902 г. 223 стр.
[5]) См § 129 его „курса“, 2 т.

ская конструкція церковнаго управленія[1]), по которой „епископатъ“ считается *главнымъ правителемъ* въ церкви[2]). Разница православнаго догматическаго ученія отъ католической конструкціи полагается только въ томъ, что у насъ не допускается папства и что духовно-іерархическая власть, управляющая церковью, представляется исключительно епископами. Эта конструкція ведетъ свое начало со времени Константина Великаго, который, встрѣтившись лицомъ къ лицу съ іерархическимъ представительствомъ цѣлой церкви на Никейскомъ соборѣ, призналъ себя въ своей рѣчи къ епископамъ „подчиненнымъ“ имъ лицомъ. („Вы, говорилъ Константинъ епископамъ, есть какъ-бы Всевышнимъ поставленные боги земли“). Религіозныя смуты заставили, однако, Константина вспомнить о точкѣ зрѣнія римскаго права, и позднѣе, въ законодательствѣ Юстиніана (именно въ VI его новеллѣ) были признаны священство и императорская власть двумя высшими дарами, данными милостью Божіею; власть же „imperium“ была признана одна; ей поручена и забота о самомъ священствѣ, которому приписана не власть, а попеченіе объ угожденіи Богу.

Изъ новѣйшихъ системъ церковно-государственныхъ отношеній проф. Суворову нравится типъ церковно-правительственной власти Іосифа II австрійскаго, такъ называемый іозефинизмъ, руководящей идеей котораго было то, что все, не основывающееся въ церкви на божественномъ установленіи, подлежитъ правительственной власти монарха. Монархъ, лично принадлежащій къ церкви, согласно этому типу взаимо-отношенія, не можетъ войти въ церковь въ какомъ-либо иномъ качествѣ, какъ въ качествѣ верховаго субъекта всякаго правообразованія въ его народѣ[3]). У насъ на Руси, говоритъ проф. Суворовъ, духовная іерархія безъ правительственной власти монарха въ теченіе всей русской исторіи засвидѣтельствовала свое безсиліе къ правообразованію. Болѣе правильный, болѣе опредѣленный церковный порядокъ сталъ устанавливаться, говоритъ онъ, какъ разъ съ того

---

[1]) См. его предисловіе къ цит. книгѣ Ф. Маассена, XXIV стр.

[2]) Тамъ же, 225 стр.

[3]) Предисловія къ Маассену XXXIII стр.

времени, когда точка зрѣнія нравственной обязанности, на которой стояли царь Иванъ Васильевичъ Грозный (въ моментъ „Стоглаваго собора“) и царь Алексѣй Михайловичъ, уступила мѣсто идеѣ императорскаго главенства въ церковномъ управленіи [1]). Такимъ образомъ, проф. Суворовъ является ревностнымъ защитникомъ идеи византійскаго цезарепапизма, вообще императорской власти въ православной церкви [2]). Вопросъ объ исключительномъ значеніи императорской власти въ дѣлахъ церкви (цезарепапизмъ), ранѣе проф. Суворова, настойчиво разрабатывалъ проф. П. А. Лашкаревъ въ цѣлой серіи своихъ сочиненій и, главнымъ образомъ, въ книгѣ: „Право церковное въ его основахъ, видахъ и источникахъ“ [3]). Основной принципъ, которымъ руководится въ своемъ изученіи церковнаго права проф. Лашкаревъ, состоитъ въ томъ, что церковное право, по его мнѣнію, составилось подъ преобладающимъ, опредѣляющимъ вліяніемъ государственнаго строя и права на строй и право церковное; раздѣла между политикой и моралью, государствомъ и церковію, по его мнѣнію, не должно быть [4]). Въ своемъ „Церковномъ правѣ“ проф. Лашкаревъ говоритъ, что законамъ Константина и его преемниковъ, примѣнявшихъ къ христіанству начала древнеримскаго религіозно-государственнаго права, христіанская церковь обязана твердою организаціею своего собственнаго права. Константинъ рѣшилъ войти, по отношенію къ органамъ церковной власти, во всѣ тѣ права, какія давали ему прерогативы верховной власти. Вселенскіе церковные соборы, замѣнившіе понтификальныя коллегіи съ ихъ характеромъ неизмѣнности божественнаго права, всегда признавали за императорскою властію

---

[1]) Ibid, XXIV.

[2]) См. „Мысли по поводу не совсѣмъ новой книги“. А.* Богословскій Вѣстникъ, февраль, 1907 г., 408—428 стр.

[3]) Кіевъ. 1886 г.

[4]) См. также другіе его труды: „Объ отношеніи древней христіанской церкви къ римскому государству“. (Въ этомъ трактатѣ проф. Лашкаревъ рѣшительно сталъ на сторону прусскаго правительства въ его борьбѣ противъ прусскаго римско-католическаго епископата); „Отношеніе римскаго государства къ религіи вообще и къ христіанству въ особенности до Константина Великаго“. (Въ этомъ сочиненіи проф. Лашкаревъ, съ точки зрѣнія своей теоріи церковнаго права, освѣтилъ и другую сторону предмета).

право руководить народами въ религіозныхъ дѣлахъ: сами соборы дѣйствовали по указаніямъ и подъ контролемъ императорской власти. По отношенію къ церкви, христіанскій императоръ владѣлъ своими прежними понтификальными правами и въ своемъ лицѣ, какъ „понтифексъ максимусъ“, объединялъ обѣ области божественнаго и человѣческаго права. Такимъ образомъ, церковно-правовая теорія проф. Суворова не есть новость въ нашей канонической литературѣ, она тождественна съ теоріей Лашкарева, и, какъ послѣдняя не могла найти признанія въ ученомъ мірѣ [1]), такъ и теорія проф. Суворова не находитъ себѣ признанія среди православныхъ канонистовъ. Такъ извѣстный проф. канонистъ, Н. А. Заозерскій, нерѣдко въ своихъ трудахъ критикуетъ ее, относясь къ ней въ высшей степени несочувственно. Историко-сравнительный методъ построенія науки церковнаго права доводитъ проф. Н. Суворова до слѣдующихъ странностей въ его курсѣ права. Кормчая книга, содержащая правила Св. Апостоловъ и соборовъ, отнесена, наприм., имъ къ субсидіарнымъ источникамъ права [2]) и помѣщена, потому, на второмъ мѣстѣ въ дѣйствующемъ законодательствѣ, ниже разныхъ „положеній“, „правилъ“, „инструкцій“ и указовъ [3]). Въ своемъ „Историческомъ обозрѣніи источниковъ права православной церкви [4]) проф Н. А. Заозерскій подробно уясняетъ истинное значеніе императорской власти на вселенскомъ соборѣ. Участіе императоровъ на соборахъ, по мнѣнію проф. Н. А. Заозерскаго, выражалось въ созывѣ собора, который, однако, могъ составиться и безъ соизволенія императорской власти (призывныя грамоты императоровъ имѣли тонъ приглашеній явиться на соборъ, но не требо-

---

[1]) Проф. Лашкаревъ не получилъ за свое „церковное право“ докторской степени въ Кіевской Академіи, а проф. Ѳ. А. Кургановъ въ своей книгѣ: „Отношеніе между церковною и гражданскою властью въ византійской имперіи“ (Казань, 1880 г.) разрушилъ всю аргументацію проф. Лашкарева. Высшій церковно-правительственный органъ нашей церкви: Св. Синодъ, на судъ котораго перенесъ свою книгу Лашкаревъ, отнесся къ его теоріи враждебно.

[2]) Его учебникъ 210—211 стр.

[3]) См. разборъ учебника „Церковное право“ проф. Суворова проф. Н. А. Заозерскимъ въ статьѣ: „Главныя направленія въ научной постановкѣ православно-церковнаго права“ (Богословскій Вѣстникъ, октябрь и ноябрь, 1902 г.).

[4]) Вып. I, Москва 1891 г. 171—194 стр.

ваній), матеріальномъ вспоможеніи отцамъ собора, и личномъ присутствіи на соборѣ или чрезъ своего замѣстителя. Лично присутствуя на соборѣ, императоръ и его сановники не входили въ составъ собора, наравнѣ съ епископами, и, тѣмъ болѣе, не были предсѣдателями собора, какъ говоритъ проф. Н. С. Суворовъ [1]).

Напримѣръ, на первомъ вселенскомъ соборѣ императоръ Константинъ не былъ предсѣдателемъ, онъ только сказалъ привѣтственную рѣчь „отцамъ собора“, послѣ которой передалъ слово, какъ замѣчаетъ Евсевій, предсѣдателямъ собора [2]). На второмъ вселенскомъ соборѣ предсѣдательствовалъ сначала антіохійскій архіепископъ Мелетій, а потомъ Григорій Назіанзинъ; ни императоръ, ни его высшіе чиновники не были на этомъ соборѣ; коммиссару Кандидіану, который долженъ былъ замѣнить императора Ѳеодосія на 3-емъ вселенскомъ соборѣ, послѣдній въ своемъ эдиктѣ къ отцамъ собора писалъ, что „Кандидіанъ въ изслѣдованіяхъ догматовъ не долженъ принимать никакого участія; ибо недозволительно непринадлежащему къ сонму священныхъ епископовъ вмѣшиваться въ церковныя дѣла“. Такое отношеніе византійскихъ императоровъ было и къ остальнымъ вселенскимъ соборамъ. Итакъ, значеніе и участіе христіанскихъ императоровъ въ составленіи вселенскихъ соборовъ и въ дѣятельности ихъ было только покровительственное.

Личное присутствіе императоровъ, а также и его чиновниковъ на соборѣ, нисколько не измѣняло церковнаго характера собора, т. е. отнюдь не дѣлало его церковно-государственнымъ, смѣшаннымъ соборомъ; церковный соборъ составлялся и дѣйствовалъ въ присутствіи государей и правительственныхъ чиновниковъ, но послѣдніе всегда отличаемы были отъ собора [3]). Проф. Н. С. Суворовъ, совершенно игнорируя показанія подлинныхъ соборныхъ актовъ, представляетъ вселенскіе соборы съ характеромъ смѣшанныхъ государственно-церковныхъ учрежденій. По его представленію, императоръ, императорскіе коммиссары и отцы

---

[1]) См. „Курсъ церковнаго права“ т. I, 62 стр. и слѣдующ.

[2]) Евсевій. Vita Const. lib. III, 13 с.

[3]) Н. А Заозерскій, „Историческое Обозрѣніе“... 187 стр.

собора въ качествѣ членовъ сего учрежденія—совершенно равныя и однородныя лица. Излагая свои pia desideria насчетъ возможности новаго вселенскаго собора, онъ высказывалъ даже то, что „если бы когда либо наступило вожделѣнное для всякаго истиннаго христіанина соединеніе церквей, то и тогда голосъ русскаго царя, преемника римскихъ и византійскихъ императоровъ, представителя принципа власти въ русскомъ народѣ, тяжелѣе вѣсилъ бы въ вопросахъ догматическаго характера, чѣмъ голосъ русскаго Синода“ [1]). Но, при осуществленіи этого пророчества проф. Суворова, въ богословской наукѣ открылся бы третій родъ догматовъ, послѣ догматовъ св. вселенскихъ соборовъ и новоизобрѣтенныхъ латинскихъ: догматы русскіе, царскіе, а, съ возникновеніемъ этихъ послѣднихъ, наступившее соединеніе церквей рушилось бы снова.—Неправильно представленіе проф. Суворова объ источникѣ каноническаго законодательства вселенской церкви Отцы, напр. VII вселенскаго собора, указываютъ источникъ правообразующей дѣятельности и власти вселенскихъ соборовъ въ Божественномъ правѣ ученія, при содѣйствіи благодати Духа Святого [2]), а проф. Суворовъ въ своемъ „курсѣ церковнаго права“ усиливается разъяснить и убѣдить, что каноны церкви въ сущности такое же императорское законодательство, какъ и законы императоровъ по церковнымъ дѣламъ. Различіе каноновъ и законовъ не имѣетъ того смысла, говоритъ онъ, чтобы и въ образованіи каноновъ императоръ не участвовалъ, а означаетъ лишь то, что каноны составлялись или утверждались на соборахъ, а законы издавались императорами безъ предшествующей дѣятельности соборовъ [3]). Въ качествѣ положительнаго аргумента своей теоріи проф. Суворовъ приводитъ, наприм., 131 новеллу Юстиніана, въ которой императоръ Юстиніанъ приписываетъ силу закона legum vicem церковнымъ правиламъ первыхъ четырехъ вселенскихъ соборовъ Эту простую и ясную новеллу Юстиніана Суворовъ понимаетъ такъ, что будто бы ею Юстиніанъ придалъ канонамъ четырехъ вселенскихъ соборовъ

---

[1]) „Курсъ церковн. права“ 365 стр.
[2]) См. I прав. VII вселенск. собора.
[3]) Н. С. Суворовъ, „Курсъ церковнаго права“ выпуск. I, 224 стр.

значеніе общеобязательной церковной нормы. Однако, legum vicem имѣетъ значеніе закона государственнаго, а не церковнаго [1]). Канонистъ Суворовъ „изъ содержанія полномочій священной власти исключаетъ полномочія власти правительственной", относя послѣднія всецѣло къ православному императору. Другой канонистъ, проф. Н. А. Заозерскій, въ своей книгѣ „О церковной власти" [2]), разбирая источники полномочій церковно-правительственной власти, приходитъ къ выводу, прямо противоположному воззрѣніямъ проф. Н. С. Суворова. Онъ признаетъ, что „въ содержаніи полномочій священной власти implicite заключаются полномочія и власти правительственной" [3]), вполнѣ достаточныя съ принципіальной, догматической, точки зрѣнія, для осуществленія своего назначенія

Принадлежность полномочій правительственной власти церковной іерархіи классически ясно и сильно защищаетъ и знаменитый митрополитъ Филаретъ въ слѣдующихъ своихъ словахъ: „Да, есть въ томъ польза, когда алтарь и престолъ союзны; но не-взаимная польза есть первое основаніе союза ихъ, а самостоятельная истина, поддерживающая тотъ и другой. Благо и благословеніе царю, покровителю алтаря; но не боится алтарь паденія и безъ сего покровительства. Правъ священникъ, проповѣдующій почтеніе царю, но не поправу взаимности, а по чистой обязанности, если бы то случилось и безъ надежды взаимности... Константинъ Великій пришелъ къ алтарю Христову, когда сей уже стоялъ на пространствѣ Азіи, Европы и Африки: пришелъ не для того, чтобы поддержать оный своею мощью, но для того, чтобы со своимъ величествомъ повергнуться предъ его Святыней. Живый на небесѣхъ рано посмѣялся тѣмъ, которые поздно вздумали унизить Его божественную религію до зависимости отъ человѣческихъ пособій. Чтобы сдѣлать смѣшнымъ ихъ мудрованіе, Онъ три вѣка медлилъ призывать мудраго царя къ алтарю Христову, а между тѣмъ со дня на день возставали на разрушеніе алтаря сего: царь, народы, мудрецы, сила, искусство, ко-

---

[1]) Суворовъ, Курсъ церковнаго права, стр. 225, 226. Заозерскій Ibid, стр. 193.
[2]) Сергіевъ посадъ. 1894 г., стр. 458, см. стр. 58—86.
[3]) Тамъ же, стр 78.

рысть, хитрость, ярость.—Что же наконецъ? Все сіе исчезло, а церковь Христова стоитъ, — не потому, что поддерживается силою“ [1])...

Всѣ полномочія учрежденій и лицъ іерархіи, исходящія на нихъ отъ государственной власти, касались не божественныхъ полномочій іерархіи, а внѣшнихъ правъ церкви, наприм. права собственности, а равно и другихъ правъ и полномочій гражданскихъ и политическихъ [2]), и всѣ онѣ вполнѣ, хотя и въ весьма сжатомъ видѣ, изображены въ Номоканонѣ патріарха Фотія подъ рубрикою κείμενα или νόμοι.

Для доказательства независимости церкви отъ государства въ образованіи ея внутренняго устройства и, слѣдовательно, ео ipso ея внутренняго права, достаточно вспомнить только, что церковь есть религіозное общество, общество послѣдователей Учителя истинной, богооткровенной религіи, — чтобы вызвать признаніе за нею со стороны государства ея полномочій вырабатывать и охранять свое *собственное* право, *такое* право, предписывать которое этому обществу государство не имѣетъ ни призванія, ни власти [3]). Какъ Божественное установленіе, церковь, представляемая видимо чрезъ форму религіознаго общества, составляетъ не часть государства, не входитъ въ организмъ его, какъ корпорація или какъ частное товарищество, отъ государства получающія свое бытіе, но есть такое же, въ себѣ законченное, цѣлое, стоящее особо отъ государства, какъ и само государство. Церковь и государство, какъ институты, не проникаются одно другимъ чрезъ то, что они оба воздѣйствуютъ на однихъ и тѣхъ же людей; они только встрѣчаются своими требованіями въ одномъ и томъ же народѣ или въ одномъ и томъ же человѣкѣ, но каждое съ своего рода требованіями и каждое чрезъ эту встрѣчу не измѣняется въ своемъ существѣ, т. е.

---

[1]) „Государственное ученіе Филарета, митрополита Московскаго“. Изд. 2. Москва 1885 г., 42—45 стр., см. разборъ этой книги въ очеркѣ Ф. Н. Берга. „Два ума“ (т. е. Митрополитъ Филаретъ и историкъ французской революціи Ипполитъ Тэнъ). Спб. 1885 г.

[2]) См. Заозерскаго цит. соч. „О церковной власти“. 82—86 стр.

[3]) Н. А. Заозерскій, „Право Правосл. греко-восточной русской церкви, какъ предметъ спеціальной юридической науки“. Москва 1888 г., 48 стр.

церковь не становится государствомъ и государство церковью, а остаются неизмѣнными каждое въ своей сущности [1]). Собственно церковное право, „jus canonicum“, есть неизмѣнная принадлежность церкви, постулятъ ея земного существованія. Чѣмъ обособленнѣе отъ jus civile истолковывается это право, тѣмъ лучше. Не на служеніе государствамъ создана Христова Церковь, а на благо человѣческаго рода, не въ тѣсные національные или политическіе предѣлы заключена она, а назначена дѣйствовать тутъ и тамъ, въ государствахъ и народахъ

Внѣшнія права помѣстныхъ церквей, служащія выразителями отношеній къ нимъ тѣхъ или иныхъ государствъ, налагаютъ на нихъ нѣкоторыя, иногда довольно рѣзкія, черты отличія одной отъ другой. Эти отличія, естественно, составляютъ особенное, помѣстное церковное право: это право, хотя и церковное, потому что принадлежитъ церкви, но существенно отлично отъ общаго церковнаго права, какъ исходящее не изъ самой церкви, а отъ государства и не имѣющее такой устойчивости и постоянства, какъ первое, а подверженное случайностямъ, колебаніямъ и измѣненіямъ.

Въ „Очеркѣ православнаго церковнаго права“ проф. М. Остроумова [2]) точно также признается юридическая независимость отъ государства дѣятельности церкви касательно человѣческаго общества [3]). Признаніе государствомъ церковныхъ постановленій даетъ имъ силу не въ церкви, въ которой они могутъ имѣть силу права и безъ этого признанія; оно даетъ имъ силу закона въ самомъ же государствѣ, въ его собственномъ правѣ. Что касается до самаго церковнаго права, то оно развило всѣ свои основы не только подъ вліяніемъ государственнаго признанія, но даже прямо вопреки волѣ государства въ первые три вѣка гоненій на христіанство со стороны языческой Римской имперіи и, если оно заимствовало отъ права „jus civile“ какіе-либо элементы, то это заимствованіе было только формальное и не носило на себѣ государственнаго принужденія, какъ представляетъ,

---

[1]) Тамъ же, 51 стр.
[2]) Харьковъ 1903 г., т. I.
[3]) Тамъ же, стр. 39.

напр., процессъ образованія церковнаго права проф. Лашкаревъ[1]). Не относясь къ государственному праву, право церковное не имѣетъ связи и съ правомъ частнымъ. Нормы церковнаго права не суть дѣло частныхъ лицъ. „Церковь сама въ себѣ и для тѣхъ, кто вѣруетъ въ нее, всегда есть публичное учрежденіе, не менѣе, какъ и государство, т. е. въ отношеніи къ отдѣльнымъ членамъ обязывающее и съ необходимостію господствующее учрежденіе“[2]). Въ „курсѣ церковнаго права“ А. С. Павлова[3]) внутреннее церковное право тоже, какъ въ курсѣ Остроумова, признается созданіемъ церкви, а не государства, и, слѣдовательно, церковь ставится, какъ самостоятельный общественный организмъ въ государственной жизни, вопреки воззрѣніямъ канониста Н. С. Суворова. Иное дѣло, говоритъ А. С. Павловъ,—вопросъ о положеніи церкви въ сферѣ мірского права. Здѣсь церковь вполнѣ и всецѣло зависитъ отъ государства, которое можетъ признавать, можетъ и не признавать ее въ качествѣ публичной корпораціи[4]). Отсюда, и весьма трудный и сложный вопросъ нашего церковнаго права объ отношеніи церкви къ государству въ курсѣ А. С. Павлова получилъ слѣдующее историческое освѣщеніе. Раздѣляя всю исторію отношенія русской церкви къ государству на три періода и характеризуя каждый изъ нихъ отдѣльно, проф. А. С. Павловъ устанавливаетъ одну общую мысль, проходящую чрезъ всѣ эти періоды, что церковь и государство составляютъ два жизненные порядка[5]), имѣющіе каждый въ своей области полную свободу и самостоятельность. Сфера чисто церковной жизни и дѣятельности ограничена проф. Павловымъ: 1) вѣро-и-нравоученіемъ; 2) таинствами; 3) богослуженіемъ; 4) управленіемъ отдѣльныхъ органовъ духовной власти: епископовъ, соборовъ и проч., по нормамъ каноническаго права; 5) дисциплиною надъ духовенствомъ и мірянами относительно ихъ церковныхъ обязанностей; 6) судомъ по нарушеніямъ этихъ обязанностей и по спорамъ о

---

[1]) См. его „Церковное право“ (вступленіе стр. 1—13).
[2]) Проф. М. Остроумовъ, стр. 40.
[3]) Сергіевъ посадъ, 1902 г.
[4]) Тамъ же, стр. 12.
[5]) Тамъ же, стр. 493.

правахъ, существующихъ только въ церковномъ союзѣ; и 7) управленіемъ и употребленіемъ своего имущества, какъ частной собственности. Гражданское и политическое положеніе духовныхъ лицъ, способы и условія пріобрѣтенія церковью имуществъ, гражданское и политическое дѣйствіе церковныхъ законовъ и актовъ — все это справедливо отнесено профес. Павловымъ къ области государства [1]).

Перейдемъ теперь къ изложенію воззрѣній нашихъ государственныхъ правовѣдовъ на отношеніе государства къ церкви. Проф. Н. М. Коркуновъ въ своей книгѣ „Русское государственное право“ [2]) такъ опредѣляетъ государство: „государство есть общественный союзъ, представляющій собою самостоятельное и признанное принудительное властвованіе надъ свободными людьми“ [3]). Въ человѣческомъ обществѣ государство является монополистомъ принужденія. Принудительнымъ характеромъ государственнаго властвованія, говоритъ онъ, опредѣляются и задачи, какія могутъ быть имъ достигнуты, и границы, какія должны быть поставлены дѣятельности государства.

Было время, когда государство обнимало всю жизнь человѣка (именно, въ до христіанской древности): личную, семейную и религіозную. Земная власть вторгалась во внутреннее святилище человѣческой личности; она не останавливалась и предъ порогомъ святилища семейства; своеобразная сущность религіи подводилась ею подъ рамки государственности; „jus sacrum“ она отождествляла съ „jus publicum“. Съ появленіемъ христіанства, античное представленіе о государствѣ должно было исчезнуть. Христіанскій порядокъ вещей основался на различеніи государственной и религіозной областей. Въ своей „Исторіи цивилизаціи Европы“ [4]), Гизо говоритъ, что разграниченіе свѣтской и духовной области сдѣлалось основаніемъ устройства христіанскихъ народовъ и государствъ и необходимымъ условіемъ свободы совѣсти. Великій принципъ этой совѣсти былъ положенъ

---

1) Павловъ. 147 § „Курса“.
2) М. Н. Коркуновъ, т. I, изд. 2, Спб. 1893 г.
3) Стр. 4.
4) Гизо, стр. 54.

въ колыбель европейской цивилизаціи, и его ввела и поддерживала христіанская церковь. Въ „христіанское“ время античное понятіе о государствѣ возродилось въ пантеистическихъ представленіяхъ. Такъ, наприм., пантеистъ-Спиноза признавалъ государство высшимъ міровымъ явленіемъ, которое должно обнимать собою всю жизнь человѣка со всѣми ея индивидуальными, семейными и религіозными запросами. „Богъ, говорилъ онъ, господствуетъ надъ людьми не иначе, какъ черезъ государственную власть. Худо, слѣдовательно, всѣ, что идетъ противъ государственной власти, хорошо все, что содѣйствуетъ ей; только тотъ повинуется Богу, кто безъ всякаго противодѣйствія повинуется государю. Въ іудейскомъ государствѣ церковь и государство представляли собою одно цѣлое, вслѣдствіе чего тамъ и не было никакихъ столкновеній, христіанство же принесло въ міръ несчастіе, продолжаетъ Спиноза, состоящее въ раздѣленіи между этими двумя властями“ [1]).

Исторія народовъ произвела свой судъ надъ этимъ античнопантеистическимъ государственнымъ абсолютизмомъ. Въ начавшейся великой борьбѣ христіанства съ государствомъ языческій Римъ погибъ, и на его развалинахъ создался новый порядокъ, который вышелъ изъ признанія двухъ различныхъ областей и силъ жизни. Всякій общественный порядокъ, какъ онъ съ того времени обосновался на почвѣ христіанства, покоится уже на различіи двухъ областей: религіозной или церковной, и мірской или государственной. Государство не имѣетъ права обнимать собою тотъ рядъ величинъ и областей жизни, которыя существовали раньше его и независимо отъ него и которыя носятъ въ себѣ заключающееся въ нихъ и присущее имъ право отъ Бога. Существуетъ, наприм., святилище человѣческой личности, которое изъято изъ подъ всякой внѣшней силы, даже и государства, и отвѣтственно только предъ Богомъ; существуетъ святилище семейства, въ которое не имѣетъ права вторгаться государство. Своимъ законодательствомъ оно создаетъ только формальное право; матеріальное же право существуетъ прежде него.

---

[1]) Spinosa. Tractatus theologicus politicus. 1670.

И въ Израилѣ, вопреки мнѣнію Спинозы, пророки выдвигали противъ авторитета „государства“ авторитетъ „Іеговы“. Итакъ, только внѣшій правовой порядокъ церкви, какъ общины, можетъ быть узаконяемъ государствомъ, а не религіозное и нравственное содержаніе этого порядка. Въ области опредѣленій внѣшняго правового порядка церкви государство имѣетъ верховный авторитетъ по отношенію къ церкви, и оно пользуется этой своей компетенціей независимо отъ церкви, не нуждаясь даже входить въ компромиссъ съ церковью или заключать конкордаты съ нею.

Государство, присваивая себѣ исключительное право принужденія, должно дѣйствовать во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда безъ принужденія обойтись нельзя. Дѣйствуя всегда принудительно, государство не должно, съ другой стороны, распространять своей дѣятельности на такія области, гдѣ принужденіе непримѣнимо.

Наконецъ, оно не можетъ не заботиться о расширеніи своего могущества уже для того, чтобы быть въ состояніи осуществлять власть принужденія. Этими тремя началами, говоритъ проф. Коркуновъ, и опредѣляются задачи государства и вмѣстѣ съ тѣмъ границы государственной дѣятельности[1]). Общность политической жизни и общность историческихъ судебъ неизбѣжно приводятъ государство къ выработкѣ общихъ интересовъ и общихъ культурныхъ идеаловъ. У каждаго государства есть свои особые интересы и культурные идеалы и каждое изъ нихъ стремится обезпечить своимъ идеаламъ и интересамъ возможно широкое поприще осуществленія. Если въ отношеніи къ отдѣльнымъ личностямъ государство является исключительно охраняющей силою, то въ осуществленіи этихъ общихъ государственныхъ интересовъ и идеаловъ проявляется творческое значеніе его дѣятельности. Но „при всей широкой государственной дѣятельности—есть двѣ области, для нея безусловно недоступныя: это область вѣры и область высшаго знанія“, говоритъ проф. Коркуновъ. Средства, которыми располагаетъ государство, безсильны

---

[1]) Тамъ же, стр. 20.

въ этой сферѣ Принужденіемъ нельзя возбудить чувство вѣры, нельзя выяснить или доказать истины. Правда, государства иногда задавались этими неосуществимыми цѣлями, но послѣдствія получались всегда не тѣ, какихъ ждали. Принужденіе въ области вѣры приводитъ или къ изувѣрству или къ омертвѣнію чувства вѣры; въ области знанія—къ полному упадку научнаго мышленія [1]). Подчиненіе церкви, если ея характеръ не искажается государственнымъ вмѣшательствомъ, если только это—свободная церковь, бываетъ основано единственно на свободномъ и всѣмъ одинаково доступномъ чувствѣ вѣры, вѣры въ Бога и въ установляемый имъ нравственный порядокъ. Это есть самая свободная форма подчиненія, и вмѣшательство государства въ религіозныя отношенія, съ цѣлію уменьшить зависимость индивида отъ церкви, было бы, напротивъ, усиленіемъ, а не ослабленіемъ стѣсненія личной свободы.

Въ виду сказаннаго, возникаетъ здѣсь слѣдующій вопросъ: должно-ли государство признавать одну изъ церквей, наиболѣе могущественную и видную, государственною церковью, быть духовнымъ представителемъ, какъ оно является представителемъ матеріальныхъ интересовъ общества?

Да,—должно признавать,—отвѣчаетъ одинъ изъ видныхъ у насъ государственныхъ правовѣдовъ, написавшій извѣстный курсъ „гражданскаго права“, недавно умершій оберъ-прокуроръ Святѣйшаго Синода К. П. Побѣдоносцевъ.

Посмотримъ теперь, насколько правдивъ такой его отвѣтъ? „Самая древняя и самая извѣстная система отношеній между церковью и государствомъ, говоритъ К. П. Побѣдоносцевъ, есть система установленной или государственной церкви“ [2]). По этой системѣ „государство признаетъ одно вѣроисповѣданіе изъ числа всѣхъ истиннымъ вѣроисповѣданіемъ и одну церковь исключительно поддерживаетъ и одной ей покровительствуетъ, къ предосужденію всѣхъ остальныхъ церквей и вѣроисповѣданій“. Эта система, говоритъ К. П. Побѣдоносцевъ, утверждаетъ связь

---

[1]) Коркуновъ, стр. 22.

[2]) „Московскій сборникъ“. Москва, 1896 г., стр. 14.

между народомъ и государственною властью — болѣе прочную, чѣмъ начало государственной цѣлости или государственнаго блага, и даже начало нравственное, отрѣшенное отъ религіозной санкціи, хотя теперь при своемъ практическомъ осуществленіи эта система и встрѣчаетъ массу затрудненій. Затрудненія эти возникаютъ потому, что государственная церковь не является церковью всего населенія государства; ея единство и крѣпость нарушены многообразными толками и разновѣріемъ. Въ силу этого, еще съ конца 18-го столѣтія, государства Западной Европы перешли отъ этой системы къ системѣ уравненія христіанскихъ исповѣданій въ государствѣ. Государство признало „христіанство“ за существенное основаніе своего бытія и общественнаго благоустройства, и принадлежность къ той или другой церкви, къ тому или иному вѣрованію, — обязательною для каждаго гражданина[1]). Съ 1848 г. существенно измѣняется и это отношеніе государства къ церкви: нахлынувшія волны либерализма прорываютъ старую плотину и угрожаютъ ниспровергнуть древнія основы христіанской государственности. Провозглашается освобожденіе государства отъ церкви—до церкви ему дѣла нѣтъ. Провозглашается и отрѣшеніе церкви отъ государства: всякій воленъ вѣровать, какъ угодно, или — ни во что не вѣровать. Символомъ этой доктрины служатъ основныя начала (Grundrechte), провозглашенныя Франкфуртскимъ Парламентомъ 1848/9 года. Хотя они и перестали вскорѣ считаться дѣйствующимъ законодательствомъ, однако послужили и служатъ донынѣ идеаломъ для проведенія либеральныхъ началъ въ новѣйшія законодательства Западной Европы. Сообразно съ ними оно образуется теперь повсюду. Политическія и гражданскія права отрѣшаются отъ вѣрованія и отъ принадлежности къ той или иной церкви и сектѣ. Государство никого не спрашиваетъ о вѣрѣ. Отъ церкви отрѣшается заключеніе брака и веденіе актовъ гражданскаго состоянія. Провозглашается полная свобода смѣшанныхъ браковъ, а церковное начало неразрывности брака нарушается облегченіемъ развода, отрѣшеннаго отъ церковныхъ судовъ[2]). Эта

[1]) Тамъ же, стр. 16.
[2]) Тамъ же, стр. 17.

система отношенія государства къ церкви не проводится, однако, до конца въ практической жизни и дѣятельности. Отрекаясь отъ органическаго союза съ христіанскою церковью, новѣйшее государство не обходится безъ формъ и обрядовъ, предполагающихъ христіанское вѣрованіе. Церкви со своими служителями получаютъ содержаніе изъ государственнаго бюджета, общественныя учрежденія, военные полки снабжаются духовными наставниками, христіанскіе праздники удерживаютъ значеніе гражданскихъ праздниковъ, въ государственной службѣ, въ судахъ, присяга сохраняетъ свою обязательную силу. Въ Германіи нѣтъ уже государственной церкви, однако главѣ государственной власти принадлежитъ верховенство въ церкви Евангелической. Въ Англіи, при уравненіи вѣроисповѣданій на либеральныхъ началахъ, не только король, но и важнѣйшіе государственные сановники должны обязательно принадлежать еще къ Англиканской церкви. Сѣверо-Американскій союзъ есть страна религіознаго равенства. Ко всякой отдѣльной церкви, ко всякому религіозному обществу государство относится не иначе, какъ къ частной корпораціи. И при всемъ томъ конгрессъ, наприм., открываетъ свои засѣданія молитвою, при участіи духовнаго лица.

Духовныя лица содержатся государствомъ при арміи и флотѣ. Святость воскреснаго дня охраняется строгимъ закономъ и т. п. Все это происходитъ отъ того, заключаетъ К. П Побѣдоносцевъ, „что безвѣрное государство есть не что иное, какъ утопія, невозможная къ осуществленію, ибо безвѣріе есть прямое отрицаніе государства“ [1]).

Переходя къ разбору системы „свободной церкви въ свободномъ государствѣ“, К. П. Побѣдоносцевъ говоритъ, что въ этой системѣ, съ перваго взгляда, оказывается какая-то двойственность и неясность основныхъ началъ и представленій; въ въ дѣйствительности она нигдѣ не достигаетъ цѣли, потому что самое строгое и точное уравненіе предъ закономъ всѣхъ церквей и вѣрованій невозможно, въ виду того, что самыя вѣры зани-

[1]) Тамъ же, стр. 18.

мають въ жизни различныя положенія. Свободное государство можетъ положить, что ему нѣтъ дѣла до свободной церкви; только свободная церковь, если она подлинно основана на вѣрованіи, не приметъ этого положенія и не станетъ въ равнодушное отношеніе къ свободному государству [1]). Церковь, въ силу своего долга учительства и наставленія, всецѣло одна завладѣетъ духовно-нравственнымъ вліяніемъ и за государствомъ останется тогда только матеріальная сила.

„Состояніе, во всякомъ случаѣ, ненормальное, говоритъ К. П. Побѣдоносцевъ, которое должно привести или къ дѣйствительному преобладанію церкви надъ преобладающимъ, повидимому, государствомъ, или къ революціи".

Вотъ эти „дѣйствительныя опасности", которыя скрываетъ въ себѣ система рѣшительнаго отдѣленія церкви отъ государства, заставляютъ К. П. Побѣдоносцева со всею силою встать на защиту первой системы, системы „органическаго соединенія государства съ церковью". Конечно, при защитѣ имъ этой системы у него отсутствуютъ истинно церковные интересы и побужденія. Онъ опирается только на государственную политику, считая важнымъ и необходимымъ для государства имѣть „явственное духовное представительство", такъ какъ имъ оно поддерживаетъ и укрѣпляетъ въ средѣ народной и въ гражданской жизни чувство законности, уваженіе къ закону и довѣріе къ государственной власти. Посмотримъ теперь, насколько правдивъ и дѣйствителенъ въ современной русской жизни этотъ политическій доводъ въ защиту „государственной церкви?"

Самъ К. П. Побѣдоносцевъ призналъ практическое осуществленіе этой системы затруднительнымъ, вслѣдствіе существованія въ государствѣ разновѣрія, которое значительно расшатываетъ единство господствующей церкви. Съ другой стороны, насильственное смѣшеніе гражданскаго общества съ обществомъ религіознымъ, церковнымъ, духовнаго со свѣтскимъ, въ концѣ концовъ, ведетъ къ умаленію не только церкви, потерѣ ею дѣйствительно-евангельскаго облика и характера, но и къ ума-

---

[1]) Тамъ же, стр. 22.

ленію государства, которое, являясь деспотическимъ въ проведеніи этой системы, справедливо вызываетъ въ разновѣрной массѣ подданныхъ не чувство гражданскаго повиновенія и патріотизма къ такому государству, а чувство ненависти и вражды. При отдѣленіи церкви отъ государства, не теряется связь между ними, она изъ насильственной становится только болѣе свободной, церковь, освободившись отъ государства, имѣетъ большую возможность вліять на государство, вносить въ него вѣру и христіанскіе принципы.

Да и само государство ничто не лишаетъ возможности быть носителемъ обще-культурныхъ христіанскихъ идеаловъ и принциповъ, дѣйствительно вселенскихъ, а не узко-конфессіональныхъ.

Такое отдѣленіе церкви отъ государства выражается только въ болѣе точномъ законодательномъ разграниченіи гражданскаго общества отъ общества религіознаго, церковнаго—духовнаго отъ свѣтскаго. Государство отказывается отъ права поставлять пастырей церкви и отъ обязанности содержать ихъ, передавая это право и эту обязанность церковной общинѣ—приходу, которому они, по историческому и апостольскому праву, издревле принадлежатъ. А такое отдѣленіе повидимому, теоретически, признаетъ и К. П. Побѣдоносцевъ, когда говоритъ, что разграниченіе сферъ — государственной и церковной желательно, и что отказъ государства отъ права поставлять пастырей церкви и отъ обязанности содержать ихъ — сообщитъ церкви „идеальное состояніе“, къ которому желательно, конечно, и намъ перейти [1]).

Не менѣе извѣстный въ исторической и теоретической разработкѣ государственнаго права, чѣмъ К. П. Побѣдоносцевъ, Б. Чичеринъ [2]) указываетъ слѣдующіе недостатки „тѣснаго союза государства съ церковью“, при своемъ разборѣ въ „Политикѣ“ различныхъ системъ взаимоотношенія этихъ двухъ институтовъ [3]). Господствующая, государственная церковь, говоритъ онъ, вно-

---

[1]) Тамъ же, стр. 9.

[2]) Съ 1861 г. до 1868 года онъ читалъ лекціи по общему государственному праву въ Московскомъ Университетѣ.

[3]) См. его „Политики“, Москва 1898 г., отдѣлъ „Духовные интересы“.

ситъ „раздвоеніе“ въ народное сознаніе тѣхъ лицъ, которыя къ ней не принадлежатъ. Сохраняя свои государственныя привиллегіи и не допуская пользоваться ими лицъ другихъ вѣроисповѣданій, господствующая церковь возбуждаетъ противъ себя своихъ же благородныхъ сыновъ, нравственное чувство которыхъ возмущается насиліемъ совѣсти.

Стремленіе государства насильно подвести подъ направленіе господствующаго исповѣданія всѣ индивидуальные запросы вѣрующихъ ведетъ къ омертвѣнію религіознаго чувства и заглушенію нравственнаго. Привиллегированное положеніе церкви ослабляетъ и собственныя внутреннія силы церкви. Тѣсный союзъ государства съ церковью грозитъ опасностью свѣтскому просвѣщенію въ его свободномъ, истинно-человѣческомъ развитіи, придавая послѣднему узко-конфессіональную точку зрѣнія. Система отдѣленія церкви отъ государства тамъ, гдѣ среди народонаселенія господствуютъ разнообразныя вѣроисповѣданія и нѣтъ исторической связи между извѣстною религіозною формой и развитіемъ народности, представляетъ, по мнѣнію Б. Чичерина, самое раціональное разрѣшеніе религіознаго вопроса У насъ же, говоритъ онъ, государству трудно оставаться къ церкви безучастнымъ зрителемъ. Только распространеніе истиннаго просвѣщенія можетъ утвердить правильное отношеніе между этими двумя институтами.

Дѣйствительно, исторически образовавшійся у насъ тѣсный союзъ между государствомъ и церковью дѣлаетъ невозможнымъ быстрое и рѣшительное отдѣленіе ихъ. Внезапное отнятіе отъ церкви государственныхъ привиллегій, лишеніе ея пастырей почетныхъ правъ, приравнивающихъ ихъ къ государственнымъ служилымъ лицамъ, произведетъ, можетъ быть, вредное вліяніе на простой народъ, пріучившійся видѣть свою религію въ одеждѣ „государственнаго мундира“. Но мы знаемъ также, что этотъ же простой народъ — значительная его часть — удовлетворяетъ свои религіозные запросы въ различныхъ сектахъ и старообрядчествѣ, заботясь не о государственныхъ привиллегіяхъ, а о простой религіозной свободѣ для проявленія своихъ религіозныхъ потребностей и, вообще, болѣе привыкъ къ „молитвѣ

дома", въ клѣти, чѣмъ въ храмѣ, при торжественной обстановкѣ, съ полицейскими при дверяхъ. Старообрядчество (особенно пріемлющее Австрійское священство), въ три-четыре года, по полученіи для себя религіозной свободы, широко успѣло развернуть свою церковную дѣятельность, создало нѣсколько епископій и много приходовъ, имѣетъ свои органы печати: газеты и журналы,—и все это помимо государственнаго покровительства.

Считать русскій народъ исключительно связаннымъ съ одной религіозной формой исповѣданія, именно православіемъ „въ ея казенной формѣ", теперь совершенно невозможно, когда можно насчитать въ немъ нѣсколько тысячъ лицъ, или уклонившихся въ расколъ, или перешедшихъ въ сектантство; есть въ немъ много и такихъ членовъ, которые вышли изъ господствующей церкви только потому, что послѣдняя нарядилась „въ казенныя одежды", изъ „нравственно-религіознаго союза вѣрующихъ лицъ" превратилась въ союзъ политическій, съ явно реакціонными политическими вожделѣніями, и государственно-церковнымъ бюрократизмомъ „монашескаго колорита".

Какъ союзы, основанные на разныхъ началахъ, государство и церковь должны быть независимы другъ отъ друга. Церковь, какъ союзъ нравственно-свободный, не должна быть подчинена внѣшней принудительной власти, во имя государственной цѣли, потому что это противорѣчитъ ея существу и уничтожаетъ нравственную природу человѣка. Государство, подчиненное церкви, можетъ держаться только уничтоженіемъ свободы совѣсти, т. е. самой нравственной природы человѣка, и какъ скоро признается свобода совѣсти, какъ скоро допускается возможность существованія различныхъ вѣроисповѣданій между гражданами, такъ государство необходимо получаетъ самостоятельное значеніе. Основывать свою власть на религіозномъ ученіи оно не можетъ, какъ говоритъ Чичеринъ, вопреки мнѣнію К. П. Побѣдоносцева, потому что власть его, въ такомъ случаѣ, является нравственно-обязательною только для одного разряда подданныхъ,—тѣхъ, которые держатся одной вѣры съ правительствомъ, да и для нихъ она будетъ обязательна лишь настолько, насколько они вѣруютъ въ церковное ученіе, вѣра же есть дѣло личной со-

вѣсти. Слѣдовательно, государственное подданство будетъ основано, въ этомъ случаѣ, на субъективномъ чувствѣ, допущеніе чего есть разрушеніе самыхъ основъ государства[1]) Оставаясь независимою отъ государства, какъ нравственно-религіозный союзъ, церковь, какъ юридическая корпорація, входитъ въ составъ государства и наравнѣ съ другими нравственными и физическими лицами подчиняется государственной власти. Положеніе ея въ государствѣ, какъ юридическаго лица, можетъ быть двоякое: частное или публичное. Какъ субъектъ гражданскихъ правъ и обязанностей, церковь становится наряду съ другими частными союзами, образующими юридическое лицо. Какъ публичное лицо, оно соотвѣтствуетъ извѣстнымъ государственнымъ цѣлямъ и занимаетъ въ государствѣ извѣстное положеніе. Но каково бы ни было корпоративное положеніе церкви, государство не можетъ вмѣшиваться въ ея внутреннее устройство. Нормы, опредѣляющія отношеніе союза къ членамъ, установляются религіознымъ ученіемъ, а не государственною властью, поэтому государство въ общія нормы правъ церкви вмѣшиваться не можетъ; оно опредѣляетъ права церкви, какъ юридическаго лица, и можетъ контролировать его юридическія дѣйствія.

Какое же положеніе въ государствѣ должна занять церковь, какъ юридическая корпорація — частное или публичное, государственное?

Посмотримъ, какое корпоративное положеніе придаетъ церкви Б. Чичеринъ?

Обязанное содѣйствовать удовлетворенію духовныхъ потребностей народа, государство, по его мнѣнію, должно давать церкви пособія и представлять ей извѣстное мѣсто въ общественномъ строѣ. Это покровительство государства церкви тѣмъ шире, чѣмъ большій интересъ имѣетъ церковь для значительной части народонаселенія. Съ другой стороны, государство должно оказывать церкви поддержку, какъ самостоятельному союзу, съ которымъ оно дѣйствуетъ за одно во имя нравственныхъ цѣлей

---

[1]) Б. Чичеринъ. „Курсъ государ. науки“, ч. I. „Общее государственное право“. Москва, 1894 г., стр. 89—93.

человѣческаго общежитія. Такіе мотивы выставляетъ Б. Чичеринъ, возводя церковь на степень государственной корпораціи[1]).

Получая государственныя привиллегіи, пособіе и поддержку, церковь, взамѣнъ этого, лишается, конечно, извѣстной доли своей самостоятельности: вмѣшательство государства въ церковное управленіе становится неизбѣжнымъ, съ цѣлью, наприм., убѣдиться въ томъ, что даруемыя церкви пособія употребляются сообразно съ своимъ назначеніемъ, и что дарованныя права достигаютъ своей общественной цѣли. Такимъ образомъ, высшее политическое положеніе церкви, даруемое ей государствомъ, вызываетъ со стороны государства, для огражденія своей власти, систему опеки или даже болѣе или менѣе значительное участіе въ церковномъ управленіи, что, въ свою очередь, неизбѣжно заставляетъ церковь противодѣйствовать государству. Система „свободной церкви въ свободномъ государствѣ“ (осуществленная, наприм., теперь въ Бельгіи и Италіи) представляетъ, въ такомъ случаѣ, единственную, говоритъ тотъ же Б. Чичеринъ, почву, на которой возможно примиреніе противоборствующихъ стремленій государства и церкви. При осуществленіи этой системы въ жизни, ограждается вполнѣ внутренняя свобода человѣка отъ внѣшняго принужденія, съ чьей бы стороны оно ни послѣдовало. Въ осуществленіи этой системы, можно думать, говоритъ Б. Чичеринъ, состоитъ будущность наиболѣе развитыхъ человѣческихъ обществъ[2]).

---

[1]) См. его статью „Положеніе церкви въ государствѣ“, стр. 280—297 въ цит соч. „Общее государственное право“.

[2]) Тамъ же, ч. I, стр. 297.

# Заключеніе.

## III-я ЧАСТЬ

# ПРАКТИЧЕСКАЯ.

### Разборъ трехъ законопроектовъ по вопросу объ отношеніи государства къ церкви—правительственнаго, предсоборной коммиссіи и партіи „народной свободы".

Въ послѣдніе годы, жизнь въ Россіи всколыхнулась, обнявъ въ своемъ теченіи всѣ ея стороны и области.

Въ русскомъ законодательствѣ были произведены крупныя перемѣны съ изданіемъ манифеста 17-го октября 1905 года.

Не избѣжалъ этого движенія и религіозный вопросъ—онъ выдвинулся наружу, главнымъ образомъ, своимъ отношеніемъ къ политической и общественной жизни страны. Всѣ возмущались смѣшеніемъ политики съ религіей, когда „Евангелію" стремились навязать и вывести изъ него то или другое политическое ученіе и теорію, когда его обращали въ простое средство реакціонной политики. „Тяжелое положеніе нашей православной церкви, связанной внѣшне подчиненіемъ государству, внутри разъединенной и сдавливаемой тисками духовно-административнаго произвола, уже давно сознавалось", говорится въ предисловіи книги: „Къ церковному собору" [1]), и указывалось и вѣрующими мірянами и самими служителями церкви. Особенно сильно пробудилось сознаніе этого печальнаго положенія, когда,

---

[1]) Сборникъ статей группы Петербургскихъ священниковъ. Спб. 1906 г.

въ связи съ охватившимъ всю нашу родину стремленіемъ къ политическому и гражданскому обновленію, была возвѣщена иновѣрнымъ, инославнымъ и отколовшимся отъ церкви группамъ населенія свобода ихъ религіозной жизни... „Широко и глубоко охватившая Россію волна освободительнаго движенія настоятельно побуждала представителей церкви,—въ виду начинавшейся крупной реформы въ строѣ государственныхъ и общественныхъ отношеній,—покинуть привычное состояніе аскетическаго равнодушія къ мірскимъ дѣламъ и крайне обострила вопросы объ отношеніи церкви къ созиданію земного благоустройства ея чадъ". Въ Петербургѣ образовалась небольшая, въ началѣ числомъ около 20, группа священниковъ, которая, признавъ необходимою для церкви автономію, соборное управленіе, внутреннее раскрѣпощеніе живыхъ силъ церкви, отмѣну духовной цензуры и проч..., рѣшила представить первенствующему члену Св. Синода, Митрополиту Антонію, рядъ записокъ относительно выдвинутыхъ жизнью и требовавшихъ неотложнаго вниманія церковныхъ вопросовъ. 15-го марта 1905 г. была представлена группою первая такая записка „О неотложности возстановленія канонической свободы православной церкви въ Россіи", гдѣ она просила Митрополита употребить все свое вліяніе на созваніе церковнаго собора, на которомъ, прежде всего, должна быть возстановлена каноническая свобода церкви. Теперь уже и само свѣтское правительство и Св. Синодъ возбудили вопросъ о преобразованіяхъ въ церковномъ управленіи и созваніи помѣстнаго собора.

Оберъ-прокуроромъ Св. Синода была разослана епархіальнымъ архіереямъ программа вопросовъ, подлежащихъ разсмотрѣнію и рѣшенію на помѣстномъ соборѣ Россійской церкви. По полученіи отъ нихъ: „Отзывовъ и мнѣній" по даннымъ вопросамъ, Св. Синодомъ, съ Высочайшаго разрѣшенія, была открыта при Синодѣ Предсоборная Коммиссія, составившаяся изъ Членовъ Синода, нѣкоторыхъ епархіальныхъ архіереевъ, профессоровъ духовныхъ Академій и Университетовъ, преимущественно канонистовъ и церковныхъ историковъ, нѣкоторыхъ протоіереевъ и священниковъ, болѣе и менѣе извѣстныхъ своею миссіонерскою дѣятельностью или церковно-благотворительною.

Въ программѣ вопросовъ, разосланныхъ оберъ-прокуроромъ Синода епархіальнымъ архіереямъ, для составленія по нимъ „отзывовъ“, не былъ поставленъ для разрѣшенія нашъ основной вопросъ объ отношеніи церкви къ государству. Высшая церковная власть, уступая назрѣвшимъ потребностямъ членовъ церкви въ реформированіи церковной жизни, думала, что можно реформировать и обновить церковную жизнь, и не затрогивая исторически сложившагося въ Россіи отношенія государства къ церкви.

Согласно предписанной Прокуроромъ Синода инструкціи епархіальнымъ архіереямъ касательно рѣшенія вопросовъ, намѣченныхъ къ разсмотрѣнію на помѣстномъ Всероссійскомъ соборѣ, епархіальные архіереи не могли уклониться въ сторону, при высказываніи своихъ желаній въ дѣлѣ церковной реформы.

Ни одинъ изъ нихъ не затронулъ критически въ своемъ отзывѣ вопроса объ историческомъ отношеніи нашего государства къ церкви, хотя почти всѣ они говорили о высшемъ церковномъ управленіи въ Россіи. Многіе изъ нихъ (наприм. Стефанъ, еп. Могилевскій), стремясь раскрѣпостить церковь въ отношеніи внутренняго самоопредѣленія, искали, однако, у государственной власти исключительнаго покровительства во всемъ, что касается матеріальнаго быта церкви и ея внѣшняго представительства. Защищая исторически сложившійся въ Россіи тѣсный союзъ между церковью и государствомъ, какъ между душою и тѣломъ, нѣкоторые изъ епархіальныхъ архіереевъ слегка намѣчали границы этого союза. Царь русскій, говорили они, — первородный сынъ церкви и, какъ глава государства Россійскаго, есть верховный покровитель и блюститель, „епископъ внѣшнихъ дѣлъ“ церкви, и „церковь“ въ цѣломъ своемъ составѣ и въ отдѣльныхъ членахъ должна подчиняться государю и законамъ гражданскимъ, опредѣляющимъ внѣшнюю гражданскую жизнь, но государю неудобно по принципу и не слѣдуетъ по совѣсти вмѣшиваться во внутреннія дѣла церкви, которыя всецѣло должны подлежать вѣдѣнію собора и поставленныхъ имъ лицъ церковной іерархіи. Государь безъ церковнаго собора не можетъ ни низложить патріарха, епископовъ, ни пе-

реводить послѣднихъ изъ одной епархіи въ другую (см. „Отзывъ Христофора, еп. Уфимскаго“).

Указъ 17-го апрѣля 1905 г. о вѣротерпимости былъ встрѣченъ іерархами очень не сочувственно. Такъ для нихъ тяжело было разставаться съ правами и преимуществами господствующей церкви, приносящими вредъ и ущербъ старообрядческимъ общинамъ и противорѣчащими истинно христіанскому принципу свободы совѣсти. Одинъ только Кіевскій митрополитъ Флавіанъ въ своемъ „отзывѣ“ выступилъ на защиту этого указа и истолковалъ его благопріятно для православной церкви. Въ Высочайшемъ указѣ подчеркнута, говорилъ онъ, та мысль, что Государь, „призывая благословеніе Божіе на дѣло мира и любви (вѣротерпимость)“, уповаетъ, что „оно послужитъ къ вящшему возвеличенію православной вѣры, порождаемой благодатію Господнею, поученіемъ, кротостью и добрыми примѣрами“.

„Предсоборная Коммиссія“[1]) (именно I-й ея отдѣлъ), разсматривая вопросъ о высшемъ церковномъ управленіи въ Россіи, не могла избѣжать разсмотрѣнія нашего вопроса объ отношеніи церкви къ государству. Въ засѣданіяхъ 30 и 31 мая 1906 г. первымъ отдѣломъ Присутствія были выяснены общія положенія отношеній церкви къ государству, а въ засѣданіяхъ 5 и 7 іюня имъ былъ составленъ соотвѣтствующій законопроектъ объ отношеніи церкви къ государству, который 12 іюня 1906 г. былъ разсмотрѣнъ и принятъ „Общимъ Присутствіемъ“, съ нѣкоторыми незначительными измѣненіями.

Этотъ законопроектъ состоитъ изъ 11 пунктовъ и въ своихъ общихъ чертахъ можетъ быть представленъ такъ:

Православная русская церковь имѣетъ право издавать для себя новыя постановленія, съ соизволенія Государя Императора (п. 1). Постановленія Чрезвычайнаго всероссійскаго собора, а равно и другихъ соборовъ повременныхъ и Синода, связанныя съ расходованіемъ средствъ изъ государственнаго казначейства

---

[1]) Правильнѣе нужно называть такъ: „Высочайше учрежденное Особое Присутствіе при Св. Синодѣ для разработки вопросовъ, подлежащихъ разсмотрѣнію на Помѣстномъ церковномъ соборѣ“.

или съ предоставленіемъ церковнымъ учрежденіямъ и лицамъ правъ государственныхъ, воспріемлютъ силу закона въ общемъ законодательномъ порядкѣ (п. 2). Въ своихъ внутреннихъ дѣлахъ церковь управляется свободно своими учрежденіями, подъ верховной защитой Государя Императора (п. 3), которому представляетъ ежегодно отчетъ о дѣлахъ церковныхъ (п. 4) и, съ соизволенія котораго, созываетъ повременный соборъ (п. 5). Послѣдній представляетъ на „благоусмотрѣніе“ Государя Императора о своемъ выборѣ патріарха, а равно и приговоръ суда надъ нимъ (п. 6), а также и остальныя свои постановленія на „благовоззрѣніе“ Государя чрезъ патріарха (п. 7). На соборахъ присутствуетъ представитель Императорскаго Величества (п. 8), а равно Государь имѣетъ своего представителя въ лицѣ Оберъ-прокурора, который имѣетъ роль наблюдателя и въ Священномъ Синодѣ (п. 9) Наблюдая въ Синодѣ за согласіемъ постановленій и рѣшеній его съ требованіями закона, Оберъ-Прокуроръ Святѣйшаго Синода участвуетъ въ высшихъ государственныхъ установленіяхъ въ обсужденіи и рѣшеніи церковно-общественныхъ дѣлъ, не входя, однако, въ составъ совѣта министровъ (п. 10 и 11). Къ этимъ пунктамъ церковнаго законопроекта присоединено слѣдующее важное примѣчаніе: „Буде изложенные выше пункты войдутъ въ законную силу, съ ними должны быть согласованы 42 и 43 статьи Основныхъ Законовъ въ слѣдующемъ примѣрно изложеніи:

Ст. 42. Императоръ, какъ православный Государь, есть верховный защитникъ господствующей церкви и охранитель ея благоустройства.

Ст. 43. Въ отношеніи православной церкви Самодержавная Власть дѣйствуетъ въ согласіи съ признанными ею Всероссійскимъ Церковнымъ Соборомъ, Постояннымъ Священнымъ Синодомъ и предстоятелемъ Православной россійской церкви—Патріархомъ [1]).

---

[1]) Теперь эти статьи Основныхъ Законовъ читаются такъ: 42. „Императоръ, какъ христіанскій Государь, есть верховный защитникъ и хранитель догматовъ греко-россійской вѣры и блюститель правовѣрія и всякаго въ церкви святой благочинія. Въ этомъ смыслѣ Императоръ именуется главою церкви.

Переходя теперь къ критическому анализу этого церковнаго законопроекта объ отношеніи церкви къ государству, мы видимъ, что онъ вноситъ въ положеніе русской церкви значительную долю самоуправленія и независимости отъ государства, сравнительно съ теперешнимъ ея положеніемъ. Въ немъ замѣтно различіе „верховнаго права надъ церковію“ (Kirchenhoheit, jus circa sacra) отъ церковной власти (Kirchengewalt, jus sacrorum). Первое онъ относитъ всецѣло къ православному Монарху государства, отчасти даже расширяя его юридическое отношеніе къ церкви въ религіозно-нравственное вліяніе, а послѣднюю (т. е. Kirchengewalt) онъ относитъ исключительно духовнымъ властямъ. Такая точка зрѣнія на взаимоотношеніе государства къ церкви правильная, какъ говоритъ, наприм., Б. Чичеринъ, когда государство и церковь находятся въ живомъ и тѣсномъ взаимодѣйствіи между собою [1]), но она не проведена довольно ясно въ самомъ проектѣ. Повидимому, этотъ церковный законопроектъ не имѣетъ въ себѣ никакого принципа, который бы онъ проводилъ всецѣло и полно. Такъ какъ лица, которыя участвовали въ составленіи его, были высочайше назначены въ Присутствіе, то они были всѣ „одушевлены большою преданностью и любовью къ Монарху“ Но здѣсь они не избѣжали ложнаго круга. Принесенное къ намъ въ послѣдніе два вѣка чуждое представленіе о царѣ, какъ свѣтскомъ владыкѣ церкви, церковный законопроектъ свелъ на „ктиторство“ царя Русской церкви, которое-де принадлежало русскому царю въ древней русской церкви. Въ силу этого историческаго „ктиторства“ царя въ русской церкви, а равно также въ силу того, что русскій царь есть сынъ православной церкви, церковный законопроектъ много и довольно подробно говоритъ о правахъ царя въ церкви, какъ ея сына; отсюда термины: „на благоусмотрѣніе Государя“, „его благовозрѣніе“, „его соизволеніе“, пестрятъ въ каждомъ пунктѣ законопроекта. То же видно и въ другомъ проектѣ Предсоборной

---

43. Въ управленіи дѣлами церкви, насколько они касаются государства, самодержавная власть дѣйствуетъ посредствомъ Святѣйшаго Синода, ею учрежденнаго.

[1]) Тамъ же, см. I ч. 281. стр.

Коммиссіи о правахъ и прерогативахъ патріарха, а равно Св. Синода. Игнорируя другія законодательныя учрежденія страны, церковный законопроектъ держался, повидимому, какъ основной, мысли, проведенной проф. Суворовымъ въ своемъ докладѣ [1]), что „оплотомъ для православной церкви въ Россіи можетъ быть только Императорская власть, съ паденіемъ которой никакой святѣйшій патріархъ не спасетъ русской православной церкви отъ распаденія",—хотя члены Присутствія въ своемъ большинствѣ и, главнымъ образомъ, профессоръ-канонистъ Бердниковъ, прямо враждебно относились къ воззрѣніямъ проф. Н. С. Суворова. Мысль Суворова, что всецѣлою опорою нашей церкви долженъ служить православный царь русскій, призналъ и профессоръ-богословъ Н. Н. Глубоковскій, но онъ же первый вполнѣ авторитетно разрушилъ основной фундаментъ этой мысли. Положеніе православнаго царя, говорилъ онъ, въ составѣ православной церкви, является неотчетливымъ даже для науки по компетентному свидѣтельству авторитетныхъ ученыхъ [2]), и что идея „помазанія" царя не обязательна догматически. Библія утверждаетъ авторитетъ царя и царства, какъ таковыхъ, безъ прямого соотношенія къ ихъ религіозности. Мы знаемъ, что всѣмъ намъ заповѣдуется „воздавать кесарю кесарево" (Мѳ. XXII, 21. Марк. XII, 17. Луки XX, 25), „царя чтить" (I Петр. II, 17), „властямъ предержащимъ повиноваться" (Рим. XIII, I), но тѣмъ важнѣе, что въ первомъ случаѣ это было при Тиберіи, а въ остальныхъ даже при Неронѣ, и по вѣрѣ и по жизни возбуждавшихъ только всеобщій ужасъ [3])...

Члены Присутствія, выдвигая права царя въ церкви, какъ ея сына и главнаго ктитора, какъ будто забыли тутъ излюбленную ими мысль „объ органическомъ единствѣ интересовъ церкви и государства"; они ее замѣнили другою мыслью, на ихъ взглядъ, повидимому, болѣе сильною, „объ органическомъ единствѣ представителя церкви съ представителемъ земного царства". Выдвинувъ эту мысль въ своемъ проектѣ, составители, члены Присут-

---

[1]) См. „Церковныя Вѣдомости" № 21. 1906 г. стр. 1406.
[2]) См. „Приб. къ Церк. Вѣдом." 1906 г. № 21, стр. 1392 б).
[3]) См. „Церк. Вѣд." № 24, 1906 г. стр. 1863.

ствія, приняли — „не паритетную систему отношенія государства къ церкви“, а конфессіональную, въ силу которой свое вѣроисповѣданіе они поставили подъ защиту Государя Императора, тутъ уже главы государства, именно, какъ господствующее Относя верховную защиту правъ и преимуществъ церкви, какъ господствующей въ государствѣ, къ Государю Императору, составители церковнаго законопроекта умолчали о правахъ Государя и государства по отношенію къ церкви, какъ юридической корпораціи. Въ своемъ законопроектѣ они провели чисто-католическую точку зрѣнія въ управленіи церковью. Отсюда въ 3-мъ пунктѣ ихъ законопроекта получается противорѣчивое сочетаніе понятій: церковь въ своихъ внутреннихъ дѣлахъ управляется свободно своими учрежденіями; свободно отъ кого?— отъ государства, подъ верховной защитой главы этого государства.

Получается явный клерикализмъ въ управленіи церковью, который, конечно, увеличивается еще отъ того, что самое высшее церковное управленіе конструировано по католическимъ образцамъ: въ него не допущены міряне.

Къ недостаткамъ церковнаго законопроекта слѣдуетъ также отнести и то, что онъ слишкомъ общъ и мало ясенъ: въ немъ совершенно не затронуты, наприм., вопросы о гражданскомъ, имущественномъ и уголовномъ правѣ, поскольку они касаются церкви, не затронутъ также вопросъ объ отношеніи церкви и государства въ предѣлахъ мѣстныхъ учрежденій и проч.

Перейдемъ теперь къ изложенію и разбору „правительственнаго законопроекта“ объ отношеніи государственной власти къ православной церкви. Подъ такимъ законопроектомъ мы разумѣемъ здѣсь „предположенія по вопросу объ отношеніи государственной власти къ Православной церкви“, внесенныя Оберъ-Прокуроромъ Св. Синода на разсмотрѣніе Совѣта Министровъ (они опубликованы въ Синодскихъ Церковныхъ Вѣдомостяхъ, № 4, 1907 г.). „Эти предположенія“ оберъ-прокурора сводятся къ установленію слѣдующихъ семи основныхъ положеній. Приведемъ ихъ здѣсь въ общихъ чертахъ.

1) Правительство обязано силой основныхъ законовъ неизмѣнно стоять на стражѣ правъ и преимуществъ православной

церкви, какъ господствующей въ государствѣ, неуклонно проводя, въ тоже время, въ жизнь дѣйствія узаконеній, Высочайше утвержденныхъ, объ укрѣпленіи началъ вѣротерпимости и свободы совѣсти.

2) Правительство признаетъ за православною русскою церковью полную свободу внутренняго управленія и самоустроенія на основаніи соборныхъ правилъ и ея собственныхъ установленій и узаконеній, наблюдая лишь за соотвѣтствіемъ церковныхъ распоряженій общимъ законамъ государства.

3) Дѣло церковной реформы правительство всецѣло относитъ въ вѣдѣніе церкви въ лицѣ предстоящаго собора, почитая своимъ долгомъ содѣйствіе успѣшному осуществленію предначертаній собора, а равно и устроеніе православныхъ приходовъ (п. 4), по мѣрѣ государственной въ томъ необходимости.

5) Правительство считаетъ своею обязанностію имѣть неотложную заботу о должномъ обезпеченіи матеріальнаго быта приходскаго православнаго духовенства.

П.п. 6 и 7. Духовно-школьное образованіе дѣтей православнаго духовенства, какъ кандидатовъ священства, считается дѣломъ самой церкви.

Церковно-приходскія школы вводятся въ общую сѣть разсадниковъ народнаго просвѣщенія и дѣло просвѣщенія народа признается священною обязанностью церкви

Вотъ въ общихъ чертахъ положенія правительственнаго законопроекта объ отношеніи государства къ церкви. Въ нихъ, прежде всего, ясно обозначается то, что правительство обязано силой основныхъ законовъ стоять на стражѣ правъ и преимуществъ православной церкви, какъ господствующей въ государствѣ. Итакъ, историческая связь государства съ церковью въ Россіи, подчиняющая послѣднюю первому, подтверждается въ первомъ пунктѣ законопроекта. Русская православная церковь становится и впредь церковью правительственной, государственною. „Права и преимущества“ православной церкви будутъ поддерживаться правительствомъ силою основныхъ законовъ. Съ другой стороны, правительство будетъ проводить въ жизнь начала вѣротерпимости и свободы совѣсти, провозглашенныя съ

высоты престола въ указѣ 17 апрѣля 1905 г. Получается противорѣчивое сочетаніе сторонъ правительственной дѣятельности: покровительство одному исповѣданію неизбѣжно влечетъ за собою стѣсненія другихъ, „права и преимущества“ одного есть ущербъ и недостатокъ другого; правительственное покровительство глушитъ и живыя силы церкви.

Третьимъ пунктомъ законопроекта уже окончательно отнимается у вѣрующей совѣсти великій даръ Божій и необходимое условіе нравственной природы человѣка—свобода совѣсти, безъ которой не можетъ быть религіозной жизни. Именно, въ немъ говорится (3-мъ пунктѣ), что правительство обѣщаетъ свое содѣйствіе проведенію въ жизнь будущихъ постановленій Собора,—„по мѣрѣ государственной въ томъ необходимости“. Вѣрующая совѣсть не согласится, наприм , съ нѣкоторыми постановленіями собора—„съѣзда епископовъ“. Содѣйствіе власти въ осуществленіи этого постановленія приведетъ эту совѣсть, можетъ быть, къ гоненію въ лѣса и пустыни, а можетъ быть, и къ „самосожженію“, что было у насъ въ недалекомъ прошломъ. Содѣйствіе власти въ проведеніи въ жизнь постановленій собора сведетъ нравственно религіозное значеніе собора, самого по себѣ, къ нулю. Одно постановленіе собора правительство признаетъ подлежащимъ проведенію въ жизнь и будетъ содѣйствовать ему,—другое признаетъ не такъ важнымъ, не будетъ оказывать своей помощи въ осуществленіи. Между тѣмъ, церковное значеніе послѣдняго соборнаго постановленія можетъ быть много важнѣе перваго.

Итакъ „господство“ православной церкви, поддерживаемое правительствомъ силою основныхъ законовъ, ведетъ къ уничтоженію свободы совѣсти, отнимаетъ у церкви свободу внутренняго самоуправленія и, въ концѣ концовъ, сдѣлаетъ ее снова рабою государственныхъ цѣлей и интересовъ.

Такимъ образомъ, какъ проектъ Предсоборной Коммиссіи, такъ и правительственный, имѣютъ свои особые недостатки. Они оба основаны на неправильныхъ принципахъ: первый:—узкомъ клерикализмѣ, а второй—на насильственномъ соединеніи государства съ церковью и государственномъ абсолютизмѣ.

Совсѣмъ свободенъ отъ этихъ недостатковъ третій, разсматриваемый нами, законопроектъ партіи народной свободы, построенный на принципѣ свободы совѣсти и разграниченіи сферъ государственной и церковной. (Въ печати онъ былъ опубликованъ ранѣе правительственнаго и не имѣетъ вполнѣ законченнаго вида и разработки). Онъ состоитъ изъ шести слѣдующихъ пунктовъ.

1) Православной русской церкви принадлежитъ право свободнаго самоуправленія на началахъ истинной соборности съ участіемъ мірянъ, согласно ученію самой церкви. Здѣсь, такимъ образомъ, уничтожается церковный клерикализмъ, замѣтный въ первомъ законопроектѣ.

Всѣ узаконенія, ставящія высшее церковное управленіе въ положеніе подчиненнаго органа государственнаго управленія, отмѣняются.

2) Обязанности оберъ-прокурора Святѣйшаго Синода ограничивается наблюденіемъ за законномѣрностью во взаимныхъ отношеніяхъ церкви и государства и представительствомъ нуждъ церкви передъ правительствомъ. Активное вмѣшательство оберъ-прокурора въ дѣла церкви и въ опредѣленіе личнаго состава высшей іерархіи и высшаго церковнаго управленія устраняется. Въ этомъ пунктѣ церковь ставится въ государствѣ, какъ совершенно самостоятельный институтъ.

3) Церковно-приходской общинѣ предоставляются права юридическаго лица по пріобрѣтенію собственности, устроенію собраній и участію въ выборахъ на церковныя должности.

4) Устраняется кастовая замкнутость духовенства путемъ открытія свободнаго доступа въ духовно-учебныя заведенія и на церковныя должности. Этотъ пунктъ уже исполненъ теперь Свят. Синодомъ [1]).

5) Съ духовенства снимаются обязанности по веденію всякихъ актовъ гражданскаго состоянія и по объявленію съ церковной каѳедры манифестовъ, указовъ и другихъ чисто-государственныхъ распоряженій, а также всякія обязанности полицейскаго свойства.

[1]) См. „Церк. Вѣдом.“ отъ 7 марта 1909 года.

Здѣсь въ этомъ пунктѣ—ясно и вполнѣ справедливо гражданская область отдѣлена отъ церковной, политика отъ религіи.

6) Имущественныя права церкви и ассигнованія въ счетъ государственнаго бюджета признаются и на будущее время, впредь до болѣе точнаго опредѣленія общихъ отношеній между церковью и государствомъ.

Итакъ, въ этомъ проектѣ ясно выдвигается самостоятельное положеніе, какъ церкви, такъ и государства. Дѣятельность церкви отнесена къ духовно-нравственнымъ интересамъ вѣрующихъ, ей не обѣщается исключительная правительственная поддержка, потому что церковь признается самостоятельною носительницею источника своей жизни, своего развитія и своего вліянія на жизнь. Она можетъ и должна разсчитывать на правовую охрану со стороны государства отъ злостныхъ и несправедливыхъ на нее посягательствъ, но не на полицейскую опеку съ его стороны. Между тѣмъ, какъ мы видѣли, старый афоризмъ—„церковь безъ опеки государства не можетъ существовать“ — былъ принятъ Предсоборнымъ Присутствіемъ.

---

Въ Россіи издревле существовала связь между государствомъ и церковью, связь живого и тѣснаго союза между ними. Она объясняется исторически, русская православная церковь, можно допустить, сама создала у насъ государство. Между государствомъ и церковью никогда не было у насъ „борьбы реальныхъ силъ“, какую мы можемъ встрѣчать и на чемъ создавалась, наприм., римско-католическая церковь. Если въ Россіи и была борьба, то борьба такая, какую допускаетъ, наприм., одинъ изъ важныхъ нѣмецкихъ канонистовъ, Р. Зомъ, между государствомъ и церковью: „борьба между государствомъ и церковью, говоритъ онъ, есть борьба не реальныхъ силъ, а умовъ, требующая не острія меча, а остроты понятій [1]), подъ непререкаемою для спорящихъ сторонъ властію одного самодержавнаго Монарха. Поэтому, на русской почвѣ мы не встрѣтили тѣхъ разнообраз-

---

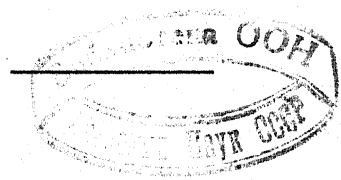
[1]) Sohm Zeitschr. f. Kirchenrecht. XI, 154; К. Ц. П. проф. Суворова, 495 стр.

ныхъ теоретическихъ системъ взаимоотношенія между государствомъ и церковью, тѣхъ разнообразныхъ законопроектовъ, какіе создавались въ Западной Европѣ по регулированію этихъ отношеній. Только за послѣднее время, нашъ вопросъ сталъ особенно жгуче волновать русское общество, разбирался въ Предсоборной Коммиссіи, затрогивается въ періодической печати и въ избирательныхъ программахъ. Въ 1902 году, на религіозно-философскихъ собраніяхъ въ Петербургѣ, когда положительно рѣшался вопросъ „о свободѣ совѣсти и вѣроисповѣданія“, Преосвященный епископъ Сергій (Старогородскій) сказалъ, что „еслибы теперь объявить свободу совѣсти для всѣхъ, это значило бы всѣмъ развязать руки, а дѣятелей церкви оставить связанными“ (169 стр. „Записокъ“).

Въ 1905 г. 17 апр. была провозглашена свобода вѣроисповѣданія въ Россіи.

Какія же измѣненія произошли за это время и послѣ 1905 г. въ устройствѣ и положеніи русской Православной церкви, занимающей „господствующее“ положеніе въ Россіи?

Съ прискорбіемъ мы должны отвѣтить, что — „никакихъ“.



# Оглавленіе.

*Стр.*

Введеніе . . . . . 1.

I-я ЧАСТЬ

## ИСТОРИЧЕСКАЯ.

I глава. Византійская система церковно-государственныхъ отношеній, какъ источникъ русской системы отношеній . . 8.

II глава. Взаимныя отношенія государства и церкви на Руси въ ихъ исторической перспективѣ . . . . . 28.

III глава. Взгляды русскихъ писателей и юристовъ на принципъ религіозной свободы, въ связи съ разборомъ нашего законодательства о религіозныхъ преступленіяхъ . . . 64.

II ЧАСТЬ

## ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ.

I глава. Славянофильскія воззрѣнія на отношеніе государства къ церкви . . . . . 80.

II глава. Воззрѣнія В. С. Соловьева на отношеніе государства къ церкви . . . . . 107.

III глава. Взглядъ Л. Н. Толстого на отношеніе государства къ церкви, какъ антитезъ Соловьевской теоріи христіанскаго государства, въ связи съ взглядомъ Ѳ. М. Достоевскаго и другихъ . . . . . 146.

IV глава. Вопросъ объ отношеніи государства къ церкви по воззрѣніямъ нашихъ русскихъ церковныхъ канонистовъ (проф. Ф. Бердникова, Суворова, Заозерскаго, Остроумова, † Павлова) и государственныхъ правовѣдовъ (Коркунова, † Побѣдоносцева, † Чичерина) . . . . . 157.

**Заключеніе.**

III ЧАСТЬ

## ПРАКТИЧЕСКАЯ.

Разборъ трехъ законопроектовъ по вопросу объ отношеніи государства къ церкви: правительственнаго, Предсоборной Коммиссіи и партіи „народной свободы“ . . . . . 186.

Особое заключеніе . . . . . 197.

## Замѣченныя опечатки.

| *Стр.* | *Строка:* | *Напечатано:* | *Должно быть:* |
|---|---|---|---|
| 9 | 9 сверху. | событія. | бытія. |
| 10 | 5 снизу. | жертвы. | жатвы. |
| 15 | 14 сверху. | царства. | царя. |
| ibid. | 21 „ | Юстіану. | Юстиніану. |
| 16 | 15 „ | Юстіана. | Юстиніана. |
| 18 | 13 „ | заключается. | заключаются. |
| 60 | 6 снизу. | которой. | которому. |
| 68 | 17 сверху. | искуственную. | искусственную. |
| 76 | 10 „ | Позднышева. | Познышева. |
| 80 | — | IV глава. | I глава. |
| 81 | 6 снизу. | протестанству. | протестантству. |
| 90 | примѣчаніе. | 748 стр. | 148 стр. |
| 109 | 7 снизу. | отдѣлить. | отдѣлять. |
| 122 | 15 сверху. | XXXII. | XXXIII. |
| 133 | 2 прим. | 127. | 129. |
| 134 | 1 снизу. | религіи. | религія. |
| 135 | 4 „ | adject | adjecto. |