

Владимир Соловьёв о проблемах веротерпимости в Российской империи.

Одной из причин длительного и устойчивого развития Российской империи явилась способность имперского политического механизма осуществлять законодательно оформленную политику веротерпимости. В синодальный период предметом политики веротерпимости являлись не только внутренние межконфессиональные и конфессионально-религиозные отношения, но и сложный комплекс этнокультурных, социальных, административно-правовых и этические проблем. В свою очередь имперское пространство России и связанные с ним геополитические интересы являлись влиятельным фактором внешнеполитического измерения государственной политики веротерпимости. Главным инструментом политических практик монархии в этой сфере являлись прагматически обусловленные меры поддержания национально-религиозной и социально-политической стабильности российского общества, отличавшегося религиозно- конфессиональным, этническим, социальным и экономическим многообразием. Важным условием сохранения такой стабильности являлась поддерживаемая в период поздней монархии имперская политическая традиция с ее приоритетом династических и сословных принципов над религиозно-этническими и языковыми.

Имперский характер российского политического механизма в силу своего специфического устройства обеспечивал возможность управления государством, многочисленные народы которого находились на разных стадиях культурного, социального, экономического и политического развития. Российская империя обладала огромным религиозно-конфессиональным и этнокультурным разнообразием, сложившимся еще в дореформенную эпоху. Важнейшим признаком этнокультурной идентичности было вероисповедание, определявшее групповую принадлежность в большей степени, нежели язык. Российское самодержавное государство позднего периода отличалось полиэтничным и мультрелигиозным характером, тем не менее, русские оставались в нём самой крупной, значительно превосходящим все другие народы этнической группой. Российская империя в силу преобладания христианских народов оставалась по своему этническому составу преимущественно европейским государством.

Большинство этнических групп России были конфессионально и религиозно едиными: свыше 98% русских, украинцев, румын, греков, коми, мордвы, чувашей и якутов были православными; почти все казахи, узбеки, киргизы, сарты, таджики, чеченцы и дагестанцы – мусульманами; свыше 98% поляков и литовцев – католиками; почти все финны и шведы – лютеранами и свыше 96% калмыков – ламаистами. На разные религиозные группы были расколоты немцы, среди которых было 13,5% католиков; среди белорусов католики, в том числе бывшие униаты, составляли 18%; среди

латышей было 18% католиков, 4,5% – православных, остальные – лютеране; среди эстонцев 13,2% составляли православные, остальные – лютеране; 6–7% волжских татар и 24,6% черкесов были православными, остальные исповедовали ислам. Таким образом, в состав населения империи входили многочисленные народы, исповедовавшие такие мировые религии, как христианство, ислам, буддизм и иудаизм; кроме того, малую часть населения России составляли многочисленные гетерогенные этнические группы поклонников пантеистических культов.

Религиозно-этническая структура населения Российской империи в конце XIX в. выглядела следующим образом:

Этнорелигиозный состав населения	1867 г., млн. чел.	1897 г., млн. чел.	Прирост, %
Иудеи	2,3	5,1	121
Мусульмане	4,1	6,9	70
Католики	6,9	11,4	68
Православные	54	87	61
Протестанты	2,3	3,7	57
Старообрядцы и сектанты	1,5	2,1	41 ¹

Как свидетельствуют статистические данные всероссийской переписи населения 1897 г., лица православного исповедания (вместе со старообрядцами) составляли 71% населения страны. Следовательно, Русская Православная Церковь являлась крупнейшей религиозной общиной Российской империи, существование которой определялось своеобразным правовым статусом, сочетавшим элементы протестантской доктрины территориализма и государственной церковности с остатками традиционной, унаследованной от Византии симфонии².

Принципы веротерпимости, провозглашенные в XVIII веке и законодательно закрепленные в Своде законов 1832 г., осуществлялись в тесном единстве с принципами национальной политики Российской империи. Это единство покоилось на общей прагматической основе, причем веротерпимость в ее традиционно московской, а затем имперской интерпретации распространялась в соответствии с церковно-государственным законодательством прежде всего на этнические группы и диаспоры, представляющие для императорского правительства религиозные общества и союзы. Такой исторически сложившийся подход свидетельствует о том, что вероисповедание рассматривалось в качестве главного отличительного признака наций, этнических групп и диаспор, населявших территорию Российского государства. Как следует из «Устава иностранных исповеданий» и «Устава о предупреждении и пресечении преступлений», в империи из иностранных христианских исповеданий были допущены: вера римско-католическая; протестантская – лютеран, реформаторов и гернгутеров; армяно-грегорианская; исповедания христианских сект, меннонитов, баптистов, русского раскола; вера еврейская – талмудистов и караимов; мусульманская – шиитов и суннитов; буддийская; языческая – шаманистов и др. Среди указанных

вероисповеданий мы находим конфессии и религии наиболее крупных этнических групп, населявших Российскую империю.

Необходимость постоянного поддержания общественного порядка на огромном евразийском пространстве, разделенном на множество этнических и религиозных границ, отделяющих сообщества с четко выделенной верой и культурой, органически связанной с данной верой, была обусловлена самой природой государственной власти. Начиная с 1863 интеграционная политика правительства в форме «русификации» проводилась в разных регионах и среди разных народов с разной глубиной и интенсивностью, а иногда и с отклонениями от генеральной линии. Дифференцированность этой политики находилась в прямой зависимости от степени языковой, конфессиональной и культурной близости народов и опасности, которую представлял сепаратизм для формирования единого национального государства³. Российское правительство, учитывая напряженность религиозно-политической атмосферы на западных границах России в связи с «польским вопросом» (восстания 1830–1831 и 1863–1864 гг.), осложнением взаимоотношений между православием и протестантизмом в Прибалтике, начавшимся в 40-е гг. XIX в., расширением татаро-мусульманского влияния в Приволжском крае, а также межэтническим христианско-мусульманским противостоянием в Закавказье, стремилось предотвратить католическую экспансию среди православного населения Белоруссии и Украины, межрелигиозные и межэтнические конфликты, исходя из принципов имперской веротерпимости. Свидетельством такого стремления стала активизация негативного отношения государства к инославному (включая старообрядческий) и иноверному прозелитизму как потенциальному источнику межрелигиозной напряженности и конфликтов и усиление административно-судебных мер по охранению паствы господствующей Православной Церкви.

Правительственный проект формирования вероисповедных отношений в его законодательном и практическом плоскостях, реализуемый в условия модернизации российского общества, сам являвшийся в свою очередь наиболее консервативным инструментом модернизации, противостоял альтернативному проекту, который начал формироваться в результате критической рефлексии официальной веротерпимости в среде старших славянофилов, а затем, более обстоятельно и концептуально, в кругах либеральной оппозиции.

Владимир Соловьёв, выступивший с рядом статей по вопросу о веротерпимости на страницах либерального «Вестника Европы» в 1893–1894г. продолжил критическую традицию славянофилов Ю.Ф. Самарина, И.С. Аксакова, верных сынов Православной Церкви, придавая этому вопросу определяющее значение в оправдании нравственной состоятельности исторической России и её будущего.

«Веротерпимость или религиозную свободу я считаю такую же важную и насущную потребностью для современной русской жизни, какую сорок лет тому назад была потребность в освобождении крестьян. Среди множества разных дел, возникающих в нашей общественной жизни и литературе, есть в настоящее время только три существенные: дело народного образования, дело материального самосохранения народа

(вопрос продовольственный и санитарный) и, наконец, дело религиозной свободы. С этим третьим связаны все нравственные задачи и вся историческая будущность России, а поэтому его следует считать ещё более важным, чем два первые важные дела нашей жизни⁴». Мысль Соловьёва о том, что религиозная свобода является приоритетной в деле созидания настоящей и будущей России, что её всесторонняя реализация благоприятна для духовных интересов самого Православия, вступала в противоречие с позицией церковно-консервативных кругов, придававших проблеме веротерпимости инструментальный, подчинённый церковно-государственным интересам характер.

Идейными защитниками существовавшей системы церковно-государственных и вероисповедных отношений выступали иерархи Русской Церкви, представители белого и черного духовенства, профессора духовных школ, консервативные публицисты. Ценностные приоритеты церковно-государственной позиции по вопросу о веротерпимости были сформулированы Московским святителем Филаретом следующим образом: «Мысль о веротерпимости – мысль благовидная и справедливая но только тогда, когда верно и точно определены её предмет и пределы. Мысль об охранении единства вероисповедания, господствующего в государстве, должна стать выше мысли о веротерпимости и полагать ей пределы»⁵.

Таким образом вопрос о границах веротерпимости, содержании и качестве религиозных свобод в России в его церковно-консервативной и оппозиционной либеральной трактовке приобрёл широкий общественный резонанс. Для представителей либеральной оппозиции практика обсуждения вопроса о преобразовании традиционной веротерпимости в духе западноевропейских представлений о свободе совести являлось способом манифестации своих идеологических проектов модернизации политических институтов российского государства (ускоренная трансформация самодержавной государственности в правовое государство с конституцией и парламентом) и критики религиозно-политического status quo. Объектом критики являлись, как правило, правовая дискриминация старообрядцев и сектантов и меры государственной политики, направленные против них.

Государственно-церковную точку зрения на проблему веротерпимости с наибольшей полнотой и последовательностью выразил профессор Юрьевского университета М. Красножен, известный в свое время специалист по каноническому праву, консервативный апологет сложившейся в результате петровской реформы системы взаимоотношений между государством и Русской Православной Церковью. Опираясь на мнение таких авторов, как А.В. Дикхофф и М. Рейснер, в своей работе «Иноверцы на Руси», заслужившей одобрение императора Николая II, профессор подчеркивал, что принцип христианской терпимости отнюдь не предполагает равного отношения государства ко всем признанным им религиозным обществам. Справедливость требует, чтобы каждый получал свое, насколько это соединимо с представляемой государством истиной; принцип справедливости не есть принцип абсолютного равенства⁶. Христианская терпимость, – продолжает М. Красножен, – это не равнодушие к своей истине и чужим религиозным заблуждениям. В области

личного религиозного убеждения государство должно гарантировать полную свободу совести и не может действовать ни мечом, ни тюрьмой, ни лишением гражданских прав. От свободы личного исповедания следует отличать свободу религиозного соединения, публичного культа, образования религиозных обществ: безграничная и безусловная свобода подобных соединений уже переходит границы требований христианской веротерпимости; таких публичных религиозных обществ государство не может оставить без своего надзора и регламентации.

Тем самым утверждалось легитимность существующего порядка отношений российской государственной власти к инославным христианам и представителям нехристианских религий, который, являя своё преемство от традиций веротерпимости древнего Киева и Московской Руси, по-прежнему определялся двумя основными принципами: охранением господствующей Православной веры, с одной стороны, и полной веротерпимостью к иноверам и невмешательством во внутреннюю церковную жизнь их, с другой стороны⁷.

Начиная с периода «Великих реформ» ряд правоведов и либеральных публицистов в специальных изданиях и на страницах периодической печати начали подвергать критике действовавшее уголовное законодательство относительно охранения Русской Церкви от «еретиков и раскольников»*. При этом особое внимание обращалось на «отсталость» российского уголовного законодательства в сравнении с западноевропейскими уголовными кодексами⁸. Главный недостаток

* Начала религиозной свободы, выработанные западноевропейской правовой мыслью и практикой к середине XIX века, в изложении известного либерального правоведа А.Д. Градовского включали следующие положения: а) свободу публичного отправления богослужения по обрядам своей веры; б) свободу избрания вероисповедания; в) свободу проповеди с целью обращения в свою веру лица, принадлежащего другому исповеданию, и основания новой церкви, г) возможность пользоваться всеми политическими и гражданскими правами, несмотря на принадлежность к той или другой церкви. Тем самым свобода совести предполагала защиту прав личности свободно и без участия государственной или церковной власти избирать то или иное вероисповедание и беспрепятственно следовать ему.

Что касается вероисповедных свобод, нашедших свое выражение в российском законодательстве, то они сводились прежде всего к праву религиозных сообществ на свободное исповедание своей веры и публичное отправление богослужения, то есть законодательство обеспечивало в известной мере свободу веры в западноевропейском смысле, закрепляя вместе с тем возможность государственного регулирования деятельности религиозных сообществ в соответствии с иерархическим принципом устройства вероисповедной системы и политическими интересами монархии. Правовым выражением веротерпимости являлось равенство признанных религиозных обществ перед законом. Непризнанные религиозные общества законодательством игнорировались и поэтому не имели никаких прав. Необходимо отметить, что содержание понятия веротерпимости включало дискриминационные и репрессивные меры, направленные на ограничение религиозных свобод и религиозного плюрализма (постановления уголовного законодательства о преступных действиях еретиков и раскольников против веры и Церкви, содержащиеся в Уложении о наказаниях, в Уставе о предупреждении и пресечении преступлений против веры и Уставе уголовного судопроизводства).

Поэтому нормы религиозного законодательства, действовавшие в империи в конце XIX – начале XX вв., имели ряд ограничений, касавшихся таких важных принципов вероисповедной свободы, как свобода миссионерской деятельности, свобода избрания веры и образования новых религиозных групп среди православных и лютеран, а также зависимость личных прав подданных от вероисповедания. В законодательном аспекте веротерпимость по сути выражала государственную концепцию свободы совести и веры, согласованную с интересами Церкви и государства. Сущность этой концепции святитель Московский Филарет заключил в следующих словах: «В настоящее время (1865г.), для многих новое благозвучное слово «свобода верования» - заглушает старую строгую мысль «охранения веры». Но если в государстве самая широкая свобода по необходимости ограничивается законом, охраняющим целостность государства и безопасность мирных его членов; менее ли необходимо, чтобы свобода верований была ограничиваема законами, охраняющими целостность церкви и безопасность мирных её членов.

российского уголовного законодательства о преступлениях против веры и Церкви по воззрениям этих критиков заключался в том, что нормы его, направленные против «еретиков и раскольников», опирающиеся в свою очередь на базовые принципы существования господствующей Церкви (православная вера как единая истинная и вытекающее из этого утверждения монопольное право на прозелитизм), *не осуществляют всецело понятий свободы совести и веротерпимости*⁹. Эта отсталость явилась следствием того, что уголовный кодекс сохранял нормы, заимствованные из церковно-государственного византийского законодательства относительно «еретиков и раскольников», которые в свою очередь носили *чисто канонический* характер¹⁰.

Сохранение канонических норм в составе вероисповедного законодательства российского государства были обусловлены в свою очередь *ненормальным* характером отношений, которые сложились между Церковью и государством в России. Причиной этих отношений являлось усвоение московскими государями идеи исторического преемства наследия византийских императоров, которое в русской рецепции означало, что от сохранения единства веры зависит целость и могущество Московского царства¹¹.

Вступив в союз с Церковью, государство в России, как и в Византии, вышло за пределы подлежащей ему компетенции и стало вмешиваться в такие дела веры, которые должны подлежать исключительно юрисдикции Церкви. Получив некоторые привилегии от государства, Церковь стала его *прислужницей*, орудием для достижения государственных целей и таким образом *утратила как свою свободу, так и свободу* каждого своего члена. Поэтому в России должен был явиться приблизительно тот же круг преступлений против веры, определяемый уголовным законодательством, и столь же суровые кары за эти преступления, что и в Византии¹².

Критические оценки религиозного законодательства России, характерные для либеральных правоведов, находили своё обоснование в фактологическом материале работ известных канонистов Русской Церкви. Из работ И.Бердникова и Н.Суворова следовало, что со времени Петра I правительство начало вводить западноевропейские нормы веротерпимости в законодательство Российской империи, продолжая этот процесс в пореформенный период ещё с большей силой, чем прежде. Тем не менее в действовавших российских законах отношения между Церковью и государством сохраняли основные черты древнерусского и древневизантийского наследия с немногими существенными изменениями соответствовавшими современному пониманию свободы вероисповедания¹³.

В свою очередь ещё одним свидетельством устаревшего характера российского уголовного кодекса касательно еретиков и раскольников в его принципиальной основе (монополия на истину и прозелитизм) послужили исследования по истории уголовного права, из содержания которых следовало, что номенклатура преступлений против веры в российском кодексе может быть уподоблена аналогичным западноевропейским, которые сформировались в средние века и просуществовали вплоть до

конца XVIII столетия и являлись прямым следствием теократической средневековой системы отношений Церкви и государства¹⁴.

Общий вывод либеральной критики правоведов, который можно сделать из анализа их работ, сводился к необходимости приведения российского уголовного законодательства в указанных аспектах в соответствие с новейшими западноевропейскими кодексами, осуществив тем самым принципы личной свободы совести и веротерпимости. Указанные принципы вытекают из самой сущности христианского вероучения, как религии свободы, любви, простоты и терпения. Поэтому осуществлённые во всей своей полноте принципы веротерпимости должны исключать всякую мысль о возможности государственного преследования религиозных диссидентов уголовными карами. Преступления этих диссидентов против веры и Церкви подлежат юрисдикции Церкви, входят в компетенцию её суда и, как имеющие чисто духовный характер, влекут за собой духовные же наказания¹⁵.

Краеугольным камнем либеральной концепции веротерпимости являлось положение о необходимости в российских условиях отделения Церкви от государства по образцу западных государств (свободная Церковь в свободном Российском государстве). Тем самым выказывалась уверенность, что только при осуществлении такого отделения явится возможность полной реализации принципа личной вероисповедной свободы и упразднения отживших канонических начал российского уголовного кодекса относительно лиц, “разномыслящих в вере”, развитые на почве византизма (ортодоксии, монопольного прозелитизма и религиозной нетерпимости)¹⁶.

Владимир Соловьёв, выступивший с критикой существовавшего вероисповедного status quo, занял несколько иную позицию, нежели представители либерально-правовой прогрессистской мысли. Его интересует не столько юридические аспекты проблемы веротерпимости, сколько нравственное обоснование целесообразности существования современной ему вероисповедной системы Российского государства с позиций христианского понимания свободы совести.

Его основные положения касательно христианского понимания принципов веротерпимости были сформулированы в известной статье “Исторический сфинкс” и в статьях, вызванных полемикой с Л.Тихомировым и В.Розановым (статьи “Порфирий Головлёв о свободе и вере”, “Спор о справедливости” и “Конец спора”).

Начиная свой анализ проблемы веротерпимости, Соловьёв подвергает критике содержание идеологии русского национализма, выразителями которого выступали умеренные представители Петербургского славянского общества и радикальные публицисты-консерваторы “Московских ведомостей”. Те и другие самым тесным образом увязывали русский патриотизм с Православием.

Уподобляя “православие”, рассматриваемое радикальными националистами в качестве сущности русской народности, “сфинксу с женским лицом и звериными когтями”, Соловьёв с полемической заострённостью формулирует вопрос, от решения которого “зависит все наше культурное историческое будущее, - именно вопрос о том, что же из

двух - существенно, и что – случайно; что должно исчезнуть и что останется: звериные ли когти, или женское лицо?”. Речь по существу шла о способности представителей русской мысли (от старых славянофилов и Ф.М. Достоевского до современных консерваторов-националистов) быть последовательными в своем христианском мировоззрении при оценке современных национальных проблем России, в применении христианских принципов “ к решению всех существенных вопросов русской жизни.”¹⁷.

Соловьев стремится преодолеть как непоследовательность славянофильского мышления в национальных проблемах России, так и шовинистические, антихристианские с его точки зрения, тенденции современного ему русского национализма. Необходимость очищения русского национального сознания от привносимых в него элементов нетерпимости, национального эгоизма и высокомерия приводит его к мысли о том, что единственно возможным основанием для восстановления подлинно православного понимания и практической реализации русской идеи является императивное применения христианского принципа справедливости в сфере национально-религиозных и государственно-церковных отношений.

«Одно из прямых и необходимых применений общего принципа справедливости, -пишет В.Соловьев , - есть обязанность терпимости и уважения к чужой вере и народности. Эта обязанность совершенно независима от того, как мы субъективно относимся к содержанию чужой веры, к характеру чужой народности, как мы ценим их внутреннее достоинство; требуется уважение к чужому *праву*, а не к чужому *качеству*. Мы должны признавать за другими верованиями и народностями, каковы бы они ни были, право на существование и свободное проявление и развитие... на том общем и формальном основании, что мы сами безусловно требуем такого признания нашей веры и народности со стороны других. Это есть простое и прямое заключение из общего и объективного принципа справедливости: так как мы не можем желать чужого насилия над своею верою и народностью, то не должны и себе позволять такого насилия над другими»¹⁸.

В полемике с Львом Тихомировым Соловьёв сформулировал вывод о христианской природе общечеловеческого принципа справедливости, который обязателен в этом качестве для христианского государства. По мысли Соловьёва последовательное проведение государством в жизнь этого обязательного принципа справедливости в сфере межрелигиозных отношений неизбежно влечёт за собой требование религиозной равноправности или свободы. Это требование обязательно для христиан, а значит и для христианского государства.

Обращаясь к своему консервативному оппоненту, высказывавшему опасения что последовательное проведение принципа справедливости в вероисповедной политике неизбежно придаст государству религиозно-нейтральный и даже прямо атеистический характер, Соловьёв высказывает твёрдое убеждение в том, что если государство, принадлежащее к православному христианскому исповеданию, примет этот необходимый принцип за правило всей своей политики, то оно этим только заявит и

докажет свою верность исповедуемой им религии, действительность своего вероисповедного характера, а никак не отречение от него.¹⁹

Разумеется такая последовательная позиция христианского мыслителя делала неприемлемым для него статус государственной церковности, который определял характер отношений, сложившийся между Русской Православной Церковью и иными христианскими конфессиями и религиями. В частности, для него неприемлемо было особое положение Русской Церкви, закрепленное в имперском законодательстве как «первенствующее и господствующее», огражденное законами, которые нарушали защищаемый Соловьёвым принцип справедливости*.

* Правовое пространство веротерпимости в государстве определялось и структурировалось особым положением Русской Церкви среди многочисленных религиозных общин империи. Статья 40 Основных законов гласила, что «первенствующая и господствующая в Российской империи вера есть Христианская Православная Кафолическая Восточного исповедания» Первенство Православной Церкви выражалось, главным образом, в том, что российский император «не может исповедовать никакой иной веры, кроме Православной». Закон возлагал на императора обязанность «быть верховным защитником и хранителем догматов господствующей веры и блюстителем прав веры и всякого в Церкви святой благочиния». В управлении Православной Церкви верховная власть действовала непосредственно через учрежденный ею Святейший Правительствующий Синод. Однако особенность положения Православной Церкви в значительной степени корректировалась тем, что обер-прокурор при Святейшем Синоде, прежде осуществлявший только функцию надзора за законностью синодального делопроизводства, с 1835 г. получил права министра. Благодаря этому обер-прокурор стал посредником между Православной Церковью и верховной властью. Все дела, касающиеся православного духовного ведомства, представлялись в высшие государственные учреждения и императору не иначе, как через обер-прокурора, занимавшего таким образом положение подлинного министра ведомства православного исповедания.

Официально отмечались только праздники Русской Православной Церкви. В эти дни государственные учреждения и учебные заведения были закрыты, запрещалось совершать наказания по судебным приговорам. К праздничным дням в соответствии с законом были отнесены все воскресные дни в году, все двенадцатые праздники, некоторые дни памяти нарочитых святых, например день Николая Чудотворца 9 мая и 6 декабря, день апостолов Петра и Павла 29 июня и др.; пятница и суббота сырной недели, четверг, пятница и суббота страстной недели, вся пасхальная неделя, время с 23 декабря по 2 января, также дни рождения и тезоименитства государя, государыни, наследника престола, дни восшествия на престол и коронования.

Господствующее положение Русской Церкви выражалось в требовании законодательства, «чтобы лица других исповеданий, вступающие в брак с лицами православного исповедания, дали подписку, что не будут ни поносить своих супругов за православие, ни склонять их чрез прельщение, угрозы или иным образом к принятию своей веры и что рожденные в сем браке дети крещены и воспитаны будут в правилах православного исповедания».

Первенствующее положение Церкви нашло свое законодательное выражение также и в том, что «признавая одну себя единою истинною Церковью Христовою, принадлежность к которой является необходимым условием для спасения, не допускает для своих последователей свободы перехода из православия в иное, хотя бы христианское, исповедание и рассматривает лиц, отпавших от православной веры, как заблуждающихся, заботясь о возвращении их в православие». Такая позиция Православной Церкви не была исключительной: в соответствии с нормами канонического права не только Православная, но и всякая иная Церковь не допускает для лиц, к ней принадлежащих, свободы выхода и перехода в другое вероисповедание, не считая такой выход правомерным актом

Юридически предполагалось, что всякое частное лицо остается в вере, в которой оно рождено и которую исповедывали его предки. Законодательство не допускало возможности не принадлежать ни к какому исповеданию, то есть государство признавало в каждом подданном человека религиозного. По существовавшему тогда общему правилу не допускался также и свободный переход из одной признанной веры в другую. Тем самым права отдельной личности были неотделимы от прав религиозной общины. Допускался переход только в православие всем инославным и иноверным без всяких ограничений. Вместе с тем закон утверждал, что «как рожденным в православной вере, так и обратившимся к ней из других вер запрещается отступить от нея и принять иную веру, хотя бы то и христианскую».

Закон предписывал православным христианам обязательное исполнение религиозных обязанностей. Каждый православный христианин должен был не менее одного раза в год исповедаться и причаститься св. тайн. Детей необходимо было приводить на исповедь и к причастию, начиная с семилетнего возраста.

Однако с точки зрения В.Соловьева, имперская, мультирелигиозная мотивация государственной целесообразности защиты особого положения Русской Церкви в вероисповедной системе Империи не является убедительной, если она приводит к нарушению принципа христианской справедливости. Последовательное применение этого принципа для анализа состояния религиозной свободы в России позволяет ему выделить ряд противоречий, свидетельствовавших об отсутствии христианского критерия в важнейших аспектах политики веротерпимости. Эти противоречия заключались в следующем:

во-первых, в запрете миссионерской деятельности представителям инославных христиан и нехристианских религий, в то время как Русская Церковь обладала монопольным правом на проповедь своего вероучения среди мультирелигиозного населения Империи. Соловьев убежден, что принцип справедливости есть междуисповедный, междуцерковный и даже междурелигиозный потому, что он заключается внутри различных христианских исповеданий и даже нехристианских религий. Его универсальный общечеловеческий, *сверхисповедный* характер нарушается, если существует одна господствующая религия, а другие религиозные сообщества остаются признанными и терпимыми, но при этом лишены важнейшего права господствующей Церкви – права распространения своего учения;

во-вторых - в невозможности для каждого лица принадлежать или не принадлежать по собственному выбору к тому или иному вероисповеданию. Религиозное законодательство утверждало в качестве нормы, что всякий подданный Империи, в каком бы вероисповедании он ни был рожден, имеет официальное право беспрепятственно принять Православие в результате собственного убеждения в его истинности, следовательно, справедливость требует, чтобы представители неправославных религиозных сообществ обладали таким же правом;

Гражданское и военное начальство, как и духовное, должно было наблюдать, чтобы подчиненные неукоснительно исполняли свой христианский долг. О тех, кто не исполнял своего христианского долга в течение трех лет и не воспринимал увещания священнослужителей, сообщалось гражданскому начальству на его усмотрение. Родители, которые не приводили детей на исповедь, подвергались особому внушению священноначалия и замечанию от местных гражданских властей.

Привилегированность Православной Церкви выражалось также в принадлежавшем ей исключительном праве проповедования своего вероучения. «В пределах государства одна господствующая Православная Церковь имеет право убеждать последователей иных христианских исповеданий и иноверцев к принятию ее учения о вере. Духовные же и светские лица прочих христианских исповеданий и иноверцы строжайше обязаны не прикасаться к убеждению совести не принадлежащих к их религии; в противном случае они подвергаются взысканиям, в уголовных законах определенных».

Отсюда следует, что духовенству и мирянам иных конфессий и религий было запрещено обращать в свою веру православных, а всякое отпадение от православия считалось незаконным, а соvrращение из него преступным, против которых принимались как предупредительные меры, так и меры уголовного преследования. Если отпадение от православия не было наказуемо в уголовном порядке, то соvrращение из него предусматривало суровые наказания. Так, за соvrращение в инославие (католичество, протестантизм) виновный приговаривался к лишению всех прав и ссылке в Сибирь, за отвлечение в иноверие (ислам, буддизм, иудаизм, язычество) предусматривались каторжные работы на срок от 8 до 10 лет.

Таким образом, формирование имперского пространства и распространение православия, носителем которого были русские до Памира и берегов Тихого океана, соприкосновение православного населения с разнообразными этническими группами различного вероисповедания и опасность прозелитизма с их стороны, а также со стороны старообрядцев и сектантов, вызвали со стороны государства меры по защите «господствующего» и «первенствующего» положения Русской Церкви.

в-третьих, государственная защита единства и целостности Православия с помощью мер уголовного наказания вступает в противоречие с внутренним содержанием христианского вероучения, которое отнюдь не предполагает насильственных действий по отношению к кому бы то ни было. Соловьев, ссылаясь на Ю. Ф. Самарина, настойчиво отмечает, что путь внешнего, вынужденного подчинения в области веры вместо внутренней самодеятельности в ней... был бы для России тем более противоестественным, что исповедуемая большинством русского народа православная религия вовсе не включает в себе той внешней, бесспорной и, так сказать, осязательной определённости, при которой только принцип внешнего подчинения может быть логически установлен и последовательно применяем. То есть Православие отвергает внешний авторитет в деле утверждения истины веры;

в четвертых, принудительное охранение и распространение господствующей веры с помощью представителей государственной власти предполагает, чтобы эти представители обладали непогрешимостью в понимании того, что является истиной, а истина, в свою очередь, по своему существу, допускала принудительный способ охранения. Принуждение было бы справедливым, если бы оба указанных условия неукоснительно соблюдались в российской действительности, а именно, в политической практике веротерпимости и в религиозном законодательстве;

в пятых, по мнению апологетов существующей системы вероисповедных отношений, принудительное утверждение Православия необходимо по отношению к ныне живущим для того, чтобы будущие поколения были причастны к истинной вере уже не по принуждению, а естественно, по факту рождения. Однако с христианской точки зрения все люди и все поколения совершенно равноценны и несправедливость по отношению к живущим, за личным религиозным убеждением которых не признавалось никаких прав на существование во всех тех случаях, когда это убеждение сталкивалось с формальным препятствием, не может быть оправдана благом будущих поколений²⁰.

Критический анализ состояния религиозной свободы в России, сделанный Владимиром Соловьёвым на основе универсального критерия принципа справедливости, ставил своего рода инструментальную цель - предать широкой гласности интеллектуальную беспомощность и нравственно-богословскую несостоятельность аргументации своих оппонентов из национально-консервативного лагеря, выдвигаемой ими в защиту официальной веротерпимости. Последовательная реализация этой цели не только позволила ему указать на опасность узкого вероисповедного и национального эгоизма для русского национального сознания, но и дать христианскую интерпретацию свободы совести, которая вступала в противоречие с официальной позицией Церкви и государства по этому вопросу. Аргументы противников Соловьёва лежали в основном в практико - политической плоскости государственных и церковных интересов, защита которых представлялась необходимым условием для блага Православия, русского народа и российской государственности. Для Соловьёва такого рода аргументация, лишённая должного нравственного критерия, не только не убедительна но и опасна, так как даёт превратное представление о

религиозной свободе, представляя её в качестве силы, угрожающей благополучию Церкви и государства. С его точки зрения представляется неоспоримым, что только «всесторонняя» религиозная свобода может обеспечить подлинный духовный интерес Русской Церкви, благо русского народа и государства. Парадоксы религиозной свободы понятны и объяснимы с позиций христианской парадоксальности. Аргументация Соловьёва служит постижению этой истины.

¹ Тихомиров Л. Вероисповедный состав России и обязательность для русского государства исторической вероисповедной политики: Миссионерское обозрение. №3 1902. С. 435; Каппелер А. Россия – многонациональная империя. Возникновение. История. Распад. М., 2000. С. 210.

² Сборник документов и материалов юбилейного архиерейского собора Русской Православной Церкви. Москва, 13–16 августа 2000 г. Н. Новгород. 2001. С. 180–182.

³ Миронов Б.Н. Социальная история... С. 63.

⁴ Соловьёв В.С. Собр.соч., второе издание. Т.VI. С.429. Брюссель, 1966.

⁵ Беликов В. Деятельность московского митрополита Филарета по отношению к расколу. Казань.1895. С.174.

⁶ Dieckhoff A.W. Staat und Kirche. Principielle Betrachtungen uber das Verhältniss beider zueinander aus dm Gesichtspuncte des christlichen Staates. Leipzig, 1872. S. 27–29; Рейснер М. Христианское государство (К вопросу об отношении государства и Церкви). Томск, 1899. С. 47.

⁷ Красножен М. Иноверцы на Руси. Юрьев, 1900. Т. 1. Положение неправославных христиан в России. С. 151.

⁸ Кистяковский А. О преступлениях против веры: Наблюдатель, № 10, 1882. С.102;

Спасович Д. О преступлениях против религии. В кн. Протоколы уголовного отделения Санкт-Петербургского юридического общества за 1881 г. Т.3. С.с. 9-19; Белогриц-Котляревский Н. О преступлениях против религии в важнейших государствах Запада. Ярославль, 1886 г. С.с 292 – 296.

⁹ Градовский А.Д. Начала русского государственного права. Т.1, СПб, 1875. С.с. 373 –374.

¹⁰ Добротин Г.П. Закон и свобода совести в отношении к лжеучению и расколу. Киев, 1896. С.7.

¹¹ Суворов Н. Курс канонического права. Ярославль, 1890. Т.2. С.489.

¹² Маасен К. Девять глав о свободе совести. Спб., 1882. С 15 – 69; Добротин Г.П. закон и свобода совести в отношении к лжеучению и расколу. Киев, 1896. С.9.

¹³ Бердников И.С. Краткий курс церковного права. Казань, 1888. С. 231; Суворов Н. Курс канонического права. Ярославль, 1890. Т.2. С.231.

¹⁴ Кистяковский А. О преступлениях против веры: Наблюдатель, № 10, 1882. С.с.110-112.

¹⁵ Бердников И.С. Краткий курс церковного права. Казань, 1888. С.с.207-208; Суворов Н. Курс канонического права. Ярославль, 1890. Т.2. С.496.

¹⁶ Добротин Г.П. Закон и свобода совести в отношении к лжеучению и расколу. Киев, 1896. С.13.

¹⁷ Соловьёв В.С. Собр.соч., второе издание. Т.VI. С.413-414. Брюссель, 1966.

¹⁸ Соловьёв В.С. Собр.соч., второе издание. Т.VI. С.416. Брюссель, 1966.

¹⁹ Соловьёв В.С. Собр. соч., второе издание.Т.VI. С.с. 478, 468-469.1966.

²⁰ Соловьёв В.С. Собр.соч., второе издание. Т.VI. С.с. 403-404,412–420, 445-446, 461.Брюссель, 1966.