

**ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА
УГОЛОВНОГО ПРАВА И
УГОЛОВНОГО ПРОЦЕССА**

А. А. Мамедзаде

**СВОБОДА СОВЕСТИ
ИСТОКИ, СТАНОВЛЕНИЕ,
ПРАВОВАЯ ОХРАНА**

Теория и практика уголовного права и уголовного процесса

Азер Мамедзаде

**Свобода совести. Истоки,
становление, правовая охрана**

«Юридический центр»

2013

Мамедзаде А. А.

Свобода совести. Истоки, становление, правовая охрана /
А. А. Мамедзаде — «Юридический центр», 2013 — (Теория и
практика уголовного права и уголовного процесса)

В монографии на основе конкретно-исторического подхода исследуется процесс зарождения, формирования и правового становления свободы совести. При этом подробно освещены вопросы развития идеи свободы совести в учениях мыслителей и трудности ее осуществления в разные эпохи, правового содержания и законодательного закрепления свободы совести. Раскрыты международно-правовые гарантии свободы совести и конституционно-правовые основы ее в странах мира. Рассмотрены основные положения уголовно-правовой доктрины об ответственности за посягательства на свободу совести, дан анализ основных тенденций и проблем уголовно-правовой охраны свободы совести в законодательствах Российской Империи и Азербайджанской Республики. Проведено сравнительно-правовое исследование современного иностранного уголовного законодательства по изучаемому вопросу. Монография представляет научный интерес не только с историко-правовой точки зрения, но и с позиции влияния различных подходов к осмыслению феномена «свобода совести» и формированию его современного понимания. Она может быть полезна студентам, аспирантам, преподавателям, религиоведам, юристам, законодателям и всем, кто интересуется проблемами религии и права.

© Мамедзаде А. А., 2013
© Юридический центр, 2013

Содержание

К читателю (вместо предисловия)	7
Глава 1. Свобода совести в христианском мире	11
1.1. Древний мир. Свобода совести и государственный закон как два императива в единой системе государственно-церковных отношений	11
1.2. Средневековье. От религиозной нетерпимости в системе церковного абсолютизма до идеи веротерпимости в эпоху Возрождения	14
1.3. Эпоха Реформации и Просвещения. Развитие идеи религиозной свободы в учениях мыслителей и проблемы проведения ее в жизнь	19
1.4. Начало законодательного признания свободы совести	32
1.5. Российская Империя. Отношение к свободе совести: развитие и законодательное закрепление	35
Конец ознакомительного фрагмента.	39

А. А. Мамедзаде

Свобода совести истоки, становление, правовая охрана

Редакционная коллегия серии «Теория и практика уголовного права и уголовного процесса»

В. С. Комиссаров (отв. ред.), А. И. Коробеев (отв. ред.), В. П. Васильев, Ю. Н. Волков, Л. Н. Вишневецкая, М. Х. Гельдибаев, Ю. В. Голик, И. Э. Звечаровский, В. П. Коняхин, Л. Л. Кругликов, Н. И. Мацнев, С. Ф. Милуков, М. Г. Миненок, А. Н. Попов, А. П. Стуканов, А. В. Федоров, А. А. Эксархопуло

Рецензенты:

И. М. Рагимов, доктор юридических наук, профессор,

В. Маммедалиев, доктор филологических наук, профессор, академик Национальной академии наук Азербайджанской Республики

© А. А. Мамедзаде, 2013

© ООО «Юридический центр-Пресс», 2013

К читателю (вместо предисловия)

Свобода совести – основа всякого права на свободу, поэтому она не может быть отменена или ограничена людской волей, государственной властью.

Она есть изъявление Бога.

Бог в свободе видит достоинство сотворенного им человека. Только в свободном существе образ и подобие Божии обнаруживаются.

Н. А. Бердяев

Любое исследование, претендующее на научность, ничего не выдумывает, а лишь выявляет и развивает изначально существующие в природе, в том числе и в жизни человеческого сообщества, явления, феномены, их закономерности и суть. Следуя этой мысли, мы приступаем и к исследованию свободы совести как феномену, восходящему к основам функционирования человечества.

Стремление к свободе – свойство человеческой личности (252, с. 7), свобода не существует без человека, а человек – без свободы (99, с. 146). Сказанное в полной мере относится и к свободе совести.

Свобода совести вечна и имеет общечеловеческую значимость, из всех свобод именно она наиболее глубоко и благотворно влияет на устройство общества. Потому свобода совести была и поныне остается объектом познания широкого круга исследователей – философов и социологов, теологов и религиоведов, историков, юристов и публицистов во всем мире, что свидетельствует об актуальности этой проблемы.

Свобода совести – старейшее из личных прав человека, признанных правовыми документами мирового сообщества в качестве основы статуса человека, ибо без нее теряло бы смысл конституционное закрепление всех иных прав и свобод, обеспечивающих организацию его поведения.

Право на свободу совести относится к основам демократии и означает, прежде всего, свободу индивидуума от любого идеологического контроля, право каждого самостоятельно выбирать систему духовных ценностей: быть или не быть последователем той или иной религии, изменять свое отношение к религии или не изменять, отстаивать свои убеждения относительно религии и действовать в соответствии с ними или нет.

По своей сути свобода совести, как и свобода вообще, отражает самую насущную потребность человека, поскольку исходит из его биологических и социальных начал, и данное обстоятельство не подвергается сомнению. Иными словами, она неотчуждаема (неотъемлема) от человека потому, что представляет собой коренное качество, «которое имманентно человеку как жизнедеятельному существу и которое нельзя отделить от него без явной угрозы потерять в нем члена общественного союза» (197, с. 30). Эта мысль сидит в корне основного принципа прав и свобод человека, зафиксированного в конституциях практически всех стран и в международных документах о правах человека, основанных на идеях естественных прав и свобод.

Однако тот факт, что ранее (до эпохи буржуазных революций) не происходило такого прямого закрепления свободы совести как субъективного права человека, вовсе не означает, что такового права не было вообще. Оно было, ибо оно природное и возникло независимо от усмотрения государственных законодательных органов из самой природы человека как социального существа. «Право это простирается далеко за пределы одной свободы веры или свободы внутреннего убеждения человека, – писал проф. А. Ф. Кистяковский, – эта свобода обеспечена самой человеческой природой, как достояние внутренней жизни человека, развивающейся в недостижимых глубинах его духа; религиозное убеждение субъекта, пока оно

не проявляется во внешних актах, недоступно ни для какого непосредственного воздействия или принуждения, а потому, строго говоря, и не нуждается в правовой защите» (93, с. 65–66). «С признанием особого, независящего от государства, права на свободу совести было найдено отправное положение, – отмечает Еллинек, – исходя из которого можно было точнее определить неотчуждаемые права индивида» (72, с. 66), формирование которых неразрывно связано с поведением человека.

Поведение человека, однако, зависит не только от его природы во всех ее проявлениях (его потребностей, способностей, стремлений), т. е. естественного состояния, но и от ряда других факторов. Хотя именно этот источник (можно сказать, биологический) находится в самом начале генезиса всякого субъективного права. На поведение человека влияют также материальные условия жизни окружающих его людей (материальный источник), общественные отношения (социальный источник), отражение в нормативных актах всей его жизнедеятельности (формально-юридический источник). Все источники равнозначны, поскольку без одного не смог бы появиться другой, и вряд ли правильно в связи с этим выделять нормативный акт в качестве «ведущего источника» (319, с. 225).

Поэтому о реальном обладании человеком тем или иным правом, в данном случае – правом на свободу совести, мы можем говорить только условно (разумеется, по достижении определенного возрастного периода). Отсюда исходит и одна из задач настоящего исследования: разобраться в том, где и как зарождается и формируется свобода совести, выяснить, откуда идут ее корни, а вместе с тем и обосновать, что они имеют теологический источник, образующий основу ее правового становления.

Общеизвестно, что духовность человека в огромной степени определяется отношением к религии. Религия постоянно и во всем взаимодействует с его внутренним миром. Она присуща человеческому обществу на протяжении всей его истории и охватывает глубоким воздействием подавляющую часть населения земного шара. При всей очевидности религия, тем не менее, оказывается областью недоступной и, по меньшей мере, непонятной для очень многих людей. А потому и свобода совести, связанная с правом выбирать религию либо отрешиться от нее, – неоднозначно понимаемая и спорная дилемма, происходящая из незримой и неосязаемой человеческой души и его мыслей. Именно в этом и заключается трудность сугубо научного подхода к исследованию поставленной задачи. Здесь наука нуждается в теологии, которая открывает ей новые грани и возможности, мотивации и тяготения искренне воспринимающих религию, сам феномен веры, как сосредоточение высших духовных ценностей и как связь между человеком и божеством.

Как утверждает проф. С. Гроф, наука – наиболее мощное средство получения информации о мире, в котором мы живем, а духовность необходима как источник смысла жизни (58, с. 210). Соглашаясь с бесспорной мыслью о науке как средстве получения информации о мире, нужно отметить, что мир, в котором живут люди, содержит и духовные составляющие, часть из которых включена в сферу интересов религии. Смысл жизни способен формироваться и из других источников нерелигиозной природы, о которых мы говорили выше. Наука, со своей стороны, тоже делает эти составляющие объектом познания, пытаясь выявить философские, психологические социологические и иные механизмы религиозной веры. Кроме того, представления о смысле жизни, определение этого смысла зависят отнюдь не только от веры.

Но не вызывает сомнений правота С. Грофа, что религиозный стимул был одной из самых могучих движущих сил человеческой истории и культуры. Было бы трудно представить себе прогресс человечества, если бы ритуальная и духовная жизнь полностью зиждилась на необоснованных фантазиях и заблуждениях. Чтобы оказывать столь сильное воздействие на ход человеческой истории, религия должна отражать основополагающие аспекты человеческой природы, хотя способы этого отражения зачастую бывают весьма сомнительными (58, с. 210). При таком подходе можно видеть, насколько наука и религия тесно связаны, между ними имеются

определенные пересечения. И для науки, и для религии объяснение является основной функцией, хотя содержание и методы объяснения в них принципиально различны. В свое время великий А. Эйнштейн высказал глубоко верную мысль: «Наука без религии хрома, религия без науки слепа... Подлинного конфликта между религией и наукой не может быть» (7).

Строя свою работу, я попытался подойти к исследуемой проблеме как с научной, так и с религиозной точки зрения. Взгляды, выраженные мною, ни в коем случае не являются общепринятыми для научных исследователей. Есть ученые, которые практикуют религию, есть и другие, считающие интерес к религии симптомом неразрешенных эмоциональных конфликтов. Моя позиция характерна скорее для третьей группы исследователей. Выделяя гуманистические моменты в религии, ее позитивное содержание, я искал форму компромисса, которая позволила бы объединить как можно большее количество людей, опирающихся на общечеловеческие ценности. Каждая религия полагает, что отличается от других своей особенной и единственно истинной сущностью. Воспринимая это как должное и чувствуя внутреннюю потребность в попытке представить себе будущее религиозной культуры, как основы развития общества, я неоднократно изучал ее истоки и путь формирования, что позволило мне определить круг исследуемых вопросов.

По ходу исследования каждый из вопросов порождал новые, сопряженные подвопросы, которые невозможно было обойти вниманием. Поэтому представляется важным рассмотреть все составляющие интересующей нас проблемы в их единстве, в их взаимосвязи и взаимозависимости. И если в итоге нам это удастся, хотя бы частично, мы будем считать выполненной и основную задачу, которая видится в следующем: обосновать, что свобода совести, имея религиозные истоки, воплощает в себе как духовное, так и юридическое право человека.

Я постараюсь также убедить читателей в том, что свобода совести мусульман проистекает из религии Аллаха и что главным источником ее является Священный Коран. Сегодня, по-видимому, настала пора, когда это стало возможно. Ибо процессы демократизации нашего общества, его обновления, расширяющейся гласности заставляют ставить по-новому многие вопросы, в том числе и связанные с отношением людей к религии. Эта небольшая, но жизненно важная область и прежде привлекала мое внимание. На это меня натолкнули и реальные обстоятельства, наглядно свидетельствующие о губительных последствиях тотального и насильственного насаждения «научного» атеизма, отчужденности от религиозных постулатов, нравственных критериев, отхода от божественных истин и пренебрежения ими. При всем этом следует заметить, что ныне более ощутимыми стали процессы возрождения духовных ценностей. В таких условиях понимание генезиса свободы совести обретает особую важность. Иначе она превращается в оторванную от своего источника и потому утратившую свою суть формальную фразу.

Поэтому, изучая Коран на предмет теологического источника свободы совести, я каждый раз пытался соотнести последнее с божественными началами мироустройства, с проявлениями человеческого разума и воли. Таким образом, свобода совести выводится не из чего-нибудь, а из самого Божьего замысла, переданному Им человеку. Причем для Бога не существует дискриминационного подхода. Наделив этой свободой первочеловека, Он передает ее и всем его потомкам, каждому в равной мере. А с какой полнотой конкретный человек осознает эту свободу или реализует ее – совершенно иной вопрос, не касающийся измерений самой свободы совести.

Коран есть ясное наставление для всех и Свет на пути. Каждый мусульманин должен изучать Коран, стремиться понять его аяты и поступать в соответствии с ними (вопреки распространившемуся заблуждению, будто вникание в суть того, что говорит Бог в Своем Откровении, зарезервировано для немногочисленных избранных ученых) (64, с. 68).

Божественные установления, данные человечеству в Священном Коране, являются религиозными, нравственными нормами, определяющими реальный образ жизни мусульман, при-

держивающихся заповедей ислама. Они позволяют каждому человеку сохранять и реализовывать без ущерба для себя и для других свою, Богом данную свободу, а верхам – регулировать жизнь общества на основе человечности, справедливости и надежности.

Подобное утверждение может показаться излишним сегодня, когда все это и так ясно из обширной доктрины, разработанной мусульманскими теологами-правоведами, исходя из божественных откровений, в течение многих веков. Об этом свидетельствует и мусульманское право, основы которого не только божественного свойства и которое, несмотря на внешний риторизм, способно применяться к условиям современного мира.

Но как нам напоминают авторы ряда современных работ в области права, ничто еще не изжито полностью и реальные «правоведческие» возможности реставрации прошлых анти-норм (имеются в виду нормы «социалистического права»), основанных не на естественных правах и не на праве вообще, а на соображениях государственной целесообразности, существуют и ныне. Инерция правового атеизма постсоветского правоведения приводит порою к выводам, что общество вовсе не гарантировано от прецедента «безбожьего» осмысления права (26, с. 80). А каковы были последствия последнего в Европе, хорошо нам известно из истории новых европейских народов.

Здесь было бы уместным сослаться на мысль проф. И. М. Рагимова, автора одной из новейших книг в области уголовного права «Преступность и наказание». Оценивая отношение религии к праву, он пишет: «Религия, как нормативно-этическая система, образует основу и неисчерпаемый резерв развития права в целом, уголовного в частности» (272, с. 21). В подтверждение сказанному автор подчеркивает то значение, которое придавалось в области правосудия учению самого Христа, а также мировоззрению Моисея, получившие развитие в период Средневековья канонистами, т. е. представителями церкви (272, с. 21–22), и приводит точку зрения М. П. Чубинского, согласно которой «влияние канонических идей на дальнейшее развитие уголовного права было настолько серьезным, что некоторые исследователи по отношению, например, к германскому праву, считают это влияние едва ли не более существенным, чем влияние рецепции римского права» (400, с. 110).

Вышеизложенное дает нам основание полагать безусловную правоту утверждения, что «презумпция существования "неправовых" законов ослабляет регулятивную роль закона а, следовательно, препятствует государству и его институтам в выполнении правоохранительной функции» (26, с. 80). А ведь это, по сути, предупреждение, с которым нельзя не согласиться, и оно ни в коей мере не может игнорироваться в практической деятельности. Не следует также забывать, что любое позитивное, включая уголовное, право все-таки начинается с духовных начал, хотя зачастую отходит от них. И долг современного права – сохранить, защитить все то лучшее в духовной сфере общественного бытия, что было создано человечеством и что, собственно, дало возможность возникновению и последующему эффективному функционированию самого права.

Глава 1. Свобода совести в христианском мире

1.1. Древний мир. Свобода совести и государственный закон как два императива в единой системе государственно-церковных отношений

Понимание современного состояния свободы совести во многом зависит от знания истории формирования и тенденции развития этого понятия. Трансформация понятия и содержания свободы совести прошла длительный путь. В разные времена они имели различные формы выражения.

В первобытно-общинном обществе фактически уже существовала свобода совести, поскольку общество без классов и государства регламентировало отношение членов общества к религии лишь моральными нормами, которые добровольно соблюдались всеми членами (13, с. 7). Развитие процесса институализации религии привело к формированию такой системы отношений, при которой руководители общин, старейшины племен одновременно играли ведущую роль в религиозной жизни общины.

Наиболее очевидно связь религии и государства проявляется в рабовладельческом обществе, где религия преобразуется в форму общественного сознания и несет классовую правовую нагрузку. Свобода совести приобретает определенные ограничения и поэтому начинает заявлять о себе традициями вольнодумства. В связи с этим следует отметить, что понятие совести как ответственности человека за свои дела перед людьми и самим собой появилось в Древней Греции довольно рано. Еще Демокрит писал о необходимости соблюдения справедливости для того, чтобы человек не находился в состоянии постоянного самоосуждения (202, с. 106). Для Аристотеля совесть – «это правильный суд доброго человека» (9, с. 185).

Понимание совести в античном мире было связано в значительной мере с демократической формой правления в полисах: участие граждан в жизни полиса вело к осознанию личной ответственности за его судьбу. Личность обладала относительной свободой выбора в решении вопроса, что является для судеб полиса благотельным, а что губительным. Все это способствовало возрастанию свободы мнений, высказыванию взглядов, не согласующихся с общепринятыми авторитетами.

Государственная правовая система Древней Греции способствовала появлению новых традиций, связанных с культом цивилизованности и государства. Вместе с тем сформированные традиции и обычаи охранялись государством от влияния новых воззрений, которые могли дестабилизировать сложившуюся общественную систему. Тот, кто покидал свой дом, свою местность, а следовательно, и своих богов, объявлялся нечестивцем, безбожником. А те, кто распространял новые учения о мире, подвергались преследованиям и гонениям. Такая участь постигла известных античных философов (V в. до н. э.) – Протагора, Диагора Милоского, Анаксимена, Анаксагора, Сократа и др. Платон считал, что лица, нарушающие традиции и устои государства, должны подвергаться преследованиям, что законы государства должны охранять государственную религию, формирующую единомыслие у граждан (407, с. 339).

Более благоприятен был свободе совести античный строй Римского государства. По мере расширения границ Римской империи, наряду с чуждыми народными элементами, входившими в состав ее населения, в римскую религию беспрепятственно проникали религиозные представления покоренных народностей. Ко всем этим иноземным культам государство относилось с широкой терпимостью, если только они не нарушали порядка и не представлялись опасными для непоколебимости государства (27, с. 11).

Последнее терпело чужие национальные культы, признавая за ними даже некоторое внутреннее право: «Всякому государству, – говорил Цицерон, – принадлежит своя религия, нам – наша» (203, с. 17). В своем знаменитом трактате «О природе богов» он дает пример свободного обсуждения проблемы богов сторонниками различных философских направлений.

Рим, глубоко чтивший своих богов, не отрицал и могущества чужих; правда, последние не обладали такой силой, как его национальные боги, зато все они равно истинны. Благодаря этому, чужие культы в Риме не только пользовались правом свободного исповедания, но часто смешивались с национальной религией самих римлян. Только евреи и христиане не вошли в это религиозную смесь, как представители культов. Они ответили отказом, так как это соглашение посягало на самое основание их религии – веру в единого Бога. Этот отказ был равносителен пренебрежению ко всем языческим богам, в том числе и национальным римским, а потому и не мог не привести к общему негодованию. По словам Тацита, суеверие христиан вызвало ненависть всего человеческого рода, и они были объявлены врагами последнего, что вызвало их преследование (21, с. 3–4).

Именно так и действовали римские правители Клавдий (10 г. до н. э. – 54 г. н. э.) и Тиберий (42 г. до н. э. – 37 г. н. э.), изгоняя из Рима иудеев-христиан и запрещая египетские и иудейские обряды. Распространение христианства рассматривалось римскими властями как оппозиция государственному религиозному культу (297, с. 122, с. 185).

В основе христианской религии лежала тенденция прозелитизма, вредная для государственного культа римлян. Лишенная главной опоры терпимости – национальной основы, христианская религия в то же время претендовала силою истины и убеждения завоевать и преобразовать весь мир, распространиться на все народы; она, таким образом, по самому существу своему выступала против национальной религии государства, которое, разумеется, не могло относиться равнодушно к посягательству на последнюю, ибо она лежала в основе его собственного строя (204, с. 26–27). Государство оказывало национальной религии охрану лишь постольку, поскольку посягательство на нее было сопряжено с опасностью для целостности государства, так что охранялась собственно не религия, как известное правовое благо, а сохранялась целостность и безопасность государства (27, с. 9–10).

Христианство, посягая на национальную римскую религию, подкапывалось под жизненный принцип самого государства и с другой стороны. Краеугольным камнем его устройства служило начало подчинения личности государству; первое всецело поглощалось последним; для нее высшим, абсолютным императивом был государственный закон, перед которым должен был умолкнуть голос совести каждого отдельного человека. Христианство же объявило, что есть начало высшее, чем закон, чем требование государственной воли: это заповедь Божья, запечатленная во внушениях совести; при коллизии этих двух императивов должен взять верх последний, требование государства должно уступить абсолютной обязанности совести (399, с. 28).

Таким образом, начало нового мира – принцип индивидуальной свободы личности столкнулся с коренным началом древнего мира – порабощением личности, и борьба, разумеется, сделалась неизбежной. Пропась, лежавшая между этими двумя началами, раскрылась глубже со времени императора Августа. В Римском государстве рядом с древнеязыческой национальной религией возник императорский культ (203, с. 22). С этого момента строй государственной жизни принял теократическую окраску, и границы, отделявшие религию от права, должны были мало-помалу сгладиться. Религиозные нарушения приобрели характер преступлений против государства: тот, кто не исполнял обрядов или церемоний государственного культа, становился преступным не только в оскорблении религии, но и в оскорблении Императора как бога (203, с. 31).

Начиная с императора Траяна, древняя языческая государственная система, достигшая в это время кульминационного пункта своего развития, испытала самые отчаянные средства

победить новый принцип свободы совести, но напрасно: победа последнего была обеспечена его внутренним превосходством и верным служением ему первых последователей христианства (203, с. 40). Нужна была только личность, которая бы своим авторитетом осветила это превосходство. Такой личностью был Константин. В 313 г. в Милане вышел знаменитый эдикт императоров Константина и Лициния, объявивший свободу вероисповедания естественным человеческим правом и предоставивший каждому право почитать того Бога, к которому влечет его чувство. Свобода совести, коренной принцип христианского учения, в этом эдикте признается вполне, в самом чистом виде: нет различия между язычниками и христианами; тем и другим предоставлено равное право свободно исповедовать совесть (21, с. 8).

Недолго, однако, признавалось это право. Среди епископов, стоявших во главе христианской церкви, во времена Константина не было, говорил Маасен, кажется, ни одного, который мог бы предостеречь императора от нарушений им же провозглашенного принципа свободы совести (203, с. 46).

Провозглашенный в 313 году принцип свободы совести при таких условиях был вскоре позабыт; почин нарушений его был сделан самим Константином, в отношении сначала иудеев, а потом и язычников. Императоры, на которых христианские писатели возлагают миссию распространения новой религии, предпринимают сначала разрушение языческих храмов, истребление идолов, а затем переходят к преследованиям самих язычников (320, с. 7). Вскоре они выработали цельную политическую программу, девизом которой были следующие слова, принадлежащие Константину: один Бог, одна церковь, одна империя (203, с. 54).

Единство веры представлялось христианским императорам как условие политического могущества государства; к религиозным несогласиям и распрям, возмущавшим спокойствие церкви, они относились враждебно и считали себя вправе предпринимать против еретиков известные меры.

Пример преследований подал еще Константин, повелевший сослать глав донатистов в заточение, а церкви их отобрать. После того, как Никейский собор отверг учения Ария, Константин приказал сжечь все его сочинения, а самого Ария вместе с некоторыми его последователями сослать (307, с. 15–16).

Обращение к содействию светской власти для преследования ереси должно было привести к подчинению церкви государству и превращению религии, принятой соборами, в государственную, что, разумеется, равносильно было упразднению свободы религии. И действительно, эдикт Феодосия (380 г.), объявивший веру, установленную первым Вселенским собором, государственною, повелел, чтобы все те, кто не следует этой вере, клеймились позорным именем еретиков и чтобы они подлежали тому наказанию, которое определит император (307, с. 15–16). При императоре Феодосии I (346–395 гг.) учреждается репрессивный институт для выявления инакомыслящих и борьбы с еретиками и язычниками. Все другие религии объявляются неугодными и еретическими.

Наличие в древних обществах, доминирующих в общегосударственном масштабе, установок на обязательное соблюдение религиозных традиций, обрядов, с одной стороны, и скептическое отношение к ним, даже прямое отрицание их значения – с другой, свидетельствует о том, что уже на ранних этапах общественного развития сформировались различные подходы к решению проблемы отношения к религии, которые впоследствии были зафиксированы в понятии свободы совести.

1.2. Средневековье. От религиозной нетерпимости в системе церковного абсолютизма до идеи веротерпимости в эпоху Возрождения

Система насилия в V в. была возведена в положительную теорию блаженным Августином. Истинная церковь, по учению Августина, есть одна, всеобщая, единство коей должно быть поддержано всякими средствами; каждый отдельный человек должен верить в ее авторитет, так как без нее нет спасения; весь вопрос только в том, чтобы он к ней был приобщен, а каким образом – это дело второстепенное (21, с. 12).

Еще определеннее формулировал теорию насилия друг Августина Амвросий, который утверждал, что о терпимости к язычникам, евреям, еретикам и врагам церкви не может быть и речи и что если люди, власть имеющие, не преследуют последних, то они соучастники в их преступлении, которое совершается против высшего существа (245, с. 404). Эта софистическая теория, санкционированная искаженной цитатой из Евангелия (245, с. 405), послужила высшим авторитетным оправданием всех тех кровавых преследований, которые предпринимались против еретиков.

В 529 г. по приказу императора Юстиниана (482/83–565 гг.) были закрыты все философские школы в Афинах; последний оплот язычества, связанный с культом богини Исиды, на острове Филе (Египет), был ликвидирован в административном порядке в 535 г. (293, с. 167).

Мало-помалу императоры приобрели преобладающее влияние и на самое определение истин религии (203, с. 63).

Христианская церковь, вступив в союз с государством, приобретает от него привилегию и средство выступать принудительно против непокорных членов, тем самым она приносит в жертву не только свободу совести каждого отдельного лица, но и свою собственную. Государство, услужливо предоставив церкви искомые ею атрибуты, вознаградило себя подчинением церкви своему господству. Но это подчинение церкви на Западе продолжалось лишь до тех пор, пока политическое влияние ее было слишком слабо сравнительно с императорской властью. Но по мере того, как оно силою исторических обстоятельств возрастало, церковь сбрасывала с себя бремя государственной независимости и сама приобретала природу государства (21, с. 16).

Превращение христианской церкви в государственную религию Римской империи позволило церкви использовать всю систему государственной власти для борьбы с инакомыслящими и различными, оппозиционными ей, мировоззренческими течениями.

Однако история знает примеры, когда с помощью светской власти на практике обеспечивалась свобода вероисповедания. Так, при правлении Михаила II Травля (820–829 гг.) прекращаются гонения на инакомыслящих и с помощью государственных вердиктов вводятся запреты на раздувание религиозных споров.

С падением Римской империи западная церковь вышла из круга, в котором императорская воля была законом, она приобрела внегосударственное положение, как единый духовный организм, не замыкающийся границами отдельного государства (203, с. 68). Эта перемена, разумеется, разрушила подчиненное положение, в котором находилась до того церковь в отношении к римской государственной власти, но стоила потери тех привилегий, которыми последняя наделяла римскую церковь. Сохранить эти привилегии можно было только путем приобретения известного политического могущества, способного встать в один ряд с властью светских суверенов и даже выше ее. Римские папы как нельзя лучше поняли свою задачу и успешно ее выполнили (21, с. 17). Но значительно позднее, когда пошла к упадку Франкская империя, созданная Карлом Великим.

После падения римского владычества в западных областях христианская церковь переходит под защиту и покровительство франкской монархии. Смещение интересов церковных и государственных наступило довольно быстро, в конечном итоге образовалась система церковно-политических отношений, весьма сходная с византийской.

Здесь, как и в Римской империи, христианская церковь получает характер привилегированного принудительного учреждения; принадлежность к ней не есть уже дело внутреннего свободного убеждения, а является обязанностью подданного государства; исполнение его предписаний не вытекает из нравственно-религиозного настроения верующего, а предписывается принудительно государством (203, с. 77–78).

Высшая церковная и светская власть сосредотачиваются в руках императора Карла Великого, который находил себе поддержку в благословении папского престола. Но если эта система церковно-политических отношений оказала услугу возвышению церковного авторитета и в результате привела к полному господству церкви в светских делах (т. н. иерократической системе церковного государства), то отнюдь нельзя сказать, что она способствовала укреплению начал религиозной свободы. Понятие «защиты и покровительства церкви» нельзя было соединить с правом верить и молиться по своему собственному разумению (403, с. 58). Единственным главой всего христианства в Западной Европе снова становится римский епископ.

Абсолютная власть папы представляла значительное сходство со всемогуществом римского императора в языческую эпоху. Подобно тому, как этот последний олицетворял в себе все величие государства, так папа являлся олицетворением Божества на земле; он – источник всякого права и всех законов; он может объявить правом, что ему угодно, и может всякого лишить его прав, если найдет нужным. Отсюда лишение папами королей их престолов, разрешение от присяги подданных, объявление законов не имеющими силы, если они противоречат церковным интересам. Дальнейшим важным последствием «*libertatis ecclesiae*» (свободы церкви) представляется право духовной власти указывать границы между церковной и государственной областями. Следует сказать, что границы церковного ведомства на практике намечались весьма широко: то, что на Востоке охранялось императорскими законами, на Западе поддерживалось церковными канонами, вследствие чего каноническое законодательство западных соборов в противоположность законодательству восточных соборов, касавшемуся главным образом вопросов церковной дисциплины, выходит далеко за пределы этой специальной области (403, с. 75).

Правоспособностью пользовался только тот, кто был верен догматам и установлениям церкви; напротив, иноверцы и сектанты испытали на себе все невыгодные последствия своего несогласия с учениями господствующей церкви; они признавались врагами церкви, с которыми церковь боролась то путем ограничительных законов, то путем суровых наказаний, то, наконец, призывом военной силы. Следует, впрочем, оговориться, что в положении иноверцев (иудеев и магометан) и сектантов наблюдалось существенное различие: первых закон хотя и ставил в крайне стеснительные условия, но все-таки, до известной степени терпел и даже ограждал от грубых посягательств со стороны христиан; существование евреев представлялось необходимым, как доказательство истинности христианской веры и божественности Христа; они должны были являть собою живое свидетельство того проклятия, которое приняли на себя их предки, отдавая на распятие Христа. В противоположность им еретики-сектанты были совершенно нетерпимы, как изменники и мятежники, разорвавшие созданные рождением узы с истинною церковью; в католических странах им не должно быть места, так как они исповедовали учения, противоречащие католической догме; за попустительство еретикам подлежали ответственности сами представители светской власти (403, с. 79–80).

Практически все основатели еретических учений были подвергнуты гонениям, многие из них казнены. Во второй половине XII – начале XIII в. постановлениями соборов еретические учения и движения были объявлены вне закона, а ересь – врагом государства. Против

еретиков церковь организовывала крестовые походы, которые одновременно использовались для укрепления ее экономического и политического могущества (407, с. 343). Преследование и истребление еретиков, как общая мера, были предписаны законами трех церковных соборов, бывших один – в Латеране в 1179 г., другой – в Вероне в 1184 г., третий – также в Латеране в 1215 г., а первый императорский эдикт, повелевший истреблять еретиков, если с них в течение года с днем не снято будет церковное отлучение, вышел в Риме 22 ноября 1220 г. из рук молодого Гогенштауфена Фридриха II (1194–1250 гг.), получившего за то от папы императорскую корону (245, с. 420, с. 422). Так, император Фридрих II в документе «Привилегии князьям церкви» подчеркивал, что светский меч создан в помощь мечу духовному. Отлучение от церкви влечет за собой утрату всех прав и должностей. Кровавый погром Вальденцев или Альбигойцев (начало XIII в.), восставших против господства религиозного материализма и отстаивавших аскетические идеалы христианской жизни, был практическим следствием этих жестоких законов (21, с. 25).

С этих пор нетерпимость сделалась лозунгом Западной церкви и распространила свое господство на несколько столетий. Свободный голос науки и совести был совершенно подавлен, сама государственная власть была низведена в положение палача, исполнявшего приказания церкви.

Государство в Средние века считало себя обязанным выступать в защиту истинной веры от разных лжеучений, по средневековым воззрениям спасение человека зависело от исповедания им истинной веры; государство, которое оставалось бы равнодушным к господству правой веры и не старалось бы содействовать ему, не выполнило бы важнейшей своей обязанности относительно граждан и было бы до известной степени виновно в гибели многих душ. Как ни враждовало временами государство с церковью, в деле борьбы с ересями оно всегда ревностно служило интересам церкви. Своими суровыми карательными постановлениями средневековое государство старалось охранять, во-первых, само Божество, т. е. Бога и ниже его стоящих высших существ, которым воздается религиозное поклонение; во-вторых, христианское вероучение и церковь, чистоту и распространенность правой веры; в-третьих, отправление богослужения и разные относящиеся к культуре внешние предметы (256, с. 43).

В эпоху Средневековья господствовало религиозное мировоззрение, исповедание определенной религии являлось гражданской обязанностью. В тот период свобода совести не выступала как право свободно определять свое отношение к религии, религиозная нетерпимость достигала своего апогея. Все выступления против насилия над убеждениями людей жестоко подавлялись церковью, а инакомыслящие подвергались преследованию. Особое внимание церковь уделяла борьбе с идеями свободы совести, сводимыми к требованию свободы вероисповедания, что отождествлялось клерикалами с богохульством и безбожием. В этом плане выделялась инквизиция католической церкви, которая была учреждена в Европе папством в XIII в. для подавления антикатолического и антирелигиозного движений. По отдельным источникам общее количество жертв инквизиции составило 9–12 млн человек (57, с. 65–100).

Сохраняя за собой положение господствующей религии, католическая церковь в католических странах подчинилась власти абсолютной монархии, обратившей религию и церковь на служение своей цели. Ввиду этого станет ясным, почему борьба с Римом не мешала ревностным католическим королям вести еще более деятельную борьбу с еретиками. Каких пределов достигало озлобление, когда к политическим интересам примешивался еще элемент религиозных разногласий, показывает эпоха короля Генриха VIII и Кровавой Марии. Первый выступал против папистов, а другая – против сторонников Англиканской Церкви. В период Средних веков нигде на континенте церковь не была в такой зависимости от государственной власти, как в Англии. Ни один французский король не был таким злым деспотом в отношении к церкви и духовенству, как Людовик XIV, но это не мешало ему в то же время отменить Нантский эдикт и обращать еретиков в католическую веру с помощью ссылок и казней. В Испании суд

над еретиками был учреждением государственным, а не церковным. Наконец, немецкие князья, оставаясь верными католицизму, обратили против протестантов принцип «*cuius regio, eius religio*» (чья страна, того и вера); казни еретиков, конфискация имущества, разрушение церквей и, как милость, высылка за пределы государства были обычными средствами в период контрреформации, возврата к католичеству, но, конечно, не к прежней церковно-политической системе (403, с. 116–117).

Воззрение Августина с течением времени стало господствующим в Средние века и легло в основу тех кровавых гонений, которые достигли своего апогея в ужасах испанской инквизиции. Подавленная этим учением, а также учением последующих отцов церкви, Фомы Аквинского (по его учению еретики должны подвергаться всяким принудительным мерам и, в крайнем случае, должны быть сожжены) и других средневековых авторитетов идея религиозной свободы, бывшая в сознании христиан первых веков, затерялась и заглохла в Средние века. Позже она появилась снова, но уже в узкой и слабой форме протеста против права церкви прибегать к мерам внешнего принуждения (256, с. 40).

Таким образом, идея религиозной свободы в Средние века исторически возникла из той реакции против абсолютизма духовной власти, которая поднялась в это время и вызвала защиту прав светской власти. В зависимости от конкретно-исторической ситуации она проявлялась в форме радикальных оппозиционных социально-политических движений, выступавших с идеями антиклерикализма и секуляризма. В IX в. один из крупнейших мыслителей Средневековья ирландец Иоанн Скот Эриугена (810–877 гг.), опираясь на авторитет Библии, отстаивал идею независимости мировоззренческих представлений от установок церковных властей. В IX в. знаменитый французский богослов П. Абеляр обосновал право личности на свободное толкование священных текстов, призывал к взвешенному отношению к авторитету церкви в делах веры. Один из самых видных мыслителей Италии Иоахим Флорский (1132–1202 гг.) в XII в. предполагал, что в 1260 г. почитание Бога станет совершенно свободным, не предписанным никакими властями и никакими документами. Ярким представителем независимых мировоззренческих представлений являлся Эйке фон Репков (1180 – после 1233 гг.), который в выдающемся памятнике юридической мысли Германии XIII в. «Саксонское зеркало» осуждает любое проявление несвободы по отношению к человеку, провозглашает принцип светской власти и отмечает, что «отлучение от церкви не должно быть поводом лишения жизни или ущемления существующих норм права» (296, с. 430). Известно, что на «Саксонское зеркало» опирались революционные движения масс в Германии, например, во время Крестьянской войны 1525 г.

В XIV в. большое влияние на развитие идей свободы совести оказал известный английский философ своего времени У. Оккам (1285–1349 гг.). В своей работе «Диалог» он обосновал концепцию естественного права учением о естественной сущности человека, его природной свободе. В соответствии с этим он провозглашал приоритет светской власти над церковной, а появление государства объяснял с помощью идеи общественного договора как проявление народной воли. У. Оккам также осудил насилие, направленное на утверждение христианских идей и авторитета церкви (407, с. 342).

Соратник У. Оккама Марсилиус Падуанский (ок. 1275/80 – 1342) в трактате «Защитник мира» проповедовал веротерпимость. Выводы Марсилиуса сводились к следующему: церковь и духовенство должны быть подчинены светскому суду; суд над еретиками не должен выходить за рамки нравственных оценок, а их виновность устанавливает светский суд только в том случае, если они нарушают светские законы; церковь должна лишиться особого положения в делах веры, а ее недвижимость должна быть секуляризирована; не церковь, а человек обладает естественным правом на свободу религиозной совести (21, с. 212–213).

Несколько шире поставил идею свободы совести Томас Мор (1478–1535 гг.). Он признает почти полную веротерпимость и исключает применение всяких наказаний к еретикам,

ограничивая представителей крайних религиозных убеждений только запрещением права публичного распространения последних и лишением некоторых политических прав. В этом отношении английский канцлер времен Генриха VIII не только оставил позади своих предшественников, но и опередил знаменитых вождей протестантизма – Лютера и Меланхтона (21, с. 215).

Эпоха Возрождения принесла некоторое ослабление духовного гнета. Преклонение перед античной культурой заставляло забывать об язычестве Древнего мира, но этой сравнительной свободой в области духовных запросов могла безопасно пользоваться только незначительная часть верхов общества и только в силу фактически допущенной уступки духу времени, а отнюдь не в силу признанного за ними законного права (403, с. 191).

Одним из важных сущностных моментов идеологии эпохи Возрождения являлась идея веротерпимости. Этот период ознаменовался появлением новых прогрессивных идей, первыми победами светского мировоззрения над средневековой схоластикой. Такие известные представители этого времени, как Джованни Бокаччо, Франсуа Рабле, Николай Кузанский, Джордано Бруно, внесли существенный вклад в процесс замены средневековой системы ценностей иными – новыми; они отстаивали также идею независимости мировоззренческих позиций личности от религиозных регламентаций (19, с. 35). В области права Н. Макиавелли обосновывает идею о том, что не церковь нуждается в государстве, а, наоборот, государство нуждается в новой религии. Гуманисты эпохи Возрождения способствовали созданию теоретической основы антиклерикализма, секуляризации церкви, обоснованию требований свободы вероисповедания. Исходя из ценности человеческой личности, они противопоставили идею толерантности идее религиозной нетерпимости. Практическое воплощение в жизнь этих идей началось в эпоху Реформации.

1.3. Эпоха Реформации и Просвещения. Развитие идеи религиозной свободы в учениях мыслителей и проблемы проведения ее в жизнь

XVI век ознаменовался в Европе началом Реформации. Достигнув своего пика, папское могущество стало клониться к упадку. Вера в законность политического господства папства исчезла безвозвратно, и основы церковной мировой империи были поколеблены. Одна нация за другой стремится отстоять свою самостоятельность от неумеренных притязаний папства на светскую власть. Дело шло о восстановлении прав государства в сфере присущих ему задач и о возвращении церкви в круг ее прямых и непосредственных обязанностей. Этот хронический, затяжной процесс перестройки церковно-политических отношений, несомненно, достиг бы своего естественного завершения. Однако он стал скоротечным, благодаря участию в нем яркого и энергичного выразителя этих идей Лютера.

Как считает ряд исследователей, главным документом Реформации стали появившиеся в 1517 г. знаменитые 95 Виттенбергских тезисов Мартина Лютера (1483–1546 гг.). В них уже содержится по существу принцип свободы совести как свободы вероисповедания, беспрепятственного распространения Священного писания, вольной проповеди, свободы религиозных союзов (87, с. 231). Но Лютер не остался верен этим высоким идеям религиозной свободы; позже, под давлением временных интересов, он отступил от своих прежних убеждений и допустил принуждение светской власти в делах веры в следующих случаях: 1) когда кто-либо позволяет себе публично поносить Евангелие и догматы, виновный как богохульник не может быть терпим, 2) в случае раздоров на счет догматов, вносящих разлад в церковь. В этих случаях светская власть может, по мнению Лютера, запретить виновным поучения или явные выражения своих мнений и затем изгнать из страны «явных лжеучителей» (203, с. 183–185), Учение Лютера о всеобщем священстве по необходимости вело к признанию, что христианская община является источником церковной власти и должна быть основой церковного устройства (203, с. 206).

Меланхтон еще шире истолковал право светской власти в религиозных делах; по его мнению, правительство должно запрещать ереси, т. е. безбожные учения, а зачинщиков последних наказывать. Оба реформатора – Лютер и Меланхтон, перенесшие в интересах утверждения протестантизма право принуждения в делах веры с духовной власти на светскую, предвидели ту опасность, которая должна была возникнуть из подобного отступления от свободы совести. Провозглашая новые антифеодальные по своему смыслу нравственные и политические идеи, они сводили лозунг свободы вероисповедания к праву католиков отречься от своей религии и принять новую – протестантскую (203, с. 168).

Но самое резкое ограничение свободы совести, на почве которой возник протестантизм, мы встречаем в учении Жана Кальвина (1509–1564 гг.). Отвергая в изданных им Церковных ординасах право церкви прибегать к светским средствам принуждения, он в то же время эту обязанность по поручению церкви перенес на государство, которое не должно, по его мнению, терпеть лжеучений, заражающих христианское общество; в силу этого католики подвергались изгнанию, а остальные еретики, не принимавшие вероисповедания, провозглашенного для Женевской республики, подвергались телесным наказаниям, пытке и даже смертной казни (399, с. 360).

Реформация немного сделала в пользу практического развития принципа свободы совести. В начале она выдвинула этот принцип довольно высоко и потрясла господство прежнего духа нетерпимости, но затем, достигнув торжества, изменила прежде провозглашенному положению и признала старую практику. Единство веры теперь, как и прежде, стало признаваться

как высшее благо, к достижению которого должно стремиться государство. Так как духовное правительство было перенесено на главу последнего – князя, то к нему перешло и право определять культ подданных: кому принадлежит территория, тому принадлежит и религия (21, с. 218).

Правительства не только считали себя вправе предписывать подданным, каких верований они должны держаться, но и допускали в своих государствах одну, две или, вообще, немногие религии, остальные же преследовали как ереси. В то же время выбор между допущенными религиями не всегда предоставлялся всем подданным, иногда он дозволялся лишь лицам высших сословий или даже вовсе не дозволялся.

По Аугсбургскому миру (1555 г.) в Германии допускалось юридическое существование двух религий – лютеранской и католической, остальные же рассматривались как ереси. При этом, лишь за князьями, городами и духовными прелатами признавалось право принимать аугсбургские исповедания. Князья, приняв ту или иную из двух дозволенных религий, имели право поддерживать и вводить ее на подвластной им территории. Подданные не имели свободы выбора религии. Если они не желали принять вводимую князем религию, им предстояло переселение вместе с семьями из владения князя, что на практике превращалось просто в изгнание (256, с. 53).

В Англии в 1539 г. парламентом был принят так называемый «Билль о шести статьях», который постановлял: 1) о действительном присутствии Иисуса Христа в преосуществлении; 2) что причащение под двумя видами не требуется Святым Писанием; 3) что закон Божий воспрещает браки духовенства; 4) что Бог повелевает хранить объекты целомудрия; 5) что частные мессы допускаются Писанием и полезны; 6) что устная исповедь полезна и необходима. Для всех, противившихся этим шести статьям, были установлены жестокие наказания.

Реформация привела к установлению независимости от Рима Англиканской Церкви. Как и везде в Европе, здесь царило убеждение, что в государстве может существовать только одна церковь. Возможность равноправности между различными вероисповеданиями или хотя бы простой терпимости для всех исповеданий в пределах одного и того же государства совершенно не входила в понятие того времени. Господство новой религии поддерживалось и утверждалось разными суровыми стеснениями и ограничениями, которые налагались на сторонников враждебных ей религиозных учений, главным образом, на католиков. Жестокие преследования продолжались и в периоды царствования Марии Кровавой, хотевшей восстановить католичество, и Елизаветы, защитницы епископальной церкви.

О том, что в XVI в. и в других европейских странах религиозная нетерпимость проявлялась не менее, а иногда даже более резко, свидетельствуют такие события, как Варфоломеевская ночь во Франции (1572 г.), жестокие казни в Богемии, борьба Цвингли и Кальвина с католиками в Швейцарии, развитие инквизиции при Филиппе II в Испании, кровавое господство герцога Альбы в Нидерландах и т. п. (256, с. 56).

С начала XVII в. отношение к свободе религии постепенно смягчается; это проявлялось в различных формах – в виде дарования известных прав гонимым религиозным партиям, расширения дарованных прав, прекращения преследований за известные преступления. Однако, как и прежде, правительства продолжали принуждать своих подданных молиться по обрядам покровительствуемых ими церквей и принадлежать к последним. В Англии по акту «О единообразии» 1662 г. не допускалось иного публичного богослужения, кроме англиканского, а по так называемому test act (1673 г.) все чиновники и военные обязаны были принести присягу в верности и признании верховенства короля в делах религии, а также принять причастие по обрядам Англиканской Церкви; нарушившие эти требования подвергались большому штрафу и лишались возможности занимать должность. В Германии в рассматриваемую эпоху отношение государства к религии определялось, главным образом Вестфальским миром (1648 г.). К двум допущенным Аугсбургским миром религиям, Вестфальский мир прибавил третью –

реформатское исповедание кальвинистов и сохранил за князьями право определять религию своих подданных (256, с. 58).

Вместо одной принудительной церкви в Германии образовалось несколько, причем приверженцы одной церкви, находившиеся в пределах господства другой, подлежали высылке. Принуждение в деле веры, созданное Реформацией, явилось еще более произвольным и недостойным, чем религиозный гнет прежней церковной системы, так как теперь он опирался не на освященный веками авторитет церкви, а на личную волю обладателя территории. Если глава государства протестант, то и подданные должны быть протестантами, если он – католик, в католичестве должно пребывать и население; если глава государства вздумает переменить религию, то за ним в этом шаге должны следовать и подданные. Князь – епископ, говорил Маасен, предписывает, чему должны верить, как должны почитать Бога, как нужно действовать для того, чтобы избежать вместе и вечного, и временного наказания. Христианское начальство, как представитель Бога, распоряжается адом и небом (203, с. 188).

Таким образом, разрушение иерократической системы имело своим последствием религиозную свободу только для князя; освободилось от церковной опеки государство, воплощаемое в его главе, а не отдельная личность; последняя по-прежнему была лишена права свободного религиозного самоопределения (403, с. 114).

Такой порядок установления в странах, отпавших от католицизма, но влияние реформации отразилось на государствах, оставшихся верными католической религии. Разумеется, полное усвоение протестантской теории об истечении церковной власти из территориального верховенства для католиков было невозможно, но перестроить систему церковно-политических отношений представлялось и для них не только возможным, но и желательным. Ввиду этого и в католических странах замечается стремление поставить церковь в более зависимое положение от государства. Обостряется борьба с церковной юрисдикцией.

Во Франции произошла отмена Нантского эдикта (1685 г.), после чего снова последовали жестокие гонения на протестантов.

Вслед за этой отменой последовал целый ряд деклараций (1686, 1687, 1693, 1715, 1724 гг.), проникнутых духом нетерпимости и объявлявших преступлениями: религиозные собрания протестантов, их проповеди, дачу помещений или убежища для их религиозных собраний, обращение умирающего в протестантскую веру и тайное присутствие при больном с целью поддержать и укрепить его в протестантской вере; брак по обрядам протестантов, крещение, совершенное другой рукой кроме руки католического священника, и многие тому подобные деяния (21, с. 181). Этими законами свобода богослужения предоставлялась только католикам, протестанты же были ее лишены и вообще поставлены в крайне тяжелое положение. Что касается католического духовенства, то оно не только не было на стороне религиозной терпимости и свободы, но постоянно действовало на светскую власть в обратном направлении, настаивало на суровом преследовании еретиков, к которым, прежде всего, относились протестанты (256, с. 60–61). Кровавые преследования разных нарушителей строгих законов, ограждавших католическую религию, продолжались вплоть до великой революции. До великой революции продолжались и преследования ереси. Французские короли, сумевшие с помощью дворянства противостоять папским притязаниям, не упускали случая расширить свои полномочия в сфере церковных дел, что привело к освобождению французской церкви от власти Рима и к постепенному сокращению, а затем и совершенной отмене церковной юрисдикции.

В Испании церковь также оказалась в руках королевской власти, которая по мере своего усиления подчиняла себе наравне с другими сторонами жизни и религиозную жизнь граждан. В Англии стремление к национальной независимости от Рима нашло поддержку и сочувствие в самом клире, который считал нужным бороться главным образом в целях свержения с себя папской власти, но зато нигде на континенте в течение Средних веков церковь не была в такой зависимости от государственной власти, как в Англии. Одним словом, всюду можно

было наблюдать одно и то же явление: ослабление власти Рима влекло за собой усиление вмешательства в церковные дела светской власти, установление зависимости церкви от светского правительства (403, с. 114–116).

В Австрии в XVII и долгое время в XVIII в. только в немногих местностях протестанты пользовались свободным отпращиванием своей религии. Помимо этих исключений, в Австрии не должно было существовать ни одного протестанта. Уклонение от католического учения составляло ересь – преступление, которое влекло за собою тяжкие светские наказания.

Движение Реформации в рассмотренных странах неизбежно отразилось и на других регионах Европы. Так, в Чехии и Нидерландах под ее воздействием сложилась неповторимая ситуация.

К концу XVI в. чешское общество было самым поликонфессиональным в Европе. Начало религиозному дроблению положило гуситское движение в XV в. Появилась биконфессиональность, закрепленная Базельскими компактатами (1436 г.), в которых церковь впервые в истории была обязана признать «еретиков» полномочными исповедовать свою веру, равномерно расширять диапазон собственной некаатолической части за счет появления новейших ответвлений самого гусизма. Возник ряд сект, кроме разрешенных земскими законами утраквизма, в частности, Община чешских братьев, которые постоянно подвергались преследованиям.

С возникновением движения Реформации в Европе Чехию практически захлестнула волна гонимых протестантов, последователей лютеранства и кальвинизма, что послужило сильнейшим импульсом не только для распространения этих направлений христианства в Чехии, но и процесса еще большего внутреннего дробления утраквизма.

В кальвинизме религиозная нетерпимость была доведена до крайних пределов. Нравственную дисциплину, которую церковная власть охраняла духовным оружием, светская власть должна была поддерживать принудительными средствами. Церковь осуждала еретиков, гражданский правитель предавал их сожжению (399, с. 169).

Под влиянием протестантизма в 20-е годы XVI в. утраквизм раскололся на два течения – обычный ортодоксальный староутраквизм и близкий к лютеранству – новоутраквизм. Таким образом, к моменту насильственной конфессиональной унификации в 20-х годах XVII в. на территории Чехии образовался очень широкий, в рамках западного христианства, диапазон религиозных объединений, общин, церквей, сопоставимый, пожалуй, только с ситуацией в Нидерландах. Главными принципами сословной политики стали независимость от церковной идеологии и подчинение церкви светской власти.

Особенностью чешского общества в религиозной сфере стало сочетание новейших европейских конфессий со специфическими государственными гуситскими течениями. При этом религиозный плюрализм чешского общества обуславливал его терпимость, в противном случае религиозные распри в маленьком государстве привели бы к социальной и политической нестабильности и гражданской войне. Толерантность по отношению к инакомыслящим стала залогом того, что гуситские войны и связанные с ними массовые потрясения, через которые Чехия прошла в XV в., не повторятся. Эта вынужденная «веротерпимость», столь несвойственная периоду раннего Нового времени, была обусловлена и балансом политических сил в государстве: католики не могли вернуть себе прежнего доминирующего положения в духовной сфере, а протестанты были заинтересованы в сильной королевской власти. Вместе с тем внешнеполитическая ситуация, не позволявшая воцариться на чешском престоле королю-некатолику, принудила протестантов смириться с католическим характером королевской власти в стране, где большая часть населения принадлежала к некаатолическим конфессиям. Все это в целом привело к формально-юридическому закреплению религиозной терпимости в так называемом «Маестате Рудольфа II» о религиозной терпимости (1609 г.), утвердившем равные права протестантов и католиков.

В Нидерландах сложилась другая ситуация. В XVI в. Нидерланды, наряду с другими германскими странами, оказались охвачены движением Реформации. В то время, когда в Бельгии пылал костер католической нетерпимости, в Голландии и Зеландии единственным дозволенным религиозным культом стало протестантство в форме кальвинизма.

Так называемый «религиозный мир» в Антверпене (1578 г.), казалось, обязан был положить конец религиозной вражде, признав за католиками ту же свободу отправления культа, что и за кальвинистами. Но последние заявили, что их привилегии нарушены. В итоге, семь евангелических провинций в 1579 г. создали Утрехтский альянс, положивший начало протестантской республике. Католики же при поддержке Габсбургов создали Арраский альянс. Но статус-кво сохранился недолго. Шаткое положение католиков в Голландии, обусловленное их симпатиями в отношении церковной Испании, а также отсутствие официальной церкви в государстве привели к тому, что с 1579 г. в Голландии начинает действовать серия ордонансов против католиков. Таким образом, впервые в Европе на государственном уровне были закреплены доминирующие права протестантов. В условиях властвования в Европе католицизма это стало ярким примером проявления свободы вероисповедания (404).

К концу XVI в. протестантская Голландия, наряду с Чешскими землями, была своеобразным «островом спасения» для беглецов от римского католицизма, ортодоксального англиканства, шотландского пресвитериализма. Тут находили убежище представители самых разнообразных направлений, оказывающие непосредственное влияние на ход Реформации. На общем фоне вероисповедных разногласий и сопротивления государственной власти начинается теоретическая, более детальная разработка идеи религиозной свободы, которая в учениях философов и юристов получает формулировку естественного неотчуждаемого права индивида. Здесь же, на защиту религиозной свободы выступил французский гугенот Пьер Бейль. Противником его явился ортодоксальнейший кальвинист Пьер Жюрье. Полемика между ними, представителями двух противоположных течений Реформации, привлекла внимание и возбудила интерес к разработке решения проблем религиозной терпимости (403, с. 195).

Во французской публичной мысли второй половины XVI в. вопрос свободы совести занимал существенное место, потому что с началом гражданской войны во Франции религиозные противоречия получили политическую окраску. Неувязка веротерпимости имела огромное значение для идеологов партии «политиков», большая часть из которых были гуманистами, католиками, но они стремились к достижению религиозного согласия в обществе.

Канцлер М. де Лопиталь (1661–1704 гг.), видный политический деятель Франции того времени, в собственной деятельности утверждал принципы свободы совести в сфере идеологии и веротерпимости в политике. Объясняя свою позицию по религиозному вопросу, Лопиталь ссылаясь на естественное право, обосновывая свободу совести как нечто независимое от «законов людей». Для Лопиталья без свободы духовной немислимо подлинное благочестие; без духовного раскрепощения, без свободы выбора немислима и подлинная религиозность. Как политик, канцлер предполагал предоставление всех гражданских прав инаковерующим и сохранение их за ними. Он также не видел необходимости защищать господствующую религию, что, по сути, отделяло церковь от страны. По мнению Лопиталья, отсутствие терпимости изменяет характер власти, превращая сударя в тирана. «Государство не может приобщаться к религии, проливая потоки крови и проявляя жестокость», – настаивал Лопиталь. Таким образом, он однозначно полагал, что правительство не может вмешиваться в дела совести, но оно должно охранять права всех людей независимо от их вероисповедания и гарантировать им защиту от преследований. Тем самым Лопиталь переносит дилемму свободы совести из рамок этики в рамки политики и права.

Развитие гражданской войны во Франции привело к пониманию недопустимости насилия по отношению к инакомыслящим, но, в свою очередь, перед политическими и публичными деятелями встала дилемма: признать абсолютную свободу совести или отстаивать еди-

ную религию. Но очевиден был тот факт, что уровень развития общества делал невозможным достижение духовной и религиозной свободы. К примеру, Л. Леруа, рассматривавший религию как формообразующий элемент страны, не считал христианство идеальной религией, напротив, он считал его источником политических столкновений и противоречий. Жан Боден, известный политический деятель XVI в., разделял религию в государственной политике и личное религиозное сознание человека. По его мнению, религия – нравственная база общества и страны, но государство не должно насаждать ее против воли народа, напротив, оно обязано вмешиваться в религиозные расколы и ликвидировать их в целях стабильности всего общества. Таким образом, он стремился разрешить существующую дилемму – власть должна пресекать религиозные распри, в случае невозможности этого обязан срабатывать принцип веротерпимости, при этом принуждение в делах совести полностью недопустимо. Боден полагал, что различные религиозные убеждения не могут служить препятствием для интеллектуального и бытового общения и сосуществования людей (404).

Таким образом, эпоха Возрождения и Реформации, разрушая феодальные ценности, заложила основы гражданского видения мира, способствовала появлению нерелигиозного мировоззрения, освобождению личности от религиозных традиций. Не вызывает сомнения и тот факт, «что идеи гуманистов Возрождения о праве личности на свободу убеждений получили дальнейшее развитие уже в Новое время» (294, с. 34).

К концу XVII в. западноевропейские государства, освободившись от уз римской курии, устраивают свои церковные дела сообразно своим целям и стремлениям, но не освобождают своих граждан от опеки в вопросах религии. Единство веры в каждом государстве признается важнейшим благом, которое государство обязано охранять. Принуждение в делах веры несколько смягчилось, и изменился источник его происхождения.

После продолжительных религиозных войн Европа кое-как умиротворилась. Политические мыслители снова подняли вопрос о свободе совести. Идея свободы совести, лежащая в основании протестантизма и на время забытая под влиянием текущих интересов, воскресла и получила наиболее яркое выражение, впервые после Лютера, в трактате знаменитого англичанина Мильтона «О гражданской власти в религиозных делах» (1659 г.). Так как протестантизм, говорил он, основан на исключительном авторитете Святого Писания, толкуемого каждым по внушению своей совести, то отсюда следует, что ни решения церкви, ни решения государства не могут быть правилами в делах веры. Совесть, а не церковь есть главный истолкователь Святого Писания; управлять совестью может только сама личность человека, не передавая сего права кому-либо другому.

Ссылаясь на дух христианства, Мильтон отвергает вмешательство государства не только в догму и верования, но и в организацию религиозных обществ, в устройство церемонии культа, которые не должны быть ни для кого обязательны; свободное решение собрания верных – только оно может делать подобные установления (399, с. 48–49). Как ни широко поставил Мильтон вопрос о религиозной свободе, он, как и его предшественники, не способен был, однако, совершенно отрешиться от взглядов своего времени и провести последовательно защищаемый им принцип.

Свободу совести, как право свободно определять свое отношение к религии, провозгласили в XVI–XVII столетиях идеологи буржуазии, которые боролись с феодальным абсолютизмом и официальной церковной властью. Одними из первых защитников свободы совести выступали известные философы и ученые М. Монтень, П. Бейль, Б. Спиноза (294, с. 34). Пьер Бейль настаивал, что свободу совести следует понимать не только как право исповедовать всякую религию, но и как право не верить в Бога вообще.

Следы рационалистического учения о праве встречаются в работах и других писателей этого периода, со времени же знаменитой работы «отца рационалистического естественного

права» Гуго Гроция (1625 г.) одна за другой появляется длинная цепь рационалистических теорий о праве и государстве (Спиноза, Гоббс, Локк, Томазий и др.).

Спиноза, защищая интересы религиозной свободы, как и Мильтон, не избежал крупного противоречия в своем учении. В своем «Богословско-политическом трактате» (1670 г.), отстаивая неприкосновенность человеческой совести, он в то же время требовал подчинения церкви государству во всех внешних проявлениях культа (21, с. 222). Тем не менее Спиноза глубже своего предшественника уяснил пределы права карательной власти государства в делах религиозной совести. Кроме того, он едва ли не первый в Средние века, во-первых, исключил сферу мысли, не достигшей внешнего выражения, из уголовно-правовой области, а во-вторых, выдвинул положение о том, что государство может воздействовать уголовными мерами только на те внешние проявления религии, которые посягают на государственное спокойствие и порядок (21, с. 228).

В Новое время борьба за свободу совести и вероисповедания становится составной частью борьбы за утверждение гражданских прав и свобод. Это создавало предпосылки для распространения идеи права свободы совести для всех членов общества независимо от отношения к религии. В защиту веротерпимости выступали: английские философы XVII–XVIII вв. Т. Гоббс, Дж. Локк, А. Коллинз; французские просветители П. Гольбах, Гельвеций; американские гуманисты Т. Джефферсон, Т. Пейн, Б. Франклин, Дж. Медисон. Под влиянием теории естественного права прогрессивные деятели американского гуманизма подготавливают Билль «Об установлении религиозной свободы» и «Декларацию независимости».

Английская буржуазия считала выразителем своих идеалов Дж. Локка. Его философия уделяла основное внимание не вопросу последовательного решения проблемы свободы вероисповедания, а укреплению политической власти буржуазии, обоснованию необходимости преобладания государственной власти над религиозной, поэтому в своих «Письмах о терпимости» он пытается определить права государства и церкви в религиозной сфере и одним из первых выдвинул требование отделения церкви от государства (196, с. 175). Отличительная черта истинной церкви, говорил Локк, есть терпимость. Все церкви, не исключая магометанской и еврейской, должны пользоваться одинаковыми правами, точно так же как и их последователи, политические права которых следует уравнивать. Все церкви должны быть свободны от вмешательства государства как в области доктрины, так и в области церемоний или обрядов. Вообще, области государства и церкви должны быть разделены и не вторгаться одна в другую (21, с. 228). По мнению Дж. Локка, государство должно предоставить людям право религиозного самоопределения, оно не должно лишать своих подданных гражданских и политических прав в зависимости от принадлежности к религии. Допуская свободу вероисповедания для католиков и право не придерживаться никакой веры для атеистов, он не предполагал предоставления им всей полноты гражданских прав. Первым – за роль в феодальных заговорах, вторым – за отрицание существования Бога. Однако младший современник Локка философ-материалист Дж. Толанд, в противоположность ему, полагал, что атеизм предпочтительнее суеверий и имеет бесспорные достоинства в системе публичных и мировоззренческих ценностей. Таким образом, лозунг свободы совести он относил не только к верующим, но и к атеистам (404).

Христиан Томазий, несколько раз менявший свои убеждения о религиозной свободе, защищал ее интересы в следующих положениях. Единство религии, говорил он, не нужно для внешнего мира, ибо люди разных мнений могут жить между собою в мире; лучшее средство в религиозных распрях – терпимость. При всем сходстве учения о религиозной свободе Томазия с доктринами его предшественников оно представляет, однако, некоторую новизну выяснением природы ереси, отрицанием ее юридического содержания. Он первым показал неприступность ереси с точки зрения недостатка в ней злого умысла, преступной воли, существенно-необходимого момента в понятии преступления; ересь, по его учению, есть заблуж-

дение ума, а не преступное направление воли, которое определяет природу преступления. Заслуга Томазия в данном отношении заключается в том, что он к отрицанию преступности ереси прежних философов и писателей с точки зрения политической и внутренней природы человека присоединил отрицание того же с точки зрения юридической конструкции понятия преступления (21, с. 236).

В Америке в XVII в. знаменитым проповедником религиозной свободы был англичанин Роджер Вильям, искавший убежище от религиозных преследований в Англии. Он, как и Локк, настаивал на отделении церкви от государства и на полной свободе для всех исповеданий. Главнейшие положения его учения о свободе совести высказаны в двух трактатах: «Кровавый принцип преследования за дела совести» и «Кровавый принцип, сделавшийся еще более кровавым усилиями М. Коттена (одного из главных вождей пуритан) его обелить в крови Искупителя», написанных им в Англии в 1663 г. Совесть, говорил Вильям, принадлежит индивидууму, а не государству, следовательно, власть не должна никого притеснять за его веру или принуждать к исповеданию. Принцип религиозной свободы представлялся Вильяму как единственная гарантия мира и безопасности, как великая хартия свободы и высшего порядка. Он требует уже не терпимости, как Локк, а свободы совести, возведенной на степень права; между тем и другим значительная разница. Терпимость предполагает уступку, дозволение известных действий, которых, может быть, и не одобряют. Право же свободы совести исключает саму мысль о снисхождении; оно предполагает полное равенство всех религий перед законом, абсолютную независимость от соизволений государства религиозного исповедания и культа, неразрывно связанных с совестью каждого отдельного лица. В отличие от Локка, Роджер Вильям не знает никаких ограничений религиозной свободе, кроме тех, которые вызываются интересами ненарушимости общественного порядка. Он признает не только право каждого гражданина свободно исповедовать свою совесть, но и право распространения им своих религиозных убеждений, право прозелитизма, о чем Локк умалчивает (21, с. 233).

Мысли Локка, а также Роджера Вильяма предоставляют едва ли не последнее слово в положении общих принципов учения о свободе совести вообще и об отношениях государства и церкви в частности для всего последующего времени. На долю последующих писателей и философов выпала задача дальнейшего развития этих общих принципов, более частного анализа отношения государства к церкви, что они и выполнили не без успеха.

Большой вклад в развитие представлений о свободе религиозной совести внесли великие мыслители XVIII в. – представители французского Просвещения Монтескье, Руссо, Вольтер и др. Антиклерикальный пафос их произведений, идеи свободомыслия и гуманизма в значительной мере подготовили общественное сознание к появлению атеистических воззрений.

Монтескье не всегда держался одних и тех же мнений по вопросу религиозной свободы. В своих «Персидских письмах» (1721 г.) он выступает защитником религиозной терпимости в широких пределах. Совершенно иначе он высказывается позднее в своем трактате «Дух законов» (1748 г.). Признавая необходимость требования взаимной терпимости сект, он в то же время рекомендует государству не допускать основания новых сект, когда его удовлетворяет установленная религия, и это, по его мнению, основной принцип законов политических в делах религии: когда в праве принять или не принять новую религию, не надо ее допускать; но когда она введена, надо ее терпеть; перемена религии государем небезопасна и может грозить при известных условиях революцией (27, с. 243).

В других положениях автора об отношении государства к религии рядом с самыми свободными принципами допускаются и существенные ограничения. Надо избегать, говорил он, уголовных законов в деле религии; в деле религии гораздо целесообразнее действовать благорасположением и доставлением жизненных выгод, чем наказанием. Круг преступлений против религии следует по возможности ограничить, ибо от этого зависит умственная свобода. К преступлениям против религии он относит только те, которые непосредственно на нее нападают,

каковы простые святотатства; преступления же, состоящие в посягательстве на отправления культа, должны быть отнесены к разряду тех, которые нарушают спокойствие или безопасность граждан. Акты, не имеющие характера публичных действий, должны быть исключены из списка наказуемых: в этом случае возникает отношение между человеком и Богом, который сам знает меру и время своей мести; преследование же скрытых святотатств вредно тем, «что вносит совершенно неуместный сыск и разрушает свободу граждан» (21, с. 239). Что касается ереси, то Монтескье не исключает решительно ее из сферы наказуемых деяний; он требует лишь осторожного ее преследования во избежание бесконечной тирании (93, с. 82–87).

Ценность учения Монтескье заключается в том, что он впервые разграничивает посягательства против религии, заслуживающие уголовных наказаний, от тех, которые могут быть караемы только церковными взысканиями; к первым он относит только те нападения на религию, которые заключаются в нарушении отправления культа; остальные же должны отойти в ряд правонарушений, подлежащих церковным карам. Этим положением Монтескье не только значительно сузил, по крайней мере, принципиально, прежнюю область преступлений против религии, но и указал те границы, которые были отведены ей позже в Кодексе Наполеона (21, с. 239).

Мысль Монтескье о нецелесообразности преследования простых скрытых святотатств, не перешедших форму внешних действий, была повторена и глубже развита знаменитым Ч. Беккариа в его трактате «О преступлениях и наказаниях» (1764 г.). «Изучая эту книгу, не трудно понять, что она основана на идеях Монтескье, изложенных в его работе „Дух законов“. В частности, утверждается, что всякое наказание, которое не вызывается необходимостью, – тирания. Оно не должно быть произвольным: наказание должно соответствовать собственной природе совершенного преступления, причем не следует смешивать божественных законов и законов человеческих» (272, с. 29). Преступление, говорил Беккариа, должно быть наказуемо по мере вреда, причиненного им обществу; некоторые же думают, что при оценке преступления необходимо принимать во внимание тяжесть греха. Тяжесть греха зависит от закрытой от человеческого исследования злобы сердца, которая не может быть понята смертными без откровения; каким же образом принять ее за основание оценки преступления? Человек будет часто наказывать в таком случае то, что Бог прощает, и прощать то, что Бог карает (93, с. 91–92).

Точно так же как Монтескье и Беккариа, интересы религиозной свободы энергично защищал Вольтер. Мысли о религиозной терпимости вообще и о преступлениях против религии он излагает в своем известном Трактате «О терпимости» (1763 г.), а также в других позднейших произведениях. Как великий сторонник права естественного, а также и основанного на нем права человеческого, Вольтер провозгласил, что свобода совести есть право, которое «человек получил от природы, и никто не может принуждать его в вопросах веры» (44, с. 43). Что же касается его мыслей об отдельных преступлениях против религии, то они таковы.

1. Ересь. Чем более сект, тем менее каждая из них опасна; большое число ослабляет их. Все они могут быть обузданы справедливыми законами, запрещающими мятежные собрания, оскорбления, возмущения, и притом такими, коих сила всегда может быть принуждением.

2. Профанации, в том числе и богохуление, не должны быть наказуемы иными карами, кроме церковных; исключение представляет только церковное воровство, которое не заслуживает жестоких кар.

Идею религиозной терпимости, провозглашенную Вольтером, проповедовали также Гельвеций, Марат, адвокат Серван, аббат Мабли, энциклопедист Камилл и др. А такие французские просветители, как П. Гольбах, Д. Дидро, Ж.-О. де Ламетри, сформировали атеистическое направление – радикальный вариант свободы совести (54, с. 174).

Французские просветители защищали право каждого человека мыслить по-своему, обладать индивидуальной, непохожей на другие, духовной жизнью. «Отчет о своей вере я должен

дать только самому себе, – писал Гельвеций. – Никакой государь, никакой поп не может преследовать меня за мнимое преступление – за то, что я думаю не так, как они... От природы я получаю право думать и говорить то, что думаю» (49, с. 226).

Для Ламетри характерно то, что он апеллирует не к нормам нравственности, а к праву. Он писал в связи с этим: «Необходимо, чтобы атеист высказывал свое мнение, как только он поймет, что оно может принести какую-то пользу, следовательно, другие люди не имеют никакого права ограничивать в этом случае его свободу» (188, с. 333).

Марат, признавая вместе с Монтескье преимущество для государства единой религии и неизбежной терпимости, когда их много, доказывал, какова бы ни была господствующая религия, она должна приобретать последователей не принуждением, а убеждением. Вместе с тем Марат требовал, чтобы каждому была предоставлена свобода мыслить и веровать, доколе он не посягает на права других. К такого рода посягательствам он относит прозелитизм сектантов, профанации или богохульства, нарушения отправления культа и похищения священных вещей. По его мнению, первое деяние как плод заблуждения, необдуманности заслуживает незначительной тюремной кары, второе как акт безумия, скоро вызывающий раскаяние, заслуживает непродолжительного заключения в смиренный дом, третье – меры порицания со стороны церкви или правительства. Наконец, последнее, как преступление против собственности, а не религии должно наказываться взысканием, положенным за посягательство на чужую собственность, совершенное домашними. Атеизм, по мнению Марата, как заблуждение ума не должен быть преследуем, ибо впадающий в него скорее заслуживает сожаления, чем порицания (21, с. 262).

Благодаря такой последовательной позиции, понятие свободы совести рассматривалось уже не в рамках религиозных интересов, а в рамках гражданских прав и свобод личности.

Эдикт о терпимости во Франции, подписанный Людовиком XIV в. в 1785 г., обязывал не отказывать людям в их главных правах по причине принадлежности к некаатолическим конфессиям. А в 1789 г., в период Великой Французской революции, была принята Декларация прав человека и гражданина, десятый параграф которой постановлял: «Никто не обязан испытывать стеснений в выражении собственных мнений, даже религиозных, поскольку это выражение не нарушает публичного порядка, установленного законом». Эти идеи получили законодательное закрепление также в Конституции США (1787 г.) и американском Билле о правах (1791 г.).

История европейских буржуазных революций показывает, что чем позже они свершились, тем более радикально решались проблемы секуляризации общественных отношений, утверждения принципов свободы вероисповедания. В значительной мере такая ситуация, на наш взгляд, объяснялась участием раннепролетарских слоев в революционных процессах. Их антиклерикализм был близок к отрицанию религии вообще. Накануне Парижской коммуны в защиту свободы совести выступили французские социалисты и революционные демократы в «Манифесте свободомыслящих» 1869 г., где содержались слова: «Свободомыслящие признают и провозглашают свободу совести, свободу критики, человеческое достоинство...» (248, с. 14).

Более важное значение по степени развития положений о религиозной свободе, по оригинальности воззрений и по широте исследования религиозных нарушений, представляют следующие учения.

Пасторе, исследуя уголовные законы, направленные против религиозных посягательств, доказывал, что они должны преследовать лишь нарушения социального порядка, а не грехи. По его мнению, для грехов достаточно тех кар, которые установлены религией, а именно угрызения совести и особенно мучения ада, которые для большинства людей есть могущественная узда. Определяя ближе природу преступлений и грехов, Пасторе исключает из сферы первых разные способы неисполнения религиозных обязанностей (21, с. 255).

Оригинальностью воззрений на религиозную свободу и широтой исследования религиозных нарушений отличается учение Филанджери. В своей «Системе законодатель-

ства» (1780 г.), исходя из положения, что законы, относящиеся к истинной религии, должны быть проникнуты принципом защиты последней, а касающиеся ложной религии – принципом исправления, Филанджери предлагает довольно обстоятельное рассуждение о преступлениях против религии. Он их разделяет на несколько категорий.

1. Безбожие или атеизм – в трех, согласно Платону, видах: а) отрицание бытия Божия; б) признание вмешательства в его мира и с) вера в возможность умиловать Божество дарами. Пока человек, впадающий в один из этих видов Безбожия, сохраняет уважение к господствующему культу и не пытается приобрести последователей своему заблуждению, он преступен перед Богом, но не перед законом, как гражданин. Во-первых, потому, что он ничем не нарушил гражданских обязанностей, установленных общественным договором, и его преследование есть вид мести за Божество, которое в этом вовсе не нуждается. Во-вторых, потому, что преследование в этом случае не только бесполезно, но приводит к целям противоположным. Безбожие составляет преступление только тогда, когда виновный старается приобрести прозелитов или публично оскорбляет культ Божества, и в этом случае должно быть рассматриваемо как самое тяжкое из всех посягательств против религии, потому что в первой форме атеизма ниспровергается всякое понятие Божества, во второй – то основание, без которого вера в бытие Божие совершенно бесполезна, а в третьей – религиозный культ становится орудием преступления.

2. Святотатство или оскорбление лиц и вещей, посвященных Богу. Наказание святотатства, равное карам за убийство, – верх неблагоразумия, ибо похищение священного предмета не может оскорбить Божество более, чем убийство человека. При определении наказаний святотатства следует различать его виды и сообразно с тем устанавливать кары.

3. Лжеприсяга. Законы о лжеприсяге стараются разрушить одной рукой то, что другой создает; они, злоупотребляя присягой, содействуют тем совершению преступлений, чтобы потом покарать их жестокими наказаниями.

4. Богохульство, под которым понимается брань против Божества или других предметов публичного Богопочитания. Ввиду того, что полная безнаказанность этого деяния обнаруживала бы равнодушие к нему со стороны законодателя, Филанджери рекомендует против него умеренные исправительные наказания (21, с. 256–258).

Бриссо де Варвиль в своем сочинении «Теория уголовных законов» (1781 г.), исходя из мысли Вольтера, что преследование чужой религии в одной стране неминуемо вызовет то же самое в других странах, настоятельно требует веротерпимости различных сект. Ересь, говорил он, не может быть преступлением против общества, ибо все люди взаимно были бы еретиками и достойными наказания. Только нарушение общественного порядка создает понятие преступления. Проповедуя веротерпимость, Бриссо де Варвиль исключает отсюда следующие деяния: публичное оскорбление верований другого гражданина, нарушение церемоний культа и богохульство; как наказание за эти преступления он рекомендует кратковременное лишение свободы или денежный штраф. Главное отличие учения Бриссо де Варвиля от предыдущих заключается в новизне следующих воззрений. Из них первое касается похищения монахинь, которое было возведено в степень тягчайшего деяния из святотатств и обложено смертной казнью. Второе относится к лишению христианского погребения граждан, не отлученных законным порядком от церкви. Расценивая первое как акт патриотизма, вырывающий полезных граждан из той пропасти, как монастырь, а второе – как нарушение права гражданина пользоваться своими привилегиями, автор решительно выступает против причисления их к преступлениям (21, с. 259–260).

Саксонские юристы Глобиг и Густер, исходя из положения, что религия есть необходимое условие прочности государства и поддержания в нем нравственности, в своем учении отрицают целесообразность перемены господствующего культа иначе, как по инициативе верховной власти и притом с согласия народа. Тем не менее они предоставляют каждому отдельному гражд-

данину свободу верить, согласно своим убеждениям и даже отдельным сектам – собираться для спокойного отправления культа. Как преступление они рассматривают направленную против господствующей религии пропаганду нового культа, возбуждающую одну часть населения против другой, и рекомендуют против нее наказания, равные тем, которые положены за лишение жизни регента, ибо государство в обоих случаях подвергается равной опасности. Что касается оскорблений религии словами или действиями во время богослужения, то для них – достаточно меньших наказаний. Простое богохуление, не соединенное с нарушением богослужения, по их мнению, не должно быть наказуемо, ибо в этом случае возникают отношения между человеком и Создателем, в которых наказание определяется исключительно последним. Не должны караться также разные способы выражения религиозных мнений, поскольку они не возбуждают беспокойства в государстве, как то ересь, апостазия и атеизм. Нарушения же религиозных обрядов последователями данного культа следует карать лишь церковными наказаниями, не свыше отлучения.

Учение саксонских юристов не лишено важного значения и оригинальности для своего времени не столько исключением из категории религиозных нарушений простого богохуления, не соединенного с нарушением отправления культа, сколько исключением отсюда атеизма, на что их предшественники не решались. Атеизм как способ выражения религиозного мнения, доколе он не нарушает спокойствия государства, по их мнению, не должен входить в сферу уголовного права, точно так же, как ересь и апостазия (21, с. 260–262).

Совершенно исключительно по своей оригинальности учение Руссо об отношении государства к религиозной свободе, которое сыграло практическую роль в эпоху первой республики во Франции. Отрешившись от прежних учений о религиозной свободе и заменив их своим самостоятельным построением, Руссо не только крайне сузил границы последней, но вообще внес большую путаницу в разрешение отношений между государством и церковью. Отвергая все существующие формы этих отношений как несостоятельные, а также не видя рациональных условий для разрешения данного вопроса в самом христианстве как религии чисто духовной, преследующей исключительно внеземные интересы и, следовательно, совершенно равнодушной к благу и процветанию государства, Руссо создает особенную религию, религию гражданина, или государственную, с весьма простыми немногочисленными догмами. Догмы гражданской религии должны быть просты, немногочисленны и точно указаны; бытие могущественного Божества, разумного, благодетельного, предвидящего, будущая жизнь, блаженство справедливых, наказание злых, святость общественного договора и религиозная терпимость – вот эти догмы. Теперь нет более исключительной национальной религии; нужно терпеть всех тех, кто терпит других, насколько их догмы не противны обязанностям гражданина. Если кто после признания им публично этих догм ведет себя как неверующий, его следует покарать смертью: он совершает самое большое из преступлений, он лжет перед законами (21, с. 264).

Не трудно видеть, что учение Руссо, проповедующее терпимость, в сущности ее исключает; там нет места веротерпимости, а тем более свободе совести, где власти предоставляется право изгонять из государства всех тех, кто не следует установленным догмам религии. Это подтвердила сама история. Известно, что после революции во Франции с утверждением государственной религии по системе Руссо положение религиозной свободы было весьма печальным. Директория и Конвент неутомимо и жестоко преследовали всякого, кто не хотел подчиниться положениям вновь созданной государственной религии.

Исследовав духовное наследие XVIII в. до революции по вопросу о свободе совести, мы можем видеть ту внутреннюю связь, которая существовала между переворотом воззрений на религиозную свободу и переменой во взглядах на истину, происшедшими в реформационном периоде. Со слов Л. С. Белогриц-Котляревского, «последняя есть одна из коренных причин первого». Об этом с ссылкой на Лабуле (Свобода совести в 1787 году, XVIII век), он пишет:

«Господствующая идея политической системы средних веков – христианства была та, что единство мнений и верований необходимо для безопасности государства: одна вера, один закон, один государь – вот основное воззрение прежних законовевов и политиков. Это воззрение было неразрывно связано с взглядом на истину. В средние века последнюю понимали, как нечто открытое Богом и переданное церкви на сохранение; поэтому истина безусловна, она есть для человека закон, абсолютное требование. Кто не подчиняется ей, тот не подчиняется велениям Божества, следовательно, есть нарушитель последних, нарушитель закона, преступник. В новые века является иной взгляд на истину: истина – не есть нечто объективное, не есть закон, предписываемый авторитетом нашему уму; она есть начало внутреннее, субъективное, существующее только в той мере, насколько он его принимает; нельзя требовать от человека признания истины, которую ум его отвергает, ибо это признание невозможно; можно заставить человека повиноваться, но нельзя его заставить верить; принуждение скорее укрепит человека в его убеждении, чем поколеблет. Из сознания несостоятельности принуждения, как средства прививки душе человека известного верования, само собою вытек принцип терпимости в делах веры: пришли к убеждению, что нельзя никого заставлять силою верить, можно сожалеть о том, кто ошибается, но нельзя его осуждать» (21, с. 267).

Несомненная заслуга мыслителей эпохи Просвещения в рассматриваемой области заключается в следующем. Во-первых, авторы этого наследия в своих учениях продолжили дальнейшую разработку начал религиозной свободы, теоретически обоснованных и развитых в течение XVII в.; во-вторых, детально рассмотрели вопрос об отношении государства к религиозной свободе вообще и к религиозным нарушениям в частности; в-третьих, они своими резкими нападками на нетерпимость сломали ее господство в общественном сознании, популяризировали идею веротерпимости и тем самым проложили путь к признанию последней в законодательствах.

В философско-правовых системах эпохи Просвещения выработано представление о двух ценностях: о религии вообще, как об одном из устоев государственного и общественного строя, и об прирожденном и неотчуждаемом праве индивида на свободное религиозное самоопределение. Именно в качестве такого права религиозная свобода была включена в известную Декларацию прав человека и гражданина (1789 г.).

«Установить законодательным путем ряд неотчуждаемых, прирожденных, священных прав индивида», – говорил Еллинек, – «эта мысль не политического, а религиозного происхождения; что до сих пор считали последствием революции, на самом деле было плодом Реформации и вызванной ею борьбы» (72, с. 60).

1.4. Начало законодательного признания свободы совести

Первые законодательные вестники терпимости появились в Европе, но они были временными актами, скоро сменившимися прямо им противоположными или же такими, которые недостаточны были для обеспечения религиозной свободы. Такими вестниками можно считать законы, благоприятные религиозной свободе, которые появились сначала в Польше при короле Сигизмунде Августе (1548–1572 гг.), предоставившем свободу культа всем диссидентам, и в Германии в виде актов Аугсбургского (1555 г.) и Вестфальского мира (1648 г.), затем в Австрии при короле Максимилиане II, даровавшем протестантам в 1568 г. терпимость, и во Франции при Генрихе IV в виде известного Нантского эдикта (22, с. 267).

В конце XVIII в., даже немного ранее, чем в Европе, религиозная свобода получила законодательное признание и в Америке, в многочисленных конституциях колоний (257, с. 68). Это произошло сначала благодаря упорной борьбе известного уже нам проповедника свободы совести Роджера Вильяма, а затем – усилиями известного политического деятеля Северной Америки, впоследствии третьего президента США – Джефферсона. В штате Вирджиния 5 июля 1776 г. вышел закон, объявивший, что «религия или долг, которым мы обязаны Творцу, и способ ее выражения могут быть управляемы только разумом и убеждением, а не силой и принуждением, а потому все люди имеют равное право на свободное ее отправление по указанию совести». В других колониях начало религиозной свободы было также признано в большем или меньшем объеме конституционными законами (403, с. 204). Несколько позже, а именно в 1785 г., в Вирджинии вышел новый, составленный Джефферсоном акт, признавший полное отделение церкви от государства. Этот акт, по выражению самого автора, прикрыл тем же плащом иудея и язычника, христианина и магометанина, индуса неверного, кто бы он ни был (198, с. 134). В 1787 г. общая Конституция Северных Американских Соединенных Штатов в видах распространения политических прав и на католиков, не пользовавшихся ими в некоторых штатах, провозгласила принцип независимости политических прав от формы религиозного исповедания в следующих выражениях: «никакое религиозное свидетельство не должно быть никогда требуемо для права занятия какой-либо должности или положения общественного доверия в Соединенных Штатах (198, с. 141). Приведенное постановление Конституции 1787 г. представляло довольно ограниченную гарантию права свободы совести: оно обеспечивало неприкосновенность политических прав гражданина, несмотря на его вероисповедание, но не предreshало общего вопроса об отношениях государства к церкви. Этот пробел позже был устранен поправкой, принятой на конгрессе 1791 г. под председательством Вашингтона. Она была формулирована в Конституции в следующих словах, провозгласивших впервые отделение церкви от государства общим принципом Северных Американских Штатов: «Конгресс не должен издавать никакого закона касательно установления религии или запрещения свободного ее отправления (198, с. 148).

За Северными Американскими Штатами в деле реформы законов о религиозной свободе непосредственно по времени следуют европейские государства.

В Англии после великой революции в 1689 г. вышел знаменитый Акт о терпимости Вильгельма и Марии, который обеспечил протестантским диссидентам, верившим в Троицу, терпимость, но при следующих условиях: 1) принесение присяги в верности королю и в признании верховенства короля в делах религии и, кроме того, подписание декларации против римской церкви; 2) присоединение к какой-либо конгрегации, снабженной установленным свидетельством; 3) обеспечение свободного входа на молитвенные собрания. Католики преследовались по-прежнему, вплоть до 1832 г., принадлежность к церковной церкви числилась государственной изменой. Они получили подобную религиозную свободу лишь почти столетие спустя, по статутам Георга III 1778 и 1791 гг. (256, с. 64).

До сих пор права католиков в Англии в некоторой степени ограничены, а религиозная свобода базируется на законодательстве XVII–XIX вв., так как единая конституция в стране отсутствует (404).

В Австрии Акт о терпимости Иосифа II, вышедший в 1781 г., отменил прежние законы, устанавливающие господство католической религии. По новому указу не должно быть никакого различия между католическими и протестантскими подданными, за исключением того, что последние не имеют права публичного культа. Эта мера была предпринята Иосифом по соображению внутренней политики (403, с. 186). Вместе с декретами 1782 г. он предоставил всем диссидентам, т. е. протестантам и греко-православным, свободу частного отправления богослужения. Право же публичного отправления культа было сохранено только за римско-католической церковью, точно так же как и право прозелитизма. Пропаганда диссидентов среди католиков была воспрещена под угрозой наказания по общим политическим законам, т. е. за нарушение спокойствия государства. Пользование политическими правами, как то приобретение академических званий и вступление в гражданскую службу, было дозволено диссидентам только в виде исключения, путем отдельных разрешений. Прекращение преследования сект, не принадлежащих к господствующей церкви, было распространено и на последователей еврейской веры, деизма и других исповеданий. Но при этом было запрещено объявлять себя на суде деистом или иудаистом под угрозой наказания 24 ударами палкой (27, с. 34).

Во Франции после Нантского эдикта религиозная терпимость была возвышена эдиктом 1787 г., утвержденным королем Людовиком XVI. Этот эдикт признал за некаатоликами право на гражданское существование: им было дозволено жить и работать во Франции, гражданское венчание, регистрация рождений и погребений. Однако публичное отправление культа и политические права не были обеспечены. Эти ограничения были сняты Декларацией прав человека и гражданина 1789 г. и Конституцией 1791 г.

В 1871 г. Парижская коммуна приняла Декрет об отделении церкви от государства, где утверждалось: «Первым принципом Французской республики является свобода, свобода совести есть важнейшая из всех свобод»; в соответствии с этим предлагалось отделить церковь от государства, отменить бюджет культов, передать церковную собственность в распоряжение нации (248, с. 42).

В Пруссии религиозная свобода получила довольно прочные гарантии в Прусском Земском Праве 1794 г., провозгласившем в виде принципа, что понятие жителей государства о Боге и божественных предметах, вера и внутреннее богослужение не могут быть предметом принудительных законов. Исходя из этого принципа, законодатель предоставляет всем жителям государства «полную свободу веры и совести», т. е. свободный выбор того или другого культа, следовательно, свободный переход из одного в другой, а также право образования религиозных собраний и богослужения, которое, однако, не должно подвергать опасности общественные спокойствие и порядок. Закон впервые вводит разделение религиозных обществ на публично признанные и терпимые. Первые пользуются правом публичного отправления богослужения в церквях, вторые же – правом частного отправления культа. Но как те, так и другие должны предоставить удостоверение, что их учение не включает ничего против почтения к Богу, повиновению законам, верности государству и правилам нравственности, после чего только они могут получить или публичное признание или только разрешение. Основание секты с противным нравственности и опасным учением наказывалось. Прусское Земское Право, в общем, обеспечивает свободу совести и культа в более широком объеме, чем это когда-либо существовало для немецких наций (21, с. 270–275).

В Германии отношение государства к религии до конца XVIII в. определялось положениями Вестфальского мира. Но в отдельных германских территориях эти положения применялись несколько различно; наибольшее развитие получила религиозная свобода в Пруссии при Фридрихе Великом. При преемнике Фридрихе-Вильгельме II был издан в 1788 г. закон, кото-

рым подтверждалось прежнее положение в государстве реформатской, лютеранской и католической религий, и затем объявлялось, что и сторонники других религий не должны подвергаться никаким притеснениям, если остаются гражданами, исполняющими возлагаемые на них государством обязанности и не совращают в свою веру других (256, с. 65). Свобода совести в Германии была закреплена законодательно лишь после ее объединения в 1870 г. До этого момента в большинстве королевств, герцогств, земель имелись официальные церкви, а неофициальные подвергались всяческому притеснениям.

Параллельно с приведенными общими реформационными положениями в области религиозной свободы идут благоприятные реформы и в уголовных кодексах или законах других европейских государств.

Бельгия не знала религиозной терпимости до 1781 г. (Барриерский трактат), когда Испания и Голландия заключили между собой перемирие: голландские протестанты получили право при проезде через Бельгию отправлять свое богослужение, равно как и голландские солдаты в рядах бельгийского гарнизона.

В Испании традиционные глубочайшие и тесные связи королевской власти и церкви сохранялись до XX в. Все испанские конституции (1812, 1831, 1834, 1837, 1845, 1869 и 1876 гг.), объявляли католицизм официальной религией (404). Со второй половины 70-х годов XX в. Испания вступила в период широких демократических преобразований. Этот процесс начался после тридцатишестилетней диктатуры генерала Франко. И только последняя Конституция Испании 1978 г. устанавливает, что никакое вероисповедание не может быть государственным. Власти принимают во внимание религиозные верования испанского общества и поддерживают соответствующие отношения сотрудничества с Католической Церковью и другими вероисповеданиями (135).

Итак, в Европе период с конца XVI до середины XVIII в. характеризуется интенсивным утверждением буржуазной идеологии, в основе которой обосновалось право защиты ее интересов. В этот же период определился круг наиболее острых противоречий: интересов буржуазии и дворянства; буржуазии и пролетариата; буржуазного государства и католической церкви. В зависимости от того, как эти противоречия разрешались, определялось отношение к принципам свободы религиозной совести, корректировался вкладываемый в данное понятие смысл. Многочисленные трактовки свободы религиозной совести буржуазными идеологами того времени концептуально укладывались в два толкования: ограниченно-конституционное и более последовательное, либерально-демократическое. Второе иногда служило основой для широкого толкования свободы совести, т. е. для распространения данного права и на атеистов.

Границы свободы совести были раздвинуты, когда к идее веротерпимости, свободе в выборе религии была добавлена (Фейербахом, а затем Марксом) мысль о свободе от религии (388, 211). В научно-историческом контексте будет справедливым напомнить и о значительном вкладе Ф. Энгельса в разработку теоретической концепции свободы совести, обоснование ее принципов. И хотя эти идеи в своей практической реализации приобрели тоталитарно-идеологическую окраску со значительным смещением акцентов на атеизацию граждан, насильственную ликвидацию религии, в теоретической своей ипостаси они раскрывают в определенной мере суть свободы совести.

К началу XX в. принцип религиозной свободы, если не проведен последовательно до конца в законодательствах всех европейских государств, то все же принят и признан всем культурным Западом. Россия в этом отношении отставала от своих западных соседей, но все же стала предпринимать решительные шаги к признанию религиозной свободы.

1.5. Российская Империя. Отношение к свободе совести: развитие и законодательное закрепление

В Европе Россия позже других пошла на признание свободы совести и вероисповедания. Приняв византийский вариант христианства, Русь еще длительное время оставалась под влиянием языческих воззрений, которые своеобразно включались в православное вероучение. Вместе с византийским вариантом христианства была воспринята и идея подчиненности церкви светским правителям. История оставила немало свидетельств о том, как вмешивались в дела церкви Александр Невский (1220–1263), Дмитрий Донской (1350–1389) и другие князья, направляя ее деятельность на укрепление собственного авторитета и государственной независимости. Формирование государственности на Руси сопровождалось движением к централизации власти и одновременно созданием единой церковной структуры. Различные толкования христианского вероучения порождали многочисленные ереси, с которыми церковь вела непримиримую войну при поддержке светских правителей. Самые ранние известия о наказании еретиков относятся к XI и XII столетиям, но это были единичные случаи. С еретичеством как преступлением в русском праве мы встречаемся главным образом с XIV в. С этого времени путем настойчивых действий со стороны церковной власти ересь признается государственным церковным преступлением, к которому применяются довольно суровые меры. Первыми испытали на себе действия репрессивных мер стригольники Новгорода в 1375 г. Часть была казнена, часть бежала. Несмотря на это, в XV в. в Пскове, а в XVI в. в Новгороде распространилась ересь стригольников, которые отрицали монашество и мирские заботы церкви (260, с. 143).

С половины XVII в. возникает новое общественное явление – раскол. Уголовная наказуемость раскола возникла из уравнивания его с ересью. С 80-х годов XVII в. можно говорить о публичном сожжении сначала расколоучителей, а затем «о предательстве градским казням» и других раскольников (260, с. 146–147).

Эпизодические попытки православной церкви усилить свое влияние на государственную власть в XV–XVI вв. особого успеха не имели. С укреплением монархии при Иване IV усиливается церковная централизация, приоритет государственной власти укрепился еще больше, она взяла на себя функции охраны «правой веры», борьбы с еретическими учениями и вольномыслием. Усиление монархии сопровождалось появлением антиклерикальных настроений. Приоритет государственной власти над церковной и определение статуса православной церкви как государственной религии получили правовое закрепление в Соборном уложении 1649 г.

В XVII в., при царствовании Алексея Михайловича (1629–1676 гг.) и патриархе Никоне, вновь обостряется борьба «священства» и «царства», но и эта борьба не увенчалась для церкви успехом. Более того, церковный раскол позволил царской власти взять контроль над церковью под предлогом защиты «правой» веры. Первая половина XVII в. ознаменовалась крушением старых устоев, которые по своим масштабам соответствовали эпохе возрождения (407, с. 347).

Ни в XVI, ни в XVII вв. вопрос о свободе вероисповедания не получил юридического решения. Он решался только фактически, но тем не менее фактическое его решение было фундаментом, на котором в XVIII в. сформировалось юридическое решение вероисповедного вопроса и которое обусловило самую форму его. Для ясности сопоставим русскую постановку вероисповедного вопроса в XVII в. с современной постановкой этого вопроса в доктрине Запада. На Западе свободу вероисповедания выводили из двух условий: 1) отрицание у власти – церковной или государственной – права религиозного принуждения и 2) признание за индивидуумом права свободного следования в деле религии убеждениям своей совести. С одной стороны – оппозиция католичеству с его инквизицией, религиозными войнами и т. д., с другой – расположение к свободомыслию и ереси были теми импульсами, какие влияли на такую постановку вопроса о свободе религиозного исповедания. Отрицался религиозный догматизм

в пользу свободы совести и религиозного индивидуализма. Борьба шла между различными религиозными партиями или сектами. Во Франции избивают гугенотов, в Швейцарии предадут сожжению антитринитариев (течение в христианстве, не принимавшее догмат Троицы), в Англии преследуют диссидентов, в Нидерландах – арминиан (в отличие от кальвинистов, они не принимали предопределения, утверждали решающую роль свободы воли в деле спасения), в Чехии гуситов. На почве всех этих отношений и фактов юридическая доктрина пыталась, в противодействие господствовавшей всюду нетерпимости одних лиц к религиозным убеждениям других, провозгласить принцип свободы совести, т. е. права всякого индивидуума, без всякого внешнего принуждения веровать тому и так, чему и как кто желает, иначе говоря – полного религиозного индивидуализма (260, с. 103).

В таком направлении западная юридическая доктрина решала вопрос о свободе вероисповедания. Она требовала свободы мысли в деле религии и свободы религиозного поведения. Она отрицала ортодоксальный догматизм, монополярный прозелитизм и религиозную нетерпимость. В этом заключалось ее требование свободы совести.

Несколько иначе ставился вопрос о свободе вероисповедания в России. Здесь не поднималось вопроса о правомерности ереси или раскола. И хотя вопрос о наказуемости ереси в конце XV в. и в начале XVI в. вызвал споры иосифлян с заволжцами, но он сводился к тому, как действовать по отношению к еретикам, какими именно мерами, а не к тому, признавать за еретиками права свободно мыслить и жить по-своему или нет. Здесь нет речи о том, чтобы даровать заблуждающимся право остаться без исправления. Ни о терпимости еретичества, ни о его какой бы то ни было правомерности в Московском государстве не поднималось вопроса. Требование свободы веротерпимости возникло в сфере других отношений, и склад этих отношений повлиял на саму постановку этого вопроса (260, с. 105).

Со времен Ивана Грозного в Россию начинается наплыв иностранцев. Одни из них селились в России, натурализовались, другие пребывали временно. По своему вероисповеданию одни иностранцы были католики, другие – протестанты. По национальности тут были и англичане, и немцы, и французы, и голландцы, и датчане. Естественно, возникает вопрос: какое же юридическое положение они должны были занять в Московском государстве, в какие отношения стать к вере православной? Не касаясь вопроса о других правах иностранцев в России, посмотрим, каково было их вероисповедное положение (395, с. 370).

Общий принцип, которому следовало Московское правительство, – это предоставление каждому иностранцу свободы держаться своей веры беспрепятственно; ограничения касались только права иностранцев строить иноверные храмы и в них совершать общественное богослужение. Пропаганда иноверия среди православия была абсолютно воспрещена; пропаганда среди иноверцев не воспрещалась. Хотя русские и считали свою веру выше всяких других вер – католичества и протестантства, но, тем не менее, никогда не принуждали иностранцев принять православие. Не допуская по отношению к иностранцам принуждения к вере, Московское правительство не давало им и большей свободы. Об этом свидетельствует отказ Ивана Грозного папскому нунцию в разрешении католикам иметь свой костел. Они так и не получили нужного им разрешения ни в XVI, ни в XVII вв. Русские опасались католической пропаганды среди православных, и – основательно. В XVII в. иезуиты разных стран проникли в Москву и открыли здесь пропаганду католичества. Патриарх Иоаким настойчиво просил государей Ивана V и Петра I об изгнании иезуитов из России, как чинителей противности Восточной Апостольской Церкви и ее догматам, раскола и прельщающих людей к римской вере. 20 октября 1689 г. иезуитам был прочитан высочайший указ, чтобы они «в путь свой собирались бы и выезжали» (395, с. 375). В 1691 г. Московское правительство решило «костелу иезуитов и училищам их ныне и впредь на Москве не быть» (395, с. 407). Оно как бы остерегалось предоставить иностранцам полную свободу богослужения как право и тем связать свою собственную свободу по отношению к ним. Это же можно сказать и касательно протестантов, положение

которых в отношении свободы общественного богослужения было вообще значительно выгоднее положения католиков. Московское правительство относилось к протестантам дружелюбнее. Предоставляя им право свободного личного исповедания ими своей веры, оно различало протестантов оседлых и не оседлых. Последним, к примеру, купцам, оно не разрешало строить кирки и отправлять в них общественное богослужение. «Купцы вольны отправлять службы своей веры у себя на дому, но особых церквей строить не могут», – такой ответ был дан послам всех протестантских государств, больших и малых, близких и отдаленных (395, с. 131). За отдельными оседлыми протестантскими общинами установилось право иметь свои кирки, но по особому разрешению. Однако, давая разрешение на построение кирок, Московское правительство только терпело их. Иногда оно давало приказ о разрушении построенных кирок. Во второй половине XVII в. создавались уже более устойчивые условия существования в Москве немецких кирок. Воспользовавшись этим, немцы вместо первоначальных деревянных зданий начали строить новые каменные, к чему, однако, неодобрительно относились представители высшего духовенства православия. Они боялись за свое родное православие и опасались усиления иноверной пропаганды. Но государственные потребности времени и нужда в иностранцах побудили московское правительство разрешить иноземцам постройку каменных кирок. Этим самым создавались условия для признания за иностранцами права на совершение общественного богослужения. Это право установил Петр Великий своим Манифестом 16 апреля 1702 г. (260, с. 116).

Но дозволение протестантам построить в Москве каменные кирки не было равносильно дозволению пропагандировать протестантство, хотя не было прямого запрещения обращать в протестантство неправославных, т. е. иноверцев (395, с. 410). В строгие рамки в отношении пропаганды было поставлено и католичество. «Русские государственные люди, – говорил Д. Толстой, – весьма разумели дух этого учения и очень верно провели черту между религией и пропагандой, между духовными нуждами католиков и кастовыми притязаниями их духовенства: римско-католики могли молиться по обрядам их веры и иметь для этого своих священников, но не принадлежащих к монашеским орденам, учрежденным по большей части для распространения католицизма; они и в России оставались католиками, никто не принуждал их переменять веру, но за то было решительно воспрещено католическим духовным совращать православных».

Таким образом, вопрос о свободе вероисповедания Московское государство фактически решало так: оно не преследовало личных религиозных убеждений и относилось терпимо к вере иностранцев: оно допускало, безусловно, свободу домашнего богомоления и до некоторой степени даже общественного, но за то решительно воспрещало пропаганду иноверия среди русских, оставляя, впрочем, открытым вопрос о пропаганде иноверия среди неправославных. На почве этого фактического решения вопроса в XVIII в. возникло решение юридическое, начало которому было положено петровским указом 16 апреля 1702 г., коим фактически отношения предыдущего времени были возведены в отношения правовые (260, с. 116–117).

Немало перемен в эпоху Петра I (1682–1725 гг.) выпало и на долю раскола. Манифест 16 апреля 1702 г. дал свободе вероисповедания юридический характер. Но допуская свободу богослужения, Петр Великий далек был от мысли допускать пропаганду иноверия среди православных и неодобрительно относился к таким лицам. «Хулители веры, – говорил он, – наноят стыд государству и не должны быть терпимы, поскольку подрывают основания законов, на которых утверждается клятва, или присяга, или обязательство». Право пропаганды предоставлялось одной лишь православной вере, причем ее распространение среди инородцев сопровождалось предоставлением последним разного рода льгот. Впрочем, Петр I настойчиво требовал, чтобы крещение инородцев не было насильственным, и даже издал с этой целью несколько указов. Но эта терпимость Петра I к вере других не относилась к раскольникам. К ним было двойное отношение. С одной стороны, он покровительствовал Выговской пустыне и Стародубским

раскольникам, с другой – принимал ряд суровых мер, направленных против раскола. Такое шаткое положение раскола объяснялось тем, что раскол не приурочивался ни к какой иноземной национальности, он был упорным отступлением от православия, а потому и нельзя было распространять на него принципы вероисповедной политики, принятые Петром I по отношению к другим верам. В лице раскольников Петр I видел противников всех его нововведений. Раскольники, в свою очередь, питали непримиримую ненависть к Государю, давали ему стойкий отпор и, тем самым, заставляли его прибегать к мерам более строгим.

Так, в 1685 г. были изданы «указные статьи о раскольниках», содержание которых сводилось к следующему: «1) упорных раскольников, которые с пыток упорно будут стоять в расколе, а покорение святой церкви не принесут, их за такую ересь по трикратному у казни допросу, если не будут покоряться с жечь в срубе и пепел развеять; 2) покаявшихся посылать в монастыри на покаяние; 3) подстрекателей к саможжению – жечь; 4) перекрещивающих и первое крещение называющих неправым – жечь без всякого милосердия; 5) перекрещенных, если они будут виниться без всякой противности, наказывать кнутом и отсылать к епархиальному архиерею для эпитемии; не покоряющихся наказывать смертью; 6) оговоренных в расколе, если это окажется справедливым, бить кнутом и сослать в дальние города; 7) за недонесение и понаровку раскольникам чинить жесточайшее наказание» (260, с. 148). После этого указа раскольники избегали объявлять себя и записываться в двойной подушный оклад. В результате явилась масса «потаенных раскольщиков», которые преследовались весьма строго, особенно в первую половину XVIII столетия (260, с. 209). За ересь в этот период признавалось, главным образом, религиозное значение и каралась она высшей мерой наказания – смертью через сожжение.

Значение петровского законодательства (Воинские Артикулы, Морской Устав и множество указов) в истории наказуемости религиозных преступлений в том, что оно впервые отступило от религиозной точки зрения на преступления против веры и нравственности, заменив ее узко-государственной, поскольку видело в этих преступлениях не что иное, как одно из самых тяжких нарушений военной дисциплины.

В 1721 г. Петр I ликвидировал патриархат, заменив его Святейшим Правительственным Синодом во главе с Обер-прокурором, который назначался императором. Централизация власти в руках царей, их претензии на богобоязненность и верховенство в церкви, процессы секуляризации ослабляли былой авторитет церкви и ее иерархии, но не настолько, чтобы поколебать традиционную роль церкви – как союзницы самодержавия и позволить выйти на арену общественной жизни. Более того, будучи основным идеологическим символом самодержавия и пользуясь его всяческой поддержкой, православная церковь продолжала наступление против веротерпимости, жестоко душила даже религиозное новаторство, не говоря уже о свободомыслии (236, с. 219).

При преемниках Петра I было издано несколько постановлений касательно евреев, стесняющих их свободное проживание в России. Так, Императрица Екатерина I в 1727 г. велела выслать из России «жидов как мужеска, так и женска пола, которые обретаются на Украине и в других российских городах, и впредь их ни под какими образы в Россию не пускать и того предостерегать во всех местах накрепко».

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.