

Научная статья
УДК: 342.731
DOI: 10.17323/tis.2025.27356

Original article

СВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО И ПРАВА ЧЕЛОВЕКА: ВЗГЛЯД КОНФЕССИОНАЛЬНОГО КОНСТИТУЦИОНАЛИСТА A SECULAR STATE AND HUMAN RIGHTS: THE VIEW OF A CONFESSIONAL CONSTITUTIONALIST

Михаил Александрович КРАСНОВ

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия,
mkrasnov@hse.ru,
ORCID: 0000-0002-5641-4689

Юрий Игоревич САФОКЛОВ

Хагенский заочный университет, Хаген, ФРГ,
jurisafoklov@yandex.ru
ORCID: 0009-0008-5679-1418
Scopus ID: 59242812300

Информация об авторах

М.А. Краснов — профессор Высшей школы юриспруденции и администрирования НИУ ВШЭ, ординарный профессор НИУ ВШЭ, доктор юридических наук, профессор

Ю.И. Сафоклов — старший научный сотрудник кафедры немецкого и европейского конституционного и административного права, а также международного права Хагенского заочного университета (Хаген, ФРГ), доктор юриспруденции

Аннотация. Вопреки общепринятой в юридической литературе религиозно нейтральной подаче материала, авторы сознательно подходят к проблематике светского государства с конфессиональной, а именно православной точки зрения. Такая позиция проявляется в методологии анализа, подборе источников, оценке тех или

- иных явлений и выводах. С этой точки зрения в статье рассматриваются причины появления идеи светской государственности, а также факторы, способствовавшие этому. Основной причиной, по мнению авторов, стал резкий взлет уровня секуляризации массового сознания, что позволило светским властям освободиться от ставшего для них обременительным давления со стороны традиционно доминирующей церкви (проблема рассматривается на примере христианских конфессий в евро-атлантической цивилизации). Авторы подвергают критике тесную связь церкви и государства (власти) и объясняют причины негативного отношения к доктринам, направленным на обоснование такой связи. Разрыву светских властей с религиозной институцией способствовали также конституционализация, то есть изменение принципов построения системы государственной власти, и гуманитаризация — включение в правовую ткань идей ценности индивида, равенства человеческого достоинства, проявляющего себя через естественные права и свободы личности.
- В статье обрисованы негативные следствия секулярного понимания прав и свобод человека, в том числе свободы совести. По мнению авторов, нынешняя модель взаимоотношений между государством и религиозными организациями основана именно на секулярном подходе к пониманию мира. Это, во-первых, постепенно размывает основы права, во-вторых, нарушает принцип правового равенства, поскольку религиозное мировоззрение вытеснено в своеобразное «гетто». Исходя из этой критики, в заключительной части статьи авторы

предлагают изменить схему отношения государства к религии и религиозным организациям.

Ключевые слова: светское государство, религия, религиозная организация, церковь, свобода совести

Для цитирования: Краснов М.А., Сафоклов Ю.И. Светское государство и права человека: взгляд конфессионального конституционалиста // Труды по интеллектуальной собственности (Works on Intellectual Property). 2025. Т. 53, № 2. С. 8–26; DOI: 10.17323/tis.2025.27356

Mikhail A. KRASNOV

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia,
mkrasnov@hse.ru,
ORCID: 0000-0002-5641-4689

Yury I. SAFOKLOV

FernUniversität in Hagen, Germany,
jurisafoklov@yandex.ru
ORCID: 0009-0008-5679-1418
Scopus ID: 59242812300

Information about the authors

M.A. Krasnov — Professor at the Higher School of Law and Administration of the Higher School of Economics, an Ordinary Professor at the Higher School of Economics, Doctor of Legal Sciences, Professor

Yu.I. Safoklov — Senior Research Fellow at the Chair for German and European Constitutional and Administrative Law and International Law at the FernUniversität in Hagen, Germany, Dr. Iur.

Abstract. Opposite to the religiously neutral analysis of the material generally presented in the legal literature, the authors approach the problems of the secular state from a confessional, namely Orthodox, point of view. This position manifests itself in the methodology, the selection of sources, the assessment of certain phenomena and conclusions. From this perspective, the article examines the reasons for the emergence of the idea of the secular state as well as the factors that contributed to this. In authors' opinion, the main reason was the rapid growth of secularization of common consciousness, which allowed the state authorities to free themselves from the burdensome pressure of the traditionally dominant church (the problem is considered using the example of Christian denominations in the Euro-Atlantic civilization). The authors criticize the close connection between the church and the state (government) and explain

- their critical stance against the doctrines which support this connection. The separation of state authorities from religious institutions was also facilitated by constitutionalization, i.e.
- the change of the founding principles of state power system, and humanitarization — the incorporation into the legal theory of ideas of the person's value, equality of human dignity, which manifest themselves in the natural rights and individual freedoms. The article outlines the negative consequences of the secular human rights and freedoms understanding, including the freedom of conscience. According to the authors, the current model of relations between the state and religious organizations, in fact, emerges from the secular understanding of the world. And this, firstly, gradually erodes the foundations of law, and secondly, violates the principle of legal equality, as the religious worldview is being displaced into a kind of a "ghetto". Based on this, critics a proposal for an change in relations between the state and religion and religious organizations is presented in the final part of the article.

Keywords: secular state, religion, religious organization, church, freedom of conscience

For citation: Krasnov M.A., Safoklov Yu.I. A secular state and human rights: the view of a confessional constitutionalist // Works on Intellectual Property. 2025. Vol. 53 (2). P. 8–26; DOI: 10.17323/tis.2025.27356

ВВЕДЕНИЕ

После Второй мировой войны во многих конституциях стали закрепляться *самохарактеристики* государств — «демократическое», «правовое», «светское» и т.д. Впервые этот прием конституционной техники появился в Основном законе ФРГ 1949 г., где в ст. 20 провозглашается: «Федеративная Республика Германия является демократическим и социальным федеративным государством» (правда, еще в Конституции Австрии 1920 г. государство названо «демократической республикой»).

Понятно, что с помощью такого приема разработчики стремятся официально закрепить принципиальные отличия нового государственного строя от предыдущего. Однако в силу своей широты подобные характеристики в огромной мере *подвержены спекуляциям*¹: в реальной юридической и политической практике (особенно в обществах, где не укоренены ценности конституционализма) они могут трактоваться и использоваться таким образом, что их смысл окажется едва ли не противоположным заложенному.

Негативная оценка такого приема относится и к характеристике «светское государство». Может быть, даже в еще большей степени, поскольку не везде ее применение исторически обосновано. Например, одно дело — Турция и Франция, в истории которых были периоды, когда религиозный фактор играл существенную и самостоятельную роль в государственной политике, другое дело — Россия, где церковь² если и участвовала в политических процессах, то исключительно в рамках, установленных государственной властью, а в советский период вообще была гонима.

Что же в таком случае подвигло разработчиков проекта Конституции РФ 1993 г. включить такую характеристику? Стоит поблагодарить М.А. Митюкова,

который в двух журнальных статьях [1, 2] описал ход дискуссии по этому вопросу на Конституционном совещании 1993 г. (полностью она зафиксирована в стенограмме Совещания [3]). Мы выделим только наиболее яркие моменты.

Среди аргументов **за исключение** слова «светское» звучали, в частности, такие: его можно истолковать таким образом, будто государство «какой-то атеистической пропагандой занимается или там чем-то вроде этого» [1, с. 70]; «утверждение, что государство является “светским”, актуально для общества с сильными религиозными тенденциями и движениями. В России такие тенденции не были и не стали значительными» [1, с. 71]; «понятие “демократическое правовое” в характеристике государства уже делает ненужным понятие “светское”»³ [1, с. 71]; «когда государство светское, то это означает сразу много дополнительных вещей. В частности, это может быть истолковано как отделение церкви от школы, от образования, от воспитания» [1, с. 72].

Однако гораздо более многочисленной оказалась группа участников Совещания, выступавших **за закрепление** понятия «светское государство». Аргументы были весьма разные. Так, один из участников предложил включить абзац: «Никакие партии и религии (курсив во всех цитатах наш. — М.К., Ю.С.) не могут претендовать на монопольное управление государством» [1, с. 69]. Как будто в России какая-то религиозная организация претендовала на такое. Многие в качестве довода выдвигали необходимость обеспечить *равноправие* религиозных организаций. Причем одни выступали за это, опасаясь привилегированного положения Православной церкви [1, с. 72], других беспокоило, что какие-то регионы провозгласят себя «либо мусульманской, либо буддийской республикой» [1, с. 73]. Фигурировал и такой аргумент, как защита «чувств атеистов, неверующих, о которых в последнее время что-то перестали у нас думать» [1, с. 72]. А один из участников вообще пред-

¹ Исключениями являются, пожалуй, только характеристики «федеративное государство» и «республиканская форма правления». Разумеется, и их практическое воплощение может отдаляться от теоретического понимания, но все же они имеют более или менее определенные признаки.

² Слово «**церковь**» мы пишем со строчной (маленькой) буквы, когда имеем в виду религиозную организацию (неважно, какую конкретно), и с прописной (большой) — когда речь идет о мистическом теле Христовом, **Церкви** как экклесии.

³ В проекте Президента РФ, представленном Конституционному совещанию, ст. 1 звучала так: «Российская Федерация — Россия есть демократическое правовое светское федеративное государство <...>».

ложил записать в Конституции, что Россия — атеистическое государство [1, с. 73].

Даже по этим высказываниям можно видеть, что участники Конституционного совещания смутно представляли себе смысл светского государства и обосновывали свою позицию, как правило, исходя из того, что волновало каждого в данный момент. Не приходится удивляться окончательной формулировке ч. 1 ст. 14 Конституции РФ. Напомним ее: «Российская Федерация — светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной». Таким образом, суть светского государства сводится к отсутствию государственной или обязательной религии. По нашему убеждению, это неверно. Обязательная религия свойственна теократическому государству (см., например, [4, с. 26]), но таких крайне мало в современном мире. А государственная религия установлена во многих европейских государствах (Исландии, Дании, Великобритании и других), которые, тем не менее, являются вполне светскими. Так что же такое «светское»?

Считается, что впервые термин «светскость» — *laïcité*, происходящий от греческого слова *laos* («народ, население»), — был употреблен в XIX в. во Франции [5, с. 9]; как уточнил И.В. Понкин, «в газете “Родина” (La Patrie) в связи с полемикой о религиозном образовании в государственных школах. В уже с 1873 г., пишет Жаклин Коста-Ласку, словари вводят в свои колонки вначале прилагательное “светское”, а затем имя существительное “светскость”» [4, с. 20–21].

В это же время в Великобритании начало формироваться движение секуляризма. Его родоначальник Дж.Я. Холиоук в своем программном труде «Принципы секуляризма» провозглашал его главной целью служение человечеству путем поиска истины, необходимым условием которого являются свободомыслие и устранение всякой цензуры (см. [6, р. 9]) Впоследствии понятие «секуляризм» было расширено и стало включать в себя требования отказа от конфессиональной аргументации в общественном дискурсе, устранения религиозных символов из публичного пространства и прекращения финансирования церковных проектов.

С возникновением термина сразу же появляются его дефиниции, которые показывают, насколько по-разному люди воспринимают понятие «светское государство». Как заметил канадский профессор Ч. Тейлор, «слово может быть одним и тем же, однако реальность, раскрываемая данным словом, зачастую может очень сильно различаться. Это очевидно в случае слова “светское”» [7, с. 219]. Модели светского государства в разных странах действительно сильно раз-

нятся. Но постепенно различия стираются, и понимание светского государства в странах христианской культуры все чаще сводится либо к вытеснению из публичного пространства любого напоминания о религиозности (Франция), либо к упразднению существовавших ранее институциональных связей между государственными и церковными органами (ФРГ).

Казалось бы, в наше время — время международных, социальных, климатических и прочих катаклизмов — проблема светского государства должна волновать гораздо меньше других конституционно-правовых проблем. Канули в Лету и религиозные войны, и претензии властителей на собственную богоизбранность, и стремление церковных иерархов подчинить себе обладателей государственной власти. Тем не менее актуальность этой проблемы, как ни странно, только возрастает. В настоящей статье мы, будучи не только конституционалистами, но и православными христианами, попытаемся обосновать это и представить свое видение отношений государства с религиозными организациями.

ОТДЕЛЕНИЕ ЦЕРКВИ ОТ ГОСУДАРСТВА — ОТВЕТ НА ЕЕ ЕДИНЕНИЕ С НИМ

Понятие «светское государство» часто раскрывается посредством формулы «*церковь отделена от государства*». В абстракции это звучит странно, как странно звучало бы, например, «спорт/театр/кинематограф/и т.д. отделен от государства». При чем формула «отделена от» не просто «вытаскивает» церковь и религию в сферу частного, но и имеет негативную окраску: феномен не только неинтересен, но и не нужен. К сожалению, многие именно так и воспринимают слова об отделении церкви от государства, забывая или просто не зная, что «*отделение*» есть исторический ответ на «*соединение*».

Многие тысячелетия картина мира⁴ у людей преломлялась через веру в нечто трансцендентное. Согласно М. Элиаде, религиозное сознание не стало плодом исторического развития человека, но является константой его внутреннего устройства: «“священное” входит в самую структуру сознания, а не представляет некую стадию его истории» [8, с. 5]. Атеизм (хотя этого термина в древности не знали) считался явным отклонением не только от культурно-нравственной нормы (см., например, [9, с. 341–342]), но и от психической: «Сказал безумец в сердце своем: “нет Бога”» (Пс. 13:1). Общая вера скрепляла народ и, соответ-

⁴ Хотя в философии понятия «картина мира» и «мировоззрение» несколько различаются, в статье они используются как синонимы.

ственно, государство, а иногда служила основой для образования нового государства (яркий пример — Древний Израиль). Так что включение «религиозного фактора» в государственную жизнь с самого начала было естественным образом институализировано.

По инерции такое отношение власти к религии и религиозным организациям сохранилось и с наступлением христианской эпохи. После признания «дозволенной религией» (*religio licita*) в Миланском эдикте 313 г. христианство уже в 380–381 гг. было возведено в ранг государственного вероисповедания (см. [10, с. 14–16]). Впоследствии тесной связи государства и церкви было придано богословское обоснование: в VI в. в Византии появляется концепция «симфонии властей», а в XI в. в Риме — теория «двух мечей» (о второй не будем здесь говорить, поскольку ее цель — не столько оправдание совместной работы церкви и государства, сколько верховенство Папского престола над светской властью).

Император Юстиниан — автор идеи «симфонии властей» — исходил из того, что священство и царство — «величайшие блага, дарованные людям высшею благодатью Божией», и потому «первое (священство, церковная власть) заботится о божественных делах, а второе (царство, государственная власть) руководит и заботится о человеческих делах, а оба, исходя из одного и того же источника, составляют украшение человеческой жизни» (цит. по [11, III.4]).

Вроде бы логично: каждый институт занимается тем, к чему предназначен. Кто-то может даже сказать, что это своего рода первый опыт идеи разделения властей. И будет неправ. Принцип разделения властей, «открытый» через 1100 лет, нацелен на ограничение государственной власти, а вот «симфония властей», сформулированная византийским императором, не ставит и не могла ставить целью ограничить власть монарха, но обязывает церковь к роли апологета абсолютной власти и ее обладателя (что, собственно, показала последующая практика). Самодержца Юстиниана вполне можно назвать «Боденом до Бодена»: идея о существовании нескольких источников власти была для него — суверена — не только неприемлема, но и попросту невозможна: если Бог един, то и «власть от Бога» [ср. (Рим. 13:1)] может быть только одна. Таким образом, по Юстиниану, государство и церковь представляют собой единый институт с разветвленной структурой, созданный по образу соединения Божественного и человеческого начал во Христе и имеющий своей целью установление «благой гармонии» как совокупности предпосылок для достижения Небесного Царства (см. [12, с. 27]).

Впрочем, в православном богословии существует устоявшееся мнение о том, что неправильно столь

прямолинейно трактовать эту концепцию (некоторые богословы избегают поэтому использовать термин «симфония властей» и обращаются к более точному переводу — «**благая симфония**» (см. [12, с. 3–4]). Протопресвитер Иоанн Мейендорф считал, что ««симфония» — это не гармония между двумя властями или двумя различными сообществами, Церковью и государством; скорее имеется в виду *внутренняя сплоченность одного единственного человеческого общества*» [12, с. 4]. Ю.И. Бежанидзе, поясняя это утверждение, пишет, что «современное понятие государства возникло много позже того, как был сформулирован концепт “политической симфонии”. Средневековое государство — это христианская полиция, христианская *res public*, христианское общество. Тем не менее “политическую симфонию” Средних веков можно изучать в парадигме церковно-государственных отношений, если помнить о том, что в древней христианской традиции *христианская полиция отождествлялась с внешней, земной Церковью, а Екклесия — с Церковью внутренней, небесной, которую называли еще душой политики*. Дела Церкви земной называли человеческими, а дела небесной Церкви (сакраментальное приобщение человека Богу) — божественными» [12, с. 3–4]. Протоиерей Георгий Флоровский со всей ясностью указывал на недопустимость «возрождения византийского церковно-государственного эксперимента» [13, р. 98].

Представляется возможным сделать следующий вывод: концепция «симфонии властей» игнорирует главное различие между государством и Церковью — **фундаментально разную природу власти** ⁵ *силы и власти духа*. Духовная власть, по словам В.С. Соловьева, это орудие, необходимое «для водворения правды Божией на земле, а истинный авторитет и права духовной власти прямо зависят от верного ее служения правде Божией» [15, с. 91]. Церковь — **не от мира сего** и потому, писал протопресвитер Александр Шмеман, «не ищет в этом мире никакой власти и не имеет никаких “земных” интересов, за которые ей подобало бы бороться. Ей принадлежит весь мир, всякое творение, ибо они принадлежат Христу, Господу всей твари, и составляют, таким образом, объект ее миссии» [16, с. 49].

Не менее важно и то, что государство и Церковь имеют **принципиально разные цели**. У первого главная цель — обеспечение земных благ (национальной

⁵ Не можем здесь не напомнить лапидарное, но очень точное, ставшее классическим определение Макса Вебера: «Государством будет называться непрерывно действующее политическое учреждение, управляющий штаб которого успешно реализует монополию легитимного физического принуждения ради утверждения его порядков» [14, с. 110].

безопасности, общественного порядка, материального благоденствия граждан и т.д.), у второй — помощь в спасении человеческих душ для вечной жизни. Вряд ли нужно доказывать, что эти цели способны входить в противоречие друг с другом, хотя бы уже потому, что «земные блага» могут определяться государственной властью, исходя из ложно понятых интересов и мотивов, противоречащих сотериологическому учению Церкви. Могут сказать, что и в самом человеке потребности тела способны входить в противоречие со спасением души. Верно. Христианам хорошо знакомы слова апостола Павла «не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7:15). Но в борьбе с греховными желаниями проходит вся жизнь верующего человека. Переносить же такой *modus vivendi* на отношения государства и церкви — значит не понимать различий между индивидом и институтом. С развитием идей гуманизма и секуляризма тезис о том, что «православная полития и еkklesia, пребывая в неразрывном единстве, соотносились между собой как тело и душа в человеке» [12, с. 4], утратил свою силу. Государство и церковь были осмыслены — на христианском Западе раньше, на Востоке позже — как самостоятельные институты, обладающие онтологической, аксиологической и телеологической автономией. Что же касается отдельно взятых верующих, то они уже с самого момента появления христианства отказывались от территориально-государственных аффилиаций в пользу абсолютного отождествления себя с полнотой Церкви: «<...> живут на родине, но как иноземцы; участвуют во всем, как граждане, и все терпят, как пришельцы. <...> Короче говоря, что в теле душа, то в мире христиане [17, с. 124].

В истории Древнего Израиля есть ярчайший пример того, как из-за «государственного интереса» царю удалось отвлечь народ от веры в единого Бога. После смерти царя Соломона, построившего в Иерусалиме Храм, государство разделилось на два царства — *Иудею и Израиль*. И тогда ставший царем Израиля Иеровоам ради сохранения своей власти совершил фактически религиозный переворот. Вот что написано в Библии: «И говорил Иеровоам в сердце своем: царство может опять перейти к дому Давидову; если народ сей будет ходить в Иерусалим для жертвоприношения в доме Господнем, то сердце народа сего обратится к государю своему, к Ровоаму, царю Иудейскому, и убьют они меня и возвратятся к Ровоаму, царю Иудейскому. И посоветовавшись царь сделал двух золотых тельцов и сказал [народу]: не нужно вам ходить в Иерусалим; вот боги твои, Израиль, которые вывели тебя из земли Египетской. И поставил одного в Вифиле, а другого в Дана. И повел это ко греху, ибо народ стал ходить к одному из них,

даже в Дан, [и оставили храм Господень]» (3 Царств 12:26–30).

Стоит напомнить также, что Спаситель отделял обязанности человека перед государством от служения Богу и ближнему. Дело тут не только в следовании словам Христа «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22:21, см. также: Мк. 12:17, Лк. 20:25), но и в том, что Он говорит лишь о любви к Богу и к ближнему как о двух наивысших заповедях (см.: Мф. 22:37–40; Мк. 12:29–31). О любви к государству Господь вообще не упоминает. Прекрасно эту мысль выразил отец Александр Шмеман: «Весь смысл конфликта Христа с теми, кто распял Его, сводился к одному. Он, Христос, человека поставил выше всего, сделал его, и только его, предметом любви, предметом как бы абсолютного внимания. А враги Христа от религии хотели порядка, спасения Родины, самодовольства — чего угодно, и ради всего этого требовали слепого подчинения безличным законам. Обо всем этом Христос не сказал ни слова. Как не сказал Он ни слова о государстве, обществе, истории, культуре — обо всем том, что извечно составляет предмет всех идеологий» [18].

Христос предупреждает: «**Никто не может служить двум господам:** ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть» (Мф. 6:24, ср.: Лк. 16:13). Да, после этих слов Он добавляет: «Не можете служить Богу и мамоне», то есть любить в равной мере Бога и материальное благополучие. Но об этом сказано лишь как о частном случае общего принципа — недопустимости служения Богу и чему-то (кому-то) еще. Святой Феофан Затворник именно так — в широком смысле — трактовал эту заповедь: «Раздвоенная мысль и раздвоенное сердце делают человека ни к чему негодим. <...> Он или ничего не делает, или делает да переделывает, то есть, одною рукою строит, а другою разоряет. Источник истинно богоугодной жизни — твердая решимость во всем угождать Богу. Настоящая, главная цель указана богоподобным естеством человека; она живое богообщение. К этой главной цели обращай и цели частные, ученые, житейские, гражданские, коммерческие, служебные, правительственные» [19].

Сказанное, разумеется, не означает, что верующий должен презирать свое государство и олицетворяющую его государственную власть, избегать государственной службы и вообще всяких контактов с государственным аппаратом. Нет, конечно же, хотя некоторые ранние христианские писатели именно в таком ключе трактовали евангельские тексты (например, Тертуллиан предлагал категорически запретить христианам проходить воинскую службу [20,

с. 266]). Речь идет лишь о том, что недопустимо сакрализировать ни государство, ни правителей. Архиепископ Сан-Францисский Иоанн (Шаховской) писал: «Даже самое враждебное Церкви государство в чем-то и как-то совершает на земле работу, порученную ему Небесной Церковью» [21, с. 67–68]. У любого государства есть «солнечная сторона» и «темная». И вот эта вторая «не озаренная» Церковью сторона государства — это проникающий его «дух мира сего»; дух жизни только для земли. Вот отчего **всякий обоготворитель государства и всякий пытающийся заменить Церковь государством есть слуга анти-христов**, будь он древний язычник, бросающий ладан на жертвенник Кесарю, или — современный идеолог, повергающий под ноги государству все верования души человеческой и все ее надежды в жизни вечной. Оттого государство не может (и не сможет — никогда) служить последнему спасению человечества. Государство исходит из плоти и крови, из культа предков, из теллургических верований» [21, с. 17].

Несмотря на вроде бы очевидные «противопоказания» тесного сотрудничества церкви с государством, эти институты столетиями находились в симбиотической связи. Известный историк права Гарольд Берман так описывал церковно-государственные отношения в католических государствах раннего Средневековья⁶: «**Церковь не противостояла политическому порядку, а находилась внутри него. Религия была соединена с политикой, экономикой и правом, как и те друг с другом**» [22, с. 74]. «Императоры и короли облакали епископов не только гражданской и феодальной властью, но и церковной. Таким образом, религиозная и политическая сферы тесно переплетались. Спор по юрисдикции епископа мог решаться в Риме или региональном синоде, однако с тем же успехом его мог рассматривать суд короля или императора» [22, с. 96].

Понятны мотивы монархов. К тесным отношениям с церковью подвигали их и собственная вера монарха⁷, и религиозные основания их легитимности (см., например, [24, с. 142; 25, с. 85]), и, конечно же, выгоды от использования вопросов веры для решения внутри- и внешнеполитических задач, например для

оправдания завоевательных войн⁸ или для преследования «внутренних врагов».

А вот почему церковь согласилась «прилепиться» к государству? У отдельных ее иерархов могли быть личные мотивы, но публично эта связь оправдывалась возможностью использовать государственную силу для распространения христианства среди «варварских народов», защиты веры, борьбы с колдунами и ведьмами или с религиозным инакомыслием. Итальянский историк религии и права Франческо Руффини (1863–1934) писал: «Тот принцип, что религиозное единство должно быть ненарушено, проходит красною нитью через все средневековое тысячелетие христианства и находит себе решительное и суровое подтверждение как в гражданском, так и в церковном законодательствах. В самом деле, кодекс Юстиниана собирает, координирует и дополняет все предшествовавшие императорские распоряжения против еретиков, схизматиков, вероотступников, богохульников, язычников и иудеев, и представляет собою универсальный вековой авторитет, которым Европа пользовалась вплоть до нашего времени для оправдания вмешательства светских государей в дела защиты христианской веры. Затем вселенские соборы, узаконяя и принимая теоретические взгляды блаженного Августина, вменяют в обязанность светской власти наказывать еретиков. И уже Лев I требует от императрицы Пульхерии непреклонного соблюдения этой обязанности по отношению к евтихианам, а Пелагий I из Нарсеса — по отношению к схизматикам в Италии; в то же самое время Исидор Севильский, в своих “Sententiae”, выставляет принуждение, как общий принцип в делах веры» [27, с. 48].

Соединение с государством, однако, приняло разные формы в католичестве и православии. На Западе церковь во главе с Папой Римским получила огромную власть, усиливаемую ее наднациональным характером. Папа фактически управлял католической Европой, в том числе иногда определяя, кто достоин трона⁹.

Такое слияние светского и духовного далеко не все воспринимали как нечто естественное. Например, в XIV в. Марсилий Падуанский, которого считают одним из предтеч идеи светского государства,

⁶ Г. Берман писал о X–XII вв., но подобные отношения характерны и для последующих столетий.

⁷ Например, в преамбуле Великой Хартии вольностей 1215 г. говорится: «Знайте, что мы по Божьему внушению и для спасения души нашей и всех предшественников и наследников наших, в честь Бога и для возвышения святой церкви и для улучшения королевства нашего <...>» [23]. Правда, это было не столько искренним признанием своей веры Иоанном Безземельным, сколько демонстрацией примирения с церковью и папой.

⁸ Можно вспомнить хотя бы походы тевтонских рыцарей на Русь (XIII в.), войну Кромвеля с ирландскими католиками (XVII в.) или первый раздел Польши (1772 г.), который российская власть обосновывала среди прочего необходимостью защиты православных [26, с. 238–239].

⁹ Так, Пипин Короткий (VIII в.), не имевший формальных прав на трон и фактически устроивший переворот, стал королем франков лишь после того, как получил поддержку от папы (см. [28, с. 275]).

выступал как против права государства принуждать граждан к выполнению религиозных обязанностей, так и против участия церкви в политике (см. [29, с. 215–233, 508–562]). В конечном счете такое смешение государственной и церковной властей стало одной из причин Реформации, которая неслучайно прокатилась со скоростью лесного пожара по многим странам Центральной и Северной Европы. С одной стороны, жесткая опека Рима все более и более начинала тяготить самих монархов, с другой — среди мирян и священнослужителей нарастала критика обмирщения пап и кардиналов, их стремления править вместе (а то и вместо) со светскими князьями. Самым острым критиком такого положения стал Мартин Лютер. Он, в частности, писал, что с диссидентством (раскольниками, еретиками и прочими) внутри церкви бороться должны «епископы, которым такое занятие предписано, а не князья. Ибо *ересь нельзя никогда пресекать силой, здесь нужен иной подход, не меч, а нечто другое*. Здесь должно сражаться слово Божие; если оно в данном случае ничего не решит, то этого не решит и светская власть, даже если она наполнит мир кровью. *Ересь — духовное дело; ее нельзя изрубить никаким железом, сжечь в любом огне, утопить в любой воде*» [30, с. 43]. «Епископы пренебрегают словом Божиим и не управляют с его помощью душами, а приказывают светским князьям, чтобы они управляли душами с помощью меча. Наоборот, светские князья не обращают внимания на ростовщичество, грабеж, расторжение брака, убийство и другие злые дела и наказывают вместо епископов отлучениями. Итак, все в мире перевернулось: меч управляет душами, послания — телом, светские князья управляют духовно и духовные — светски. Что можно сделать дьяволу на земле, если он так фокусничает и разыгрывает карнавальные комедии вместе со своими сторонниками?» [30, с. 45]¹⁰.

В России у Православной церкви не было цели стать вровень с монархом (за исключением, пожалуй, патриарха Никона), а тем более над ним. Но подталкивать государей к принятию определенных решений некоторые священнослужители пытались. К примеру, когда Иоанн III долго не решался идти на обострение с ханом Ахматом, войска которого стояли примерно в 250 км к югу от Москвы, три представителя Русской церкви — митрополит Геронтий, архиепископ Вассиан и игумен Троице-Сергиевой Лавры Паисий — направили ему (каждый в отдельности) свои послания,

которые убедили царя дать сражение¹¹ [32]. Но подобные случаи никак нельзя назвать давлением на монарха. Напротив, Русская церковь всегда находилась под государством, зависела от княжеской/царской власти. В XV в. нестяжатели — святой Нил Сорский и его сторонники — проповедовали отказ от права землевладения и вообще от любой материальной помощи государства. Однако на Соборе в XVI в. победила противоположная позиция — иосифлян (тоже канонизированного Иосифа Волоцкого и его последователей¹²): церковь попала в еще большую зависимость от светской власти, а в начале XVIII в. вообще стала частью государственной машины. Е.Н. Трубецкой так объяснял причины отличия положения Восточной церкви от Западной: «*На Востоке, где светская власть сравнительно сильна, это смешение (духовного и светского. — М.К., Ю.С.) ведет к преобладанию светской власти, которая узурпирует функции церкви. Совсем другое происходит на Западе. Здесь в течение всего IV и V веков вплоть до падения Западной империи мы видим, с одной стороны, постепенное умаление светской власти, а с другой — быстрый рост и усиление независимого епископата. Быстро развиваясь, духовная власть здесь господствует над мирской областью, подчиняя себе в конце концов и саму императорскую власть*. Это отличие Запада от Востока вызвано сложной совокупностью культурно-исторических условий» [33].

Между тем для падения авторитета церкви оказалось неважно, боролась ли она за власть со светскими властями или, наоборот, стала сателлитом государства. В обоих случаях на нее *ложилась часть ответственности за проводимую государством политику*, которую люди, особенно из «низших классов», зачастую воспринимали как несправедливую.

Возможно, покажется излишне ригористичным предположение, но если бы иерархи не надеялись на государственную силу, то есть буквально следовали Христовым словам о том, что Он созиждет Церковь Свою «и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16:18), это изменило бы всю историю. Скорее всего, церковь оставалась бы материально бедной, но будучи подлинной инстанцией *не от мира сего*, сохранила бы высокий морально-нравственный авторитет.

¹¹ Другое дело, что сражения так и не произошло: знаменитое «стояние на Угре» чудесным образом закончилось бегством войск Ахмата, после чего вскоре настал конец и монгольское иго.

¹² Н.М. Карамзин, описывая времена Василия III, говорил о монахах Волоколамского монастыря, игуменом которого был Иосиф Волоцкий, что они «любили угождать мирской власти» [32].

¹⁰ В то же время импульсивный и оттого зачастую непоследовательный Лютер вполне допускал принудительные меры в отношении еретиков, возмущающих народ своими проповедями [31, с. 208].

О ПРИЧИНАХ ВОЗНИКНОВЕНИЯ СВЕТСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

Духовная энтропия началась вместе с появлением религии и будет идти вплоть до Судного дня, что предвещал (а точнее, предвещал) Сам Господь: «*Но Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?*» (Лк. 18:8).

Ответить, почему ослабляется вера, никто не в состоянии. Как говорил немецкий философ и теолог XVIII–XIX вв. Ф. Шлейермахер, «человек определен на известный лад, религия же определима на бесконечно многие лады» [34, с. 182]. Думается, этот процесс во многом обусловлен той свободой, которую Создатель даровал человеку. Бог внимательно наблюдает, но *почти не вмешивается* в наше бытие. «Почти» — во-первых, потому что по молитвам отдельных людей Он может ответить. И, во-вторых, Творец приходит на помощь народам «в их минуты роковые», если падение в пропасть не входит в Его замысел. Но в любом случае Божественная помощь осуществляется *неприметным образом* и не приходит «автоматически» — как от некоего контрагента, *обязанного* выполнить условия договора¹³. Из-за этой «неприметности» Божьего присутствия в мире все больше людей стали связывать те или иные события со случайностью, совпадением, а избавление от национальных бед приписывать отдельным персонажам — правителям, полководцам, вождям. И материалистическое (рационалистическое, имманентное) сознание по мере развития цивилизации начинает вытеснять религиозное (трансцендентное, метафизическое).

Понимание причинно-следственных связей всегда было слабым местом человечества. Поэтому неудивительно, что распространение материалистической причинности в массовом сознании ускорило с лавиной естественно-научных открытий и технических изобретений: люди стали связывать механизацию труда, повышение стандартов бытовой жизни, успехи медицины с собственными знаниями и умениями. Появляется понятие «прогресс», который обществен-

ное сознание связывает исключительно с продвижением к чему-то лучшему. С XVIII в. распространяется убеждение, будто человечество может рассчитывать не на Небесную помощь, а только на собственные силы (в XX в. к этому добавилась вера в существование внеземных цивилизаций, а priori якобы стоящих на гораздо более высокой ступени развития). И хотя поначалу такие убеждения в одной и той же голове могли соседствовать с религиозными, последние постепенно ослабевали и превращались лишь в культурную компоненту. Это стало особенно заметным в XIX в.: христиане еще ходили в храм, старались соблюдать посты, поздравляли друг друга с церковными праздниками, но многие — лишь в качестве социальной нормы. Впрочем, росло число и тех, кто уже не стеснялся впрямую заявлять о своем материалистическом мировоззрении (святой Феофан Затворник именовал их неверами). Ч. Тейлор отмечает: «История понятия “светское” на Западе сложна и двусмысленна. Сначала светское — это одно из понятий диады, различающей два измерения существования, каждое из которых относится к конкретному типу времени. Однако затем из этого четкого деления на *имманентное* и *трансцендентное* развивается совсем другая диада, в которой “светское” оказывается тем, что принадлежит к самодостаточной, имманентной сфере и противопоставляется тому, что относится к трансцендентной сфере (нередко идентифицируемой как “религиозная” сфера). Эта бинарная оппозиция может затем претерпевать дальнейшие мутации: например, *путем отрицания реальности трансцендентного уровня диады* — в такой ситуации один из членов диады относится к реальному (“светское”), а другой — к чему-то вымышленному (“религиозное”); другой пример: “светское” начинает обозначать институты, необходимые для того, чтобы жить в “этом мире”, а “религиозное” или “церковное” — дополнительные аксессуары, нередко нарушающие течение *посюсторонней жизни*» [7, с. 223].

Нараставший в XIX в. *религиозный индифферентизм* не обошел стороной и Россию (см., например, [36]). Причем в первую очередь это сказывалось на отношении к церкви и ее представителям. В 1881 г. В.С. Соловьев констатировал: «*Явное бессилие духовной власти, отсутствие у нее общепризнанного нравственного авторитета и общественного значения, безмолвное подчинение ее светским властям*, отчуждение духовенства от остального народа и в самом духовенстве раздвоение между черным, начальствующим, и белым, подчиненным, деспотизм высшего над низшим, вызывающий в этом последнем скрытое недоброжелательство и глухой протест, религиозное невежество и беспомощность православного народа, дающая простор бесчисленным сек-

¹³ Н.В. Варламова считает, что в основе европейского права лежат магические корни, поскольку центральной идеей права является договор. А именно «магическая система отношений характеризуется взаимностью (двусторонностью), принудительностью, эквивалентностью и договорностью. Обе стороны совершают активные взаимообусловленные действия, которые с необходимостью влекут определенные последствия (ответную реакцию контрагента)». Проще говоря, прочтешь «правильное» заклинание и получишь просимое. А вот религиозные отношения, утверждает Варламова, «носят односторонний (однонаправленный) характер и не предполагают взаимности» [35, с. 69–70]. Такая характеристика как магической, так и религиозной систем в корне ошибочна, но ее разбор не входит сейчас в нашу задачу.

тантам, равнодушные или же вражда к христианству в образованном обществе — вот всем известное современное положение Русской церкви» [15, с. 95]. Со временем стало возможно говорить о вражде к религии уже не только среди «образованных» слоев. Монахиня Амвросия (Оберучева) вспоминала, как в 1907 г. она, работая земским врачом в уездном городе Смоленской губернии, подвергалась угрозам и провокациям за то, что проводила публичные церковные чтения (см. [37, с. 166]). Неудивительно, что вскоре большинство российского населения поддержало (по крайней мере, молчаливо) власть большевистской партии, провозгласившей воинствующий атеизм, а репрессии против православных иерархов, священников, монахов, верующих мирян воспринимались равнодушно либо даже инициировались посредством доносов (это четко прослеживается по следственным делам новомучеников).

Падение авторитета церкви усугублялось среди прочего тем, что на фоне ослабления веры в обществе священнослужители по-прежнему обязаны были осуществлять некоторые государственные полномочия (главным образом в сфере гражданского состояния). Поэтому церковное понимание, в частности, брачно-семейных отношений все чаще входило в конфликт с гораздо более мягким пониманием светским. Иллюстрацию этой проблемы можно найти у замечательного русского писателя Н.С. Лескова, кстати, с теплотой писавшего о священнослужителях: «Новый повод к самым сильным раздражениям был дан в 1878 году, и причиною к нему было так называемое в газетах неожиданное *“фиаско брачного вопроса в св. Синоде”*. Синодальные суждения по этому *ноющему* вопросу русской жизни далеко не вполне известны всему обществу, которое должно было довольствоваться только краткими “резюме”, а в них для него не было ничего утешительного. *Люди, несчастливые в браке, опять остались в безотрадном и безвыходном положении* — *тянуть целую жизнь тяжкое и неудобноносимое бремя несносного сожительства при взаимных неладах и ненависти.* <...> Говорили: “Наши епископы, верно, сами хотят доводить нас до клятвопреступничества”¹⁴ и даже до преступлений еще более тяжких! Пусть же будет так, *но тогда мы знать не хотим этой церкви, у которой такие жестокие предстоятели*”» [38, с. 418–419].

Между прочим, навязанное церкви положение государственной инстанции (в области семейных от-

ношений) провоцировало некоторым образом и разложение самих ее служителей. Например, у того же Лескова епископ, отказывая в разрешении дворянину заключить «неканонический» брак, на прощание советует ему: «Я не знаю, где это, но только не раз слышал, будто тут есть такие попы, что за *пятьсот рублей вас не только на свояченице, а хоть на родной матери перевенчают*» [38, с. 449].

И все же светское государство могло еще долго не появиться, если бы секуляризация массового сознания не сошлась в одной исторической точке с еще двумя процессами — **конституционализацией и гуманитаризацией**. Под конституционализацией мы понимаем процесс формирования институтов, размывавших абсолютизм, приведший к тому, что нормой в европейском ареале стала *конституционно ограниченная власть*. А гуманитаризация подразумевает вплетение в правовую ткань гуманитарных идей — *ценности каждого индивида, личной свободы, равенства человеческого достоинства, естественных прав и свобод и т.п.*

Конституционализация принесла для церкви существенные перемены: при сменяемости политических сил церковные иерархи практически потеряли «объект» своего влияния. Даже если отдельные политики или партии лояльно относятся к религии и традиционной в данной стране церкви, это не имеет институционального характера.

Сама конституционализация обязана тому, что XVIII в. стал веком распространения гуманитарных идей. Но эти идеи отнюдь не являются продуктом секулярного сознания, хотя некоторые французские просветители были материалистами. Напротив, их источник — *христианское учение*, а многие гуманисты были не только верующими людьми, но и обладателями священного сана (например, Николай Кузанский). Конечно, Новый Завет не содержит понятия «права человека», но именно в нем мы находим основы современной концепции прав человека — идеи равной ценности каждого индивида, свободы выбора и личной ответственности за этот выбор. Протопресвитер А. Шмеман писал: «Когда оно (христианство. — М.К., Ю.С.) говорит о человеке, оно имеет в виду действительно *каждого* отдельного живого человека. Ради него, сказано в Евангелии, нужно оставить *девятью девятью* других людей¹⁵, он облечен образом и подобием Божиим, он призван к вечности, и потому его

¹⁴ Имелось в виду, что один из супругов или оба должны были ради развода совершить под присягой самооговор — признаться в прелюбодеянии, считавшимся единственной уважительной причиной для развода (ср. Мф. 19:9).

¹⁵ Христос в притче говорит, что «если бы у кого было сто овец, и одна из них заблудилась, то не оставит ли он девяносто девять в горах и не пойдет ли искать заблудившуюся? И если случится найти ее, то, истинно говорю вам, он радуется о ней более, нежели о девяноста девяти незаблудившихся» (Мф. 18:12–13. Ср.: Лк. 15:4–6).

судьба, судьба пускай самого незначительного и общественно ничтожного человека, так же важна, как важна судьба вождя, гения, ученого» [16, с. 110]. Именно в христианстве, по словам С.Н. Булгакова, «родилась новая личность. Не в теории, а в жизни, во внутреннем существе человека, в его сердце и воле совершился переворот. Человек почувствовал себя личностью, имеющей абсолютную ценность, “сыном Божиим”, и эту личность он должен был признать и в другом. Эту победу человеческой личности не могли дать ни языческие религии с их национальной ограниченностью, ни философия, которая скользила по поверхности ума культурного общества» [39, с. 46].

Хотя отдельные права индивида (правда, не всякого) признавались давно (например, в Моисеевом законодательстве [40, с. 11–12], в римском праве), только к середине XVIII в. появляются черты более или менее целостной концепции прав человека, которая позже стала стержнем политического дискурса. В этой концепции главными являются две идеи: 1) естественные права принадлежат каждому человеку от рождения, и, соответственно, все люди *равны* в своем человеческом достоинстве; 2) каждый индивид обладает личной автономией (*privacy*) и свободой.

Идеи равноправия и личной свободы, легшие на уже ослабленное религиозное сознание, вызвали к жизни и право на выбор мировоззрения, которое может быть и материалистическим (атеистическим, агностическим и прочими). Это право известно сегодня как **свобода совести**. Таким образом, государство «реципировавшее» концепцию прав человека, **вынуждено было стать светским**, даже если официально не отказывалось от государственной религии: от него потребовалось не только равное удаление от всех религий, но и нейтральное отношение к мировоззрению гражданина. Именно поэтому распространена позиция, согласно которой свобода совести выступает «как один из существенных признаков светскости государства» [4, с. 39]. С этим можно согласиться, но с оговоркой.

Не во всяком государстве, отторгающем от себя церковь, существует свобода совести. Яркий пример — Советское государство, которое было атеистическим¹⁶, но даже официально, не говоря о практике, не признавало равенство прав верующих и атеистов. Напомним формулировку ст. 124 Конституции СССР

¹⁶ Другой вопрос, можно ли атеистическое государство считать светским? Как заметил отец Александр Шмеман, отсутствие веры в Бога — «тоже вера, ибо сказать “материализм построит идеальное общество” — значит высказать априорное, религиозное суждение. Объекты веры могут быть самыми разными, но вера как движение человеческого сознания — та же самая» [16, с. 70].

1936 г.: «В целях обеспечения за гражданами свободы совести церковь в СССР отделена от государства и школа от церкви. Свобода *отправления религиозных культов* и свобода *антирелигиозной пропаганды* признается за всеми гражданами»¹⁷ (в ст. 52 Конституции СССР 1977 г. была практически воспроизведена эта формула). Таким образом, лишь атеистам дозволялось свободно распространять свое мировоззрение. Впрочем, и само государство открыто проповедовало атеизм через школьные и университетские программы, журналы, лектории, кинофильмы и т.п. Верующим же (клиру и мирянам) запрещалось выполнять одну из главных своих задач — проповедовать, благовествовать за пределами религиозных зданий. В реальности наказывалась любая активность за пределами храма. В уголовных делах священников-новомучеников содержатся обвинения, например, в совершении служб на квартире и даже в раздаче конфет и печенья детям вне стен церкви (см., например, [41]).

* * *

Итак, получив от христианства идеи, легшие в основание концепции прав человека, христианская же цивилизация последовательно оборачивала ее против религии и церкви. Разумеется, довести до конца эту линию никому не удастся, но ущерб обществу и государству будет нанесен (уже наносится) ощутимый.

ПОЧЕМУ ТРЕБУЕТСЯ ПЕРЕСМОТР ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ГОСУДАРСТВА И ЦЕРКВИ

В разных государствах существуют разное отношение к исторически традиционной религиозной организации, разная степень доверительности между иерархами и высшими должностными лицами, разные традиции апелляции к церковному авторитету и т.д. Но при этом государство можно считать светским, если церковь как институт отрешена от процесса принятия государственных или муниципальных решений и не осуществляет публично-властных полномочий. Иными словами, если **церковь** — институционально, содержательно и процессуально **отделена от государства**.

Как правило, такое словосочетание не вызывает вопросов. Однако они появляются, если *различать* церковь как организацию и Церковь как мистиче-

¹⁷ Интересно, что в Конституции РСФСР 1918 г. формулировка была более взвешенная: «В целях обеспечения за трудящимися действительной свободы совести церковь отделяется от государства и школа от церкви, а свобода *религиозной* и *антирелигиозной пропаганды* признается за всеми гражданами» (ст. 13). Это, впрочем, не мешало самому настоящему террору в отношении священнослужителей.

ское тело Христово. Участники Поместного собора Православной российской церкви 1917–1918 гг. понимали необходимость этого. Так, «возглавлявший VIII отдел (Предсоборного совета. — М.К., Ю.С.) архиепископ Новгородский Арсений (Стадницкий) исходил из того, что “Церковь не должна входить в симфонию с государством, а должна быть самостоятельной, автономной”. “Но отсюда, — полагал владыка, — не следует, что Церковь должна быть отделена от государства в том виде, как это было во Франции. Государство должно признать за Церковью великую культурную силу и оказывать ей всяческую поддержку» [42, с. 91]. Так же надо понимать и слова декларации «Об отношении Церкви к государству», составить которую было поручено известному русскому мыслителю С.Н. Булгакову¹⁸: «Ни в каком смысле не может быть отделена от жизни или рассматриваться, как “частное дело” личности, “сия победа, победившая мир”, вера наша. Напротив, ведаем, что и “мал квас все смешение квасит”. Отсюда оцениваем, в частности, и столь распространенную ныне мысль о полном отделении Церкви от Государства, то есть о не только внешнем, но и внутреннем отторжении всей государственности от всякого влияния церковного. **Такое требование подобно пожеланию, чтобы солнце не светило, а огонь не согревал.** Церковь, по внутреннему закону своего бытия, не может отказаться от призвания просветлять, преображать всю жизнь человечества, пронизывать ее своими лучами. В частности, и государственность она ищет исполнять (наполнять. — М.К., Ю.С.) своим духом, претворять ее по своему образу» [43, с. 14].

Как добавляет К.В. Ковырзин, «Булгаков был убежден в том, что при определении “внутреннего” отношения между Церковью и Государством руководящим началом для христианской совести должно быть “не взаимное отчуждение и расхождение обеих стихий, но, напротив, их наибольшее сближение чрез внутреннее влияние церковной стихии в области государственной, в каких бы внешних формах это ни выразилось”. Вместе с тем, в документе подчеркивалось, что *духовное господство* Церкви не может быть достигнуто мерами внешнего принуждения, насилующими совесть иноверцев» [42, с. 93]. Думается, С.Н. Булгаков слишком «высоко поднял планку», говоря о «воцерковлении государства», «наполнении государственности своим духом» и «претворении ее по своему образу». Однако в главном он был прав: *влияние на общество (через государство) со стороны*

особой — неотмирной — институции должно сохраняться. Мы видим для этого две причины¹⁹.

Первая причина состоит в том, что, *отказываясь от своих христианских корней*²⁰, *государство перестает охранять право от разложения. Современное европейское (по сути, мировое) право родилось на основе христианской морали. Отрицая свой «генотип», право перерождается в нечто иное.*

Секулярное восприятие свободы и прав человека исключает *встроенные в них* христианские моральные ограничители (*естественные пределы*, см. [45]). Когда И. Ильф в своих «Записных книжках» пошутил: «Почему я должен уважать бабушку? Она меня даже не родила» [46, с. 38], он, сам того не подозревая, сформулировал формулу оправдания отказа от «сковывающих» человека правил. Это выражается среди прочего в **иммортиализме права**. Его сторонники, вроде бы выступая не против нравственности как системы регулирования, а только против «контактов» морали и права (см., например, [47]), на самом деле обосновывают «*новые стандарты*» *допустимого*.

Необходимость строгого разграничения морального и правового дискурсов обосновывается аргументами рациональности: так, согласно Ю. Хабермасу, тезисы и утверждения в одной из тематических областей не могут быть рационально обоснованы аргументами, заимствованными из другой тематической области, в силу их существенного различия [48, S. 143]. Ранее апологетом «очищения» права от чуждых ему элементов, в том числе моральных, выступал Г. Кельзен, хотя его аргументация коренным образом отличалась от суждений представителей дискурсивной теории [49, S. 36]. В некотором роде промежуточную позицию занимает Л. Фуллер, который признает, как он выражается, «внутреннюю мораль права», то есть принципы самого права, а «внешняя мораль», по Фуллеру, имеет релятивистский характер: о ней вспоминают лишь в том случае, когда возникает вопрос о возможности каких-то моральных проблем стать «объектом законодательства» [50, с. 118]. В его «картине права» естественные законы «остаются полностью земными и по происхождению, и по применению» [50, с. 118]. В то же время тезис об иммортиализме права отнюдь не все разделяют. Так, Р. Алекси постулирует и предлагает обоснование противоположного тезиса — о неразрывной связи права

¹⁸ Это поручение было дано VI отделом Поместного собора, занимавшимся вопросами правового положения Русской церкви в государстве (см. [42, с. 93]).

¹⁹ Существует и еще одна причина: христианство дает основание для нравственной оценки того или иного политического учения. Но здесь не будем об этом подробно говорить.

²⁰ Показательна история обсуждения так и не принятой Конституции ЕС. Среди возражений ряда стран против ратификации Конституции стало наличие в ее преамбуле «ссылки на христианские ценности Европы» (см. [44]).

и морали, то есть моральности права [51, с. 94–96]. Вместе с тем, согласно теории систем, разработанной немецким социологом Н. Луманом, отдельные сферы человеческой жизнедеятельности (политика, экономика, наука, культура, право, религия и пр.), возникшие в ходе процесса функциональной дифференциации общества, представляют собой замкнутые, самодостаточные и саморазвивающиеся (автопоэтические) системы, существующие по собственным законам и не имеющие устойчивых связей с другими системами (см. [52, с. 42–146]). А поскольку теория систем стала социологическим мейнстримом, можно предположить, что мнение о разделении систем права и морали рано или поздно возобладает вместе с вытекающим из него тезисом об имморализме права.

«Новые стандарты» далеко не всем по душе. Однако, к сожалению, эту «повестку» оседали **популисты**. «К сожалению» — потому что они одновременно покушаются и на конституционализм. Я.-В. Мюллер определяет популизм как «особое моралистическое воображение политики, способ восприятия политической действительности, предполагающий моральную чистоту и внутреннюю однородность <...> народа, который противопоставляется коррумпированному и морально деградировавшим элитам. <...> Помимо того что популисты выступают против элит, они также *противники плюрализма*: популисты утверждают, что они — и только они — являются истинными представителями народа. Их политические соперники всего лишь часть *безнравственной, развращенной элиты*. Во всяком случае, так популисты утверждают, пока они сами еще не во власти; оказавшись у кормила, они не признают никакой законной оппозиции» [53, с. 37–38]. В этой дефиниции весьма показательно, что исследователь употребляет слова об «особом моралистическом воображении политики», «безнравственной элите» и тому подобные с иронией. А ведь даже если популисты действительно лишь спекулируют на вопросах морали, значит, они улавливают соответствующий запрос немалой части общества. Тем самым создается опасный феномен: те, кто выступают за демократические ценности, возвели толерантность едва ли не в абсолют и не склонны считаться с христианскими ограничениями морали, а те, кто позиционируют себя в качестве защитников «традиционных ценностей», подвергают ревизии конституционализм.

А. де Токвиль возмущался: «Итак, что же с нами происходит? *Верующие сражаются против свободы, а друзья свободы нападают на религию*; благородные, великодушные люди превозносят рабство, а души низменные и угодливые ратуют за независимость; честные и просвещенные граждане становятся вра-

гами всякого прогресса, тогда как люди, лишенные нравственности и чувства патриотизма, объявляют себя апостолами цивилизации и просвещения!» [54, с. 33]. Это характерно и для нашего времени. «Верующие сражаются против свободы», на наш взгляд, так как ими (неважно — сознательно или интуитивно) движет отнюдь не безосновательное опасение, что свобода в глазах человека имеет тенденцию к расширению и *потере (забвению) пределов*, за которыми она начинает разлагать общество и по существу возвращать его к «естественному состоянию», причем не в руссоистском, а в гоббсовском его понимании, то есть к «войне всех против всех» [55, с. 95]. А это неизбежно востребует правителя с неограниченной властью, ибо, «хотя люди могут воображать, что такая неограниченная власть должна вести ко многим дурным последствиям, однако отсутствие таковой власти, а именно беспрестанная *война всех против всех, ведет к значительно худшим последствиям*» [55, с. 162].

Вторая причина состоит в том, что **утвердившаяся модель светского государства нарушает принцип правового равенства, ибо дискриминирует не просто религию, но вообще нематериалистическое мировоззрение** (такое ощущение, будто атеизм решил «отыграться» за долгие века религиозного сознания). Это более ста лет назад подметил Ф. Руффини, обвиняя не только церковь, не желавшую даже слышать о свободе совести, но и «свободных мыслителей» — атеистов, которые «не имеют высокой цели бороться и добиваться равной свободы как для того, кто верит, так и для того, кто не верует, но стремятся прежде всего дискредитировать основания предписанных традицией верований. Тот принцип, что мысли должны быть предоставлена *полная свобода* и что мнения не могут быть преследуемы, для них является уже не руководящей целью, а только лишь *средством, необходимым для того, чтобы пропагандировать свои антирелигиозные воззрения и тем самым добиваться конечного торжества неверия*» [27, с. 21].

Основная формула светскости гласит, что церковь отделена от государства. Но что означает в ней «государство» — систему, аппарат власти или нечто более широкое? Известно, что иногда государство определяют как «машину», «аппарат насилия» (К. Маркс), как «политическое учреждение» (М. Вебер) и т.п. Это можно принять, но только для определенных исследовательских или политических целей. На самом же деле система публичной власти, согласно классическому пониманию (см., например, [56, с. 206]), — это лишь один из трех «элементов» государства, которое немыслимо также без территории и населения. А в еще более широком смысле государство есть публично организованное общество (см., например,

[57]). Поэтому, если мы говорим «светское государство», значит, подразумеваем господство материалистического мировоззрения не только для госаппарата²¹, но и для всего общества.

Противники религиозного мировоззрения возразят: о каком неравенстве можно говорить, если существует свобода совести, включающая в себя равные возможности для выбора мировоззрения? Верно. Но это — субъективное право, и потому государство обязано лишь гарантировать, что оно само не будет преследовать или притеснять человека за его религиозные убеждения и не позволит этого никому другому. Однако свобода совести не обязывает государство, например, регулировать трудовые отношения таким образом, чтобы учитывать религиозные потребности работников. А в сфере образования свобода совести скорее нарушается, чем защищается. Прямолинейная трактовка понятия «светское государство» не допускает нематериалистических объяснений законов природы, исторических событий и явлений, вследствие чего, например, верующие дети утрачивают возможность ознакомления с альтернативными позициями и последующего критического осмысления учебного материала, когда в классе должны отвечать по учебнику: появление нашей вселенной обязано Большому взрыву, а человек произошел от обезьяны и стал Homo sapiens в результате эволюции²². Похожие проблемы существуют и в высшем образовании, в гуманитарных и социальных науках.

Итак, эрозия моральных оснований права и нарушение принципа правового равенства выступают аргументами в пользу **пересмотра модели отношений между государством (публично-властными институтами) и церковью (религиозными организациями)**.

Для начала требуется, пусть не полное, **уравнивание положения материалистического и религиозного мировоззрений**. В первую очередь речь идет о переработке учебных программ и учебных материалов в системах среднего и высшего образования, для того чтобы те или иные вопросы объяснялись с разных мировоззренческих позиций. Такую переработку следует предпринять

по тем предметам и темам (в частности, в сфере космогонии или антропологии), где материалистическое объяснение расходится с метафизическим.

Предвидим возмущение: авторы предлагают «погрузить современное государство в Средневековье», выступая за официальное признание картины мира, которая «противоречит науке» и ассоциируется с отсталостью, для некоторых — с мракобесием. Припомним, конечно же, и крестовые походы, и инквизицию, и негативное отношение церкви к демократии и правам человека, а в России еще и к университетскому образованию²³. Попробуем ответить.

Во-первых, вновь подчеркнем: речь идет не о вытеснении материалистической картины мира, а только о расширении *возможностей для мировоззренческого выбора*. В конце концов, как раз современному правопониманию соответствует тезис о том, что нельзя навязывать человеку какое-то одно миропонимание. Могут сказать, что для предоставления мировоззренческого выбора достаточно ввести уроки по определенной религии, как это сделано, например, в ФРГ. Основной закон этого государства гласит, что «обучение религии в публичных школах осуществляется наравне с другими предметами, за исключением неконфессиональных школ» (ч. 3 ст. 7). Что ж, и это полезно, хотя данная норма допускает, что какая-либо светская частная школа вправе отказаться от религиозных уроков (см. [59]), и это странно, коль скоро есть обязательные учебные программы. Но мы говорим о другом — об обязательности объяснения природных и социальных феноменов с разных позиций.

Во-вторых, приоритет материалистического мировоззрения выводят из *достоверного* знания, которое дает только наука, ибо только она способна предъявлять результаты, предсказанные и объясняемые теорией. Но наука (естественные науки) в онтологическом плане совершенно не противоречит вере в трансцендентный источник. Философские построения, открытия, изобретения есть *шаги к познанию законов, установленных Творцом*. Ньютон, Паскаль, Буридан, Бэкон, Кеплер, Лейбниц, десятки других знаменитых ученых именно так воспринимали научную деятельность.

В-третьих, да, христианские церкви разных конфессий в лице их священнослужителей действительно

²¹ В этом смысле гораздо более разумна формулировка ст. 1 Конституции Марокко 2011 г.: «Королевство Марокко является конституционной монархией, демократическим государством с парламентской формой правления и светской системой власти».

²² Конституционалисты с материалистическим мировоззрением, возможно, не задумываются, что такое представление ликвидирует основу для признания человеческого достоинства высшей ценностью. Русский философ Б.П. Вышеславцев писал: «Материализм Маркса обращается у него в презрение к людям. **Да и почему, в самом деле, благоговеть перед потомками обезьяны?**» [58, с. 178].

²³ По сведениям Н.М. Карамзина, ставший царем Борис Годунов в 1601 г. хотел завести в России университеты, «выписав» иностранных ученых. Но «сие важное намерение не исполнилось, как пишут, от сильных возражений духовенства, которое представило царю, что Россия благоденствует в мире единством закона и языка; что разность языков может произвести и разность в мыслях, опасную для церкви; что, во всяком случае, неблагоприятно вверять учение юношества католикам и лютеранам» [32].

совершили немало ошибок, исходя из неправильных представлений, порой напрямую противоречащих христианскому нравственному учению. Но как не всякие действия и слова адептов какого-либо политического или философского учения отражают его сущность, так и по этим ошибкам нельзя судить о вероучении и о представляющей его институции.

Другое направление пересмотра государственно-церковных отношений — это *переосмысление содержания понятия «отделение церкви от государства»*. Главное изменение должно состоять в переходе от восприятия доминирующей в данной стране религиозной институции как культурно-исторического (а то и чисто этнографического) феномена к ее пониманию как фактора, благотворно влияющего на общество и тем самым стабилизирующего государственность.

Сегодня государство видит в религии вынужденное наследие прошлого, а в религиозных организациях — хранителей давно отжившего, замшелого, отсталого; воспринимает эти организации как некое обременение, как необходимую дань культуре и истории. Между тем наступление постсекулярной эпохи ясно продемонстрировало непреходящую актуальность церкви как общественно-политического фактора²⁴. Несмотря на все попытки, церковь и вообще религиозные сообщества не были ни уничтожены физически, ни выдвинуты из общественного сознания в «гетто» архаики и традиционализма. Несомненно успешным оказался, однако, проект упразднения устоявшихся институциональных связей и коммуникационных механизмов между церковью и государством, с одной стороны, и церковью и обществом — с другой, то есть секуляризации. В настоящее время церковь в значительной мере лишена возможности выступать в качестве нравственного камертона по той причине, что употребляемые ей термины, концепции и аксиомы (догматы) оказываются непонятными и оттого невоспринимаемыми секулярным обществом, которое утратило чувствительность к религиозной проблематике и религиозной аргументации.

Однако подобные когнитивные пробелы не должны быть проигнорированы. Для достижения всеобъемлющего взаимопонимания необходимо вступить в «процесс комплементарного обучения» [61, S. 10], в рамках которого будут разработаны и закреплены правила ведения диалога как между религиозными

и нерелигиозными членами общества, так и между членами церкви и представителями государственной власти. Понятно, что призывами такое взаимопонимание не достигается. Требуются институциональные преобразования, которые постепенно могут привести к перемене сознания. Но о них надо говорить отдельно.

Высказанные соображения могут показаться весьма спорными. Поэтому надеемся, что коллеги, в том числе исповедующие материалистическое мировоззрение, вступят в дискуссию с нами, в том числе по вопросам, которые здесь не поднимались, но тоже весьма значимы: как государство должно подходить к вопросу о финансировании религиозных организаций? Как выстраивать отношения между государством и религиозными организациями в многоконфессиональной стране? Должно ли быть различным отношение государства к исторически укорененным и новым религиозным организациям? Как стоит государству относиться к церковным расколам, к сектам? И т.д.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. Митюков М.А. Дискуссии о светском государстве на Конституционном совещании // Актуальные проблемы российского права. 2017. № 9. С. 68–80.
2. Митюков М.А. Образ светского государства: по материалам Конституционной комиссии Съезда народных депутатов РСФСР (РФ) (1990–1993 гг.) // Конституционное и муниципальное право. 2018. № 4. С. 58–65.
3. Конституционное совещание: Стенограммы. Материалы. Документы: в 20 т. Т. 1. М.: Юр. лит., 1995.
4. Понкин И.В. Современное светское государство: конституционно-правовое исследование. М.: Институт государственно-конфессиональных отношений и права, 2005.
5. Общие соображения по поводу отделения церкви от государства: открытый доклад «Один век отделения церкви от государства». М.: Гнозис, 2006.
6. Holyoake G.J. The Principles of Secularism. 3 Aufl. Lond.: Book store; Austin & co., 1870.
7. Тейлор Ч. Что такое светскость? // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 218–253.
8. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1: От Каменного века до Элевсинских мистерий. М.: Критерион, 2001.
9. Платон. Собрание сочинений. В 4-х т. Т. 4: Политик, Законы, Послезаконие. Письма. Сочинения

²⁴ Авторам известно, что «постсекулярность» является одной из наиболее оспариваемых концепций в современных социологии и философии. Однако в рамках настоящей статьи существование постсекулярной эпохи принято как «истина факта» (см. [60]).

- платоновской школы / под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994.
10. Сильвестрова Е.В. Первый титул Шестнадцатой книги Кодекса Феодосия // Вестник ПСТГУ I: Богословие, философия. 2009. Вып. 2 (26). С. 7–20.
 11. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Приняты Освященным Архиерейским Собором 13–16 августа 2000 г. [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московской патриархии. — URL: <http://www.patriarhia.ru/db/text/141422.html> (дата обращения: 03.03.2005).
 12. Бежанидзе Ю.И. Рецепция концепта «благой симфонии в русской богословско-политической мысли XI–XVII веков»: автореф. дисс. ... канд. теологии. М., 2024.
 13. Florovsky G. Antinomies of Christian History: Empire and Desert, in: Christianity and Culture. Collected Works, vol. II. Belmont: Nordland Publishing Company, 1974.
 14. Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. В 4 т. / сост., общ. ред. и предисл. Л.Г. Ионина. Т. 1. М.: ИД ВШЭ, 2016.
 15. Соловьев В.С. О духовной власти в России // Соловьев В.С. Избранное / сост., автор вступ. ст. и коммент. С.Б. Рощинский. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010.
 16. Шмеман А. прот. Собрание статей. 1947–1983 / сост. Е.Ю. Дорман; предисл. А.И. Кырлежева. М.: Русский путь, 2009.
 17. Послание к Диогниту (пер. А.С. Десницкого) // Раннехристианские апологеты II–IV веков. Переводы и исследования. М.: Ладомир, 2000.
 18. Протопресвитер Александр Шмеман. Проповеди и беседы // Портал «Православная энциклопедия “Азбука веры”». — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/propovedi-i-besedy/3_8 (дата обращения: 19.11.2024).
 19. Феофан Затворник. Мысли на каждый день года [Электронный ресурс] // Портал «Православная энциклопедия “Азбука веры”». — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/mysli-na-kazhdyj-den-goda-po-tserkovnym-chtenijam-iz-slova-bozhija/352 (дата обращения: 01.05.2022).
 20. Тертуллиан. Об идолопоклонстве // Тертуллиан. Избранные сочинения / общ. ред. А.А. Столярова / пер. с лат. М.: Прогресс, 1994.
 21. Архиепископ Иоанн (Шаховской). Тайна Церкви. Нью-Йорк, 1947.
 22. Берман Г.Дж. Западная традиция права: эпоха формирования / пер. с англ. 2-е изд. М.: Изд-во МГУ: Изд. группа ИНФРА-М — НОРМА, 1998.
 23. Великая хартия вольностей [Электронный ресурс] // Универсальная научно-популярная энциклопедия «Кругосвет». — URL: https://www.krugosvet.ru/enc/istoriya/VELIKAYA_HARTIYA_VOLNOSTE.html (дата обращения: 11.12.2023).
 24. Чичерин Б.Н. Общее государственное право / под ред. и с предисловием В.А. Томсинова. М.: Зерцало, 2006.
 25. Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. М.: ГУП «Облиздат», ТОО «Алир», 1998.
 26. Каменский А.Б. «Отторженная возвратих»: разделы Польши и концепция собирания русских земель // Труды по руссиеведению: сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр руссиеведения; гл. ред. И.И. Глебова. Вып. 6. М., 2016. С. 220–261.
 27. Руффини Ф. Религиозная свобода. История идеи / пер. с ит.; аутентичное переизд. публикации 1914 г.; предисл. проф. Фр. Марджотта-Броглио (Брольо). М.: UNESCO Publishing: Ин-т всеобщей истории РАН, 1995.
 28. Сидоров А. Обесчестить короля: hono и его место в каролингской политической культуре // Анатомия власти: государи и подданные в Европе в Средние века и Новое время / сост. и отв. ред. О. Воскобойников и О. Тогоева. М.: ИД ВШЭ, 2021.
 29. Марсилиус Падуанский. Защитник мира. Defensor pacis / пер. с фр.; науч. ред., вступит. ст., примеч. Г.П. Лупарева. М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К», 2014.
 30. Лютер Мартин. О светской власти. Калуга: Полиграф-Информ, 2012.
 31. Martin Luther. Der 82. Psalm ausgelegt 1530 // Werke (Weimarer Ausgabe), Bd. 31, Teil I.
 32. Карамзин Н.М. История государства Российского. Т. VI [Электронный ресурс] // Онлайн библиотека русской классической литературы. — URL: <https://онлайн-читать.рф/карамзин-история-государства-российского/7#4> (дата обращения: 19.11.2024).
 33. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Блаженного Августина. Ч. I [Электронный ресурс] // Христианский портал «MY STUDIES». — URL: <https://mstud.org/library/a/augustin/about/tryb1.html> (дата обращения 10.09.2024).
 34. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презиращим. Монологи. СПб: Алетей, 1994.
 35. Варламова Н.В. Религиозные основания западной правовой культуры // Вопросы правоведения. 2011. № 2. С. 59–76.
 36. Андреева Л.А. Феномен религиозного индифферентизма в Российской империи // Общественные науки и современность. 2008. № 4. С. 114–124.
 37. Монахиня Амвросия (Оберучева). История одной старушки: Очерки из многолетней жизни одной старушки, которую не по заслугам Господь не оставлял Своею милостью и которая считала себя счастливой всегда, даже среди самых тяжелых страданий. М.: Сибирская Благовонница, 2016.

38. Лесков Н.С. Мелочи архиерейской жизни // Лесков Н.С. Собр. соч. в пяти томах. Т. 3. М.: Правда, 1981.
39. Булгаков С.Н. История социальных учений в XIX в. Англия и Германия // Булгаков С.Н. Избранное / сост., автор вступ. ст. О.К. Иванцова; авторы коммент. В.В. Сапов, Д.С. Новоселов. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010.
40. Лопухин А.П. Законодательство Моисея. Исследование о семейных, социально-экономических и государственных законах Моисея. Суд над Иисусом Христом, рассматриваемый с юридической точки зрения. Вавилонский царь правды Аммураби и его новооткрытое законодательство в сопоставлении с законодательством Моисеевым / под ред. и с предисловием проф. В.А. Томсинова. М.: Зерцало, 2005.
41. Священномученик Иоанн (Троянский), Великолукский, епископ. Житие [Электронный ресурс] // Портал «Православная энциклопедия “Азбука веры”». — URL: <https://azbyka.ru/days/> (дата обращения: 04.09.2016).
42. Ковырзин К.В. Поместный собор 1917-1918 годов и поиски принципов церковно-государственных отношений после Февральской революции // Отечественная история. 2008. № 4. С. 88–97.
43. Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Кн. 4, вып. 1: деяния 61–65. Петроград: Изд. Соборного Совета, 1918.
44. Кашкин С.Ю., Четвериков А.О. Комментарий к договору, устанавливающему Конституцию для Европы – 2005 г. // СПС «Гарант».
45. Краснов М.А. Ограничение прав человека или поиск их естественных пределов? // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2009. № 2. С. 103–115.
46. Ильф И. Записные книжки. 1925–1937. М.: Советский писатель, 1957.
47. Боуз Д. Либертарианство: История, принципы, политика / пер. с англ. под ред. А.В. Куряева. Челябинск: Социум, 2004.
48. Habermas J. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
49. Kelsen H. Reine Rechtslehre (1934). Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
50. Фуллер Лон Л. Мораль права / пер. с англ. под ред. А. Куряева. М.: ИРИСЭН, 2007.
51. Алекси Р. Понятие и действительность права / пер. с нем. М.: Инфотропик Медиа, 2011.
52. Луман Н. Введение в системную теорию / пер. с нем. М.: Логос, 2007.
53. Мюллер Я.-В. Что такое популизм? / пер. с англ. под науч. ред. А. Смирнова. М.: ИД ВШЭ, 2018.
54. Токвиль А. Демократия в Америке / пер. с фр.; предисловие Гарольда Дж. Ласки. М.: Весь Мир, 2000.
55. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения. В 2 т. / сост., ред., авт. примеч. В.В. Соколов. Т. 2. М.: Мысль, 1991.
56. Еллинек Г. Общее учение о государстве // Право современного государства. Т. 1. Изд. 2-е, испр. и доп. по второму немецкому изданию С.И. Гессеном. СПб., 1908.
57. Мамут Л.С. Народ в правовом государстве / Российская академия наук. Институт государства и права. М.: Норма, 1999.
58. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Этика преображенного эроса. М.: Республика, 1994.
59. BeckOK Grundgesetz, Epping/Hillgruber, 59. Edition (Stand: 15.09.2024), Art. 7 Rn. 46.
60. Кырлежев А. Секуляризация и постсекулярное общество [Электронный ресурс] // Портал «Богослов.RU». — URL: <https://bogoslov.ru/article/1314267> (дата обращения: 25.09.2024).
61. Habermas J. Glauben und Wissen, Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

REFERENCES

1. Mityukov M.A. Diskussii o svetskom gosudarstve na Konstitucionnom soveshhanii // Aktual`nye problemy rossijskogo prava. 2017. No. 9. S. 68–80.
2. Mityukov M.A. Obraz svetskogo gosudarstva: po materialam Konstitucionnoj komissii S`ezda narodnyh deputatov RSFSR (RF) (1990–1993 gg.) // Konstitucionnoe i municipal`noe pravo. 2018. No. 4. S. 58–65.
3. Konstitucionnoe soveshhanie: Stenogrammy. Materialy. Dokumenty. V 20 t. T. 1. M.: Yur. lit., 1995.
4. Ponkin I.V. Sovremennoe svetskoe gosudarstvo: konstitucionno-pravovoe issledovanie. M.: Institut gosudarstvenno-konfessional`nyh otnoshenij i prava, 2005.
5. Obshhie soobrazheniya po povodu otdeleniya cerkvi ot gosudarstva: otkrytyj doklad “Odin vek otdeleniya cerkvi ot gosudarstva”. M.: Gnozis, 2006.
6. Holyoake G.J. The Principles of Secularism. 3 Aufl. Lond.: Book store; Austin & co., 1870.
7. Tejlor Ch. Chto takoe svetskost`? // Gosudarstvo, religiya, cerkov` v Rossii i za rubezhom. 2015. No. 1 (33). S. 218–253.
8. Eliade M. Istoriya very i religioznyh idej. T. 1: Ot Kamenogo veka do Elevsinskih misterij. M.: Kriterion, 2001.
9. Platon. Sobranie sochinenij. V 4 t. T. 4: Politik, Zakony, Poslezakonie. Pis`ma. Sochineniya platonovskoj shkoly / pod obshh. red. A.F. Loseva, V.F. Asmusa, A.A. Taho-Godi. M.: Mysl`, 1994.

10. Sil' vestrova E.V. Pervyj titul Shestnadcatoj knigi Kodeksa Feodosiya // Vestnik PSTGU I: Bogoslovie, filosofiya. 2009. Vyp. 2 (26). S. 7–20.
11. Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. Prinyaty Arhierejskim Soborom 13–16 avg. 2000 g. [Elektronnyj resurs] // oficial'nyj sajt Moskovskoj patriarii. — URL: <http://www.patriarhia.ru/db/text/141422.html> (data obrashheniya: 03.03.2005).
12. Bezhanidze Yu.I. Recepciya koncepta "blagoj simfonii v russkoj bogoslovsko-politicheskoj mysli XI–XVII vekov": avtoref. diss. ... kand. teol. M., 2024.
13. Florovsky G. Antinomies of Christian History: Empire and Desert, in: Christianity and Culture. Collected Works, vol. II. Belmont: Nordland Publishing Company, 197
14. Veber M. Hozyajstvo i obshhestvo: ocherki ponimayushhej sociologii. V 4 t. / sost., obshh. red. i predisl. L.G. Ionina. T. 1. M.: ID VSE, 2016.
15. Solov'ev V.S. O duhovnoj vlasti v Rossii // Solov'ev V.S. Izbrannoe / sost., avtor vstup. st. i komment. S.B. Rocinskij. M.: Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN), 2010.
16. Shmeman A. prot. Sobranie statej. 1947–1983 / sost. E.Yu. Dorman; predisl. A.I. Kyrlezheva. M.: Russkij put', 2009.
17. Poslanie k Diognitu (per. A.S. Desniczkogo) // Rannehristianskie apologety II–IV vekov. Perevody i issledovaniya. M.: Ladomir, 2000.
18. Protopresviter Aleksandr Shmeman. Propovedi i besedy // Portal "Pravoslavnyaya enciklopediya "Azbuka very"". — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/propovedi-i-besedy/3_8 (data obrashheniya: 19.11.2024).
19. Feofan Zatvornik. Mysli na kazhdyj den` goda [Elektronnyj resurs] // Portal "Pravoslavnyaya enciklopediya "Azbuka very"". — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/mysli-na-kazhdyj-den-goda-posterkovnym-chtenijam-iz-slova-bozhija/352 (data obrashheniya: 01.05.2022).
20. Tertullian. Ob idolopoklonstve // Tertullian. Izbrannye sochineniya / obshh. red. A.A. Stolyarova. M.: Progress, 1994.
21. Arhiepiskop Ioann (Shahovskoj). Tajna Cerkvi. N`yu-Jork. 1947.
22. Berman G.Dzh. Zapadnaya tradiciya prava: epoha formirovaniya / per. s angl. 2-e izd. M.: Izd-vo MGU: Izdatel'skaya gruppa INFRA-M — NORMA, 1998.
23. Velikaya hartiya vol'nostej [Elektronnyj resurs] // Universal'naya nauchno-populyarnaya enciklopediya "Krugosvet". — URL: https://www.krugosvet.ru/enc/istoriya/VELIKAYA_HARTIYA_VOLNOSTE.html (data obrashheniya: 11.12.2023).
24. Chicherin B.N. Obshee gosudarstvennoe parvo / pod red. i s predisloviem V.A. Tomsinova. M.: Zerczalo, 2006.
25. Tihomirov L.A. Monarhicheskaya gosudarstvennost'. M.: GUP "Oblizdat", TOO "Alir", 1998.
26. Kamenskij A.B. "Ottorzhennaya vozvratih": razdely Pol'shi i koncepciya sobiraniya russkih zemel' // Trudy po rossievedeniyu: sb. nauch. tr. / RAN. INION. Centr rossievedeniya; gl. red. I.I. Glebova. Vyp. 6. M., 2016. S. 20–261.
27. Ruffini F. Religioznaya svoboda. Istoriya idei / per. s it. Autentichnoe pereizd. publikacii 1914 g.; predisl. prof. Fr. Mardzhotta-Broglio (Brol'o). M.: UNESCO Publishing, 1995.
28. Sidorov A. Obeschestit' korolya: honor i ego mesto v karolingskoj politicheskoj kul'ture // Anatomiya vlasti: gosudari i poddannye v Evrope v Srednie veka i Novoe vremya / sost. i otv. red. O. Voskoboynikov i O. Togoeva. M.: ID VSE, 2021.
29. Marsilij Paduanskij. Zashhitnik mira. Defensor pacis / per. s francz. B.U. Esenova; nauch. red., vstupit, st., primech. G.P. Lupareva. M.: Izdatel'sko-torgovaya korporaciya "Dashkov i K", 2014.
30. Lyuter Martin. O svetskoj vlasti. Kaluga: Poligraf-Inform, 2012.
31. Martin Luther. Der 82. Psalm ausgelegt 1530 // Werke (Weimarer Ausgabe), Bd. 31, Teil I (in German).
32. Karamzin N.M. Istoriya gosudarstva Rossijskogo. T. VI [Elektronnyj resurs] // Onlajn biblioteka russkoj klassicheskoy literatury. — URL: <https://onlajn-chitat.rf/karamzin-istoriya-gosudarstva-rossijskogo/7#4> (data obrashheniya: 19.11.2024).
33. Trubeczkoj E.N. Mirosozerczanie Blazhennogo Avgustina. Ch. I [Elektronnyj resurs] // Hristianskij portal "MY STUDIES". — URL: <https://mstud.org/library/a/augustin/about/tryb1.html> (data obrashheniya: 10.09.2024).
34. Shlejermaher F. Rechi o religii k obrazovannym lyudjam, ee prezirayushhim. Monologi. SPb: Aletejya, 1994.
35. Varlamova N.V. Religioznye osnovaniya zapadnoj pravovoj kul'tury // Voprosy pravovedeniya. 2011. No. 2. S. 59–76.
36. Andreeva L.A. Fenomen religioznogo indifferentizma v Rossijskoj imperii // Obshhestvennye nauki i sovremennost'. 2008. No. 4. S. 114–124.
37. Monahinya Amvroziya (Oberucheve). Istoriya odnoj starushki: Ocherki iz mnogoletnej zhizni odnoj starushki, kotoruyu ne po zaslugam Gospod`ne ostavlyal Svoeuyu milost`yu i kotoraya schitala sebya schastlivoj vseгда, dazhe sredi samyh tyazhelyh stradanij. M.: Sibirskaaya Blagozvonnicza, 2016.
38. Leskov N.S. Melochi arhierejskoj zhizni // Leskov N.S. Sobr. soch. V 5 t. T. 3. M.: Pravda, 1981.

39. Bulgakov S.N. Istoriya social`nyh ucheniya v XIX v. Angliya i Germaniya // Bulgakov S.N. Izbrannoe / sost., avtor vstup. st. O.K. Ivanczova; avtory komment. V.V. Sapov, D.S. Novoselov. M.: Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN), 2010.
40. Lopuhin A.P. Zakonodatel`stvo Moiseya. Issledovanie o semejnyh, social`no-ekonomicheskikh i gosudarstvennyh zakonah Moiseya. Sud nad lisusom Hristom, rassmatrivaemyh s yuridicheskoy tochki zreniya. Vavilonskij czar` pravdy Ammurabi i ego novootkrytoe zakonodatel`stvo v sopostavlenii s zakonodatel`stvom Moiseevym / pod red. i s predislovиеm prof. V.A. Tomsinova. M.: Zerczalo, 2005.
41. Svyashhennomuchenik Ioann (Troyanskij), Velikolukskij, episkop. Zhitie [Elektronnyj resurs] // portal "Pravoslavnyaya enciklopediya "Azbuka very"". — URL: <https://azbyka.ru/days/> (data obrashheniya: 04.09.2016).
42. Kovyrzin K.V. Pomestnyj sobor 1917–1918 godov i poiski principov cerkovno-gosudarstvennyh otnoshenij posle Fevral`skoj revolyucii // Otechestvennaya istoriya. 2008, No. 4. S. 88–97.
43. Svyashhennyj Sobor Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi. Deyaniya. Kn. 4, vyp. 1: deyaniya 61–65. Petrograd: Izd. Sobornogo Soveta, 1918.
44. Kashkin S.Yu., Chetverikov A.O. Kommentarij k dogovoru, ustanavlivayushhemu Konstituciyu dlya Evropy — 2005 g. // SPS "Garant".
45. Krasnov M.A. Ogranichenie prav cheloveka ili poisk ih estestvennyh predelov? // Pravo. Zhurnal Vyshej shkoly ekonomiki. 2009. No. 2. S. 103–115.
46. Il`f I. Zapisnye knizhki. 1925–1937. M.: Sovetskij pisatel`, 1957.
47. Bouz D. Libertarianstvo: Istoriya, principy`, politika / per. s angl. pod red. A.V. Kuryaeva. Chelyabinsk: Socium, 2004.
48. Habermas J. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992 (in German).
49. Kelsen H. Reine Rechtslehre (1934). Tübingen: Mohr Siebeck, 2008 (in German).
50. Fuller Lon L. Moral` prava / per. per. s angl. T. Danilovoj pod red. A. Kuryaeva. M.: IRISEN, 2007.
51. Aleksi R. Ponyatie i dejstvitel`nost` prava / per. s nem. A. Lapteva, F. Kal`shojera. M.: Infotropik Media, 2011.
52. Luman N. Vvedenie v sistemnyuyu teoriyu / per. s nem. K. Timofeeva. M.: Logos, 2007.
53. Myuller Ya.-V. Chto takoe populizm? / per. s angl. A. Arhipovoj; pod nauch. red. A. Smirnova. M.: ID VSE, 2018.
54. Tokvil` A. Demokratiya v Amerike / per. s fr.; predislovie Garol`da Dzh. Laski. M.: Ves` Mir, 2000.
55. Gobbs T. Levafan, ili Materiya, forma i vlast` gosudarstva cerkovnogo i grazhdanskogo // Gobbs T. Sochineniya. V 2 t. / sost., red., avt. primech. V.V. Sokolov. T. 2. M.: Mysl`, 1991.
56. Ellinek G. Obshee uchenie o gosudarstve // Pravo sovremennogo gosudarstva. T. 1. Izd. 2-e, ispr. i dop. po vtoromu nemeczkomu izdaniyu S.I. Gessenom. SPb., 1908.
57. Mamut L.S. Narod v pravovom gosudarstve. M.: Norma, 1999.
58. Vysheslavcev B.P. Vechnoe v russkoj filosofii // Etika preobrazhennogo erosa. M.: Respublika, 1994.
59. BeckOK Grundgesetz, Epping/Hillgruber, 59. Edition (Stand: 15.09.2024), Art. 7 Rn. 46 (in German).
60. Kyrlezhev A. Sekulyarizaciya i postsekulyarnoe obshhestvo [Elektronnyj resurs] // Portal "Bogoslov. RU". — URL: <https://bogoslav.ru/article/1314267> (data obrashheniya: 25.09.2024).
61. Habermas J. Glauben und Wissen, Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001 (in German).