

ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА
УГОЛОВНОГО ПРАВА И
УГОЛОВНОГО ПРОЦЕССА

А. А. Мамедзаде

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

Азер Аскер оглы Мамедзаде
Свобода совести. Истоки,
становление, правовая охрана
Серия «Теория и практика уголовного
права и уголовного процесса»

Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=11284156
Свобода совести. Истоки, становление, правовая охрана / А. А. Мамедзаде: Юридический центр-Пресс; Санкт-Петербург; 2013
ISBN 978-5-94201-665-4

Аннотация

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.

Содержание

К читателю (вместо предисловия)	5
Глава 1. Свобода совести в христианском мире	9
1.1. Древний мир. Свобода совести и государственный закон как два императива в единой системе государственно-церковных отношений	9
1.2. Средневековье. От религиозной нетерпимости в системе церковного абсолютизма до идеи веротерпимости в эпоху Возрождения	12
1.3. Эпоха Реформации и Просвещения. Развитие идеи религиозной свободы в учениях мыслителей и проблемы проведения ее в жизнь	17
1.4. Начало законодательного признания свободы совести	30
1.5. Российская Империя. Отношение к свободе совести: развитие и законодательное закрепление	34
1.6. Свобода совести в СССР	45
Глава 2. Свобода совести в мусульманском мире	54
2.1. Коран как источник свободы совести в исламе	54
2.2. Свобода совести как проявление веротерпимости в эпоху Халифата	65
2.3. От религиозной терпимости в Османской Империи до свободы совести в Турецком государстве	72
2.4. Религиозная терпимость в истории Ирана	78
2.5. Религиозная идея как фактор, определяющий религиозно-правовые позиции мусульман и влияющий на формирование свободы совести	82
2.6. Современные мировоззренческие течения в исламском мире, влияющие на реализацию права свободы совести	87
Конец ознакомительного фрагмента.	88

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. Вишневская, М. Х. Гельдибаев, Ю. В. Голик, И. Э. Звечаровский, В. П. Коняхин, Л. Л. Кругликов, Н. И. Мацнев, С. Ф. Милюков, 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 такого 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, независимого 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, сопричастные 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 изменений 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

распространившемся 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, придерживающихся 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 благотворным, 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 Милосского, 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. Пропасть, 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 государ-

ственного 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 выступить 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 попусти-

тельство 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 Вальденцов 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 культу 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, ejus 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 католицизму, 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 недвижимое имущество должно быть секуляризировано; 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 царил 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 свер-

жения 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 отправлением 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 некатолической 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 некатоличе-

ским 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 сохранялся 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 вероис-

поведания 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 единую 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 готовят 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 заблуждение 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 не католическим 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: «Свободомыс-

лящие 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 законодательства» (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 умиловить 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, нару-

шение 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 тяжчайшего 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 гражданину 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 внешние интересы и, следовательно, совершенно равнодушной к благу и процветанию государства, Руссо создает особенную религию, религию гражданина, или государственную, с весьма простыми немногочисленными догматами. 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 не католиками 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 заключает 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, которым 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 притеснению.

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 тридцатилетней 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 уравнения 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, монополю протестантизма 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 протестантизма, 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 правитель-

ство 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, – наносят 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 двоякое 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 развезть; 2) покаявшихся посылать в монастыри на покаяние; 3) подстрекателей к самосожжению – 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 раскольщикам 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».

В царствование Анны Иоанновны (1730–1740 гг.) были изданы некоторые строгие постановления касательно совращения. Так, за совращение в раскол угрожала вечная ссылка

на галеры и конфискация всего имущества. Были изданы постановления касательно как католической, так и лютеранской пропаганды, а также о волшебстве (260, с. 215). В своей деятельности Анна Иоанновна в основном следовала политике Петра I и обещала верность православию в манифесте от 17 марта 1730 г.

При Елизавете Петровне (1741–1761 гг.) было издано общее распоряжение, запрещающее евреям жить и селиться в России на том основании, что от них «яко от таковых Имени Христа Спасителя ненавистников, нашим верноподданным крайнего вреда ожидать должно», «от врагов Христовых не желаю интересной прибыли».

Другое ограничение свободы совершения богослужения Елизавета сделала по отношению к армянам. Разрешив им в 1741 г. построить церковь в Москве, она в 1742 г. лишила их права строить где-нибудь свои церкви, а построенные велела упразднить, кроме одной в г. Астрахани. Таково положение о свободе вероисповедания в Елизаветинскую эпоху (260, с. 217–218). Если Елизаветинская эпоха отличается усилением стеснительных мер по отношению к инославию и иноверию, равно как и к расколу, если на нее падает полный расцвет применения в церковной дисциплине телесных наказаний и суровых мер «монастырского смирения»; если в уголовном правосудии мало было места снисхождению и милости, то к ее же времени относятся и другие явления, свидетельствующие о начинающемся повороте во всей сфере церковных и уголовных наказаний. С одной стороны, раздаются голоса против грубости «монастырского смирения», с другой стороны, совершаются некоторые преобразования в области общего материального уголовного права (260, с. 232).

Проект нового уложения, относящийся к материальному уголовному праву, «по содержанию своему, был сводом уложений современного ему действующего права (Уложения 1649 г., Воинских Артикулов, Морского Устава, сепаратных законов от 1648 по 1754 г.), дополненный некоторым количеством новых определений. В проекте 1754–1766 гг. преобладающим наказанием являлась смертная казнь, преимущественно в ее квалифицированных формах – сожжения, колесования, залития горла расплавленным металлом и даже разорвания пятаю лошадьми и повешения за ребра. Последние два вида явились у нас вновь» (314, с. 151). Но этот проект Елизаветой не был утвержден, по причине слишком суровой системы кар. В 1744 г. было велено все дела о преступлениях, за которые положена смертная казнь, пересылать в Сенат. Исполнение смертных приговоров, таким образом, было предоставлено на Высочайшее усмотрение. С этого времени смертная казнь осталась только как исключение, вплоть до Свода Законов 1832 г. Другой особенностью Елизаветинского времени было смягчение наказаний по отношению к малолетним, виновным в тяжких преступлениях, к числу которых относилось и святотатство (260, с. 235–237).

Новая эпоха в истории изучаемого нами вопроса начинается с восшествия на престол Екатерины II (1762–1796 гг.). Выражением ее прогрессивных идей, усвоенных из западной уголовно-юридической доктрины XVIII в., был знаменитый Наказ, данный комиссии по составлению нового уложения. Этот Наказ не был памятником законодательным. «Я запретила на оный инако взирать, – пишет сама Екатерина, – как единственно он есть, т. е. правила, на которых основать можно мнение, но ни яко закон, и для того по делам не выписывать, яко закон, но мнение основать на оном дозволено» (190, с. 66–67). Но, несмотря на это, Наказ имел немалое значение и, несомненно, влиял на дух законодательства в России. На него иногда ссылались в судебных приговорах XVIII–XIX вв. (41, с. 249).

Русская императрица, последовательница идей трех великих мыслителей Запада – Монтескье, Беккариа и Вольтера, согласно с ними также рекомендует религиозную терпимость в своем Наказе. По ее мнению, было бы чрезвычайно вредным для спокойствия и безопасности подданных запрещать свободное отправление религии в государстве; нет лучшего средства обратить заблудших в истинное лоно церкви, как терпеть эти чуждые религии; преследование раздражает ум человека, терпимость, напротив, смягчает самые черст-

вые сердца, покоряет самых упорных и уничтожает распри, столь вредные для спокойствия государства (21, с. 249–250).

Принцип веротерпимости Екатериной был провозглашен не раз. На практике осуществление этого принципа выразилось в даровании свободы богослужения всем католикам, протестантам и другим иноверцам, равно и в одинаковых с православной церковью, если только не больших, заботах о белорусской католической епархии. Она, впрочем, не разрешала пропаганды других вер между христианами, православными или не православными – все равно. Сферой, где принцип веротерпимости нашел себе новое приложение, было законодательство Екатерины II о расколе. Так, например, указом от 14 декабря 1762 г. разрешалось всем бежавшим за границу раскольникам возвратиться на родину с правом поселения на указанных местах Европейской России и Сибири. В 1763 г. все раскольники, с уничтожением раскольнической конторы, были подчинены общим присутственным местам. Понятие раскола стало суживаться. Манифестом 3 марта 1764 г. раскольники, не сторонящиеся православной церкви, уже не отлучались от входа церковного и не считались раскольниками, их не писали в двойной оклад. Позже раскольники были сравнены с православными в отбывании воинской повинности. Более строгие меры применялись только к самосжигателям и скопцам. Все отдельные мероприятия в отношении к расколу 60-х и 70-х годов заканчиваются знаменитым указом 20 июля 1782 г., которым Императрица упразднила двойной оклад в казну. Уничтожение двойного оклада выкидывало из всех ведомостей графу о раскольниках, и этот термин исчезал из разных юридических актов. Борьба с расколом была передана из сферы права в сферу свободного религиозного их увещания и в сферу образования. Но те надежды, которые Екатерина возлагала на просветительскую деятельность, специально в отношении к расколу, не оправдались, и раскол от ее терпимости не уменьшился, а даже, по словам современников, увеличивался.

С приходом к власти Екатерины II было издано 8 указов, касающихся вероисповедной политики государства. Из них 3 – об уклонении от исполнения постановлений церкви, 4 – о расколе и ереси, 1 – о волшебстве и суевериях. Позже 2 указа о расколе были изданы Павлом I (1796–1801 гг.).

Духовной власти по отношению к расколу приходилось вести себя осмотрительно и осторожно, и не только при Екатерине, но и при ее приемниках – Павле I и особенно Александре I, при котором для раскола наступает золотой век. В царствование Александра I (1801–1825 гг.) отношение к раскольникам стало особенно терпимым, что нашло отражение в церковно-дисциплинарной практике (260, с. 247–251).

Борьба за свободу вероисповедания, в сложившихся в России условиях, имела свои особенности: она велась под лозунгами нравственного возрождения христианства, освобождения церкви от мирских пут и была направлена на устранение союза православной церкви и государства.

Передовые мыслители России того времени, в отличие от представителей европейского свободомыслия и антиклерикализма, учитывая российскую специфику борьбы за демократические права и свободы, основное внимание уже обращали на правовые вопросы. С требованием обеспечения права на мировоззренческую свободу выступали М. В. Ломоносов и А. Д. Кантемир (197; 389).

В самом конце XVIII в. в памятнике русской общественной мысли «Благовесть исаилю российскому, т. е. приверженным к Богу староверам благочестивым», были выдвинуты требования полной веротерпимости, исключающей религиозные преследования и распри, прекращения гонений на староверов. Все духовные чины и монахи утрачивали, согласно предполагаемой реформе, право на получение жалованья и должны были жить своим трудом.

В XIX в. понимание свободы совести существенно дополнилось. В «Настольном словаре» видного общественного деятеля своего времени М. В. Петрашевского (1821–1866 гг.) отмечается, что веротерпимость – это низшая ступень свободы вероисповедания, которая признает гражданскую равноправность членов всех вероисповеданий (250, с. 227). Выдающийся русский ученый, криминалист А. Ф. Кистяковский говорил: «Веротерпимость есть требование разума, которое необходимо осуществить для спокойствия и безопасности государств. В больших государствах она необходима для стойкости правительства; при господстве веротерпимости, ему нечего опасаться, так как оно, способствуя спокойствию и умиротворению страстей, отнимает всякий предлог для недовольства. При преследовании религиозного разномыслия малые и отдельные силы соединяются и образуют опасную силу. При господстве же противоположного режима в стране, разделенной на великое число сект, ни одна не может претендовать на господство, и, следовательно, все пребывают в спокойствии. Люди, которые считают исповедуемую ими веру истинною, должны стоять за веротерпимость» (260, с. 280). А. Ф. Кистяковский призывал к проведению принципов веротерпимости, отказу от абсолютной ортодоксии и монопольного прозелитизма, породивших величайшие бедствия и религиозные войны в истории новых европейских народов.

В трудах русских юристов того времени М. А. Рейснера (1868–1928 гг.) и П. П. Пусторослева (1854 г.р.) вопрос о религиозной свободе ставится в связи с вопросом о задачах культурного и правового государства. По словам П. Пусторослева, культурное государство должно обеспечивать возможности удовлетворения религиозных потребностей граждан. Заботясь о благосостоянии своего народа в религиозном отношении, культурное государство обязано оказывать охрану религиозным чувствам и убеждениям своих граждан и даже обывателей, иностранцев. Отсюда и вытекает его важный долг охранения религии или веры. А так как верования людей различны, стеснения же верующего человека в его вере являются для него крайне тяжким гнетом, то у культурного государства появляется надобность давать охрану не одной религии или вере, а нескольким, т. е. держаться принципа веротерпимости или религиозной свободы. Однако принцип веротерпимости или религиозной свободы должен проводиться культурным государством не безгранично, а только относительно религий, совместимых с интересами народного благосостояния (260, с. 453–454). Почти такого же мнения придерживается другой защитник религиозной свободы, исследователь К. К. Арсеньев. В своей книге «Свобода совести и веротерпимость (1905 г.) он признает, что государство не может допустить свободного развития в своей среде вероучений, проповедующих нечто, противное вечному закону нравственности. По его мнению, такие вероучения, явно и несомненно, противные вечному закону нравственности, должны быть объектом государственных мероприятий (256, с. 2). Профессор Л. С. Белогриц-Котляревский также полагает, что вообще право религиозной свободы не может простирается за пределы ненарушимости общественного порядка и принципов морали, а проф. М. А. Рейснер в числе границ свободы исповедания указывает на недопустимость публичной проповеди атеизма и открытой безнравственности (256, с. 98).

Известный российский социолог, публицист В. В. Берви-Флеровский (1829–1918 гг.), выступил за устранение всякого вмешательства политических властей в религиозные вопросы, за отделение церкви от государства: люди должны содержать духовенство за свой счет, и ничто не должно заставлять человека принадлежать к той или иной вере. «Вера должна быть вполне свободным делом совести человека» (23, с. 215–216). Революционер, поэт и публицист Н. П. Огарев (1813–1877 гг.) требовал осуществления «свободы проповеди вообще, равно для религии и науки». В деле выбора религии или науки, по его мнению, не должно быть никакого государственного принуждения, он должен обуславливаться свободным убеждением. Он выдвинул мысль о том, что «не только чистота науки, но чистота религии, для верующих, требует невмешательства государственной власти в религиозные дела»

и что общество должно прийти «к сознанию необходимости свободы, т. е. чистоты, искренности и нескрываемости каждого убеждения». «Признание свободы убеждения, равно религиозного и научного» для Н. П. Огарева есть не только правовое требование, но и нравственное (239, с. 731).

Русские религиозные мыслители, философы и писатели: А. С. Хомяков (1804–1860 гг.), И. В. Киреевский (1806–1856 гг.), К. С. Аксаков (1817–1860 гг.), Ф. М. Достоевский (1821–1881 гг.), Л. Н. Толстой (1828–1910 гг.), В. С. Соловьев (1853–1900 гг.), Д. С. Мережковский (1866–1941 гг.), С. Н. Булгаков (1871–1944 гг.), Н. А. Бердяев (1874–1948 гг.) и др. оценивали негативно сложившийся союз между Русской Православной Церковью и самодержавием, они призывали к секуляризации общественных отношений и нравственному возрождению христианства. Например, С. Н. Булгаков писал: «Вековые преступления против свободы совести тяжелым свинцом лежат на исторической совести русской церкви» (34, с. 28).

Осмысление содержания свободы совести, с учетом специфики условий в России, нашло отражение в работах В. И. Ленина. По его мнению, религия является частным делом по отношению к государству, это служит предпосылкой обеспечения подлинной свободы совести. Каждый должен быть свободен исповедовать какую угодно религию или не исповедовать никакой. Необходимо отделение церкви от государства и школы от церкви. Недопустимы никакие различия между гражданами в их правах в зависимости от религиозных верований. Всякие упоминания о том или ином вероисповедании граждан в официальных документах должны быть устранены. Церковные и религиозные общества должны стать совершенно свободными, независимыми от власти союзами граждан-единомышленников (407, с. 348).

Особенность взаимоотношений государства и церкви в России определялась реформой начала XVIII в., которая упразднила патриаршество и установила государственную церковность в лице православия. Церковь была лишена самостоятельности и превратилась в одно из учреждений государственного управления. В последующие за реформой два столетия она обожествляла царскую власть, признавая царя верховным правителем церкви через Синод, находящийся под контролем и руководством Обер-прокурора, назначаемого царем. Император российский провозглашался «помазанником Божиим», который есть «высочайший пастырь». Поскольку идея самодержавия была политическим символом веры русского православия, то, будучи частью государственного аппарата, православная церковь пользовалась особыми привилегиями: владела недвижимым имуществом, получала субсидии от казны, осуществляла контроль за народным образованием. Право на пропаганду своего вероучения, миссионерство и прозелитизм закреплялось в законе только за православной церковью.

Государство вмешивалось во внутренние дела различных конфессий, строго регламентировало их структуру и деятельность. Согласно Своду законов Российской Империи (1832 г.) все религии на территории страны делились на три группы: государственную (православное исповедание), терпимые (католическая, протестантская, армяно-григорианская церкви, ислам, буддизм, иудаизм, язычество) и нетерпимые («секты» – духоборы, иконоборцы, молокане, иудействующие, скопцы). Внеисповедное состояние государством не признавалось. Деятельность по распространению материалистических, атеистических взглядов подвергалась уголовному преследованию.

Основные законы Российской Империи в целом придерживались системы отношений российского государства к вере, называемой системой веротерпимости. Общие принципиальные положения действующего права по вопросу о веротерпимости (говорим – веротерпимости, потому что Своду Законов не известны термины «свободы совести» или «свободы религиозной», он говорит только о свободе веры) – следующие:

1) Первенствующая и господствующая в Российской Империи вера есть христианская православная восточного исповедания (Осн. Зак. ст. 40).

2) Все не принадлежащие к господствующей церкви подданные и иностранцы, живущие в России, пользуются каждый повсеместно свободным отправлением их веры и богослужения по своим обрядам (ст. 44).

3) Свобода веры присваивается не только православным, но и христианам других исповеданий, а также евреям, мусульманам и язычникам (ст. 45).

4) Раскольники не преследуются за их мнение о вере (Уст. пред. прест., изд. 1890 г. ст. 45). Вероисповедное положение раскола определяется законом 3 мая 1883 г.

До данного закона вероисповедное положение различных раскольнических сект было не одинаково. Меркой, какую определялось их положение, являлась бóльшая или меньшая степень вредности той или иной секты для православной веры (260, с. 472).

Эти общие положения о веротерпимости как раскола, так и других вероисповеданий по русскому праву имели несколько ограничений, которые сокращали и видоизменяли эти общие принципы. Ограничения эти таковы.

1) Принадлежащим к вере православной – были они рождены в ней или потом перешли в нее – запрещается отступать от нее и принимать иную, хотя бы тоже христианскую, веру (Уст. пред. прест. ст. 36).

2) Только одна господствующая православная вера имеет право, в пределах государства, убеждать и не принадлежащих к ней подданных к принятию ее учения (ст. 70). А всякие другие исповедания этого права лишены (Уст. дух. д. иностр. исп. ст. 4).

3) Всякое отвлечение не только от веры православной, но и от других терпимых вер строжайше иноверцам воспрещено (Уст. пред. прест. ст. 77). Перемена веры возможна только в такой градации: от еврейства, мусульманства, язычества в христианские исповедания, а не наоборот, и притом всякий раз с разрешения Министра Внутренних дел (ст. 82). Совращение и вероотступничество наказуемы (ст. 36–44).

4) Раскольникам запрещается кого-либо склонять в свой раскол (ст. 45).

5) Им запрещено, далее, публичное оказательство раскола (ст. 59), равно устройство скитов и обитателей (ст. 47).

6) Принадлежащие к сектам особенно вредным лишаются права свободы богослужебных собраний и подлежат уголовному наказанию (Улож. Наказ. 1885 г. ст. 203).

7) Всякие незаконные молитвенные сборища влекут наказание виновных (Уст. нак. ст. 24).

Таким образом, православная вера является, как вера первенствующая и господствующая, а по отношению к остальным религиям закон обеспечивает не столько свободу, сколько, по выражению Н. М. Коркунова, «равенство вероисповеданий». Впрочем, первенство православной веры по Уложению о наказаниях выражается только в предоставлении ей права пропаганды и полноты уголовно-юридической охраны сравнительно с другими вероисповеданиями (260, с. 474–475).

«Уложение о наказаниях уголовных и исправительных» (1845 г.) защищало религиозные устои Российской Империи, как составную часть ее общественного и государственного строя. Особо важными преступлениями оно считало преступления против веры – отвлечение и совращение из православия в другую веру, воспрепятствование воспитанию детей в православной или иной христианской вере, распространение ересей и расколов и др. К виновным в этих преступлениях применялась целая система карательных мер, вплоть до каторги и ссылки в Сибирь, Закавказье.

В 90-е годы XIX в., в связи с ростом революционных выступлений, ужесточилась политика царизма в отношении «сектантских» объединений. В действующее законодательство были внесены новые, более жесткие уголовные статьи, направленные против «сектантов».

Новое Уголовное Уложение, Высочайше утвержденное 22 марта 1903 г., в его отношении к веротерпимости сделало значительный шаг вперед в соответствии с указом Николая II от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости», к которому мы еще вернемся.

Оценивая ситуацию в России в этот период, проф. С. В. Познышев пишет: «Россия в настоящее время переживает великий момент рождения гражданской свободы. В развитии русской государственной жизни наступает эпоха, которую передовые западные государства пережили еще в конце XVIII в. Эпоха, когда личность сбрасывает с себя полицейско-бюрократическую опеку государства и завоевывает неотъемлемые права свои. Вместе со "старым порядком" должна отойти в область истории и сохранившаяся в остатках полицейская опека над религиозной жизнью граждан; вместе с другими "свободами" в государственную жизнь неизбежно проникнет и свобода религиозная» (256, с. 292).

Переступив через порог XX столетия, Русь приступила к серьезным реформам государственных порядков. В плане начертанных реформ одно из видных мест занял вопрос о перемене внутренней религиозной политики. Уже в Манифесте 26 февраля 1903 г. было признано за благо «укрепить неуклонное соблюдение властями, с делами веры соприкасающимися, заветов веротерпимости, начертанных в Основных Законах Империи Российской, которые, благоговейно почитая Православную Церковь первенствующую и господствующую, предоставляют всем русским подданным инославных и иноверных исповеданий свободное отправление их веры и богослужения по обрядам оной». Здесь речь идет не о перемене принципа внутренней религиозной политики, а о более точном и последовательном применении начал веротерпимости, начертанных в Основных Законах. Правильность такого толкования Манифеста подтвердилась в Высочайшем Указе Правительства Сенату 12 октября 1904 г. о предначертаниях к усовершенствованию Государственного порядка, где в п. 6 сказано: «Для закрепления, выраженного нами в Манифесте 26 февраля 1903 года, неуклонного душевного желания охранять освященную Основными Законами Империи терпимость в делах веры, повелеваем подвергнуть пересмотру узаконения о правах раскольников, а равно лиц, принадлежащих к инославным и иноверным исповеданиям, и, независимо от сего, принять ныне же в административном порядке соответствующие меры к устранению в религиозном быте их всякого, прямо в законе не указанного, стеснения» (24, с. 16).

Во исполнение этого указа 11 февраля 1905 г. было принято Положение Комитета Министров об отмене всех, стесняющих свободу исповедания веры и не основанных прямо на законе, административных распоряжений, от каких бы начальств они не исходили, и о помиловании тех лиц, которые по особым Высочайшим повелениям были подвергнуты без суда высылке из мест постоянного жительства или лишению свободы за религиозные преступления и вытекающие из них поступки (Собр. Узак. № 49, 22 марта 1905 г., ст. 389). Затем начался пересмотр действующих узаконений, касающихся лиц, принадлежащих к инославным и иноверным исповеданиям, и последователей раскольничьих толков и сект (24, с. 17).

По окончании этого процесса, 17 апреля 1905 г. вступил в действие указ об укреплении веротерпимости, который положил начало законодательному движению о свободе совести, вместе с тем и переменам в русском праве. Но при этом основные положения действующего права перемене не подлежали. Непокколебимым оставалось установленное Основными Законами государства положение, признающее первенствующую и господствующую в Российской Империи веру христианскую православную восточного исповедания.

По заявлению Председателя Совета Министров, начало религиозной свободы в России положено тремя актами Монаршего волеизлияния: указом 12 декабря 1904 г., указом 17 апреля 1905 г. и указом 17 октября 1905 г. (24, с. 164).

Первые два акта мы уже рассмотрели, обратимся к третьему.

Итак, 17 октября 1905 г. был объявлен Высочайший Манифест об усовершенствовании государственного порядка, которым были дарованы населению незыблемые основы граж-

данской свободы на началах действительной неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и союзов. После этого Манифеста свобода совести встала в вероисповедной политике российского государства в один ряд с прежним началом веротерпимости. Под влиянием Манифеста в Основных законах, пересмотренных и изданных в 1906 г., появилась ст. 81: Российские подданные пользуются свободой веры. Условия пользования этой свободой определяются законами. С этого момента было основание официально ссылаться на свободу совести как на новое начало вероисповедной политики, не опасаясь упрека в подмене одного начала другим (24, с. 51).

Дальнейшая законодательная деятельность по вопросу свободы совести нашла свое продолжение в составлении семи законопроектов касательно «осуществления свободы совести», которые обсуждались в Государственной Думе до конца 1912 г. Однако они не получили силы закона.

Февральская революция 1917 г. упразднила самодержавие, лишив православную церковь ее многовековой опоры. В программном документе Временного правительства «Обращение к гражданам», опубликованном в марте 1917 г., содержалось указание на отмену «сословных, вероисповедных и национальных ограничений». В июле 1917 г. появилось постановление Временного правительства «О свободе совести», в котором закреплялся принцип союза церкви и государства. Под свободой совести понималась веротерпимость. Положение православной церкви оставалось господствующим на том основании, что православная религия является религией значительного большинства населения России. Внеисповедное состояние по-прежнему не признавалось. После Октябрьской революции кардинально изменились государственно-церковные отношения и отношение к иноверцам.

1.6. Свобода совести в СССР

Октябрьская революция 1917 г. открыла новый, советский этап в правовом развитии свободы совести. Уже в ноябре 1917 г. новорожденное советское государство считало нужным обратиться к мусульманскому населению России с заверениями в гарантии неприкосновенности их верований и обычаев, национальных и культурных учреждений (110, с. 32).

Первым самостоятельным и специальным законодательным актом, касающимся всех сторон секуляризации, явился Декрет Совета Народных Комиссаров РСФСР от 23 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Этот Декрет был опубликован впервые в газете «Известия» 21 января 1918 г., причем под названием «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» (280, с. 74). В Декрете устанавливалось следующее:

1. Церковь отделяется от государства.

2. В пределах Республики запрещается издавать какие-либо местные законы или постановления, которые бы стесняли или ограничивали свободу совести или устанавливали какие бы то ни было преимущества или привилегии на основании вероисповедной принадлежности граждан.

3. Каждый гражданин может исповедовать любую религию или не исповедовать никакой. Всякие праволишения, связанные с исповеданием какой бы то ни было веры или неисповеданием никакой веры, отменяются.

Примечание. Из всех официальных актов всякое указание на религиозную принадлежность и непринадлежность граждан устраняется.

4. Действия государственных и иных публично-правовых общественных установлений не сопровождаются никакими религиозными обрядами или церемониями.

5. Свободное исполнение религиозных обрядов обеспечивается постольку, поскольку они не нарушают общественного порядка и не сопровождаются посягательствами на права граждан Советской Республики.

Местные власти имеют право принимать все необходимые меры для обеспечения в этих случаях общественного порядка и безопасности.

6. Никто не может, ссылаясь на свои религиозные воззрения, уклоняться от исполнения своих гражданских обязанностей.

Изъятия из этого положения, под условием замены одной гражданской обязанности другою, в каждом отдельном случае допускаются по решению народного суда.

7. Религиозная клятва или присяга отменяется.

В необходимых случаях дается лишь торжественное обещание.

8. Акты гражданского состояния ведутся исключительно гражданской властью: отделами записи браков и рождений.

9. Школа отделяется от церкви.

Преподавание религиозных вероучений во всех государственных и общественных, а также частных учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы, не допускается.

Граждане могут обучать и обучаться религии частным образом.

10. Все церковные и религиозные общества подчиняются общим положениям о частных обществах и союзах и не пользуются никакими преимуществами и субсидиями ни от государства, ни от его местных автономных и самоуправляющихся установлений.

11. Принудительные взыскания сборов и обложений в пользу церковных и религиозных обществ, равно как меры принуждения или наказания со стороны этих обществ над их сочленами, не допускаются.

12. Никакие церковные и религиозные общества не имеют права владеть собственностью.

Прав юридического лица они не имеют.

13. Все имущества существующих в России церковных и религиозных обществ объявляются народным достоянием.

Здания и предметы, предназначенные специально для богослужебных целей, отдаются, по особым постановлениям местной или центральной государственной власти, в бесплатное пользование соответственных религиозных обществ (63).

Таким образом, настоящим Декретом была создана политико-правовая база осуществления, главным образом, атеистического мировоззрения, свободы не верить в Бога, узаконена практика антирелигиозной пропаганды, религии же в данном случае отведено место как предрассудкам, не более. Соответственно, церковь рассматривается как институт враждебный или, по крайней мере, вредный, который, если и невозможно упразднить Декретом, необходимо ограничить во всех правах. Следовательно, советское понимание свободы совести радикально отличается от либерально-демократического, поскольку подразумевает, прежде всего, право на атеистическое мировоззрение и не исчерпывается лишь предоставлением свободы вероисповедания.

Принятие Декрета означало начало эпохи, допускающей не только право на веру, но и право не иметь религиозных убеждений, право быть атеистом. Традиционно считается, что Декрет имел негативный характер, так как с его принятием в России, а затем и на всей территории СССР начались период гонений на религиозные организации, насильственного насаждения религии под названием «атеистическое мировоззрение» и процесс формирования абсолютно дезориентированной в духовном пространстве личности, лишенной конфессионального иммунитета.

Это утверждение не совсем верно. Дело в том, что конкретно-историческая обстановка определяла необходимость введения некоторых временных ограничений в деятельности религиозных организаций. Однако последующие события в стране надолго отодвинули процесс демократизации норм и положений Декрета. Вместе с тем «Декрет отменял дискриминацию граждан в зависимости от отношения к религии, провозглашал светскость государства и школы, устранял ранее существовавшее деление религиозных организаций на "господствующие", "терпимые" и "гонимые"» (240, с. 10).

В целом Декрет явился документом, обобщившим законотворчество республики в области свободы совести и отношений государства с религиозными организациями. Значительная часть его статей была посвящена раскрытию сущности свободы совести и обоснованию ее правовых гарантий. Декрет провозгласил свободу вероисповедания, расширил права верующих, в законодательном порядке закрепил право на свободу атеистических убеждений (407, с. 351).

С принятием Декрета начался процесс отделения церкви от государства, осуществляемый большевиками, давшими старт репрессиям в адрес церкви. В январе 1918 г. были упразднены ведомства придворного духовенства, управление духовного ведомства армии, прекращена выдача государственных средств на содержание церквей и духовенства. Все монастырские и церковные земли были национализированы, отменены все национально-религиозные привилегии и ограничения. Из-под контроля церкви изымались учебные заведения, регистрация рождения, смерти, браков передавалась государственным органам, а церковный брак утрачивал юридическую силу.

На территории республик запрещалось издавать местные законы, постановления, ограничивающие свободу совести, устанавливающие какие-либо преимущества или привилегии на основании вероисповедного выбора граждан. Указания на религиозную принадлежность устранялись из официальных документов. Никто не мог уклоняться от исполнения граждан-

ских обязанностей, ссылаясь на свои религиозные убеждения. Свободное исполнение религиозных обрядов разрешалось, если они не нарушали общественный порядок и не посягали на права граждан. Для удовлетворения религиозных потребностей верующих здания и предметы культа передавались в бесплатное пользование религиозных обществ.

Упразднились все прежние формы союза церкви и государства. Государственные и общественные мероприятия не сопровождалась религиозными обрядами и церемониями, отменялись религиозные клятвы и присяга. Религиозные общества объявлялись частными, не пользующимися какими-либо преимуществами и субсидиями от государства. Они не имели права владеть собственностью, лишались прав юридического лица. Все их имущество объявлялось народным достоянием. Запрещались принудительные взимания сборов и обложений в пользу религиозных обществ, меры принуждения или наказания с их стороны в отношении верующих.

В соответствии с Декретом школа была отделена от церкви и введена государственная система светского образования. Во всех учебных заведениях, где изучались общеобразовательные предметы, запрещалось преподавание религиозных вероучений. За гражданами сохранялось право обучать и обучаться религии частным образом, т. е. путем личной практики отдельных граждан, имеющих профессиональную и педагогическую подготовку (407, с. 351).

Конституции РСФСР 1918 и 1925 гг. (соответственно в ст. 4 и в ст. 13) закрепляли демократические и равные для всех права. В них, в частности, свобода религиозной и антирелигиозной пропаганды признавалась за всеми гражданами. Аналогичным образом этот вопрос был решен и в конституциях других союзных республик. Но в 1929 г. право религиозной пропаганды было исключено из конституции УССР. В том же году на XIV Всероссийском съезде Советов в ст. 4 Конституции РСФСР 1925 г. было внесено изменение: гражданам предоставлялась не свобода религиозной пропаганды, а свобода религиозных исповеданий. Такое изменение объяснялось в то время тем, что свобода религиозной пропаганды использовалась антисоветскими элементами из церковной среды для политических выступлений, направленных на возбуждение верующих против Советской власти. Позже положение о свободе религиозной пропаганды было исключено и из конституций других союзных республик (195, с. 30).

В то же время справедливости ради следует сказать, что исключение права религиозной пропаганды из конституционного статуса личности ни в коем случае не означало запрещения религиозной пропаганды как таковой. Законодательством была разрешена чисто религиозная пропаганда, и без какой-либо предварительной цензуры она проводилась в храмах и молитвенных зданиях в форме религиозных проповедей, являющихся составной частью богослужения. Законодательно разрешалась не только устная, но и печатная религиозная пропаганда, к которой относились издаваемые религиозными центрами теологические книги, молитвенники, катехизисы, церковные календари и журналы. Следовательно, и в условиях советского конституционного строя происходило распространение религиозных людей и религиозного мировоззрения.

Параллельно велась атеистическая пропаганда, узаконенная еще 10 июля 1918 г. С того времени в практику была введена государственная поддержка (организационная, материальная) атеистической пропаганды. Из-за перекосов, бюрократических искажений и упрощенного истолкования, особенно в популярной литературе, в периоды сталинизма и застоя атеизм у многих становился формальным, утрачивал строгую научность, хотя общественной мыслью никогда не отрицался.

С целью обеспечения паритетности сторон в мировоззренческой сфере законодательно закрепляется очень важное и справедливое положение, отменяющее государственное финансирование деятельности по пропаганде атеизма. Кроме того, закон не допускает

ограничений на ведение научных исследований, в том числе финансируемых государством, пропаганду их результатов либо включение их в общеобразовательные программы по признаку их соответствия или несоответствия канонам той или иной религии или атеистическим положением (195, с. 31).

Следующим шагом советской власти в правовом развитии свободы совести после Декрета стало специальное законодательство – так называемое «Законодательство о религиозных культах», принятое Постановлением ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г. (302, с. 353). В течение почти 61 года оно почти не претерпело никаких изменений за исключением некоторых дополнений, внесенных Указом Президиума Верховного Совета РСФСР от 23 июня 1975 г. (38, с. 572), которые не затронули сущности самого Постановления, а лишь несколько расширили права религиозных объединений. В некоторых союзных республиках в конце 70-х годов были приняты новые положения о религиозных объединениях, которые мало чем отличались от законодательства о религиозных культах РСФСР 1929 г.

Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. подробно регламентировало права религиозного общества на приобретение, пользование и распоряжение имуществом, указывая при этом, что правом юридического лица оно не пользуется. Профессор М. А. Рейснер по данному поводу писал: «Лишение религиозных организаций прав юридического лица включало в себя запрещение церковным и религиозным обществам вступать в какие бы то ни было имущественные сделки и договоры, имеющие официальный характер и отказ в защите, основанные на каких бы то ни было сделках имущественных прав на суде. Этим церковная власть поставлена вне общегражданского оборота и принуждена отказаться от всякого вмешательства в мирские дела» (277, с. 115).

Однако в своей деятельности религиозные общества все-таки должны были вступать в различные договорные отношения. В связи с этим государство, вопреки своему же решению о лишении религиозных обществ прав юридического лица (п. 3), в том же Постановлении (п. 10, 11) предоставило им следующие права: право на приобретение транспортных средств, право аренды, строительства и покупки в собственность строений для своих нужд, право приобретения и производства церковной утвари, предметов религиозного культа, а также продажи их обществам верующих. Это можно объяснить тем, что сразу после победы Октябрьской революции правительство, опасаясь использования церковного имущества контрреволюционными силами, вынуждено было пойти на такую временную меру, как лишение церкви права владеть и распоряжаться имуществом, накопленным за долгие годы.

Впоследствии было забыто, что лишение прав юридического лица религиозных организаций планировалось только на время борьбы с контрреволюцией, и это ограничение благополучно просуществовало до распада СССР, хотя многие религиозные и общественные деятели неоднократно ставили вопрос об отмене данного ограничения.

Юридический статус религиозной организации, не имеющей прав юридического лица, был совершенно новым и незнакомым для судебных органов союзных республик. Многие юристы, судьи не понимали исключительность правового положения церковных организаций. Они допускали религиозные организации к участию в судопроизводстве на равных правах с другими организациями, обладающими правами юридического лица.

Еще одной проблемой, возникавшей при применении законодательства о религиозных культах, являлось вольное толкование п. 9 ленинского декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви, где сказано, что обучение религии разрешается «частным образом». Однако возможные формы обучения «частным образом» законодательством не были раскрыты, что являлось поводом для самых различных толкований, особенно в вопросах обучения несовершеннолетних.

Указанный пункт Декрета истолковывался таким образом, что верующие родители по обоюдному согласию могли сами обучать религии детей, не достигших совершеннолетия, но при условии, чтобы это обучение не принимало форму группового, а проводилось со своими детьми в строго индивидуальном порядке, без приглашения преподавателей. Фактически верующие родители были лишены возможности дать своим детям религиозное воспитание и образование, кроме как посредством собственного примера, своих знаний и представлений о религии, ибо преподавание каких бы то ни было религиозных вероучений не допускалось ни в общественных, ни в частных учебных заведениях, за исключением специально богословских. А специальные богословские учебные заведения, в которых давалось такое образование, были далеко не в каждом городе; религиозным же организациям запрещалось (согласно п. 17 (в) Постановления от 8 апреля 1929 г.) создавать общие библейские, литературные группы, кружки, отделы по обучению религии, а также открывать библиотеки и читальни.

В разъяснении отдела Наркомюста по данному вопросу говорилось: «Преподавание религиозного вероучения детям до 18 лет ни в коем случае не должно принимать формы учреждения правильно функционируемого учебного заведения» (51, с. 72).

Таким образом, священнослужители, которые обладали знаниями для того, чтобы обучать детей Закону Божьему, делать этого не имели права под страхом уголовного наказания. В уголовных кодексах всех союзных республик были установлены статьи, относящиеся «организацию занятий и их систематическое проведение по обучению несовершеннолетних религии с нарушением, установленных законодательством, правил» к перечню преступных нарушений Правил об отделении церкви от государства.

Воспитание родителями детей в религиозном духе преследовалось еще долго. Это считалось нарушением ст. 57 Основ законодательства о народном образовании, которая обязывала родителей воспитывать детей «в духе высокой коммунистической нравственности», и ст. 18 Основ тогдашнего законодательства Союза ССР и союзных республик о браке и семье, обязывающей родителей воспитывать детей «в духе морального кодекса строителей коммунизма» (в 1979 г. была изменена) (195, с. 32).

Запрет на коллективное обучение детей религии с приглашением квалифицированных преподавателей, конечно же, был неоправданным; он ущемлял права верующих родителей на воспитание своих детей в соответствии со своими убеждениями, формирование их поведения и мировоззрения, согласно своему пониманию жизни и видению мира.

Кроме того, в течение многих десятилетий отлучение целых поколений от изучения Библии, Корана и других священных книг обеднило нашу культуру и отнюдь не повысило общественную нравственность.

Вернемся к Декрету. Проблемой для верующих в то время был также вопрос об альтернативной воинской службе, т. е. о возможности заменить воинскую службу гражданской по причине религиозных убеждений.

Хотя в п. 6 Декрета было сказано, что «никто не может, ссылаясь на свои религиозные убеждения, уклоняться от исполнения своих гражданских обязанностей», но существовало и продолжение этой статьи, а именно: «Изыятия из этого положения, под условием замены одной гражданской обязанности другою, в каждом отдельном случае допускаются по решению народного суда», которое исчезло в последующем законодательстве о религиозных культах.

Данный пункт был разъяснен Декретом Совнаркома от 4 января 1919 г. «Об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям». В п. 1 декрета говорилось: «Лицам, не могущим по своим религиозным убеждениям принимать участие в военной службе, предоставить право по решению народного суда заменить таковую на определенный срок призыва его сверстников санитарной службой, преимущественно в заразных госпита-

лях, или иной соответствующей общепользуемой работой по выбору самого призывника» (273, с. 29).

Следовало бы отметить, что в сложный период гражданской войны правительство нашло возможность положительно решить вопрос об освобождении от воинской службы по религиозным мотивам, уважая тем самым религиозные убеждения своих граждан.

Продолжением Декрета от 4 января 1919 г. явился Закон об обязательной военной службе от 1 сентября 1928 г., которым «граждане, входящие по рождению и воспитанию в состав семей, принадлежащих к сектам, религиозные учения которых запрещали до 1917 г. и запрещают в настоящее время отбывание воинской службы с оружием в руках», освобождались от отбывания обязательной военной службы по постановлению губернских, окружных судов» (300, с. 449).

Эти лица могли быть направлены на работу по борьбе пожарами, эпидемиями и другими стихийными бедствиями, а в военное время – в особые команды по обслуживанию тыла и фронта. Постепенно альтернативная служба была сведена на нет, а юридически она была отменена Законом о всеобщей воинской обязанности 1939 г. Вряд ли это объяснялось сложной международной обстановкой в преддверии войны, скорее всего, это явилось отражением существовавшей в то время политики гонения верующих – «ярких врагов советской власти».

В результате анализа некоторых проблем применения и толкования, ранее существовавшего законодательства о религиозных культах противоречий и отступлений от ленинского декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» мы убедились в том, что Постановление ЦИК и СНК РСФСР, аналогичные постановления других союзных республик о религиозных объединениях, «Инструкция по применению законодательства о культах» урезали права верующих; связывали деятельность религиозных организаций по рукам и ногам, запрещая традиционную для любой церкви благотворительную деятельность и религиозное воспитание детей; допускали вмешательство местных органов власти в дела религиозных обществ, вплоть до назначения старост и запрещения колокольного звона. Это законодательство о религиозных культах закрепило положение о том, что религиозные общества не вправе заниматься какой-либо иной деятельностью, кроме как удовлетворением религиозных потребностей верующих, фактически они были вытеснены из жизни общества.

Некоторые статьи законодательства о религиозных культах и правах верующих на местах всячески извращались. Так, постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» 1929 г. не содержало запрета на благотворительную деятельность. В нем речь шла о недопустимости создания религиозными объединениями касс взаимопомощи, оказания материальной, лечебно-оздоровительной помощи своим членам. Однако политика жестких ограничений деятельности религиозных организаций, проводившаяся органами власти в течение многих десятилетий, фактически распространила запрет на благотворительность. Имелась ведомственная инструкция, которая содержала пункт: «Религиозные объединения и служители культов... не вправе: а) создавать кассы взаимопомощи и заниматься благотворительной деятельностью». Инструкция в точности была усвоена не только должностными лицами, но и представителями религиозных организаций. Только в январе 1988 г. эта и ряд других подобных ей инструкций были отменены. Религиозные организации получили право осуществлять благотворительную деятельность и милосердие как самостоятельно, так и через общественные фонды. Благотворительность находит все большую поддержку со стороны государственных органов и различных общественных организаций (195, с. 31).

В 30-е годы укреплялась командно-административная система. Бюрократизм и волокита при рассмотрении законных заявлений и жалоб верующих становились обычным делом, как и произвол местных властей в вопросах закрытия церквей без достаточных оснований, снятия с регистрации религиозных обществ без согласия его членов.

Массовые репрессии второй половины 30-х годов не минули священнослужителей и рядовых верующих. Антирелигиозные кампании содержали политический подтекст, они имели в виду и устранение из сознания масс любой альтернативы культу личности И. В. Сталина (1879–1953 гг.), даже религиозного культа.

Основополагающие принципы ленинского декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» закономерным образом нашли свое отражение в конституциях союзных республик, а позднее – и в Конституции СССР 1936 г., в ст. 124 которой было указано: «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».

В ст. 135 Конституции было установлено, что вероисповедание не оказывает влияния на избирательные права гражданина. Тем самым право на свободу совести было предоставлено не только трудящимся, но и всем гражданам СССР. Служители культа, ранее не имевшие избирательных прав, были уравнены в правах со всеми гражданами СССР.

Принимая во внимание активную роль глав церквей в пробуждении высоких патриотических чувств советских людей с самого начала Великой Отечественной войны, правительство предприняло ряд мер по расширению прав религиозных организаций. Но коренной поворот в деле нормализации государственно-церковных отношений наступил лишь в 1943 г., после известной встречи И. В. Сталина с руководством Русской Православной Церкви. Принятые на ней решения стали быстро претворяться в жизнь. Но «потепление» отношений между государством и церковью продолжалось недолго. В конце 40-х годов этот процесс приостановился.

В реальной жизни органы власти при решении вопросов, связанных с деятельностью религиозных обществ, пользовались печально известной «Инструкцией по применению законодательства о культах» с грифом «не для печати», утвержденной постановлением Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР и постановлением Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР от 16 марта 1961 г. (87). В соответствии с этим нормативным актом верующие граждане, достигшие 18-летнего возраста, в числе не менее 20 человек образовывали «религиозное общество» для совместного удовлетворения своих религиозных потребностей. То есть если число лиц одного вероисповедания не превышало 20 человек, то им предоставлялось право образовать группу верующих. Свою религиозную деятельность указанные общества и группы верующих могли начать только после принятия решения о регистрации Советом по делам религий при Совете Министров СССР. Но и после этого деятельность общества находилась под постоянным контролем и надзором местных органов власти. Без их разрешения религиозные объединения и служители культа не имели права устраивать общие собрания верующих для обсуждения вопросов, связанных с жизнью объединения. В противном случае они (руководители общин и священники) привлекались к административной ответственности.

С середины 70-х годов государственно-церковные отношения начали меняться в связи с вступлением СССР в Хельсинкское Соглашение по безопасности и сотрудничеству в Европе (01.08.1975 г.). В «Декларации принципов», в разделе VII под названием «Уважение прав человека и основных свобод, включая свободу мысли, совести, религии и убеждений», содержалось обязательство участников этого соглашения «уважать права человека и основные свободы». Существование и деятельность религиозных организаций начали рассматриваться как необходимое условие обеспечения свободы вероисповедания, а оно, в свою очередь, как одна из составляющих комплекса «права человека». В целях единообразия законодательства о религиозных культах в 1975–1977 гг. в союзных республиках принимаются соответствующие акты «О религиозных объединениях».

В Конституции СССР 1977 г. статья о свободе совести была дана в новой редакции (ст. 52): «Гражданам СССР гарантируется свобода совести, т. е. право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, отправлять религиозные культы или вести атеистическую пропаганду. Возбуждение вражды и ненависти в связи с религиозными верованиями запрещается. Церковь в СССР отделена от государства и школа – от церкви». Так, впервые в Конституции СССР дана новая конституционная гарантия свободы совести – запрещение возбуждать вражду и ненависть в связи с религиозными верованиями.

В 1985–1987 гг. религиозная политика советского государства в основном была направлена на осуществление всестороннего контроля за религиозной жизнью общества. Новая редакция Программы КПСС, принятая в 1986 г., декларировала, что формирование научного мировоззрения и атеистическое воспитание являются важными задачами в области идейно-воспитательной работы. С 1988 г. начинаются смена приоритетов религиозной политики, переход советского государства к признанию религиозных прав граждан и лояльному отношению к церкви. В итоге, постановлением Верховного Совета СССР от 1 октября 1990 г. был принят Закон «О свободе совести и религиозных организациях», который в соответствии с нормами международного права гарантировал права граждан на определение и выражение своего отношения к религии, устранял многочисленные ограничения и противоречия, препятствующие практическому осуществлению свободы совести (407, с. 354). Закон положил начало процессу глубоких перемен в государственно-церковных отношениях. Снятие ограничений, которые на протяжении многих лет связывали деятельность религиозных организаций, способствовало активизации различных сфер деятельности религиозных организаций всех конфессий, действующих на территории СССР. Считаем, что в этот исторический период формировалось понимание одного из основных прав человека – права выбирать религию или отказываться от нее.

В Постановлении Верховного Совета СССР о введении в действие Закона СССР «О свободе совести и религиозных организациях» было дано поручение соответствующим комитетам Верховного Совета СССР – подготовить предложения по законодательному обеспечению введения различных форм общественно-полезной альтернативной службы гражданского характера по соображениям совести. Однако не со всеми положениями закона можно было согласиться, некоторые принципиальные положения не получили своего отражения в тексте закона. Тем не менее Закон о свободе совести и религиозных организациях открыл новую эру взаимоотношений между государством и церковью, основанную на политике благожелательного диалога и уважения сторон. Все верующие люди СССР с удовлетворением восприняли этот шаг правительства, свидетельствующий о признании права на свободу совести государством.

Вслед за союзным законом Верховные Советы союзных республик приняли законы о свободе вероисповеданий, опирающиеся на основные положения Закона СССР «О свободе совести и религиозных организациях».

Итак, резюмируя содержание главы I, приходим к выводу, что в разные периоды истории человечества господствовали отличные друг от друга идеологии, которые непосредственно влияли на понимание и значение свободы совести в общественном сознании. С развитием общества существенно изменялось не только идейное содержание свободы совести, но и ее правовое воплощение. В объем понятия «свобода совести» в разные эпохи вкладывалось различное значение. Первоначально свобода совести означала веротерпимость, т. е. право исповедовать любую другую религию, наряду с господствующей. Затем, после буржуазных революций в результате демократизации общества, свобода совести отождествлялась со свободой вероисповедания, т. е. правом на свободный выбор религии. Наконец, по мере совершенствования общественных отношений, расширения объема демократических прав и свобод в развитых государствах Европы и Америки свобода совести стала рассматриваться

не только как свобода вероисповедания, но и как право личности на свободу убеждений и на свободное проявление своего отношения к религии. В содержание современного понимания свободы совести на законодательном уровне был включен, помимо свободы вероисповедания, качественно новый элемент – свобода атеизма.

Глава 2. Свобода совести в мусульманском мире

2.1. Коран как источник свободы совести в исламе

Независимо от того, являемся мы верующими или нет, для нас однозначно, что в основе нашего национального уклада, культуры лежат моральные ценности ислама. Они впитаны нашим народом в результате многовековой жизненной практики, благодаря им он выдержал все исторические испытания и оставил свой след в истории. Очень часто можно услышать, как те или иные люди совершают какие-либо действия, провозглашая, что действуют во имя ислама, однако порою даже не понимая того, что же представляет собой истинный ислам. Нельзя судить об исламе так же по поступкам тех или иных людей, объявляющих себя мусульманами. Есть лишь один источник, дающий нам истинное понимание того, что же представляет собой вероучение ислама, – это Откровение Всевышнего Аллаха, ниспосланное человечеству 14 столетий тому назад и зафиксированное в Священном Писании мусульман – Коране. Именно через него мы приходим к мнению, что ислам – религия, содержащая не только теологию, которая устанавливает догмы и уточняет, во что мусульманин должен верить, а во что не должен, но и предписание верующим, что они должны делать и чего не должны. Ислам определяет права и свободы человека исключительно в соответствии с волей Всевышнего, явленной в Коране и Сунне. То есть источник прав и свобод человека в исламе – Божественный. В исламе все от рождения наделяются равными правами и свободами, которые даются людям их Творцом – Аллахом.

Религия Аллаха, изначально рассматривая личность как высшую, главную ценность общества, призывала к созданию условий для достойного человеческого существования, удовлетворения материальных, культурных и духовных потребностей индивида, проявления его творческих сил и реализации благородных стремлений в различных сферах общественной и личной жизни. Поэтому естественно, что обширный круг вопросов, непосредственно связанных с положением личности в обществе, не только не выпадает из поля зрения мусульманских духовных авторитетов, но практически всегда находится в центре их внимания. Среди этих насущных вопросов особое место занимает проблема, быть может ключевая, значение которой поистине огромно, – проблема свободы человека (249, с. 262).

Понятие свободы трактуется каждым со своей точки зрения. В понимании и восприятии свободы существуют различия не только между людьми, но и между правящими кругами и подчиненными слоями, между лицами и обществами. С точки зрения исследуемой проблемы свобода человека в обществе наиболее конкретно проявляется не в чем ином, как в свободе его совести. **Свобода совести – это один из основных принципов Корана.** Не случайно Пророк Мухаммад (с) в своей проповеди уделял ей постоянное внимание. Решение этой важнейшей мировоззренческой проблемы базируется на откровениях о свободе человеческой воли (**аль-кадар**), содержащихся в Священном Коране.

«И кто сделал на вес пылинки добра, увидит его, и кто сделал на вес пылинки зла, увидит его» (181, 99:8);

«Истина – от вашего Господа: кто хочет, пусть верует, а кто хочет пусть не верует» (181, 18:29).

Признание религиозной свободы подразумевает признание существования разных религий и убеждений. Мухаммад (с) подчеркнул это в первой конституции Медины (310, с. 76). В Коране сказано о том, что истина, проповедуемая разными пророками разным народам, принимает те или иные формы и эти различия представляют собой установленную Аллахом тайну.

«Люди были одной общиной, и Аллах отправил пророков добрыми вестниками и предостерегающими увещателями, ниспослал вместе с ними Писание во истине, чтобы рассудить людей в том, в чем они разошлись во мнениях. Но разошлись во мнениях относительно этого только те, кому было даровано Писание, после того, как к ним явились ясные знамения, по причине зависти и несправедливого отношения друг к другу. Аллах по Своей воле направил тех, которые уверовали, к истине, относительно которой они разошлись во мнениях. Аллах наставляет на прямой путь, кого пожелает» (181, 2:209).

Таким образом, согласно исламу, различия явились результатом «злобы между собой», выбора людей по дозволению Аллаха, что подтверждается еще одни аятom: **«Если бы твой Господь захотел, то Он создал бы людей одной религиозной общиной. Но ведь люди не перестают вступать в противоречия»** (181, 11:118).

Эти и другие аяты Корана раскрывают верующим священный смысл, которым Аллах наделил возможность и способность Своего лучшего творения никем и ничем не ограниченному волеизъявлению, к свободному проявлению помыслов и деяний. Последние могут быть ошибочными, но это уже иная сторона дарованной Всемогущим свободы, великое благо для праведных и в то же время – суровое испытание для тех, кто не захотел поверять свою жизнь критериями высшей истины.

Из приведенных изречений мы видим, что Всевышний дарует человеку также право на свободу вероисповедания и на свободу совести, которые являются необходимым условием и средством добровольного вверения себя Единственному Богу и исполнения Его воли, т. е. исповедания ислама. Наличие подобных свобод отнюдь не означает, что человек не несет ответственности перед Всевышним Аллахом в день великого Суда: **«Но многобожники и те из обладателей Писания, которые отвергли веру в Бога, гореть навечно будут в адовом огне»** (181, 98:5). Однако Пророку было сказано: **«Напоминай же, ведь ты только напоминатель. Ты над ними не властитель»** (181, 88:21–22). Это означает, что наказание неверующих является исключительной прерогативой Всевышнего Аллаха и относится к будущей вечной жизни, так что никто из людей не вправе присваивать себе в этой жизни полномочия судить других людей за их религиозные убеждения.

Право на свободу совести и религии занимает особое место в исламе. Убеждения человека в исламской религии основываются на принципах свободы мысли, свободы выражения своего мнения. Человек принимает мусульманскую религию путем убеждения, а не принуждения (213, с. 14–15).

«Он сказал: «О мой народ! А что, если я опираюсь на доказательство от моего Господа и Он даровал мне милость от Себя, которая недоступна вашим взорам? Неужели вы полагаете, что мы стали бы принуждать вас к этому при том, что вам это ненавистно?» (181, 11:28). Наиболее убедительно эта мысль проходит в следующем аяте: **«Нет принуждения в религии. Прямой путь уже отличился от заблуждения. Кто не верует в идола, а верует в Аллаха, тот ухватился за самую надежную рукоять, которая никогда не сломается. Аллах – Слышащий, Знающий»** (181, 2:256). **«Нам лучше знать, что они говорят, и тебе не надо принуждать их. Увещевай же Кораном тех, кто страшится Моей угрозы»** (181, 50:45).

Данные аяты являются основой для практической реализации права на свободу совести и свободу вероисповедания. Это право – необходимое условие жизни мусульман как в мусульманском государстве, так и в качестве граждан немусульманского государства, ибо только при гарантиях этого права мусульмане могут исполнять в полном объеме установления Аллаха. Как видим, свобода совести и защита религиозных чувств гарантируются Кораном. Человек может принимать ислам только по собственному желанию. Поэтому мусульмане могут призывать к исламу, а не насаждать его силой. Коран запрещает насилие.

Здесь было бы уместным отметить, что и к самому Пророку Мухаммаду (с) обращались некоторые из языческих вождей. Они предлагали ему: «О Мухаммад! Прими нашу веру, а мы примем твою и вознаградим тебя всеми благами, которые сами имеем. Поклоняйся один год нашим богам, а на следующий год мы будем поклоняться твоему Богу. Если твоя вера лучше, она принесет радость нам. Если наша вера лучше, она принесет радость тебе». Но Пророк (с) категорически отвергает предложение язычников по велению своего Господа: **«Скажи: ”О вы, неверные! Я не поклоняюсь тому, чему вы поклоняетесь, а вы не поклоняетесь тому, чему я поклоняюсь. Я ведь не поклонюсь тому, чему вы поклонялись, и вы не поклонитесь тому, чему я поклоняюсь. Вам – ваша вера, мне же – моя вера!“»** (181, 109:1–6).

Этими словами Пророк Мухаммад (с) решительно заявляет о том, что его путь коренным образом отличается от пути, избранного идолопоклонниками. Пророк (с) откровенно говорит, что никогда не станет поклоняться идолам, а язычники, упорствуя в слепом следовании обычаям предков, столь же решительно отказываются поклоняться Аллаху, вера в которого несовместима с многобожием. Язычники не согласны также расстаться с источником огромных доходов, получаемых ими за счет своих единоверцев. Таким образом, Пророк (с) заявляет, что бесполезно уговаривать его принять многобожие. Он тверд в своей вере (316).

В то же время идолопоклонники никогда не отрицали Аллаха. Коран содержит однозначные указания на то, что именно Его они считали творцом неба и земли. **«Если ты их спросишь: ”Кто сотворил небеса и землю?“ – то они, несомненно, ответят: ”Аллах“»** (181, 31:25).

Но в таком случае как понимать аяты: **«Я ведь не поклонюсь тому, чему вы поклоняетесь»** и **«и вы не поклонитесь тому, чему я поклоняюсь»**? В предложениях многобожников Пророку (с) речь шла не о «сотворении мира», а о «поклонении», а потому ответ на предыдущий вопрос очевиден.

Является ли фраза **«Вам – ваша вера»** оправданием многобожия?

Существует мнение, что последний аят этой суры – **«Вам – ваша вера, мне же – моя вера!»** – выражает идею «всеобщего мира», якобы позволяющую язычникам оставаться в своей вере и не содержащую настоятельного призыва принять ислам.

Однако это утверждение является совершенно безосновательным и не выдерживает никакой критики, так как тон всех аятов выражает осуждение язычества и звучит как предупреждение многобожникам: мол, оставайтесь с вашей верой, и печальный результат вашего заблуждения не заставит себя ждать. Аналогичная мысль проводится и в другом аяте: **«Слыша суетные речи, они отвращаются от них и говорят: ”Наши дела – нам, ваши деяния – вам. Мир вам! Мы не общаемся с невеждами“»** (181, 28:55). В Коране имеется множество аятов, осуждающих любые проявления многобожия и рассматривающих его как наихудшее из деяний, как грех, которому нет прощения. (285) Вместе с тем Аллах призывает мусульман к терпимости:

«Не поносите тех, кого они призывают помимо Аллаха, а то они станут поносить Аллаха из вражды по невежеству...» (181, 6:108). Аллах указывает, что никогда не следует поносить идолов и божков, которым поклоняются язычники. Это может привести к тому, что они в своем невежестве также начнут злобно и мстительно богохульствовать, оскорбляя Аллаха.

Мусульмане верят в то, что божественная справедливость распространяется на всех людей, мусульман и немусульман: **«И пусть ваша вражда к кому-либо не побуждает вас к несправедливости. Блюдайте (строго) справедливость, ведь это ближе к благочестию стоит»** (181, 5:8). Аллах, обращаясь к Пророку (с), говорит: **«Посему проповедуй и следуй прямым путем, как тебе было велено. Не потакай их желаниям и говори: «Я уверовал в то, что Аллах ниспослал из Писания и мне велено относиться к вам справедливо.»**

Аллах – наш Господь и ваш Господь. Нам достанутся наши деяния, а вам – ваши деяния. Нет места доводам (дальнейшим спорам) между нами и вами. Аллах соберет всех нас, и к Нему предстоит прибытие» (181, 42:15).

Коран предписывает свободу религиозных дискуссий без принуждения по отношению к немусульманам. При этом дается мудрый совет – объяснить истинность религии ислама: **«Призывай на путь Господа мудростью и добрым увещанием, и веди спор с ними наилучшим образом. Воистину, твой Господь лучше знает тех, кто сошел с Его пути, и лучше знает тех, кто следует прямым путем»** (181, 16:125). Аналогичная мысль проходит в аяте: **«Если вступаєте в спор с людьми Писания, то ведите его наилучшим образом. Это не относится к тем из них, которые поступают несправедливо. Скажите: «Мы уверовали в то, что ниспослано нам, и в то, что ниспослано вам. Наш Бог и ваш Бог – один, и мы покоряемся только Ему»** (181, 29:46). На основе этих принципов, характеризующихся терпимостью и уважением, должен идти диалог мусульман с иноверцами:

«Скажи: ”О люди Писания! Давайте придем к единому слову для нас и для вас, о том, что мы не будем поклоняться никому, кроме Аллаха, не будем приобщать к Нему никаких сотоварищей, и не будем считать друг друга господами наряду с Аллахом“. Если же они отвернутся, то скажите: ”Свидетельствуйте, что мы являемся мусульманами“» (181, 3:64). Это значит, что если диалог будет безрезультатен, то у каждого будет своя вера, которой он удовлетворился. На это также указывает 6-й аят суры 109: **«Вам – ваша вера, мне же – моя вера!»**. За нарушение этих принципов предусмотрено наказание: **«Если же кто-либо убьет верующего преднамеренно, то возмездием ему будет Геенна, в которой он пребудет вечно. Аллах разгневется на него, проклянет его и приготовит ему великие мучения»** (181, 4:93).

В основе правильного понимания и решения проблемы свободы человека в исламе всегда стояла нерушимая вера в Единого Аллаха. Уже по самой своей сущности эта вера предполагает признание самоценности свободы как естественного состояния личности. Роль веры, однако, не исчерпывается пассивным утверждением идеала свободы в сознании человека. Неоценимо и непреходящее значение ее как великого преобразующего фактора, дающего мощный импульс стремлению к свободе и ее реальному осуществлению (249, с. 262–263).

Истинная вера в Аллаха основывается исключительно на убеждении, а не на принуждении и насилии. Это подтверждает не только приведенный нами выше аят: **«Нет принуждения в религии...»** (181, 2:256), но и другие аяты Корана:

• **«Если бы твой Господь пожелал, то уверовали бы все, кто на земле. Разве ты стал бы принуждать людей обратиться в верующих?»** (181, 10:99).

• **«Если тебя тяготит их отвращение, то если ты сможешь отыскать проход в земле или лестницу на небо, то принеси им знамение. Если бы Аллах пожелал, то собрал бы их всех на прямом пути. Посему не будь одним из невежд»** (181, 6:35).

• **«Если бы Аллах пожелал, то Он сделал бы вас единой общиной. Однако Он вводит в заблуждение, кого пожелает, и ведет прямым путем, кого пожелает, и вы непременно будете спрошены о том, что вы совершали»** (181, 16:93).

• **«Если бы Аллах пожелал, то сделал бы их одной общиной верующих. Однако Он вводит в Свою милость того, кого пожелает. А у беззаконников не будет ни покровителя, ни помощника»** (181, 42:8).

Разногласия людей имеют естественную причину, поскольку Бог создал их имеющими разум и свободу воли. Человек свободен в своем выборе, и веру он обретает добровольно. Однако данные аяты вовсе не означают, что Аллах, наделяя людей свободой выбора религии, одобряет их принадлежность к разным вероисповеданиям. Напротив, в откровении Аллаха люди однозначно призываются к единой религии – исламу.

Бог Всесилен и Всезнающ. Он использует Свою власть таким образом, чтобы это не вступало в противоречие с Его Знанием, поскольку Его всезнание требует, чтобы человек был свободен в уверовании. В Коране говорится, что человек сам выбирает свои убеждения и свой путь, а на Мухаммада (с) возложена лишь миссия передачи откровения: **«Следуй тому, что дано тебе в откровении от твоего Господа. Нет божества, кроме Него. И отвернись от многобожников. Если бы Аллах пожелал, то они не приобщали бы сотоварищей. Мы не назначили тебя их хранителем, и ты не являешься их попечителем»** (181, 6:106–107).

Аллах предупреждает Пророка (с): **«А если они станут препираться с тобой, то скажи: ”Я предал свое лицо Аллаху и тем, кто за мной последовали“. И скажи тем, кому даровано писание, а также простецам: ”Предались ли вы?“ И если они предались, то пошли по прямому пути; а если они отвернулись, то на тебе – только передача, а Аллах видит Своих рабов»** (181, 3:20).

Суть повеления состоит в том, чтобы Пророк (с) сообщил о своей приверженности принципу единобожия, который должны признать все здравомыслящие люди. Речь здесь идет о людях Писания, т. е. об иудеях и христианах, а также простцах (многобожниках, арабах-язычниках), которые не обладали Писанием. Имея перед собой все доказательства и знамения, Пророк спрашивает, приняли ли они ислам или все еще упорствуют в своем безбожии? Если они приняли ислам, это послужит им во благо, поскольку теперь они избавились от заблуждения и вступили на верный путь. Если же они отказываются принять ислам, Пророку Мухаммаду (с) это не принесет никакого ущерба. Ведь миссия Посланника Аллаха и обязанность его состоит только в том, чтобы передать людям Ниспослание и привлечь их внимание к наставлению Всевышнего и истинному пути: **«Повинуйтесь Аллаху, повинуйтесь Посланнику и остерегайтесь! Но если вы отвернетесь, то знайте, что на Нашего Посланника возложена только ясная передача откровения»** (181, 5:92). Подобная мысль проходит и в аяте: **«Мы ведь не посылали тебя стражем для них. Тебе надлежит лишь сообщить откровение. Воистину, когда Мы даем человеку вкусить Нашей милости, он ликует. Если же его поразит бедствие за то, что вершили его руки, то ведь человек неблагодарен»** (181, 42:48).

Из приведенных аятов предельно ясно, что Всевышний постоянно напоминал Мухаммаду (с), что дело Пророка заключается в разъяснении людям религии, напоминании ее требований, а не в том, чтобы заставлять их принять религию. Аллах предоставляет своим творениям право выбора.

В шестидесяти четырех аятах Корана содержится указание на первостепенную важность идей о выборе (**ал-ихтийар**) и приобретении (**ал-касб**), смысл которых состоит в утверждении непротиворечивости характера взаимосвязи между постулатом о всеохватности Божьего знания и универсальности Его могущества, с одной стороны, и способностью человеческого разума самостоятельно делать заключения и выбирать решения – с другой (249, с. 263).

Право человека на свободу убеждений и на свободное их выражение занимает особое место в исламе. Данное положение является одним из средств распространения справедливости и равноправия в мусульманском обществе (387, с. 424). Во времена Мухаммада (с) и Халифата это право было распространено путем свободного обсуждения мусульманского положения, путем высказывания определенных мнений, касающихся управления мусульманским обществом. Данное право закреплено в Коране: **«Дабы погиб тот, кто погиб при полной ясности, и дабы выжил тот, кто выжил при полной ясности. И поистине, Аллах – слышащий, знающий!»** (181, 8:42). Всевышний повелевает Пророку (с): **«Призывай на путь Господа мудростью и добрым увещанием, и веди спор с ними наилучшим образом. Воистину, твой Господь лучше знает тех, кто сошел с Его пути, и лучше знает тех, кто следует прямым путем»** (181, 16:125). Воля Господа выражена и в аяте: **«Пусть среди**

вас будет группа людей, которые будут призывать к добру, повелевать одобряемое и запрещать предосудительное. Именно они окажутся преуспевшими» (181, 3:104).

Из вышеприведенных сур следует, что право на выражение мнения – одно из прав, которое Аллах повелевает использовать. Как было отмечено, данное право широко использовалось во времена Пророка Мухаммада (с), во времена Халифата, когда все люди могли устно или письменно участвовать в обсуждении дел мусульманской общины (14, с. 45).

Вместе с тем право на свободу убеждений и на свободное их выражение не является абсолютным, оно может быть ограничено в целях обеспечения безопасности государства, охраны общественного порядка, нравственности и уважения прав и репутации других лиц. Следовательно, запреты, помимо юридического смысла, обретают смысл моральный. В Коране моральная дилемма была поставлена перед человеком в виде запрета на несправедливое злословие и разглашение мерзости о верующих, поскольку это нарушает нравственность и общественный порядок в исламском обществе. Это есть не что иное, как утверждение основного правового принципа свободы: дозволено все, что не запрещено. Данное ограничение нашло свое выражение в аяте: **«Аллах не любит, когда злословят вслух, если только этого не делает тот, с кем поступили несправедливо. Аллах – Слышащий, Знающий»** (181, 4:148). За нарушение этого ограничения Кораном предусмотрено наказание. Так, согласно аяту: **«Воистину, тем, которые любят, чтобы о верующих распространялась мерзость, уготованы мучительные страдания в этом мире и в Последней жизни. Аллах знает, а вы не знаете»** (181, 24:19).

Право на свободу мысли, совести и религии есть одно из ценнейших свобод в исламе. Свобода мысли в исламе играет большую роль в познании мира. Путем мысли человек освобождается от всяких легенд, мифов об окружающем мире; путем мысли человек узнает, что Аллах создал весь окружающий мир; путем мысли человек становится верующим в Аллаха (249, с. 77).

Необходимо отметить, что Коран концентрирует внимание на свободе мысли в различных сферах жизни. Коран требует от любого человека поразмыслить, прежде чем он совершит какое-либо действие, думать о самом действии и о его последствиях. Познание мира должно быть осмысленным, нельзя просто слепо верить в то, что весь мир создан Аллахом. Сам Аллах требует путем размышления в осязаемых и видимых явлениях природы найти истину и, убедившись в ней, принять религию: **«Неужели они не размышляли о самих себе? Аллах создал небеса, землю и то, что между ними, только ради истины и только на определенный срок. Но многие люди не веруют во встречу со своим Господом»** (181, 30:8). В другом аяте говорится: **«Скажи: ”Понаблюдайте за тем, что на небесах и на земле“. Но знамения и увещания не приносят пользы тем, кто не уверовал!»** (181, 10:101). Аналогичная мысль проходит и в аятах: **«Неужели они не видят, как созданы верблюды, как вознесено небо, как водружены горы, как распростерта земля?»** (181, 88:17–20), **«Неужели они не смотрели на то, как Мы построили и украсили небо над ними? В нем нет расщелин»** (181, 50:6).

Коран предлагает людям поразмышлять также над причинами и следствиями явлений природы, соотношением между ними. Это проистекает из содержания аята: **«Он – Тот, Кто ниспосылает с неба воду. Она служит для вас питьем, и благодаря ей произрастают растения, среди которых вы пасете скот. Он возвращает для вас злаки, маслины, финики, виноград и всевозможные плоды. Воистину, в этом – знамение для людей размышляющих»** (181, 16:10–11). Отсюда следует, что свобода мысли в исламе является одним из способов познания окружающего мира, познания Бога как его создателя, а значит, зарождения истинной веры в Него.

Общеизвестно, что в корне свободы совести человека лежит его религиозное убеждение. Право на религиозное убеждение – одно из важнейших прав человека. Свобода веро-

исповедания, или, как сейчас говорят, свобода совести, является правом каждого человека, который обладает в этой сфере своей свободой. И ни одна из сторон не вправе в этом оказать на него давление, поскольку вера и убеждение каждого зависят от его сердца и совести (229, с. 43). В исламе основное положение, определившее свободу религиозного убеждения, отражено в аяте 256 суры 2 (181, 2:256).

Коран предельно четко провозглашает религию делом совести каждого человека и не позволяет в этом отношении какого-либо насилия. Людям, вступившим в религию Аллаха, в Коране сказано:

«Аллах не запрещает вам быть добрыми и справедливыми с теми, которые не сражались с вами из-за религии и не изгоняли вас из ваших жилищ. Воистину, Аллах любит беспристрастных» (181, 60:8). Это означает, что ислам дает полную свободу лицам других вероисповеданий исповедовать свою религию, осуществлять свою деятельность в соответствии со своими правилами и культурами.

Мусульмане знают, что божественная справедливость распространяется на всех людей: мусульман и немусульман. По этому поводу Всевышний Аллах сказал: **«О те, которые уверовали! Будьте стойки ради Аллаха, свидетельствуя беспристрастно, и пусть ненависть людей не подтолкнет вас к несправедливости. Будьте справедливы, ибо это ближе к богобоязненности. Бойтесь Аллаха, ведь Аллах ведает о том, что вы совершаете»** (181, 5:8).

Как уже отмечалось, если бы Аллах захотел путем принуждения и насилия заставить людей принять ислам, то он Он смог бы это сделать. Но данное принуждение будет противоречить принципам свободы убеждений и свободы принятия исламской религии (181, 10:99). Поскольку принятие ислама основывается на убеждении, а не на принуждении, то он запрещает после принятия мусульманской религии менять ее на другую или отказаться от религии вообще. Данное положение является одной из особенностей исламской религии.

Смена религии, или отступничество, считается самым тяжким преступлением в исламе (2, с. 102). Отступничество в исламе означает безбожие или неверие в Аллаха после того, как принял ислам. Вероотступник – это человек, отказавшийся от ислама после его принятия. Об этом в Коране сказано: **«А если кто из вас отступит от своей религии и умрет неверующим, то его деяния окажутся тщетными как в этом мире, так и в Последней жизни. Они являются обитателями Огня и останутся там вечно»** (181, 2:217). Коран не допускает отступничество: **«Воистину, Аллах не простит и не наставит на путь тех, которые уверовали, затем стали неверующими, затем опять уверовали, затем опять стали неверующими, а затем приумножили свое неверие»** (181, 4:137).

Конечно, ислам, подобно всем остальным религиям, не может не осуждать отход от него. Однако мусульманское Священное Писание, порицая вероотступников, часто не упоминает о наказании для них, а если и угрожает карой, то относит ее к потусторонней, будущей жизни.

Наказание в потусторонней жизни, отрекшимся от ислама, определяется, в частности, в аятах 2:217, 3:85–91, 4:137 (181). Примечателен и следующий факт: коранические угрозы вероотступникам адресуются именно тем из них, кто в неверии закончит свою жизнь: **«Воистину, от тех, которые не уверовали и умерли неверующими, не будет принято даже золото размером с землю, если кто-нибудь из них попытается откупиться этим. Имготованы мучительные страдания, и не будет у них помощников»** (181, 3:91). Эта мысль ясно выражена и в конце аята 217 суры 2: **«Они являются обитателями Огня и останутся там вечно»** (181, 2:217). Раскаявшимся же отступникам обещано Божие прощение: **«Кроме тех, которые раскаялись после этого и исправили содеянное. Воистину, Аллах – Прощающий, Милосердный»** (181, 3:89).

О наказании за вероотступничество говорится также в аяте:

«Гнев Аллаха падет на тех, кто отрекся от Аллаха после того, как уверовал, – не на тех, кто был принужден к этому, тогда как в его сердце покоилась твердая вера, а на тех, кто сам раскрыл грудь для неверия. Им уготованы великие мучения» (181, 16:106).

Здесь под «великими мучениями» подразумевается Божия кара в Судный день. Но согласно Корану и пророческой практике – Сунне, применение силы в отношении неверных или вероотступников должно носить чисто оборонительный характер. Не сам отказ от ислама влечет за собой наказание, а лишь такой отказ, который сопровождается присоединением к врагам ислама, что на современном языке называется дезертирством или изменой Родине. На этот счет в Коране предусмотрено такое же строгое наказание, как в Торе и Библии (Ветхий Завет):

«Воистину, те, которые сражаются против Аллаха и Его Посланника и стремятся сотворить на земле нечестие, в воздаяние должны быть убиты или распяты, или у них должны быть отсечены накрест руки и ноги, или они должны быть изгнаны из страны. Это будет для них позором в этом мире, а в Последней жизни для них уготованы великие мучения» (181, 5:37).

Как свидетельствуют приведенные аяты, Коран опровергает распространенное мнение о том, что Ислам позволяет убивать людей только за то, что они принимают другую религию.

Вспомним, что Пророк (с) и его последователи жили в обстановке перманентной конфронтации – жестокой и порой кровавой – с враждебным языческим окружением. В подобных условиях отступничество от ислама нередко означало присоединение к язычникам, воюющим с мусульманами. И такие вероотступники заслуживают наказания (не только в том мире, но и в этом), но не за возвращение к неверию, а за переход на сторону врага. Поэтому Аллах, позволяя мусульманам сражаться с отрекшимися от ислама маловеерами, строго предупреждает своих последователей против агрессивных действий и в отношении к таковым, не распространяя на них данное дозволение: **«Они хотят, чтобы вы стали неверующими, подобно им, и чтобы вы оказались равны. Посему не берите их себе в помощники и друзья, пока они не переселятся на пути Аллаха. Если же они отвернутся, то хватайте их и убивайте, где бы вы их ни обнаружили. Не берите себе из них ни покровителей, ни помощников» (181, 4:89).**

«Исключением являются те, которые присоединились к народу, с которым у вас есть договор, или которые пришли к вам с грудью, стесненной от нежелания сражаться против вас или против своего народа. Если бы Аллах пожелал, то позволил бы им одержать верх над вами, и тогда они непременно сразились бы с вами. Если же они отступили от вас, не стали сражаться с вами и предложили вам мир, то Аллах не открывает вам пути против них» (181, 4:90).

Как следует из последнего аята, Коран не разрешает причинять вред никому в этом мире независимо от вероисповедания. Во исполнение этого курса, Пророк (с) дал своим воинам четкое указание никогда не беспокоить тех, кто предается той или иной форме поклонения. **«Верующему не подобает убивать верующего» (181, 4:92).**

То же верно и в отношении неверующих: **«О те, которые уверовали! Когда вы выступаете на пути Аллаха, то удостоверьтесь и не говорите тому, кто приветствует вас миром: «Ты – неверующий», – стремясь обрести тленные блага мирской жизни. У Аллаха есть богатая добыча. Такими вы были прежде, но Аллах оказал вам милость, и посему удостоверьтесь. Воистину, Аллах ведает о том, что вы совершаете». (181, 4:94) «...кто убьет человека не за убийство или распространение нечестия на земле, тот словно убил всех людей, а кто сохранит жизнь человеку, тот словно сохранит жизнь всем людям» (181, 5:32).**

Окончательный суд и отдельного человека, и народа – только у Аллаха. **«Скажи: «Неужели я пожелаю иного судью, помимо Аллаха, в то время как Он ниспослал вам**

Писание, подробно разьяснив его?» Те, кому Мы даровали Писание, знают, что оно ниспослано от твоего Господа во истине. Посему не будь в числе сомневающихся» (181, 6:114).

«Не оскорбляйте тех, к кому они призывают помимо Аллаха, а не то они станут оскорблять Аллаха из враждебности и по невежеству. Так Мы приукрасили для каждого народа их деяния. Потом им предстоит вернуться к своему Господу, и Он поведает им о том, что они совершали» (181, 6:108).

Ислам в своей основе зиждется на мире, а войну считает исключительным и крайним средством решения проблем. Поэтому он призывает мусульман с уважением относиться к любым мирным инициативам и предложениям о прекращении огня. Мусульмане должны обладать такой силой и могуществом, чтобы у врагов даже не возникла мысль развязать против них агрессию. Вместе с тем недостаточно просто предлагать мир. Чтобы быть полностью уверенным в своей безопасности, следует отказаться от войн и бороться за мир (317).

«Дозволено тем, против кого сражаются, сражаться, потому что с ними поступили несправедливо. Воистину, Аллах способен помочь им» (181, 22:39). «Они были несправедливо изгнаны из своих жилищ только за то, что говорили: "Наш Господь – Аллах". Если бы Аллах не позволил одним людям защищаться от других, то были бы разрушены кельи, церкви, синагоги и мечети, в которых премного поминают имя Аллаха. Аллах непременно помогает тому, кто помогает Ему. Воистину, Аллах – Всесильный, Могущественный» (181, 22:40).

Как следует из приведенных аятов, Аллах позволяет применять силу исключительно в целях самозащиты. Об этом было упомянуто и выше.

По велению Всевышнего мусульмане обязаны уважать религиозные убеждения других и стремиться к тому, чтобы жить в мире с ними на основе заключенного договора. Даже в случае ведения справедливой войны мусульмане не вправе разрушать на территории противника церкви, монастыри и синагоги, а также причинять вред их служителям. В связи с этим Пророк Мухаммад (с) говорил: **«Не относится к нам тот, кто призывает к нетерпимости, и не относится к нам тот, кто сражается, побуждаемый нетерпимостью, и не относится к нам тот, кто умер в своей нетерпимости» (258).** Вот такими толерантными наставлениями Священного Писания руководствовался основатель ислама в продолжение всего своего пророческого служения.

Коран содержит немало и других аятов, призывающих к проявлению терпимости. В пример можно привести следующие: **«Пусть не печалят тебя те, которые спешат к неверию. Они ничем не навредят Аллаху. Аллах желает лишить их доли в Последней жизни, и им уготованы великие мучения» (181, 3:176). «О те, которые уверовали! Позаботьтесь о себе. Если вы последовали прямым путем, то вам не причинит вреда тот, кто впал в заблуждение. Всем вам предстоит вернуться к Аллаху, и тогда Он поведает вам о том, что вы совершали» (181, 5:105).**

Призыв верующих к терпимости звучит и в аятах, где Аллах взывает Пророка (с): **«Если ты призовешь их к пути прямому, не последуют они зову твоему. Зришь ты, как уставились они на тебя, но не видят они. Будь снисходителен к людям, вели им добро творить и отстранись от невежд» (181, 7:198–199).** В этих словах коротко и доходчиво постулируют качества, необходимые для руководителя, проповедника и наставника людей. Обращаясь к Пророку (с), Аллах указывает, каким должен быть лидер и проповедник. Он говорит ему, что нельзя быть слишком взыскательным к людям, а нужно с пониманием относиться к их оправданиям и не требовать от них больше, чем они могут. Далее, Всевышний требует от Пророка (с), чтобы он велел людям творить добро и то, что мудростью Аллаха сочтено достойным и праведным. Коран взывает верующих проявлять прощение и терпимость (317): **«Воздаяние за зло – равноценное зло. Но тот, кто простит и уладит**

дело миром, будет вознагражден Аллахом. Ведь Он не любит нечестивцев» (181, 42:40). **«Прости же их и будь великодушен, ведь Аллах любит творящих добро»** (181, 5:13).

Во все времена истинные мусульмане следовали этим наставлениям Всевышнего и воплощали их в своей жизни. Они несли своим подданным добро и мир, терпимость и уважение, которым учит их Священный Коран во имя благополучия всего человечества: **«Добро и зло не могут быть равны. Так оттолкни же зло добром, и тот, кто ненависть к тебе питает, в родного друга обратится»** (181, 41:34).

Этот наказ Аллаха всем верующим мира не только сохраняет свою актуальность сегодня, но и обретает особую силу.

Согласно учению ислама, религиозная совесть мусульманина проявляется не только в его религиозном убеждении, терпимости, но и гуманизме, проникнутом любовью, милосердием и состраданием к людям. Все эти понятия в Коране тесно переплетены и неразрывно взаимосвязаны. В этом мы убедились при анализе содержания аятов, прямо или косвенно связанных с воплощением в жизнь свободы совести человека. Потому милосердие (рахма) в Священном Коране занимает особое место.

Божественные качества милости и милосердия упоминаются в Коране сотни раз. Смысл имен Аллаха «ар-Рахман» и «ар-Рахим» в суре ал-Фатиха Имам Джафар Садик (мир ему!) – сжато толкует так: «Аллах милостив (ар-Рахман) ко всем Своим созданиям и милосерден (ар-Рахим) особенно к верующим» (183, 1/254). Это означает, что милость Аллаха всеобъемлюща, Он всем дарует всяческие блага, а Его милосердие дает верующим основание надеяться на счастье в потусторонней жизни. Его же справедливость требует наказания тех, кто действует вопреки Его замыслу. «Рахма» со стороны Аллаха – благодеяние и милость, а со стороны людей – милосердие и сострадание (249, с. 242).

Многочисленные аяты Корана говорят о безграничной Божественной милости. К примеру, **«Моя милость объемлет всякую вещь»** (181, 7:156); **«Скажи Моим рабам, которые излишествовали во вред самим себе: "Не отчаивайтесь в милости Аллаха. Воистину, Аллах прощает все грехи, ибо Он – Прощающий, Милосердный"»** (181, 39:53); **«Господь наш! Ты объял всякую вещь милостью и знанием"»** (181, 40:7).

Милость Аллаха столь велика, что она распространяется не только на Его верных слуг – благочестивых верующих, но и на неверующих и даже на тех, кто в своем упорном заблуждении враждебно встретил проповедь Божьего посланника. Его милосердие охватывает и творящих добро, и творящих зло, наказание же злых и грешников Он откладывает, ибо среди них могут оказаться и покаявшиеся, и вернувшиеся к Аллаху (249, с. 244–245). Поэтому Коран таковых призывает:

«Обратитесь к вашему Господу и покоритесь Ему, до того как постигнет вас наказание. Ведь потом вам не помогут» (181, 39:54).

Сказанное выше вовсе не означает, что ислам сводит милосердие лишь к Божественному милосердию. Человек, по исламу, также должен проявлять милосердие из чистых и возвышенных мотивов и брать в этом пример с Пророка Мухаммада (с): **«В Посланнике Аллаха был прекрасный пример для вас, для тех, кто надеется на Аллаха и Последний день и премного поминает Аллаха»** (181, 33:21). Всевышний Аллах, призывая верующих к состраданию и милосердию, сказал: **«К вам явился Посланник из вашей среды. Тяжко для него то, что вы страдаете. Он старается для вас. Он добр и милосерден к верующим»** (181, 9:128).

«А после этого надо быть одним из тех, которые уверовали и заповедали друг другу терпение и заповедали друг другу милосердие. Таковы люди правой стороны» (181, 90:17–18).

Побуждение друг друга к состраданию является одним из важнейших предписаний Всевышнего, милость Аллаха пребудет над тем, кто милосерден к людям. Милосердие для

мусульманина не ограничено проявлением его только по отношению к единоверцам, ибо оно делается во имя Аллаха и будет полностью воздано тому, кто его делает.

Если учесть, что всякое Священное Писание толкуется каждым по внушению своей совести, то отсюда следует, что никто и ничто не могут быть правилами в делах веры. Управлять совестью может только сама личность человека, не передавая сего права кому-либо другому.

2.2. Свобода совести как проявление веротерпимости в эпоху Халифата

Исследование поставленной задачи мы начнем с напоминания простой и общеизвестной истины, что в корне свободы совести человека лежит его религиозное убеждение, ставшее неотъемлемым фактом его духовного бытия. Понимание современного проявления свободы совести нереально, с одной стороны, без знания ее истоков и глубочайшего анализа истории становления этого института, с другой – без внимательного рассмотрения действующих правовых документов и главных препятствий на пути их полноценной реализации, с которыми в последнее время сталкивается мир.

Попробуем диалектически скооперировать обе стороны проблемы в рамках данного исследования. Обратимся сначала к истокам духовных ценностей, сыгравшим главную роль в формировании религиозного сознания мусульман.

Это истина, посланная людям Аллахом в ночь великих чудес, в Ночь Предопределения, в месяце Рамазан через Пророка Мухаммада (с) в начале VII в. и возвещенная Им всему миру в священном очаге Центральной Аравии – Каабе в 610 г. н. э. Первоначальное, чистое и единственно верное изучение истины означает ислам. Мухаммад (с) не был создателем религии, он не стремился найти новую истину, а хотел лишь возродить старую в новом блеске. Он был реформатором, и предложенный им ислам был для него лишь возрождением древней веры (230, с. 95).

В арабском языке слово «ислам» многозначно, но все его значения сводятся к единому и единственному смыслу. Можно переводить «ислам» как «добровольное вверение себя Богу» или «покорность Богу», но истинным, грамматически точным смыслом будет «добровольное приведение себя к целостности и норме» (46, с. 7).

Мусульманин (муслим, в переводе с арабского, – «принявший ислам») понимает, что человек как единое существо нуждается в сохранении и преумножении своей изначальной целостности. Он добровольно покоряется Богу, чтобы быть свободным от всех других господ, стоящих в очереди за его жизнью, – от светской власти, мирской славы, рабства денег и несправедных людских влияний. Покоряясь Богу Единому, человек обретает не только надежную внешнюю защиту, но находит и защиту внутри собственной личности, поскольку та в своем устремлении к Создателю почти уже срослась с личностью и субстанцией Бога. Таким образом, ислам есть не что иное, как единство и цельность человеческой личности, достигнутые благодаря усердию в вере и покорности воле Бога. Причем это такое единство, которое и словом, и действием отрицает множественность возможностей, зная только один Путь – путь спасения человечества в Боге (46, с. 7).

Мусульманский мир осмысливается как мир людей, свобода совести которых проистекает из религии Аллаха – ислама.

Первоначально ислам был не только религией – и это его самая важная сторона – он одновременно и форма общественной жизни. Он разрушил существовавшие тысячелетиями племенные объединения и создал до той поры (начало VII в.) несуществующие на Востоке новые формы общественных отношений, выдвинул правовые и государственные теории, которые до сегодняшнего дня не потеряли своей значимости, утвердил на месте общественного, религиозного и политического хаоса мировую империю и превратил ее в центр мировой культуры тогдашнего мира (230, с. 104).

Об этой эпохе за отделяющие нас от нее 14 столетий написано и сказано столько, что кажется – написано и сказано все. Между тем вновь и вновь, век за веком, поколение за поколением мы не устаем обращаться к своему великому наследию, стремясь через него познать истину, ибо она превосходит все суждения и предположения человеческой мысли.

Уже в первом столетии в исламском мире произошло множество расколов, отразившихся на всей дальнейшей мусульманской истории. В ней существовали периоды раздора и периоды мира и процветания, дроблений и преобразований среди различных фракций и течений, войн с неверными. На протяжении многих веков мусульманский мир менялся. Естественно, что и ислам, как всякая историческая реальность, не мог оставаться неизменным. Неоднократно менялись акценты, заново осмысливались его основные положения и принципы. Соответственно, менялись религиозные воззрения людей, а следовательно, и представления о свободе совести. Не изменилась лишь главная особенность ислама. В чем же она заключается?

На протяжении всей своей истории ислам как система религиозных и социальных ценностей имел коллективистский характер. Попытка шейха Али Абд ар-Разика (1888–1947) в 1925 г. представить ислам не как коллективную религию, а лишь как религию коллектива встретили решительный отпор со стороны шейхов Аль-Азхара, которые усмотрели в этом тезисе мусульманского диссидента еретическое стремление интерпретировать ислам на манер христианства, сделать из него религию индивидов, а не коллективную религию общины. Шейх Мухаммед аль-Бахи, один из руководителей Аль-Азхара, в книге «Современная мусульманская мысль и ее отношение к западному империализму», которая была издана в Каире в 1957 г., отмечал, что если допустить тезис Али Абд ар-Разика, то получится, что люди действительно имеют полную свободу руководствоваться в своих поступках своим собственным разумом, своими знаниями, своими интересами, своими страстями и своими склонностями, ислам никогда не допускал этого (86, с. 46).

Однако данное обстоятельство отнюдь не означает, что ислам, требуя от имени Аллаха веры и покорности своих последователей, принуждает к тому же людей, исповедующих другие религии. Ислам никогда не был замкнут на самом себе. Он создавал общество открытого типа, перенимавшее достижения не только Востока, но и Запада, строил гармоничные межрелигиозные отношения. Противостоять этому процессу никто не мог.

Средневековые европейские представления об исламе изобиловали всякого рода небывлицами о сущности этой религии. Будучи не в состоянии объяснить причины стремительного распространения ислама, многие политические и религиозные лидеры представляли его своим народам как религию лжи и нравственной распущенности, насилия и жестокости, распространяемую исключительно силой оружия (382, с. 100–103).

Все необоснованные утверждения недоброжелателей о якобы имевших место зверствах и разрушениях при взятии христианских городов мусульманами не соответствуют действительности. Ярким примером этому являются обязательства, данные халифом Омаром иерусалимскому патриарху Софронию при вступлении войск Халифата в Иерусалим: «Во имя Аллаха милостивого, милосердного! Вот те гарантии неприкосновенности, которые Омар дал жителям Илии (т. е. Элии – римское название Иерусалима). Он дал гарантию неприкосновенности им самим, их состояниям, их церквям и крепостям, их больным и здоровым и всей их общине. Поистине их церкви не будут разрушены, не будут умалены они, ни их ограды, ни их кресты, ни их достояние, и не будут притеснять их за их веру, и не нанесут вреда никому из них, и не будет жить с ними в Илии ни один еврей. И обязаны жители Илии платить джизью, как платят жители других городов, и обязаны изгнать из города ромеев и разбойников (т. е. византийскую администрацию и членов «димов» – городского ополчения), а тот из них, кто выедет, будет в безопасности, он сам и его имущество, пока не прибудет в безопасное для него место. А тот из них, кто останется – тоже в безопасности, на нем, как и на жителях Илии, лежит джизья. А если кто-то из жителей Илии пожелает выехать сам со своим имуществом вместе с ромеями и покинет свои церкви и свои кресты, то они неприкосновенны сами, и их церкви, и их кресты. А кто находится в нем из сельских жителей... тот, кто хочет остаться в городе, тот обязан платить ту же джизью, какую платят жители Илии, а

кто хочет – уедет с ромеями, а с тех, кто захочет вернуться к своим, не будут брать ничего, пока не будет убран урожай. Все, что написано в этой грамоте, находится под покровительством Аллаха и защитой его посланника, и под защитой халифов, и под защитой верующих, если они будут платить ту джизью, что возложена на них» (29, с. 219).

Более подробно эти события анализирует А. В. Журавский в своей монографии «Христианство и Ислам. Социокультурные проблемы диалога». Он пишет: «Возникновение ислама, его скорое и прочное утверждение на обширных территориях в ходе военно-религиозной экспансии арабов решающим образом определили судьбы восточного Христианства. Последнее встретило новую религию практически без сопротивления. Это обуславливалось, во-первых, терпимостью раннего ислама к делам веры христиан (конечно, при условии политической лояльности последних), во-вторых, тем, что мусульмане ограждали их от притязаний и гонений нетерпимой к монофиситскому и несторианскому толкам Византии. Важен тот факт, что арабы на первых порах санкционировали среди христиан употребление их национальных языков взамен греческого (среди коптов в VII–VIII вв. это вызвало к жизни новую волну литературы)... Поэтому христиане не подверглись полной ассимиляции, сохранили свою духовную и отчасти культурную самобытность» (80, с. 82–83).

Далее А. В. Журавский отмечает, что «проблема сосуществования ислама с конфессиональными меньшинствами соответствует исламскому вероучению. «Классический ислам признает 3 статуса существования человека: в качестве а) ”правоверного“, б) ”покровительствуемого“, в) ”многобожника“. ”Покровительствуемые“ – это ”Люди Писания“, т. е. иудеи и христиане, которым, как и мусульманам, было ниспослано откровение и которые веруют в Бога, пророчества и судный день... За ними признавалось право на существование в качестве инорелигиозных общин при условии выплаты ими, наряду с обязательной для всех подданных, поземельной подати харадж или специального подушного налога джизья» (80, с. 83).

По сути, ислам является самой толерантной из религий единобожия.

Последователей как Нового Завета, так и ветхозаветного Откровения (христиан и иудеев) Коран именует людьми Книги (ахл-аль-Китаб) и признает за ними право на собственный путь к Всевышнему. **«Каждую общину призвуют к ее Писанию»** (181, 45:28); **«Пусть люди Евангелия судят согласно тому, что Аллах ниспослал в нем. Те же, которые не принимают решений в соответствии с тем, что ниспослал Аллах, являются нечестивцами»** (181, 5:47). **«Воистину, верующие, а также иудеи, сабии и христиане, которые уверовали в Аллаха и в Последний день и совершали праведные деяния, не познают страха и не будут опечалены»** (181, 5:69). Подобных высказываний в Коране и Сунне более чем достаточно.

Аллах мусульман – Тот же Единый Бог Ветхого и Нового Заветов, Творец Вселенной и Создатель рода человеческого. Не все знают, что в число книг, признанных мусульманами священными, наряду с Кораном входят и Моисеево Пятикнижие (Тора), Псалтырь царя Давида (Забур), Святое Евангелие (Инжил). Единственное требование, которое Коран предъявляет к обладающим знанием о Едином Боге, людям Книги (христианам и иудеям), – это верность установлениям их собственных религий: **«О люди Писания! Вы не будете идти прямым путем, пока не станете руководствоваться Торой, Евангелием и тем, что ниспослано вам от вашего Господа»** (181, с. 5:68).

Коран восхваляет тех же патриархов и пророков древности, что и Библия: от Авраама (Ибрахима) и Моисея (Мусы) до святого Иоанна Предтечи (Иахьи) и Апостолов Иисуса (помощников Аллаха).

Мусульмане всегда относились терпимо к иудеям и христианам. «В целом отношение мусульман к ”покровительствуемым“ (иудеям и христианам) было терпимым, если они не вмешивались во внешнеполитические и военные факторы. Наиболее благоприятным было положение иудеев, за которыми не стояла никакая внешняя сила. Даже во время войн с кре-

стоносцами мусульмане были настроены к христианам менее враждебно, чем крестоносцы к мусульманам... Положение христиан и иудеев в странах ислама было значительно более благоприятным, чем положение иноверцев в странах средневековой Европы. Часто иудеи и даже восточные христиане предпочитали жить под властью мусульманских, а не европейских христианских правителей» (89, с. 28–29). Вольные и социально активные христиане и иудеи в исламском государстве достигали больших высот на научном, административном и политическом поприщах (29, с. 95).

И это не случайно, а в силу того, что Коран и Сунна особо выделяют в окружающем мусульман обществе «Людей Писания», т. е. христиан и иудеев, как обладателей Божественных Писаний и следующих заветам Пророков Единобожия. Согласно мусульманской традиции со времени создания пророком Мухаммедом первого исламского государства в городе Медине они пользовались уважением и покровительственными правами, занимали особое место в исламской государственности. Положение это не изменилось и при преемниках Пророка.

Как известно из истории, сама исламская государственность возникла на договорной основе с иудеями. После переселения сюда всех мусульман и прибытия в Медину самого Мухаммада он первым делом заложил в фундамент формируемого нового политического образования важный политико-правовой документ. Этот документ, который чаще называют Мединской Конституцией, представлял собой трехстороннее соглашение между мусульманами из числа мухаджиров (переселенцев из Мекки), ансарам (жителями Медины), а также местной иудейской общиной.

Мединская Конституция – это первый в истории документ, который выражает и регулирует цивилизованные правовые отношения между представителями различных религиозных конфессий. Согласно этому документу, права иных религиозных общин в условиях мусульманского государства должны были быть сохранены и защищены: «... иудеи (племени) бану ауф и их мавали (с араб. «покровительствуемые») – (одна) община с мусульманами, (но) у иудеев своя религия, а у мусульман своя; тот, кто совершил несправедливость или преступление, тот воистину будет виноват...» (29, с. 167–168).

Большинство современных исследователей весьма высоко оценивают Мединскую Конституцию и изложенные в ней принципы: «Эти договоры – хорошо продуманные документы, составленные практически мыслящим политическим деятелем. Возможно, что в них отразились также мнения и формулировки противоположной стороны, но общий характер, несомненно, зависел в первую очередь от Мухаммада. Он подошел к организации новой общины очень осторожно: все прежние связи и обязательства отдельных родов были сохранены, авторитет местных вождей не ущемлялся, за собой Мухаммад закрепил лишь решение спорных вопросов. Вместе с тем, утверждались принципиально новые основы политической организации...» (29, с. 167–168).

Последующая история исламской цивилизации продемонстрировала миру тесное сближение между мусульманами, иудеями и христианами, а также предоставила последним двум общинам права, свободы и возможности, невиданные ими доселе, даже под властью единоверцев. Христианские и иудейские общины предпочитали переходить из-под власти христианских правителей Египта, Византии и Европы под власть мусульман, как это случилось в Испании, где местные жители встречали мусульман как освободителей от собственных же феодалов. В итоге, эти общины в исламском государстве, по словам фон Грюнебаума, «процветали как никогда прежде» (59, с. 94).

В Испании арабы столкнулись с проблемой сосуществования различных этнических и религиозных групп. Дело в том, что основная часть населения Пиренейского полуострова еще до прихода арабов приняла христианство. Здесь проживало и значительное число евреев, исповедовавших иудаизм. Во времена господства вестготов положение как христиан,

так и иудеев было отягощено непосильным бременем социально-экономических проблем и изменилось в лучшую сторону при арабах. Поскольку мусульмане относили христиан и иудеев к так называемым «Людям Писания» или приверженцам таухида (единобожия), то прибывшие на Пиренеи арабы не заставляли их принимать ислам. Сохраняя прежнюю веру, христиане и иудеи могли даже занимать административные должности и делать карьеру, освобождались от несения военной службы и получали защиту и покровительство со стороны государства, выплачивая вид подушного налога – «джизья» (часть, доля). Мусульмане тоже платили соответствующие налоги, хотя и в меньших размерах. Однако «джизья» была не столь обременительной, как многочисленные подати, взимавшиеся в христианских странах средневековой Европы. Надо сказать, что успех турецких завоеваний на Балканах в последующие века тоже был обусловлен во многом этим налоговым фактором.

В условиях относительной религиозной терпимости, характерной для средневекового ислама, соседство мечетей, церквей и синагог в Кордове (Испания) и других городах эмирата стало вполне обыденным явлением. При этом каждая религиозная община сохранила свой традиционный язык. В то же время переход в ислам, не будучи обязательным для последователей христианства и иудаизма, мог принести существенные выгоды. В связи с этим некоторые христиане и иудеи становились мусульманами, рассчитывая на социальные и экономические льготы. Что касается рабов, то они, приняв ислам, вообще становились свободными людьми.

По этому поводу А. В. Журавский пишет: «В дальнейшем, с политическим и теологическим упрочением ислама... основная масса ближневосточных христиан перешла в мусульманство, оставшиеся же верными своей религии в основном арабизировались» (80, с. 82). Когда этот переход стал массовым, «некоторые мусульманские правители были даже недовольны массовыми переходами христиан в ислам, поскольку это наносило ущерб финансам халифата» (80, с. 84).

Переход христиан и иудеев в ислам породил новые термины: принявших новую религию стали называть «мусалимами» (замиренными), а их потомков – «мувалладами» (урожденными). Появился и такой термин, как «мосарабы», т. е. «арабизированные». Так назывались сохранившие свою веру христиане, которые во всем, кроме веры, следовали арабскому образу жизни: изучали язык и культуру.

Религиозные общины иудеев и христиан в исламском государстве были высоко организованными автономными сообществами свободных людей, функционировавшими на основе внутреннего самоуправления, жившими по своим внутренним религиозным законам, признавая в то же время верховный государственный закон. Свидетельством автономного статуса является их право производить, хранить и использовать в своих ритуалах и повседневной жизни изображения святых и вино, которые на остальной территории Халифата находились под строгим запретом. Другим свидетельством незыблемости в исламском государстве прав и свобод «Людей Писания», основанных на неоспоримых положениях Корана и Сунны, является безопасное и безмятежное положение христиан в Халифате во время жесточайших крестовых походов на земли мусульман (56).

В эпоху Арабского халифата христианство заняло положение хотя и не государственной, но признанной и уважаемой религии. При дворе халифов было представлено духовенство всех христианских конфессий Востока (православные, несторианские, яковитские священнослужители), которым вменялось в обязанность молиться о здравии повелителя империи и благословлять его трапезу. В особенно выгодном положении оказалось несторианство – мусульманам казалось, что эта конфессия ближе других стоит к исламу. Несторианские католикосы перенесли свою резиденцию из Ктезифона в столицу Халифата – Багдад и стали именоваться багдадскими.

Халифы присутствовали на часто проводившихся в то время диспутах исламских и христианских богословов, где каждая из сторон неизменно оставалась при своем мнении. Но такие встречи имели смысл как для взаимопонимания религий, так и в качестве демонстрации веротерпимости. Зрелый Халифат пришел к толерантности даже в отношении к язычеству. В 738 г. Наср ибн-Сейяр, наместник халифа в Маверранахре, провозгласил полную амнистию отступникам от мусульманства (речь шла о язычниках, приведенных в ислам силой). Теперь они могли вернуться к прежним верованиям, не опасаясь смертной казни, которая грозила им по исламским законам. Однако большинство новообращенных мусульман возвращаться к прежним культам не пожелало, и не только из-за налоговых льгот и карьерных возможностей, которые давались принадлежностью к государственной религии, но и потому, что ислам есть единобожие, неизмеримо превосходящее язычество в духовном плане.

Что же касается христиан, то в правительственных структурах Халифата они могли занимать сколь угодно высокое положение. Христианство исповедовали один из визирей левой руки («госсекретарь») и несколько казначеев («министров финансов») мусульманской империи.

Совместное существование людей разного вероисповедания в рамках единого Халифата создало необычайную, неизвестную средневековой Европе веротерпимость. Эта веротерпимость, в частности, нашла свое выражение в том, что внутри ислама было изобретено и усердно изучалось сравнительное богословие. Прежде всего, законодательство Халифата гарантировало покровительствуемым религиям их устойчивость по отношению друг к другу: так, иудей не имел права стать христианином, и наоборот: ни один христианин или иудей не мог наследовать имущество иудея, и наоборот: ни один христианин или иудей не мог быть наследником имущества мусульманина, однако и мусульманин не имел права стать наследником христианина или иудея. В 311/923 г. халиф даже издал приказ, согласно которому имущество христианина или иудея, не имевшего наследников, отходило в пользу общины умершего, в то время как наследство мусульманина принадлежало казне.

В дела отправления религиозных культов правительство не вмешивалось, предоставляя покровительствуемым возможности благоприятного развития. Христианские монастыри мирно развивались и расцветали, являясь крупными и богатыми собственниками земли, получая от нее всевозможную прибыль. Показательным является тот факт, что в Багдаде – столице исламского государства христианские монастыри находились почти во всех кварталах города. Даже в христианской Византийской империи официальная церковь относилась куда более враждебно к своим инакомыслящим собратьям христианам, чем ислам к покровительствуемым религиям. Предпочтение же среди всех христианских конфессий в Арабском халифате, как мы уже отмечали выше, выпало на долю несториан, поскольку те оказались ближе других к истокам мусульманства. К несторианам мусульмане относились с особым доверием. Так, благодаря перемещению центра империи на Восток, главой христианской церкви в мусульманском государстве стал несторианский католикос – глава восточных христиан, который избирался своей церковью и утверждался халифом. На протяжении ряда столетий ислам не только ничем не угрожает несторианству, но благоприятствует ему. Недаром современник арабских завоеваний, несторианский патриарх-католикос Тимофей I писал восторженно: «Арабы, которым Бог дал власть над миром в эти дни, как вы знаете, не только не противодействуют христианству, но хвалят священников и святых Господа нашего, помогают церквям и монастырям».

Патриарх яновитов также получал от правящих халифов грамоту. Исключительно привилегированным положением пользовались в Халифате христиане, бывшие нубийскими подданными. Они платили подати своему царю, который имел специальных сборщиков податей в мусульманских землях. Такое положение вещей объяснялось благодарностью

мусульман за то, что правитель Нубии дал приют сподвижникам Пророка, гонимым мекканскими язычниками.

Так как мусульманское правосудие предназначалась исключительно для правоверных, то все инаковерующие были представлены своим собственным судом. Эти суды были преимущественно духовными, и владыки церкви пасли свою паству одновременно и в качестве верховных судей и многократно издавали свои своды законов. Однако покровительствуемым было дано право искать также защиту и под сенью законов мусульманского права. В мусульманской империи было огромное количество чиновников – немусульман. «Наиболее доходные места были заняты христианами и иудеями, сидевшими на них крепко и плотно, особенно среди банкиров, торговой плутократии, торговцев полотном, крупных землевладельцев и врачей» (222, с. 44). Порой в своем собственном государстве мусульмане подчинялись христианам. Часто случалось так, что от покровительствуемых зависела сохранность имущества и даже жизнь мусульман. Трудно представить подобное положение мусульман в христианских государствах. Более того, дважды на протяжении IX в. христиане были военными министрами мусульман, что обязывало правоверных подчиняться им и выполнять их приказы. Очевидно, что «Люди Писания» в исламском государстве не только имели возможность сохранять свою идентификацию, религию, культуру, язык, но и получали широчайший доступ к научным, экономическим и административным ресурсам.

2.3. От религиозной терпимости в Османской Империи до свободы совести в Турецком государстве

На протяжении ряда столетий, в рамках единого Халифата и в условиях относительной религиозной терпимости мусульман, иудейские и христианские общины превращались в сплоченные и мощные центры социальной и гражданской активности со своими позициями и интересами, имеющими ресурсы и возможности для их отстаивания.

Наиболее показателен пример Османской Империи, формировавшейся как полиэтническое государство, где наряду с народами, исповедовавшими ислам, имелся значительный процент населения христианского и других вероисповеданий, бывшего постоянным проводником идей, чуждых исламу.

Серьезные противоречия здесь (такова была эпоха) проявлялись на религиозной основе при полном игнорировании культурных языковых и, главное, этнических особенностей. Со второй половины XV в. османская администрация делила подданных немусульман на три большие религиозные группы:

- православные христиане, называемые «рум». В эту группу входили грекоязычные народы, балканские славяне, православные арабы, валахи и грузины и т. д.;
- восточные христиане, т. е. армяне;
- иудеи, яхуди, делились на многочисленные религиозные сообщества (романиоты, караиты, сефарды, ашкенази). Здесь следовало бы отметить, что это были в основном евреи, поселившиеся здесь со времен Византии, изгнанные христианами из Испании, Португалии, Италии, Германии и Центральной Европы в конце XV в. (394, с. 96).

Статус христиан и иудеев определялся исламским каноническим законом, *шариатом*: он признает за этими людьми, *зимми*, право проживать в государстве, свободно исповедовать свою религию, но он ставит их в подчиненное положение подданных второго сорта по отношению к «правоверным». Османская власть принуждает их к уплате подушной подати, называемой *джизья* или *харадж*, подчеркивая их зависимость от мусульманского господства (394, с. 96).

Источники XV в. свидетельствуют о том, что в Османском государстве имела место относительная религиозная терпимость (385, с. 78).

Османское правительство относительно терпимо относилось к немусульманам, в частности, не практиковалось принудительное обращение в ислам. Было введено понятие «миллет», согласно которому религиозные и этнические меньшинства получали возможность быть независимыми от центральной власти в решениях собственных вопросов. Миллет был трактовкой мусульманских правил обращения с немусульманским меньшинством. Фаворитом каждого миллета был этнарх, чаще всего религиозный иерарх, как, к примеру, Патриарх Константинопольский, который подчинялся конкретно Османскому Султану. Миллеты обладали настоящей властью – они устанавливали свои собственные законы, а также собирали и распределяли налоги. Когда член одного миллета совершал грех по отношению к члену другого, применялся закон потерпевшего, но если дело было связано с членом мусульманской общины, то использовалось первостепенное мусульманское право – шариат (37, с. 225–227).

Предписания шариата были обязательны для всех, включая христианских подданных султана, которые были по выражению Ж. Веллерса «социально исламизированы» (86, с. 47).

Об этом периоде истории А. В. Журавский пишет: «Религиозно-общинная разобщенность в еще большей степени закрепились в Османской империи, которая выделила своих христианских подданных в отдельные „миллеты“, подчинив их не только духовной, но и светской власти патриархов, избравшихся каждой общиной и утверждавшихся

Портой. Таким образом, каждая конфессиональная община становилась своеобразным церковно-политическим телом. Число таких официальных миллетов возрастало. Если в XV веке султан Мехмет II выделил всех подвластных ему христиан в две общины (одну составили монофизиты, вторую все остальные христиане), то к 1914 году в Османской империи насчитывалось уже 17 миллетов, причем каждый пользовался покровительством одной из европейских держав. Как отмечает арабский историк, ”в течение XVII–XVIII веков христианские подданные султана нередко становились богатыми и влиятельными людьми и устанавливали тесные торговые, культурные, а иногда и политические контакты с европейскими странами. Поэтому в городах каждой части империи развивались общины зажиточных христиан“» (80, с. 85–86).

При Султানে Мехмете II Фатихе (1429–1481 гг.) были официально разрешены немусульманские религиозные общины: греко-православная, армяно-григорианская, иудейская. Положение иноверцев в этом государстве при всех обстоятельствах было тогда все же лучшим, чем в ряде стран Западной Европы (385, с. 78).

Османские султаны заимствовали методы и приемы правления эпохи Сельджукидов. Они унаследовали на первых порах и духовный климат своих предшественников – с мусульманско-христианским доверием, стихией старых домусульманских традиций, с процветанием всякого рода антимусульманских течений. Среди высших кругов общества Малой Азии еще в XIV в. удерживались старые религиозные верования, противоречившие исламу. Безусловное господство суннизма ханафитского толка устанавливалось длительное время, не менее двух столетий, и лишь в XVI в. он одержал победу (385, с. 78).

Еще одним важным фактором, определявшим религиозную ситуацию в первые века существования Османского государства, было наличие суфийских орденов, традиции которых также восходят к сельджукскому периоду. Для народных восстаний той эпохи суфизм неоднократно служил формой выражения социального протеста против господствовавшей государственной системы и официальной религии. Но уже тогда параллельно с оформлением важнейших государственных институтов укреплялась иерархия улемов (высшая прослойка османского духовенства) (423, с. 167).

Религиозным главой мусульман в Османской империи был султан, улемы пользовались религиозной властью его именем. Шейх-уль-ислам, однако, занимал особое положение. Его обязанностью было издавать фетвы – обоснованные признанными религиозными авторитетами письменные разъяснения по вопросам, входящим в компетенцию шариата. Постепенно роль шейх-уль-ислама как главы улемов и авторитетнейшего религиозного деятеля усиливается (221, с. 56).

Со второй половины XVI в. шейх-уль-исламы пытаются действовать более независимо, чем ранее. В этот период возрастает влияние всей корпорации улемов и, как это отмечается многими историками, усиливается религиозный фанатизм в Османском государстве. Теперь все те, кто не придерживался суннитского толка, подвергались преследованию. Готовясь к войне с шиитским Ираном, Селим I решил физически уничтожить шиитов в пределах своего государства. В 1513 г. в результате массовых репрессий погибло около 45 тыс. человек.

В тот же период с развитием иерархии суфийских орденов происходит постепенное исчезновение тех позитивных элементов, которые когда-то содержались в суфизме. Ордены с их абсолютной духовной властью шейхов над «вступающими на путь» уничтожили заложенные в суфизме тенденции к свободомыслию (385, с. 79–80).

Из четырех школ суннизма в исламе ханафиты важнейшее значение придают иджме, согласно мнению влиятельнейших религиозных авторитетов, а потому, как считает турецкий исследователь Халиль Иналджик, они более терпимы и гибки. Все тюркские государства, начиная с Караханидов X–XII вв., были ханафитскими. Причиной этого, продолжает

Х. Иналджик, могло быть желание тюркских правителей удержать в своей политической власти столько свободы, сколько было возможно в рамках этой религиозной школы, что заметно отличало турецкие общества от других обществ исламского мира. Поэтому Османская Империя первых веков своего существования была наиболее открыта для иностранных культурных воздействий (423, с. 347).

В XVI в., по мнению Халиля Иналджика, преобладавшая ранее в османских официальных кругах точка зрения на «нововведения», базировавшаяся на терпимой ханафитской концепции иджмы, уступила место жесткому традиционализму ханбалитов, которым была близка по своим взглядам. Крупный религиозный авторитет того времени Мехмед Бирги (1522–1573 гг.) и его последователи всякое новшество, которое буквальная интерпретация Корана и Сунны не могли допустить, они рассматривали как противоречащее исламу. Эта концепция противостояла мистицизму и эзотерическому истолкованию религиозных принципов. И в настоящее время, как полагает Х. Иналджик, модернизация исламских обществ вновь сталкивается с коллизией этих двух точек зрения (423, с. 185).

Начавшийся упадок Османского государства (середина XVII в.) сопровождался все более возрастающим вмешательством религиозных кругов в политическую жизнь. Султанский двор в новых условиях стал чаще и шире использовать религию в качестве важнейшего средства сохранения единства и целостности империи (221, с. 56).

В эпоху правления султана Махмуда II (1808–1839 гг.) впервые зародилась концепция османского общества, основанного на гражданском равенстве мусульман с немусульманами, концепция «османизма», крамольная с точки зрения шариата. Пытаясь приостановить начавшийся распад империи, султан старался найти возможный в тех условиях компромисс, чтобы устранить углублявшиеся противоречия между мусульманскими и христианскими народами. Султан заявил, что для него религиозная принадлежность имеет значение лишь в мечети, церкви или синагоге. При нем же было отменено различие в одежде мусульман, христиан и евреев, которое строжайше соблюдалось в течение веков и за нарушение которого немусульмане строго наказывались (385, с. 81). Осуществленные им первые нововведения порывали с вековыми традициями ислама и, по словам его политических противников, угрожали извратить «мусульманскую сущность» государства и «навязать ему христианские обычаи и порядки» (86, с. 42).

Дальнейшие реформы и сдвиги в направлении европеизации Османского государства связаны с эпохой реформ – Танзимата (1839–1871 гг.). В программе одного из реформаторов Танзимата Фуад-паши был даже пункт о преобразовании медресе в светские училища. В ней говорилось и о необходимости ограничить вмешательство религиозных кругов в государственное управление (386, с. 118–126).

Альтернативой европеизации и реакцией на некоторые просчеты Танзимата в Османской империи стала идеология панисламизма, заключавшая в себе элементы религиозного реформизма. В русле панисламизма имело место консервативное течение, сторонники которого выступали против всего европейского, против всяких связей с Западом, и более умеренное, представители которого пытались доказать, что европейская наука и технологический прогресс получили первоначальный импульс от ислама, а стало быть, вполне совместимы с ним. Умеренные панисламисты призывали вернуться к первоначальному, очищенному от позднейших искажений исламу, в сфере которого считали необходимым оставить государственное управление, право, мораль, воспитание и образование молодежи (385, с. 84). Но панисламизм не мог долго противостоять ударам национально-освободительных движений народов Османской империи, в том числе и арабов.

В начале XX в., в период господства младотурок, не прекращалась борьба между сторонниками европеизации и наиболее реакционной частью улемов. Напротив, все более ожесточалась, о чем свидетельствуют следующие факты. Первый перевод Корана на турецкий

язык был выполнен в 1914 г., но экземпляр перевода был конфискован до выхода книги, а дальнейшая публикация запрещена. Тем не менее, в 1916 г. все же были проведены некоторые реформы, ограничившие, и довольно заметно, сферу влияния мусульманских богословов. Это были существенные меры на пути к отделению религии от государства, поскольку они касались важнейших государственных сфер: законодательной, судебной и образования (420, с. 414–415). Но кардинальные сдвиги во всех областях жизни Турции связаны с кемалистской революцией (1918–1923 гг.). Был упразднен султанат, а затем и халифат; закрыты религиозные школы, ордены дервишей; приняты уголовный и гражданский кодексы, составленные на основе западной концепции права, ликвидированы шейх-уль-исламат и министерство вакфов, создано Управление по делам религии; в специальной поправке 1928 г. к Конституции закреплялось отделение религии от государства, отменялось положение об исламе как о государственной религии. Эти реформы, безусловно, привели к ослаблению традиционных устоев в стране с многовековым господством ислама, но полностью уничтожить его влияние на массы за столь короткий срок они не могли.

После смерти Ататюрка в 1938 г. и особенно в годы Второй мировой войны стал заметным отход от принципов кемализма, который коснулся и религиозной политики. Религия открыто стала использоваться в политической борьбе после введения в Турции в 1945 г. многопартийной системы. С приходом к власти в 1950 г. Демократическая Партия (ДП) начала проводить курс на ограничение в стране секуляризации. Учитывая новую обстановку, активизировались ранее запрещенные секты и дервишские ордена. Они начали выступать против секуляризма и влияния западной цивилизации. Религиозная пропаганда с требованием пересмотра турецкой конституции велась и в самой ДП. Вновь было введено преподавание основ ислама в школе, открыт богословский факультет при Анкарском университете и т. д.

Особенностью этого периода были попытки некоторых турецких идеологов и политических деятелей интегрировать ислам в современные формы турецкого буржуазного национализма, истолковывать сам принцип *лаицизма* в тоне, примирительном и совместимом с религиозной пропагандой. Они утверждали, что *лаицизм* не противоречит исламу, а «является необходимым элементом истинной религии и свободы совести». По их мнению, именно лаицизм способствовал осуществлению реформ в исламе, начатых при Ататюрке, т. е. «национализации религии на кемалистской основе» (385, с. 90).

Следует отметить, что применительно к Турции термин «секуляризм» и его синоним «лаицизм» означают не вполне то же самое, что подразумевается под ними в европейском истолковании. Как полагает крупнейший современный турецкий исследователь Ниязи Беркес, основной конфликт между религиозным и мирским началами, который имел место в опыте секуляризации европейских государств, не обязателен в исламском обществе, где конфликт возникает между силами традиционного уклада, стремящимися сохранить приоритет религии и религиозного закона, и силами, требующими перемен (420, с. 5–8).

Премьер-министр Турции Реджеп Тайип Эрдоган прокомментировал смысл этого принципа так: «Лаицизм – основа демократии и общественного порядка, а само понятие подразумевает 2 правила: первое – построение государства по светским законам, второе – равное, независимое отношение государства ко всем религиям, гарантия свободы вероисповедания. По второй статье Конституции, лаицизм – не атеизм; этот термин подразумевает свободу вероисповедания и отправления культа. Этот принцип стал одним из основополагающих при построении республики, и нам следует беречь его. Нарушение этого принципа подрывает основы республики» (231).

После военного переворота 27 мая 1960 г. влияние религиозных кругов и религиозной пропаганды вновь было несколько ограничено. В заявлении Комитета национального единства (КНЕ) от 25 июля 1960 г. говорилось, что «отныне религия перестанет быть послушным орудием в руках реакционных политиков». Был подготовлен законопроект, предусмат-

ривающий тюремное заключение сроком от одного года до пяти лет для лиц, занимающихся религиозной пропагандой в политических или личных целях. В соответствии с этим законом за короткий срок были арестованы и осуждены деятели религиозных орденов и сект «Накшбенди», «Тиджани», «Нурджлуг». Но все же руководство КНЭ не решилось восстановить чтение Корана и азана на турецком языке, введенное при Ататюрке и отмененное в послевоенные годы (385, с. 91).

В 60-е годы тайно продолжали существовать и численно расти религиозные общества и секты. В нарушение Конституции отдельные политические партии продолжали использовать религию в политической борьбе. Так, Партия национального спасения (ПНС) в 1971 г. выступила за возврат к шариату. Ее лидер Н. Эрбакан неоднократно высказывался за проведение «исламской» внешней политики, за создание исламского «Общего рынка», единой для мусульманских стран исламской денежной единицы. При этом Турции он отводил роль лидера исламского мира по аналогии с Османской империей (418).

Деятельность клерикалов особенно оживилась после иранской исламской революции (1978–1979 гг.). Однако военный переворот 1980 г. изменил внутривнутриполитическую обстановку. Снова имеет место ограничение религиозной пропаганды. В правительственной программе того периода отмечалось, что «управление по делам религии и все религиозные деятели будут находиться вне сферы всяких политических разногласий и политического влияния. Будут прилагаться разнообразные усилия в деле воспитания просвещенных религиозных деятелей – последователей Ататюрка... Особое значение будет придаваться защите принципа лаицизма» (419).

Характеризуя религиозную ситуацию в Турции, сложившуюся в последние десятилетия, многие и турецкие, и европейские авторы подчеркивают разрыв, особенно в культурном плане, между правящей элитой (бюрократией и военными) и основной массой населения, которой кемализм чужд, в сознании которой по сей день сильны традиции ислама, регулирующие повседневное существование человека. Под этим предлогом противники лаицизации турецкого общества утверждают, что «политическая власть в Турции насильно навязывает народу идеологию, которую он не хочет принять» (385, с. 95).

История ислама показывает, что во все времена представители различных религиозных конфессий жили на землях ислама в мире и согласии, правители-мусульмане предоставляли иноверцам самые благоприятные возможности для сохранения своей религиозной, языковой и этнической самобытности. Пожалуй, самым ярким примером такого мирного сосуществования может служить Османская империя. Семисотлетнее господство империи на большей части Малой Азии и Ближнего Востока и во многих странах Европы было возможным лишь благодаря уважению и терпимости ко всем многонациональным этническим и религиозным группам, входившим в состав империи. Мусульмане несли своим подданным добро и мир, терпимость и уважение (392).

Османская империя была не просто теократическим государством, но на протяжении нескольких веков – и центром мусульманского мира. После же упразднения в 1924 г. халифата Турция стала первой мусульманской страной, где религия официально отделена от государства и светская форма правления закреплена законодательным порядком.

И все же в общественно-политической и культурной жизни страны влияние ислама остается значительным. По мнению известного турецкого социолога Музаффер Сенджера влияние религии на массы в Турецкой Республике велико, поскольку ислам в известной мере способствует консолидации нации и является составной частью идеологии турецкого национализма (385, с. 93).

И сегодня многие турецкие политические и общественные деятели считают, что демократия и прогресс наиболее полно могут быть реализованы лишь в рамках гражданского, светского государства. И более чем полувековой опыт существования Турецкой Республики

как светского государства является серьезным препятствием для возрождения шариатских норм в общественной жизни.

2.4. Религиозная терпимость в истории Ирана

В разных мусульманских странах ислам существует в различных социально-политических условиях. В зоне распространения ислама представлен весь возможный спектр форм правления: объединения племен, королевства, султанаты, эмираты, конституционные монархии, буржуазные республики, а также политические режимы, связавшие свое будущее с идеями социалистической ориентации. Естественно, в разных странах светские партии, правящие и неправящие, по-разному относятся к религиозным движениям и течениям. Диапазон учета так называемого исламского фактора в странах мусульманского мира очень широк: от административного запрещения и судебного преследования религиозных движений и организаций до попыток правящих партий выдать себя за истинно исламские партии. В силу вышесказанного среди государств мусульманского мира имеются глубочайшие различия.

Вместе с тем политическое поведение мусульманина строго детерминировано не только почти не менявшимися веками установками о положении человека в обществе, но и постоянно действующей системой духовного, а по своей сути – политического контроля. В подавляющем большинстве стран Востока религия играет значительную роль, а иногда религиозные организации обладают более эффективным, чем у светских политических партий, механизмом манипулирования сознанием и поведением масс. Религиозные деятели лучше знают требования своих единоверцев, чем светские политические и культурные деятели. Духовенство действует в рамках традиционного сознания, применяя с детства знакомые людям понятия и категории. Именно в этих условиях духовенство Ирана осуществило перехват руководства социальным взрывом в стране. Начался «иранский эксперимент», подбодривший одних и настороживший других в мусульманском мире (77, с. 345).

Проблема эта – сложная и имеет длительную предысторию, которую, на наш взгляд, было бы уместно здесь вкратце напомнить.

В Иране ислам с необыкновенным почтением относился и относится к другим боговдохновенным религиям, что подтверждается многовековой историей христианства и иудаизма в стране.

Когда родился Иисус, в Иране правили Ашканиды, а территория страны включала в себя Месопотамию, Вавилон, Элам, Мидию и Парфию. Распространение христианства началось при Ардаване III (12–40 гг. Р.Х.). Иранцы присутствовали при снисхождении Святого Духа на апостолов, о чем прямо сказано в Деяниях (2:1–9).

Совершенно определенно, христианство распространялось в восточном направлении через территорию Ирана: в пехлевийских надписях на крестах и других эпиграфических памятниках встречаются имена христианских проповедников и священников. Центром публичной проповеди христианства был город Эдесса (ныне Урфа, Турция), один из старинных очагов иранской цивилизации. В Урфе был построен первый христианский храм, и именно из этого города шло распространение христианства в Азербайджан и области, лежащие к востоку от Амударьи.

При Ашканидах в Иране не было государственной религии. С воцарением Сасанидов официальной религией Ирана стал зороастризм, что в значительной мере явилось реакцией на международную политическую ситуацию. Приблизительно полтора века спустя христианство было провозглашено государственной религией Римской империи, давнего политического противника Ирана. В 399 г. Яздгард I разрешил иранцам принимать христианство. Таким образом, исповедание христианской веры было узаконено, а христианство получило статус официальной религии (как до того – зороастризм). По смерти Яздгарда I (420 г.) к власти пришел Бахрам V (Бахрам Гур), и между двумя империями начались кровопролит-

ные войны. В этот период иранские христиане были дезорганизованы, и община понесла тяжелый урон.

Подозрения в политической нелояльности, которые в течение многих лет являлись поводом для гонений на христиан, были сняты после провозглашения автокефалии Иранской церкви. В 424 г. на поместном соборе епископы иранских городов объявили о полной административной независимости Иранской Церкви; ее глава, католикос Иешу, получил статус патриарха Ирана.

В правление Ануширвана (535–579 гг.) между империями был заключен 50-летний мир. Одна из статей подписанного мирного договора предусматривала большую свободу исповедания христианства в Иране. Ключевая роль, которую суждено было сыграть христианским духовным владыкам в искоренении маздакитской ереси, предпринятом Ануширваном, свидетельствует о том, что их могущество достигло самой высокой степени. Факт вынесения христианского вопроса в отдельную статью межгосударственного соглашения указывает на предшествующие ограничения. Однако их очевидная политическая мотивированность делает несущественным вопрос о том, были ли они наложены зороастрийскими жрецами или правительственными чиновниками. Важно другое – санкции никогда не были обусловлены религиозным чувством и настроениями народа, ибо миссия Зороастра не состояла в том, чтобы призвать людей к зороастризму. История не знает ни одного провозвестника новой веры, который не преследовал бы политических или экономических целей, налагая ограничения на свободомыслие в государственном масштабе.

Переход Ирана под власть мусульман создал в регионе новые условия для представителей различных конфессий. Поскольку Коран называет зороастрийцев, иудеев, христиан и сабеев «людьми Книги», отношение к ним с приходом ислама в Иран стало определяться мусульманским правом. При этом особые права были оставлены за христианами. В эпоху Аббасидов христианство в Иране вступило в период расцвета.

В большей или меньшей степени отношения взаимной терпимости преобладали на протяжении всей последующей истории Ирана. Христиане всегда занимали важное место в научной, общественной и политической жизни страны, каким бы ни было ее мусульманское правительство. Даже во времена Крестовых походов (при султанах Мухаммаде из династии Сельджуков, который оказывал ограниченную военную помощь мусульманам Сирии и Ливана) – права христиан в Иране не были ограничены.

Вторжение монголов в Иран и Месопотамию стало трагедией, разорившей культурные достижения Ирана. Хотя в правление ханов Абаки (1265 г.) и Аргуна (1291 г.) христиане оказались в лучшем положении, чем мусульмане, в целом отношение к приверженцам обеих религий было одинаково плохим.

Эпоху Сефевидов можно назвать периодом оживления христианства. Этот период отмечен появлением миссионеров и массовыми миграциями христиан из Османской империи в Иран. Подобные вынужденные переселения лиц немусульманского вероисповедания имели место и гораздо ранее. Например, христиане и иудеи находили в Иране убежище как от политических притеснений, так и от преследований соисповедников, вызванных разногласиями доктринального характера. При Сеферидах численность армянской диаспоры в Иране достигла 170 000 человек, среди которых было несколько тысяч католиков. В Исфахане вели активную работу все основные католические ордена, в том числе кармелиты, августинцы, иезуиты и доминиканцы. Ставший исторической достопримечательностью Ванский храм был построен в этот период (1606 г.).

С падением Сефевидов начались гражданские войны, за которыми последовали войны с сопредельными государствами (следует особо отметить вторжение афганцев). Тем не менее, ни тогда, ни в последующем (при Афшаридах, Зендах, Каджарах и Пехлеви) христиане в Иране не подвергались гонениям (204, с. 120–140).

В современном иранском обществе политическая, экономическая и культурная жизни исламизированы, что, несомненно, сказывается на ситуации со свободой вероисповедания. При том, что официальной религией в Иране является ислам джафаритского толка (шиизм), нынешнее руководство страны, шиитское духовенство проявляет к суннитам религиозную терпимость. Последователи суннитских мазхабов (ханафитское, шафиитское, маликитское, ханбалитское) и зейдиты пользуются полной свободой вероисповедания в порядке, определенном Основным законом страны. Такими же правами в осуществлении религиозных обрядов, религиозного воспитания и в гражданских делах пользуются религиозные меньшинства – зороастрийцы, иудеи и христиане. Им разрешается использование местных и племенных диалектов в церкви, что не позволялось в период, предшествовавший победе исламской революции. Людям предоставляется свобода учреждения религиозных, политических и профессиональных партий и ассоциаций... Нельзя ни препятствовать, ни силой принуждать к вступлению в такие организации (132).

В сегодняшнем Иране свободно функционируют нижеследующие христианские церкви.

Восточные церкви: Армянская Григорианская Церковь, Ассирийская Церковь Востока (иначе Персидская Церковь), Русская Православная Церковь и Греческая Православная Церковь;

Католические церкви: Халдейская Церковь, Армянская Католическая Церковь, Римская Католическая Церковь;

Протестантские церкви: три отдельные пресвитерианские общины – ассирийская, армянская и персидская, англикане, адвентисты седьмого дня и пятидесятники.

Еще один немаловажный факт, подтверждающий религиозную терпимость в Иране. По последним данным, в стране на 12 тысяч мусульман приходится одна мечеть, а на каждые 750 прихожан Армянской Григорианской Церкви, представляющей наибольшее по численности религиозное меньшинство Ирана, приходится один храм. В целом обеспеченность местом для свершения молитвы у немусульман в 16 раз выше, чем у мусульман (в относительном исчислении) (389).

Евреи Ирана живут здесь уже 2700 лет. Персидский царь Кир Великий, создавший империю династии Ахеменидов в 538 г. до н. э., завоевав Вавилон и включив его в состав Персидской державы, освободил их поработанных предков. Тогда же был издан указ, по которому иудеям разрешалось вернуться на родину своих предков. Даже были выделены деньги на восстановление Иудейского храма в Иерусалиме.

Пользуясь протекцией Кира, часть евреев осела на землях Ахеменидов. Одно из первых еврейских поселений возникло в Исфагане, который также назывался Дар-Аль-Яхуд (по-арабски – «земля евреев»). По словам главы общины Элиаса Харониана, к концу XIX в. численность евреев в Исфагане составляла около 100 тыс. человек. В настоящее время Исфаган является носителем исторического наследия евреев Ирана: в городе расположено еврейское кладбище, возраст которого составляет более 2 тыс. лет, синагога и еврейские мавзолеи. В городе сейчас проживают около 1500 евреев. Царь Кир стал единственным зарубежным правителем, о котором сохранились почтительные упоминания в иудейской канонической литературе. В Персии еврейское общество занимало видное положение – это были коммерсанты и ремесленники.

В современной истории в период с 1950 по 1979 г. отношения между Ираном и Израилем были образцом межгосударственного добрососедства и торгового партнерства. Исламская революция 1978–1979 гг. изменила режим, повлекла за собой внешнеполитическую переориентацию. Разумеется, это сказалось на отношениях Ирана с Израилем и арабскими странами. Но, хотя Израиль в исламском Иране именуется не иначе, как «сионистский режим», вождь революции имам Хомейни не раз подчеркивал, что речь идет именно об Изра-

иле как государстве, а не о евреях вообще, в том числе проживающих в Иране. Права евреев как религиозного меньшинства защищены Конституцией, правительство ИРИ и мусульмане обязаны «с добротой и исламской справедливостью» обращаться с немусульманами и соблюдать их человеческие права.

Сразу после революции многие евреи уехали, боясь погрома. Но резни не было. Иран, все-таки, является домом для самого большого еврейского общества на Ближнем Востоке вне Израиля. Сейчас еврейское население составляет около 28 000 человек. Еврейский капитал по-прежнему продолжает оставаться неотъемлемой частью иранской экономики, верующие иудеи свободно отправляют свой культ в действующих синагогах.

Существуют конкретные достижения евреев на уровне законодательства. Одно из них положило конец практике, по которой еврейские семьи получали гораздо меньшую компенсацию, чем мусульманские семьи, если у них в результате несчастного случая погибал родственник. Другой законопроект отменил дискриминирующее положение законов о наследстве и уголовном наказании.

В стране 40 синагог, из них 23 активно действуют, только в самом Тегеране находятся 11 функционирующих синагог. Есть и немало средних школ для евреев (только в Тегеране их 10) и детских садов. Еврейские дети, которые учатся в обычных школах, на уроки по религии приходят в специальные классы в еврейских общинах. Их оценки высылаются в школу. Несмотря на действие закона, запрещающего производство, употребление и сбыт алкогольных напитков, евреям дано право производить для своей общины вино и употреблять его в соответствии с иудейскими традициями (70).

Будучи прекрасно осведомленными об историческом прошлом своих соисповедников и об их положении в сегодняшнем мире, представители религиозных меньшинств в Иране мирно сосуществуют с другими гражданами в обстановке полного взаимопонимания.

Говоря о религиозной терпимости в Иране, нельзя обойти исключительный факт, касающийся религии бахаизм, зародившейся в этой стране в 1844 г. Секта Бахаи – самое многочисленное религиозное меньшинство Ирана. В основе бахаизма лежит кардинальная ревизия доктрин ислама. Вероучение бахаизма является синтезом догматических положений ряда религий, прежде всего, ислама и христианства. За истины принимаются некоторые догматы зороастризма, буддизма, кришнаизма, конфуцианства и даосизма. Христианские догматы Троицы и божественности Иисуса Христа бахаистами категорически отвергаются. Отвергаются и многие положения ислама. Главной целью бахаистов объявлено создание так называемого Мира Бахаи – нового мирового порядка с едиными религией, правительством, законом и языком (общим языком должен стать английский или эсперанто). Штаб-квартира бахаизма находится в Хайфе в Израиле. В Исламской Республике Иран бахаизм запрещен, а его последователи преследуются за антиисламскую и антигосударственную деятельность (295).

На территории Исламской республики официально допускаемыми религиозными течениями, за исключением главенствующего ислама, считаются только иудаизм, христианство и зороастризм.

2.5. Религиозная идея как фактор, определяющий религиозно-правовые позиции мусульман и влияющий на формирование свободы совести

В юридической литературе есть такая точка зрения, что для свободы совести характерны религиозные истоки. К такому же мнению пришли и мы, изучив Коран. Исследовав прошлое и рассмотрев настоящее мусульманского мира через призму феномена свободы совести, мы убедились в том, что во все времена религиозная идея, изменяясь в зависимости от характера и условий, способствующих ее появлению, оказывала постоянное воздействие на умы людей и тем самым непосредственно влияла на понимание и значение понятия свободы совести в общественном сознании, а затем и на признание его как права. Таким образом, религиозная идея стала фактором, определяющим религиозно-правовые позиции мусульман, которые позже легли в основу исламского правоведения.

В ходе истории, воспринимаясь неоднозначно различными народами, ислам соответственно «дробился». «Дробленность» ислама, наличие в нем многочисленных, порой ожесточенно боровшихся одно с другим направлений – все это стало в результате длительного исторического развития фактором, разобщающим мусульман (77, с. 10).

Начало идеологическому расколу ислама положил период гражданских войн (656–696 гг.). Четыре десятилетия второй половины VII в. отличались жестокой религиозной и политической борьбой внутри мусульманского государства, которая взорвала Халифат изнутри.

События этого периода захватили мусульман гораздо глубже, болезненней и шире, чем завоевания..., и где страдающей стороной были люди вне мусульманской общины. Здесь же нередко брат шел на брата, а главное – обиды и пристрастия, возникшие в ходе этих событий, не были ликвидированы политическим объединением государства и политические страсти, оформившись в религиозный раскол, продолжали сказываться в жизни мусульманского общества тринадцать веков и дожили до наших дней (30, с. 76).

Религиозно-политические страсти оказывали свое влияние на развитие мыслительного процесса в средневековом мусульманском мире. «Определяющим в этом процессе был религиозный фактор и все течения, равным образом как религиозные, так и научные и философские базировались на религиозной идее и исходили в своих теоретических построениях и концепциях из Корана» (249, с. 171). Мы не видим необходимости в детальном анализе всех концепций. Остановимся только на основных, в идейном плане наиболее цельных и завершенных.

Центральной проблемой теории и практики ислама был вопрос об имамате. Одни из первых мусульман считали, что абсолютно никому из верующих категорически не дозволено избирать имама по своему суждению – он избирается только Аллахом путем Божественного указания и назначения (ат – тайинва-т-тансис); поэтому имамом должен быть достойнейший, критерием для определения которого считается его духовная близость к Пророку – мир ему! Другие считали необходимым соблюдение чистоты ислама, которую он имел при Пророке (с), для каждого имама, поставленного после Посланника. Третьи требовали передачи имамата по принципу наследования. И так далее. В диспутах вокруг этих вопросов первые мусульмане разделились на два основных течения: суннизм и шиизм. Приверженцы обоих течений считали себя наиболее правоверными, обвиняя своих оппонентов в пристрастии к заблуждению (249, с. 170).

Суннизм – направление в исламе, приверженцы которого в политической области являются сторонниками халифата – такой формы власти, которую осуществляет выбираемый

авторитетными мусульманами член общины, принадлежащий к племени Пророка Мухаммада (с). В отличие от суннитов, шииты являются сторонниками великого имамата – концепции передачи власти в общине, в соответствии с текстуальным заветом, потомкам Али ибн Абу Талиба. На этом основании шииты не признают трех из четырех правивших в VII в. «праведных халифов», признаваемых суннитами (Абу Бакр, Омар, Осман), считая законным преемником Пророка (с) только Али. Между суннитами и шиитами существует множество вероучительных и обрядовых различий (421, с. 11).

Расхождения между суннизмом и шиизмом существуют и в трактовке системы шариата – свода законов, регулирующих хозяйственную жизнь, нормы морали и этики, мусульманские обряды и праздники и пр., определяющих поведение верующих и порядок жизни всей мусульманской общины. Так, в шиитском шариате есть официальное предписание посещать могилы халифа Али, его сына Хусейна и имама Резы, а изречения 12 имамов имеют в шиизме юридическую силу (227, с. 146).

В VIII–IX вв. в результате споров между сторонниками различных подходов к мусульманской системе права сложилось несколько школ или толков, называемых мазхабами («путь», «доктрина») (279, с. 121–128). В рамках суннитского течения сформировались богословско-правовые школы маликитов, шафиитов, ханбалитов и ханафитов (249, с. 170). Считаем целесообразным вкратце остановиться на них.

С самого начала исламского призыва мусульмане проявляли глубочайший интерес к общественным дискуссиям для выяснения того, как следует поступать в отношении неизвестных и сложных вопросов (гражданских, уголовных, финансовых, политических и др.), постоянно возникавших на новых территориях, с учетом соответствия этих действий принципам ислама. Это привело к созданию целой системы религиозных законов, основанных на Коране и Сунне (шариат – «прямой путь») и комплекса юридических норм, извлекаемых из законов шариата (фикх – наука о правилах поведения мусульман, т. е. мусульманской юриспруденции). Исходя из заключения, что Коран (Откровение Всевышнего и Всезнающего Бога) и Сунна Пророка Мухаммада (с) (как совокупность высказываний и поступков избранника Божьего, лидера нации, Пророка и руководителя государства) в принципе содержат ответы на любые вопросы, задачей факихов (знатоков религиозных законов) стало «извлечение» этих предписаний. Для этого они использовали: согласованное мнение авторитетов (иджма), в том числе сахабов (сподвижников) Пророка; суждение по аналогии с Кораном и Сунной (кияс); отказ от решения по аналогии или его корректировка в случае, если оно нецелесообразно (истисхан, введен в обиход Абу Ханифой); выведение решения на основе его полезности для общества (истислах, разработан и применен имамом Маликом); вспомогательным источником в ханафитской школе является местное право (урф или адаты). Хотя изначально богословы разделялись на категории асхаб аль хадис («традиционалисты», следующие буквалистскому пониманию хадисов) и асхаб ар-рай («люди свободного суждения», опирающиеся на логическое понимание хадисов), постепенно это деление стало условным. В то же время и среди знатоков религиозных законов встречаются убежденные приверженцы крайне пуританского подхода к различным подходам. Элемент общего согласия, являющийся обязательным условием шариата, придал этой системе гибкость и восприимчивость, позволив ей работать и развиваться на протяжении столетий вплоть до сегодняшнего дня на огромной территории. Религиозно-законодательная система по своему предназначению охватывала все стороны жизни мусульманина. Первоначально изучение религиозных законов получило распространение в Медине, когда она являлась столицей халифата, и все незнакомые проблемы, с которыми сталкивались мусульмане на новых территориях, решались здесь. Постепенно ведущее место в этой области перешло к городам Ирака – Куфе, Басре, затем Багдаду, который стал крупнейшим центром просвещения в различных направлениях науки и религии. Именно здесь исламское правоведение превратилось

в самостоятельную, систематическую и серьезную дисциплину. Необходимость обращаться к юридическому обоснованию тех или иных норм в исламе привела к появлению четырех школ юриспруденции (мазхабов – путей), основанных крупнейшими богословами и названных впоследствии их именами (первоначально существовали и другие мазхабы, вытесненные четырьмя общепризнанными). Все они возникли в первое столетие правления Аббасидов и признаются в качестве авторитетных и канонических вплоть до сегодняшнего дня. Вышеупомянутые положения, разработки религиозно-правовых норм являются общими для всех четырех школ, хотя в каждой из них существуют свои особенности; присущие данной школе акценты и интерпретации в каких-то вопросах делают их самостоятельными. Эти четыре мазхаба следующие.

Ханафитский мазхаб, основанный имамом Абу Ханифой (699–767 гг.) и его учениками – Абу Юсуфом и Мухаммад аш-Шайбани. Эта школа наиболее умозрительная и толерантная, изначально следовавшая путем логических и рациональных рассуждений (асхаб ар-рай). В IX–X вв. ее опорными пунктами становятся Хорасан и Средняя Азия; ее придерживались ханы Золотой Орды и Великие Моголы; в Османском султанате этот мазхаб был провозглашен государственным. На сегодняшний день его последователи составляют примерно половину мусульманского населения Земли; он распространен в Турции, в Пакистане, Афганистане, Индии, Китае, Сирии, на Балканах, частично в Индонезии. Большинство мусульман России и стран СНГ (в Средней Азии и Казахстане, в Поволжье, на Урале, в Сибири, в Крыму, на Северном Кавказе – за исключением чеченцев, ингушей и аварцев; частично в Азербайджане) также придерживаются этого мазхаба.

Маликитский мазхаб, основанный имамом Маликом ибн Аннасом (713–795 гг.). Особенностью этого мазхаба, возникшего в Медине, затем распространившегося в Аравии, Египте, Северной Африке и Испании, стало исключительно трепетное отношение к тем хадисам, которые возводились к сподвижникам Пророка – ансарам (т. е. мединцам); сведения о коллективном опыте мединской общины рассматриваются как важный источник права. Маликитская школа создавалась на рационалистическом подходе к решению религиозно-правовых вопросов (асхаб ар-рай); здесь применялись принципы «независимого суждения ради общественной пользы» (истислах), суждения по аналогии (кияс), предпочтительного решения (истисхан). С точки зрения маликитов, «все, что приводит к запретному, должно быть запрещено, а то, что приводит к дозволенному, – разрешено» (зара`и); они также стоят на том, что «любые изменения не считаются наступившими, пока не обнаружатся ясные признаки этих изменений» (истисхаб). Сегодня этого мазхаба придерживаются мусульмане Северной и Тропической Африки вплоть до Судана и Египта.

Шафиитский мазхаб, названный по имени своего основателя имама Мухаммада аш-Шафии (767–820 гг.). Эта школа, сложившаяся под влиянием ханафитского и маликитского мазхабов, попыталась объединить некоторые принципы этих двух «материнских» школ, несколько упростив их и сняв их взаимные противоречия. Здесь также уделяется особое внимание религиозным знаниям и комментариям сподвижников Пророка и факихов из числа мединцев, хотя и не в такой сильной степени, как у маликитов; признается принцип «суждения ради общественной пользы». Нормы обычая (урф) могут служить подспорьем для решений, но на меньшем уровне, чем у ханафитов; сложные логические рассуждения отвергаются. В целом эта школа как бы заняла нишу между сторонниками «свободного суждения» (асхаб ар-рай) и «традиционалистами» (асхаб аль хадис). Благодаря своей упрощенности шафиитский мазхаб распространен весьма широко: в Египте и Восточной Африке, в Малайзии и Индонезии, в Сирии, Ливане, Палестине, Иордании, на Бахрейне, в Восточной Индии, частично в Пакистане, Турции, Ираке и Йемене. Последователями этой школы являются и российские мусульмане – чеченцы, ингуши, аварцы.

Ханбалитский мазхаб, основанный имамом Ахмадом ибн Ханбалом (780–855 гг.) и скорректированный его последователем Ибн Таймией. Изначальное возникновение этой школы было связано с религиозно-политической борьбой с мутазилистами-рационалистами; собственно богословским мазхабом ханбализм стал позже. Хотя в своей формальной части эта школа восприняла почти все догматические выводы ханафитов (чисто внешне эти два мазхаба чрезвычайно похожи), внутренне они формировались как идеология традиционализма (асхаб-аль хадис); хадисам Пророка, трактуемым прямо и без рассуждений, придается исключительное положение. Все логические выводы фикха принимаются крайне ограниченно и по принципу «постольку поскольку». Одним из результатов развития этой школы стало возникновение в XVIII в. движения ваххабитов. Некогда распространенная в Ираке, Хорасане, Сирии и Хиджазе, сейчас ханбалитская школа действует только в Саудовской Аравии и странах Персидского залива. Кроме того, широко распространенные в исламском мире фундаменталистские организации, видящие проблемы современного общества в отходе от принципов Корана и Сунны, так или иначе, отталкиваются в своих рассуждениях от идеологических установок традиционализма – в частности, ханбалитского мазхаба.

Следует особо отметить то обстоятельство, что мазхабы возникали и развивались не как изолированные друг от друга группировки, а как сообщества, взаимосвязанные и дополняющие друг друга, взаимопроникаемые и не имеющие четко установленных границ. Лучшим свидетельством этого служит тот факт, что все богословы – основатели и крупные деятели мазхабов являлись учениками друг друга (аш-Шайбани, ученик Абу Ханифы, Абу Юсуфа и Малика, был учителем аш-Шафии; аш-Шафии, который учился также и у Малика, был учителем Ахмада ибн Ханбала; Абу Юсуф также был учителем Ибн Ханбала (68, с. 208–212), Абу Ханифа, в свою очередь, был учеником шестого имама шиитов Имама Джафара Садика, основателя джафаритского мазхаба шиитов (313, с. 78).

Эти четыре школы являются суннитскими; шииты имеют собственные религиозно-правовые позиции, выраженные в джафаритском мазхабе.

Джафаритский мазхаб, основанный шестым имамом шиитов от рода Пророка Мухаммада (с) Джафаром ас-Садиком (700–765), является наиболее ранним мазхабом, берущим начало от первого имама шиитов Али ибн Абу Талиба. Джафариты являются представителями «рационалистического» направления мусульманского богословия. На сегодняшний день этот мазхаб является единственным общепризнанным мазхабом шиитов-имамитов. Источниками религиозного знания джафариты считают Коран, Сунну, иджму и акл («разум»). Важнейшим отличием джафаритов от суннитских мазхабов является неприятие тезиса о «закрытии врат иджтихада». Именно иджтихад (поиск истины через интерпретацию Корана и хадиса), с точки зрения джафаритов, является важнейшим средством реализации веры «как доказательства», но не простого подражания благочестивым предкам. Помимо этого, джафариты признают лишь те хадисы Сунны, которые восходят к первым сподвижникам Пророка Мухаммада (с) и 12 Имамам из его рода. В настоящее время последователи различных шиитских общин существуют практически во всех мусульманских странах. Шиитского вероучения придерживается подавляющее большинство населения Ирана и Азербайджана, более половины населения Ирака, значительная часть населения Ливана, Йемена, Бахрейна и др.

Существующие суннитско-шиитские расхождения в государствах мусульманского региона являются длительным и традиционным фактором, приобретающим время от времени политическое значение как внутри стран с суннитско-шиитским населением, так и в межгосударственных отношениях. Об этом свидетельствуют многочисленные исторические факты.

Противостояние шиитов и суннитов на политической почве достигло высочайшей точки развития в период Сефевидско-Османских войн. Цель войн, ведущихся под прикры-

тием религиозно-мазхабной борьбы, была в захвате новых земель и в завоевании политической гегемонии.

В период правления Султана Салима Явуза на территории Османской империи было уничтожено 40 000 шиитов. В ответ на это иранские религиозные деятели дали фетву (приказ) проклинать 3 первых халифов. Сеид Нематуллах Джазаири в книге «Энварун-но'мания» писал, что некоторые ученые в Ширазе, не проклинавшие халифов, были убиты, остальные же покорились и этим спаслись от смерти.

В период Сефевидов один из религиозных деятелей дал фетву, чтобы каждую пятницу в мечетях проклинались халифы. Он написал об этом в 917 г. хиджры (1511 г. по христианскому летоисчислению) Шаху Исмаилу Хатаи, но не получил на это разрешения. Шах Тахмасиб, пришедший к власти после смерти Шаха Исмаила, разрешил это действие (Мустафа Шайби, книга «Шиизм и суннизм», с. 392–393).

В 30-х годах XVII в. Султан Мурад IV при нападении на Ирак, находящийся под властью Сефевидов, постарался прикрыть свои действия религиозными мотивами. С этой целью он предложил придворным муфтиям дать фетву о том, что шииты находятся вне религии. Никто на это не согласился, только муфтий по имени Шейх Нух Ханафи подписал эту позорную фетву: «Шииты находятся вне религии, так как не подчиняются халифу (т. е. Османскому Султану). Они будут убиты, даже если покаются. Приказывается пленить их жен и детей. Каждый, кто будет отрицать, что шииты являются кафирами, сам является кафиром».

Османские воины, руководствуясь этой фетвой, в течение семи месяцев проводили на территории Ирака военные действия. Наконец, в 1640 г. между двумя государствами был подписан мирный договор и это прекратило взаимную резню (Сеид Шарафуддин – «Аль-Фусулумухимма», с. 186–188, Месчидджамеи – «Основы политического мышления с точки зрения шиитов и суннитов», с. 281–282) (71).

Подчеркивая необходимость общемусульманского единства, духовный лидер исламской революции Имам Хомейни обращал внимание на то, что «постоянное напоминание о серьезных различиях между суннитами и шиитами придумано Западом и служит цели посеять рознь между мусульманами» (91).

2.6. Современные мировоззренческие течения в исламском мире, влияющие на реализацию права свободы совести

Напомним исходную позицию исследования вопроса, поставленного в настоящей главе, – свобода совести мусульман проистекает из религии ислам. Однако развивается она в зависимости от того, в какой форме реализовывается исламская идеология, оказывающая самое непосредственное влияние на формирование религиозного сознания мусульман, что, в свою очередь, предполагает не только усвоение религиозно-нравственных понятий и ценностей, но и превращение их в религиозные убеждения. Это подтверждает и представленный нами ретроспективный взор на дилемму.

Здесь сам собой напрашивается ряд вопросов:

В чем же сущность этой идеологии, играющей решающую роль в формировании религиозного сознания, лежащего в основе одной из важнейших свобод – свободы совести? Что вкладывается в новое толкование ислама? И наконец, какой ислам мы имеем на сегодня? Ответ на эти вопросы дают научные круги.

Стремясь выразить на теоретическом уровне все многообразие явлений, которые охватываются одним словом «ислам», исследователи предлагают различные интерпретации его в зависимости от реальных исторических условий проживания мусульман, местных национальных традиций, официальной идеологии правящего режима и его политических программ. Так, предлагается различать «идеальный ислам» и «бытовой ислам», позволяется говорить о существовании «официального ислама» и «народного ислама», выделяется «ислам богачей» и «революционный ислам». Встречается даже разделение на «расфасованный ислам» (представления и действия тех людей, которые рассматривают эту религию как собрание ответов на любые вопросы) и «ислам иджтихада» (свободного суждения), призванного давать новые ответы на нововозникающие вопросы жизни (77, с. 14–16). Наиболее интересными в этом отношении, на наш взгляд, представляются поиски советских ученых, которые определяют ряд типов религиозного сознания в исламе, основываясь на нескольких критериях.

Во-первых, принимается во внимание отношение самих мусульман к этой религии как таковой, их представления о ее месте и роли в современной жизни. Во-вторых, одновременно учитывается отношение различных групп, сил, отдельных деятелей к нынешним проблемам и путям развития мусульманских стран и мира в целом. В-третьих, не игнорируется классовый момент. Таким образом, выделяются следующие типы религиозного сознания в исламе.

Традиционное сознание (или ортодоксальное), носители которого выступают за сохранение ислама таким, каким он сложился под сенью добуржуазных социально-экономических, политических и культурных институтов и представлений. Они противодействуют каким-либо переменам как в религиозной сфере, так и в общественной жизни. Призывают мусульман к терпению, пусть даже те видят в окружающей жизни нечто, что не согласуется с их религиозными чувствами и представлениями (77, с. 19).

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.