

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

УДК 261

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2021.1.12>

Марюхно Н. М.

аспірант кафедри богослов'я та релігієзнавства
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова
вул. М. Пирогова 9, Київ, Україна
orcid.org/0000-0003-2837-9369

ІВАН ПРОХАНОВ ЯК КРИТИК РОСІЙСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

Вступ. Актуальним завданням для релігієзнавства є аналіз соціально-політичного богослов'я Івана Проханова як визначного російського релігійно-суспільного діяча початку ХХ ст., голови Всеросійського Союзу Євангельських Християн. Досліджено його критику цезаропап'їстської структури в російських державно-церковних відносинах імперського періоду.

Мета та завдання. Аналіз внутрішнього зв'язку між активною діяльністю Івана Проханова, спрямованою на євангелічне пробудження російського народу, та його боротьбою з московським православним цезаропапізмом – «застос» у Російській православній церкві.

Методи та результати дослідження. Особливість характеру матеріалу зумовила необхідність використання загальнотеоретичних і спеціальних методів дослідження, властивих філософсько-релігієзнавчому дискурсу, а саме: системного, компаративного, аналітичного, діалектичного, історичного. Доведено, що Іван Проханов гостро викривав негативні прояви цезаропапізму, а насамперед опір Російської православної церкви до конструктивного реформування згідно з християнськими євангельськими цінностями. Зіставлено позиції щодо церковно-релігійного життя євангельського богослова Івана Проханова та обер-прокурора Священного синоду Константина Победоносцева – очільника реакційного спротиву будь-яким змінам, ідеолога контрреформ Олександра III. У різкій критиці цезаропапізму він спирався на християнське вчення про людину і суспільство, вважав, що правовою передумовою подолання його негативних наслідків є відокремлення церкви від держави, а для набуття духовної свободи – необхідність євангелічного пробудження російського православного народу.

Ключові слова: цезаропапізм, Російська православна церква, російський євангельський рух, симфонія двох влад, Священне Писання, релігійна свобода, духовна влада, світська влада.

Вступ. Відомий здебільшого як засновник та почесний президент Всеросійського Союзу Євангельських Християн Іван Степанович Проханов (1869–1935) у своїй релігійній, політичній, літературній і проповідницькій діяльності велику увагу приділяв розвитку гармонійних державно-конфесійних відносин у Росії, водночас піддаючи гострій критиці модель цезаропапізму Російської православної церкви з огляду на те, що вона втратила свою суб'єктність у відношенні до світської влади, через що змушена була виконувати невластиві для духовної влади політичні функції на безперечну шкоду своєму власному покликанню. Внесок І. Проханова в розвиток державно-конфесійних відносин у царській та радянській Росії в буремні роки першої чверті ХХ століття не втратив своєї актуальності й у наш час. Соціально-політичний аспект богословської спадщини І. Проханова лише останнім часом почав привертати увагу дослідників, про що, зокрема, зазначалося на конференції, проведеній 17 квітня 2019 року з нагоди «150-річчя І.С. Проханова», та наголошувалося на тому, що «на особливу увагу заслуговує його унікальний внесок у розвиток державно-конфесійних відносин» [7].

У нашій статті було проаналізовано низку навчальних і наукових джерел як самого І. Проханова, так й інших релігійних філософів і богословів для висвітлення його позиції відносно цезаропап'їстської структури відносин між Російською православною церквою та державою.

Серед них твори В. Соловйова, якого І. Проханов знав особисто й називав його «славною філософом і богословом», С.М. Булгакова, Г. Флоровського, О. Скобцової та ін. Використані також праці сучасних дослідників цієї проблеми, зокрема І. Гончаренка, М. Митрохіна. З огляду на те, що у своїй критиці актуальних свого часу державно-церковних відносин І. Проханов спирався на християнську антропологію, до розгляду проблеми були включені богословські праці Августина Аврелія та Бернарда Клервоського.

Мета і завдання. Метою статті є аналіз внутрішнього зв'язку між активною діяльністю Івана Проханова, спрямованою на євангелічне пробудження російського народу, та його боротьбою з московським православним цезаропапізмом – «застоем» у Російській православній церкві. Основні завдання полягають у визначенні ролі Проханова в боротьбі проти цезаропапізму російської Православної Церкви та висвітленні і його внеску в справу гармонізації державно-конфесійних відносин.

Методи дослідження. Особливість характеру матеріалу зумовила необхідність використання загальнотеоретичних і спеціальних методів дослідження, властивих філософсько-релігійнознавчому дискурсу, а саме системного, компаративного, аналітичного, діалектичного, історичного.

Результати. Хоча сам І. Проханов не досліджував феномен московського цезаропапізму в суто теоретичній площині, проте його практична соціально-політична діяльність була значною мірою націлена на досягнення гармонії в стосунках між церковною та державними інституціями Росії, що є відображенням філософсько-богословської концепції «симфонії» («двох влад»), яка виникла в епоху раннього християнства. Він глибоко розумів, що притаманний РПЦ цезаропапізм є серйозною загрозою для реалізації його проекту євангелічного пробудження Росії, а тому не лише гостро критикував перетворення офіційної церкви в закріпачений «поліцейський департамент», але й шукав шляхи та здійснював практичні кроки, спрямовані на встановлення в Росії реальної релігійної свободи як запоруки проведення необхідних заходів для духовного її реформування.

Якщо вдаватися до історії виникнення цезаропапістської структури відносин між двома владними інституціями, то, власне, перед необхідністю вирішення дилеми «двох влад» були поставлені вже ранні християни, які мали виконувати настанову апостола Павла щодо до влади світської: «Нехай кожна людина кориться вищій владі, бо немає влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога...» (Рим 13:1–7). Справді, церква часто проповідувала послух світській владі (згідно з Рим. 13:1–2), однак цей її заклик не був однозначним, позаяк вона могла відмовитися від нього, коли мала підстави підозрювати світського правителя в тому, що він не відповідає моральним та релігійним вимогам [11, с. 182–183]. Очевидна двозначність цієї євангельської настанови апостола Павла поставила ранніх християн перед необхідністю вирішувати дилему: чи повинні вони відсторонюватися від проблем суспільства й усі надії покладати на грядуще життя? Якщо це так, тоді християнство набувало анархічних рис, і християни неминуче би вступали в конфлікт зі світською владою. Друга частина дилеми вимагала вирішення питання про те, що християнам належить підтримувати порядок, за якого церква є автономною в духовних питаннях, однак залишається слухняною в питаннях життя мирського [11, с. 183].

Як своєрідна відповідь на другу частину цієї дилеми виникли концепції розподілу сфер відповідальності й пошуку консенсусу між владами церковною та світською. Найбільш впливовими з них стали концепції папи Геласія I (понтіфікат 492–496) та візантійського імператора Юстиніана I (правління 527–565). За зовнішньої подібності між ними вони все ж таки відрізнялися за принципом пріоритетності вольового початку тієї чи іншої інституції. Геласій I, «перебуваючи в підвладному положенні у відношенні до візантійського імператора», намагався захистити церкву від невиправданого втручання державних чиновників в її специфічну сферу діяльності, розробив свою концепцію «двох влад» («двох мечів»), в якій доводив, що «обидві влади від Бога, а отже, є однаково легітимними» [11, с. 204]. Натомість Юстиніан I, прийнявши концепцію «симфонії двох влад», яка декларувала гармонійні стосунки між двома владами,

навпаки, фактично «вибудовував систему візантійського абсолютизму, в основі якого повинна була опинитися Православна Церква» [3, с. 104]. Ці дві різні інтенції кожна по-своєму призводили у практиці розбудови державно-церковних відносин до відхилення від декларованого ідеалу, на що вказував В. Соловйов: «Найміцніше антагонізм східного і західного християнства вкоренився на церковно-політичному підґрунті. Головне, чим нам дорікають католики, – це наш цезаропапізм; головне, чим ми дорікаємо їм, – це їхній папоцезаризм» [12, с. 320].

Юстиніан I надто активно втручався в поле діяльності церкви, опікуючись не лише зовнішніми аспектами її буття, але й внутрішніми релігійними переконаннями людини, вважаючи що піддані мають сповідувати ту ж релігію, якої дотримується й він сам. Але навряд чи з його «симфонії» розпочався пресловутий візантійський цезаропапізм, який ляже в основу цезаропапізму московської православної церкви. Певно, що вже папа Геласій I, коли формулював свою концепцію, відчував обмеження своєї свободи у виконанні притаманних духовній владі функцій з боку візантійського імператора, тобто цезаропапістська конструкція почала формуватися ще до правління Юстиніана I.

Таку точку зору підтримує сучасний український дослідник історії московсько-православного цезаропапізму Д.І. Гончаренко, стверджуючи, що «цезаропапістські претензії візантійських імператорів у відношеннях з Церквою проявляли себе протягом усієї історії Східної Римської імперії», а проте «найбільш одіозного вигляду взаємовідносини між Православною Церквою і державою набули в Московському царстві, Російській імперії, а згодом – у Радянській Росії. Церква як духовний інститут була повністю підпорядкована державним органам: за Петра I нагляд та координацію за церквою в Росії здійснював Церковний синод, а з 1944-го – Рада у справах релігійних культів. Традиція цезаропапізму зберігається і в сучасній Росії» [3, с. 104].

Фактично і Проханов мовою історичних фактів доводить, що цезаропапізм був притаманний Православній церкві Росії віддавна. У своїй роботі «В котлі Росії» він зауважує, що майже за тисячолітню історію російського народу відбулося багато змін в усіх життєво важливих сферах його життєдіяльності, й тільки «релігійна практика залишилися без змін», а отже, «поняття «застій» влучно відображає стан Православної церкви» [8, с. 18]. Він наголошує на тому, що коли в Західній Європі в релігійно-церковній сфері відбувалися разючі зміни, пов'язані з діяльністю визначних лідерів Реформації, то в Росії не було ніякого «релігійного прогресу». Нічого не змінилося, коли замість митрополії було встановлено патріаршество, й так само після того, як «Петро Великий скасував Патріаршество й встановив Святий Синод», адже «номінально Церквою керував Синод, що складався з Єпископів та Архієпископів, котрих призначав Цар. Єпископи та Архієпископи провінцій номінально призначалися Синодом, а фактично Царем через його представника – обер-прокурора Священного Синоду» [8, с. 18–19]. Отже, Проханов висновує: «Такий стан справ призводив до цілковитого підкорення Церкви Державі, й тому жодний захід Синоду, невгодний урядові, не міг бути здійснений» [8, с. 20]. Тож тут навряд чи може виникати якийсь сумнів щодо того, що Проханов критикує ніщо інше, як цезаропапістську структуру відносин між церквою та державою, акцентуючи увагу на консерватизмі цієї структури, опору будь-яким змінам у релігійно-церковному житті.

Іван Проханов пізнав протидію цезаропапізму своїй реформаторській духовній діяльності на практиці взаємовідносин із державними структурами, а насамперед у взаємовідносинах з обер-прокурором Священного синоду Константином Победоносцевим, якого вважав «найбільш реакційним у Священному Синоді», запеклим переслідувачем євангельського руху. Зіткнення цих двох постатей – Проханова і Победоносцева – на арені релігійно-церковного і державного життя царської Росії можна вважати глибоко символічним, оскільки за своїми поглядами на проблему духовного пробудження російського православного народу вони були антиподами. Якщо Проханов як лідер євангельського руху в Росії виступав за оновлення Православної церкви на основі проповіді Євангелія, то К. Победоносцев, можна сказати, уособлював московсько-візантійський цезаропапізм своєю особою, будучи «видатним поборником усіх реакційних політичних методів і найбільш жорстоким з усіх, хто стояв за недопущення повної

свободи релігійної думки» [8, с. 91]. Тож є сенс у тому, щоб порівняти їхні позиції стосовно державно-церковних відносин. Наведемо деякі характеристики із психологічного «портрету» цього одіозного обер-прокурора, щоб зрозуміти, з якою реакційною силою стикався Проханов у боротьбі із «застоем» у Православній церкві.

Вичерпну характеристику особистості К. Победоносцева як реакційного обер-прокурора Священного синоду надає протоієрей Георгій Флоровський у своїй відомій книзі «Шляхи російського богослов'я». Ось деякі з його характеристик: «Победоносцев вірив у міцність патріархального побуту, рослинну мудрість народної стихії й не довіряв особистісній ініціативі»; «він вірив у простий народ, у силу народної простоти і первісності й не хотів розкладати цю наївну цілісність почуття отруйним щепленням розмислами західної цивілізації» [13, с. 410]; «Богослов'я <...> не любив <...> і про «шукання істини» завжди відгукувався з недоброю й презирливою посмішкою», «цінував сільське духовенство, немудрих пастирів наївного стада, й не любив справжніх вождів. Він боявся їх дерзання і свободи, боявся й не визнавав пророчий дух», «не хотів релігійного пробудження народу, не хотів творчого оновлення Церкви. <...> боявся, що релігійна просвіта приведе до протестантизму» [13, с. 412]; «вірив в оберігаючу міць патріархальних устоїв, але не вірив у творчу силу Христової істини і правди [13, с. 412–413]. І ще промовиста цитата: «...боявся привертати увагу до релігійних питань, боявся суперечок і різномудства»; «сумнівався, чи готова Церква до самозахисту, <...> вважав за краще оберігати її ззовні державною опікою й силою»; «цінував релігію, як побут, але не як шукання...» [13, с. 416]. І нарешті: «Йому приписували цей пронизливий афоризм про Росію: «крижана пустеля, і в ній ходить лиха людина». Росія тому й видавалась йому пустелею, що він не вмів розпізнавати добрих людей» [13, с. 413].

Цей «психологічний портрет» К. Победоносцева цілком достатній для того, щоб вважати його справжнім сірим кардиналом у захисті одіозного московського цезаропапізму, його репрезентантом і adeptом. К. Победоносцев був надзвичайно близьким до імператорської родини Романових, тому його думка щодо державно-церковних відносин мала визначальне значення в релігійній політиці величезної країни. Такий стан речей щодо церкви викликав у Проханова велике занепокоєння та прагнення намагатися все змінити відповідно до євангельського вчення.

А тепер «надамо слово» Проханову з його мемуарної роботи «В котлі Росії» з приводу оцінки ним життя Православної церкви у 80-ті роки XIX ст., тобто в розпал обер-прокурорського служіння Победоносцева: «Характерним було домінування ритуалу, навіть фетишизму в церкві. Цілковита відсутність духовного оновлення особистості серед вищого духовенства й підкорення злочинним авторитетам громадянської влади, або, коротко висловлюючись, «духовний застій і смерть» повсюди» [8, с. 83]; «протягом дев'яти століть життя Російської православної Церкви можна охарактеризувати таким чином – не було релігійного прогресу, був застій, зведений у принцип. <...> Моральні й духовні сили народу не могли розвиватися і вони поступово деморалізувалися» [8, с. 19]; «єпископи і священники почувалися й чинили не як пастирі душ, а як державні службовці, вони навіть слугували секретними агентами уряду» [8, с. 20]; «зовнішньо Церква виглядала квітучою. Величезні багаті храми із золотими банями. Богослужіння відбувалися серед благоліпного сяяння золота, срібла, дорогоцінних каменів й орнаментів, дорогих одяг священнослужителів. Зовнішньо все виглядало пречудово, проте яким був внутрішній стан сердець? Служіння здебільшого містило ритуальну літургію, й практично не було місця для настанов й проповідей. Люди не знали Слова Божого» [8, с. 20]; «зберігаючи цілковиту байдужість до соціальних умов проживання народу <...>, Православна Церква була нетерпимою до будь-яких проявів вільної релігійної думки. Тому Православні клірики не лише самі не несли світло для народу, але й забороняли це робити іншим. Найменші зусилля у справі релігійного прогресу глушилися Церквою і Державою» [8, с. 21]. Ми дозволили собі розлогу цитату, щоб докладніше показати спостереження церковного протестантського діяча, який проживав у той час і об'єктивно оцінював духовний стан справ у церкві, його критику щодо майбутньої небезпеки – передусім зневірення народу в духовному провідництві Російської православної церкви, яка, звісно, була домінуючою державною конфесією.

Говорячи про наявність у Росії численних конфесій – старообрядців, хлістів, послідовників юдаїзму, скопців (євнухів), духоборів та молокан, Проханов констатує, що вони «могли виникнути тільки через втрату державною Православною Церквою її духовного значення, а також через відсутність просвітництва, яке мало би супроводжуватися освітою і релігійним навчанням. Їхнє існування ілюструє трагічний стан російського народу» [8, с. 24]. Проханов дає доволі різку характеристику офіційній церкві. Звісно, що він має на увазі тут передусім ту складову частину її діяльності, яка становила тісний зв'язок із державою через священний синод, яким керував обер-прокурор: «Православна Церква, що претендувала на роль Церкви Христової, насправді була сповнена песимізму, і це було її наріжним каменем. Ця Церква навчала народ, що Цар – далеко, Бог – високо, і що він грізний Суддя, й що ніхто не може безпосередньо наблизитися до Бога. А тому на шляху до Бога стоять шерехи священників і святих» [8, с. 26].

Тут, як сказав би Августин, воістину зіштовхнулися два царства: царство небесне – добра і світла та царство земне – втілення темряви і зла. Якщо вже вдаватися до порівнянь, то Проханову, особистість якого є діаметрально протилежною до «портрету» К. Победоносцева, Росія видавалась не «крижаною пустелею», а «долиною мертвих кісток» (з Євангелія), зважаючи на мертвий, або «застійний» стан Православної церкви, й, мабуть, не в останню чергу обер-прокурор, який своїми діями, спрямованими проти будь-якого оновлення пануючої церкви, й створював довкола себе «крижану пустелю», міг навіювати в нього таку біблійну асоціацію.

Цей порівняльний аналіз засвідчує, що весь той негатив, який Проханов висловлював до особи К. Победоносцева, був викликаний аж ніяк не особистою неприязню, а неприйняттям цезаропапістської структури відносин між церквою та державою, яку чинний обер-прокурор Святійшого синоду ревно захищав. Додамо також, що тогочасна інтелігенція переважно негативно сприймала реакціонера К. Победоносцева, який намагався всіма силами придушувати будь-які спроби лібералізму, зокрема і в культурному житті. Переслідування євангельських християн із боку влади і Священного синоду в особі запеклого консерватора К. Победоносцева були далеко не поодинокими, і Проханов мусив знаходити відповідь на них. При цьому він звертається до Нового Завіту й наставляє своїх одновірців, ставлячи риторичне запитання: «Євангеліє навчає нас коритися всім земним владам, однак чи можемо ми коритися ним у тому, що явно суперечить заповідям Христа й Апостолів?» [9, с. 8].

Отже, дилему ранніх християн про відношення до світської влади довелося вирішувати й Проханову в ситуації, коли державна влада використовувала свого «політичного меча» проти очолюваного ним євангельського руху. Він вважає своїм обов'язком підтримати морально своїх переслідуваних соратників: «...висловлюю впевненість, що помазання, яке вчить нас усьому і яке істинне і нехибне, наставить й надихне нас однастайно відстоювати віру Євангельську, незважаючи на жодні заборони, утиски, нестачі й біди, пам'ятаючи те, що серед усіх обставин з нами Бог» [9, с. 8]. Переслідування влади, ув'язнення він сприймає як щось належне, як «відповідну» відплату земної влади за його проповідь Євангелія, але це упокорення не має в собі й натяку на пасивний послух.

Але Проханов водночас звертається до Священного Писання з тим, щоб там віднайти ті християнські принципи, на яких мають розвиватися гармонійні державно-церковні стосунки. В особисто ним складеному «Віровченні «Євангельських християн» [9, с. 156] (розділ XVI «Відношення до держави») зазначено: «Ми віримо, що Церква Христа, на противагу Державі, є Царство не від світу цього (Ін 18:36). <...> За самою своєю суттю Церква, визнаючи своїм главою Христа, не може перебувати під керівництвом світської влади; тим паче вона не може сама мати світську владу й не може діяти в її дусі й її засобами (Лк 12: 13–14; Мф 20: 20–28)». З огляду на відповідні вірші Євангелія він робить висновок: «Тому Церква і Держава мають бути незалежними одна від одної (Мф 22:21).

Проте ця незалежність не має бути абсолютною, позаяк у питаннях, де церква і держава повинні співпрацювати, тобто «в справах просвітництва (школи, записи шлюбів, народжень тощо), як окремі члени Церкви, так і самі церкви цілковито підкорюються всім державним законам, що не суперечать Божому Слову» [9, с. 156].

Все це дає підстави стверджувати, що Проханов мав досить чітке уявлення про належні, тобто ідеальні (гармонійні) стосунки між церквою та державою. І таке бачення сформоване було в нього передусім на основі Євангелія, але також і завдячуючи безпосередній практиці міжконфесійно-державних відносин.

Стає зрозумілим, чому для Проханова-протестанта лютерівський принцип *Sola Scriptura* має дієве значення у вирішенні конфліктних і суперечливих моментів життєдіяльності християнської церкви в контексті громадянського суспільства. Справа в тому, що з богословської точки зору в інституційній системі відносин «церква–держава» знаходить своє відображення колізія (зіткнення) волі божественної і волі людської, що викликає боротьбу між владою духовною, яка репрезентує волю Бога на землі, та волею світського правителя, котрий має в руках караючого «меча», тобто важелі адміністративних засобів для управління підданими. З огляду на це система відносин між церквою та державою є динамічною, що характеризується боротьбою (в Августина боротьба зла і добра має місце не лише між двома царствами, але й точиться всередині самої людини). Тобто «мирне співробітництво» між двома владними інституціями – духовною та світською – це швидше із розряду бажаного, й Проханов показує, знову ж таки спираючись на Священне Писання, що «мир» для Ісуса – це боротьба: «У природному своєму стані людина перебуває у ворожнечі з Богом. Людина є злочинцем, а Бог – суддею для неї» [10, с. 48]. Безперечно, тут мається на увазі зіпсована воля людини внаслідок гріхопадіння і вигнання з раю, й оскільки Проханов чітко дотримується вчення про гріхопадіння людини (це є і у «Віроученні Євангельських християн», яке, як уже зазначалося, було складене ним особисто), можна стверджувати, що у вирішенні проблеми «симфонії двох влад» він стоїть на позиції християнського антропоцентризму.

На цю принципову особливість християнської антропології вказував і православний богослов С. Булгаков. Зокрема, у статті «Соціалізм і гуманізм» він пояснює, що згідно з християнською антропологією людська сутність вражена гріхом, а отже, «людина мусить вести безупинну боротьбу із самою собою, зі своїм гріховним єством», не повинна бездумно віддаватися своїм природним прагненням. «Навпаки, вона завжди має співвідносити себе з вищими ідеалами життя, які даються християнською релігією, євангельським ученням й насамперед особистістю Христа» [14, с. 218–219].

Християнська антропологія, яка виходила з ідеї гріхопадіння людини, вивела на перший план проблему свободи волі, що дозволило розробляти концепцію «двох влад» на філософсько-богословському рівні. А стрижнем цієї концепції було динамічне напруження між волею божественною та волею людини. У Проханова це відображено своєрідно, однак цілком у дусі християнської антропології, яка вчить про зіпсовану гріхом людську волю, але за можливості спасіння з огляду на Божу благодать. Будучи переконаним, що джерелом істини є Священне Писання, Проханов саме в ньому знаходить ідеали: людини, суспільства, міжнародних відносин. Він міг би вслід за Августином Аврелієм повторити: «Коли людина живе за істиною, вона живе не сама по собі, а згідно з Богом. Адже це Бог сказав: «Я – дорога, і правда, і життя» (Ін 14:6)». І що «людина створена праведною за тієї умови, що має жити не як сама по собі, а згідно з Тим, ким створена, тобто виконуючи Його волю, а не свою» [1, с. 8].

Таким чином, Проханов вибудовував свою критику цезаропапістських відносин між церквою та державою, виходячи із християнського вчення про людину і суспільство. Тут якнайкраще можуть підійти слова Бернарда Клервоського із трактату «Про любов до Бога»: «Блага вищого порядку – гідність, знання і добродійність людині слід шукати в душі – тій її частині, завдячуючи якій вона здатна піднятися над собою. Гідністю людини я вважаю свободу вибору, завдяки чому їй, безперечно, дано не лише переважати всі інші живі істоти, але й мати владу над ними...» [2, с. 53]. Але перша частина цього судження Бернарда чітко вказує на те, що людина насамперед має піднятися над собою, приборкати в собі гріховний початок. Припускаємо, що Проханов міг спиратися на власний досвід духовного перетворення – благодатної дії Євангелія на свою душу, а тому й вірив у те, що проповідь Євангелія є прямою дорогою до духовної свободи багатостраждального російського народу.

Любов Проханова до народу була протилежною до тієї, якою любив його К. Победоносцев. Як проповідник Євангелія він любив його по-християнськи й тому щиро бажав йому піднесення над самим собою в духовному плані. Натомість обер-прокурор Священного синоду любив народ «таким, яким він є», пильно оберігаючи його від тих, хто прагнув навчати, зокрема й щодо релігійних питань. У такий спосіб К. Победоносцев стояв на охороні цезаропапізму, виконуючи суто поліцейську роль обер-прокурора Священного синоду.

У Проханова-протестанта ми навряд чи знайдемо різку критику цезаропапізму, що доходить до звинувачень, як це можна зустріти в деяких православних богословів. Зокрема, сучасник Проханова й такий же «російський біженець» православний богослов С. Булгаков прямо звинувачує Православну церкву з її цезаропапізмом у тому, що вона стала «могутнім» союзником «матеріалістичного демократизму та соціалізму» в їхній боротьбі з релігією, що «протягом століть ганьбило християнську релігію у спілці з пануючою формою державності, принижуючись до ролі не лише атрибута цієї державності, але й відверто поліцейського засобу» [14, с. 28].

Так само і православну монахиню-емігрантку Скобцову (матір Марія) непокоять «нескінченні підміни християнства», які вона умовно зводить до п'яти основних типів православного благочестя: синодальний, статутний, естетичний, аскетичний та євангельський [5, с. 16]. А особливо небезпечною «підміною християнства» є синодальний тип православного благочестя: «Опісля Петра Великого наша російська православна Церква перетворилась в атрибут російської великодержавності, відомство серед інших відомств, потрапила в систему державних установ і увібрала в себе ідеї, навички та смаки влади» [5, с. 17].

Отже, інтелектуали з православного середовища ще більш критично, ніж протестант Проханов, оцінювали союз між церквою та монархією.

Мало що змінилося в практиці взаємовідносин між церквою та державою і внаслідок горбачовської перебудови з її гаслами гласності й демократизації суспільства. Відомий російський історик церкви О.І. Кирлежев вважає: «Сьогодні доводиться констатувати, що ці надії, як, зрештою, й багато інших, навіяних «перебудовчою» ейфорією, не справдилися. Церква як щось цілісне, як активна духовна і суспільна сила, в якій є що запропонувати суспільству, котре переживає вкрай важку кризу, – така Церква в пострадянському суспільстві не з'явилася» [4, с. 485]. На його думку, нинішня криза Церкви як цілісного утворення – це насамперед криза її самоідентифікації, яка «безпосередньо зв'язана з тим, що протягом століть (і десятиліть радянської історії) наша Церква жорстко визначалася передусім ззовні – з боку держави, світської влади, що ставала все менш «церковною», менш «християнською» і, нарешті, відверто атеїстичною [4, с. 489].

Так само переконаний і відомий історик церкви М. Митрохін, оцінюючи сучасні державно-церковні відносини Росії: «РПЦ не бачить себе існуючою окремо від держави або такою, що перебуває в опозиції до неї. Ідеальним суспільним устроєм для неї є середньовічна Візантія, що дала православ'я Русі, де влада державна та релігійна намагалися діяти в симфонії (взаємному співробітництві), а голова держави був і головою Церкви. Саме тому РПЦ не може сприйняти принцип відокремлення Церкви від держави, що суперечить не лише її нагальним інтересам, але й усій концепції її діяльності, основою якої є дотримання інтересів держави в обмін на захист, покровительство і фінансування» [6, с. 236–237].

Висновки. Отже, справа Івана Проханова в його боротьбі з московсько-візантійським цезаропапізмом не втрачає своєї актуальності і в наш час, що доводить реальний стан взаєможивності РПЦ та Кремля. Він був глибоко переконаний, що найбільш дієвою протиотрутою проти візантійсько-московського цезаропапізму може бути лише активна проповідь Євангелія – проведення «доброї духовної революції» в Росії. І вірив, що ця держава може виконати винятково велику роль у світовій історії, щоправда, за «єдиної передумови» – коли прийме Христа і Його Євангеліє як основу життя і відновить апостольське християнство. Євангельська діяльність Івана Проханова припала на період, коли обер-прокурором Святійшого правлячого синоду був Константин Победоносцев – людина дуже близька протягом кількох десятиліть до правлячої династії Романових, очільник реакційного спротиву будь-яким змінам, символ крайньої реакції

останніх десятиліть російського самодержавія, ідеолог контрреформ Олександра III, високий чиновник, відповідальний за утиски релігійних конфесій та національних меншин, а також ліберальної інтелігенції. Тому прагнення І. Проханова внести в релігійне життя силу євангельського оновлення, до якого церква покликана, зустрічалось зі стіною, вибудованою ефемерною кабінетною ідеєю єднання царя і російського народу на основі православної віри, а все інше, зокрема і протестантизм та католицизм, сприймалося як небезпечні впливи ліберального Заходу. Не відкидаючи і правового вирішення надання Православній церкві свободи від державної інституції, І. Проханов зі своїми одновірцями вітав декрет більшовицько-комуністичної влади про відокремлення церкви від держави. Але вважав це лише передумовою на шляху до справжньої, духовної її свободи. І цей шлях – тривала і наполеглива проповідь Євангелія задля духовного пробудження російського народу. Те, що його проект духовного відродження російського православ'я через різні причини не був реалізований у цілому, не тільки не позбавляє актуальності проханівського соціально-політичного богослов'я, але й надає йому особливої значущості в посткомуністичній Росії, а також і в незалежній Україні, де вплив Московського патріархату на релігійну свідомість населення залишається ще досить вагомим.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин. О Граде Божию. Санкт-Петербург-Киев : Алетея, 1998. Т. 4. Книги XIV–XXII. 595 с.
2. Клервоский Б. О любви к Богу. О Благодати и свободном выборе / под редакцией Ю.А. Ромашева. Санкт-Петербург : Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2009. 280 с.
3. Гончаренко Д.І. Концепція «Симфонії» Церкви та держави як підґрунтя православного цезаропапізму. *Вісник Черкаського університету. Серія «Філософія»*. 2019. № 1. С. 99–106.
4. Кырлежев А.И. Феномен «Православной идеологии». *Вопросы религии и религиоведения*. 2009. Выпуск 1. Часть 4. С. 485–500.
5. Мать Мария (Скобцова). Типы религиозной жизни. Издание 2-е, исправленное. Москва, 2002. 68 с.
6. Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. Москва : Новое литературное обозрение, 2006. 650 с.
7. Никитин Ф.Н. Рецепция современным евангельским сообществом 150-летия со дня рождения И.С. Проханова. *Молодой ученый*. 2019. № 32 (270). С. 86–89.
8. Проханов И.С. В котле России. 1869–1933. Автобиография И.С. Проханова. Всемирный Союз Евангельских христиан, 1992. 263 с.
9. Проханов И.С. Новая или Евангельская жизнь. Христианский центр «Логос», 2009. Т. II. 240 с.
10. Проханов И.С. Радуйтесь в Господе! Москва : Христианский центр «Логос», 2009. Т. I. 272 с.
11. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии : учеб. пос. Москва : ВЛАДОС, 2000. 800 с.
12. Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Москва : «Правда», 1989. Т. 1: Философская публицистика. 687 с.
13. Флоровский Г. Пути русского богословия. Paris : YMCA-PRESS, 1983. 618 с.
14. Христианский социализм. Споры о судьбах России. Новосибирск : Наука, 1991. 350 с.

REFERENCES

1. Avgustin (1998). O Grade Bozhiem. T. 4. Knihy XIV-XXII. [About the City of God. T. 4. Books XIV-XXII] Sankt-Peterburg-Kiev: Aletea. [in Russian].
2. Bernard Klervosskii (2009). O liubvi k Bogu. O Blagodati i svobodnom vybore [About love for God. On Grace and Free Choice] / Pod hedaktsyiei Y.A.Ramasheva. Sankt-Peterburg: Izd-vo Russkoi khristianskoi humanitarnoi akademii. [in Russian].
3. Honcharenko D. I. (2019). Kontseptsia “Symfonii” Tserkvy ta derzhavy iak pidgruntia pravoslavnoho tsezaropapizmu [The concept of the “Symphony” of the Church and the State as a member of the Orthodox Caesaropapism]. *Visnyk Cherkas'koho universytetu. Seria «Filosofia»*. *Visnyk of the Cherkasy University. Series “Philosophy”*. № 1. S. 99–106 [in Ukrainian].

4. Kyrlezhev A. I. (2009). Fenomen «Pravoslavnoi ideologii» [The phenomenon of “Orthodox ideology”]. *Voprosy religii i religiovedenia. - Questions of religion and religious studies. Issue 1. Part 4. S. 485–500.* [in Russian].
5. Mat' Maria (Skobtsova) (2002). *Tipy religioznoi zhizni* [Types of religious life]. Moskva. [in Russian].
6. Mitrokhin N. (2006). *Ruskaia pravoslavnaia tserkov': sovremennoie sostoianiei i aktualnyie problem* [Russian Orthodox Church: current state and urgent problems]. Moskva : Novoe literaturnoie obozreniie. [in Russian].
7. Nikitin F. N. (2007). *Retseptsyia sovremennym ievangel'skim soobshchestvom 150-letia I.S.Prokhanova* [Reception by the modern evangelical community of the 150th anniversary of the birth of I.S. Prokhanov]. *Molodoi uchenyi. Young Scientist. Kazan'.* [in Russian].
8. Prokhanov I. S. (1992). *V kotle Rossii. 1869-1933. Avtobiografia I.S.Prokhanova* [In the boiler of Russia. 1869-1933. Autobiography of I.S. Prokhanov]. *Vsemirnyi Soiuz Ievangel'skikh khristian.* [in Russian].
9. Prokhanov I. S. (2009). *Novaia ili Ievangel'skaia zhyzn'* [New or Gospel life]. Tom II. *Khristianskii tsentr “Logos”.* [in Russian].
10. Prokhanov I. S. (2009). *Raduites' v Gospode!* [Rejoice in the Lord!] Tom I. Moskva : *Khristianskii tsentr “Logos”.* [in Russian].
11. Skirbek G., Gilie N. (2000). *Istoriia filosofii* [History of Philosophy]: Ucheb. pos. Moskva : VLADOS. [in Russian].
12. Soloviev V. S. (1989). *Soch. v dvukh tomakh. T 1. Folosofskaia publitsystika* [Works in two volumes. T 1. Philosophical journalism.]. Moskva: «Pravda». [in Russian].
13. Florovskii G. (1983). *Puti russkoho bogoslovia* [Ways of Russian Theology]. Paris, YMCA-PRESS. [in Russian].
14. *Khristianskii sotsyalizm* (1991). *Spory o sud'bach Rossii.* [Christian Socialism. Disputes about the fate of Russia]. Novosibirsk : Nauka. [in Russian].

Mariukhno Nataliia Mykolaivna

Postgraduate Student at the Department of Theology and Religious Studies

National P.D. University

9 Pirogova str., Kyiv, Ukraine

orcid.org/0000-0003-2837-9369

IVAN PROKHANOV AS A CRITIC OF RUSSIAN ORTHODOXY

An urgent task for religious studies is the analysis of the socio-political theology of Ivan Prokhanov as a prominent Russian religious and social figure of the early twentieth century, chairman of the All-Russian Union of Evangelical Christians. His critique of the Caesaro-Papist structure in the Russian state-church relations of the imperial period is studied. Purpose and objectives. An analysis of the internal connection between Ivan Prokhanov's active work aimed at the evangelical awakening of the Russian people and their struggle against Moscow's Orthodox Caesaropapism, a "stagnation" in the Russian Orthodox Church. Research methods and results. The peculiarity of the nature of the material necessitated the use of general theoretical and special research methods inherent in philosophical and religious discourse, namely: systemic, comparative, analytical, dialectical, historical. It is proved that Ivan Prokhanov sharply denounced the negative manifestations of Caesaropapism, and above all the resistance of the Russian Orthodox Church to constructive reform in accordance with Christian evangelical values. The positions on the church-religious life of the evangelical theologian Ivan Prokhanov and the chief prosecutor of the Holy Synod Konstantin Pobedonostsev, the leader of the reactionary resistance to any changes, the ideologue of the counter-reforms Alexander III, were compared. In his sharp critique of Caesaropapism, he relied on the Christian doctrine of man and society, believing that the legal precondition for overcoming its negative consequences was the separation of church and state, and the need for evangelical awakening of the Russian Orthodox people to gain spiritual freedom.

Key words: *Caesaropapism, Russian Orthodox Church, Russian Evangelical Movement, Symphony of Two Powers, Holy Scripture, Religious Freedom, Spiritual Power, Secular Power.*