

УДК 321.01

DOI: 10.31548/hspedagog2021.01.119

КРИТИКА ІВАНА ПРОХАНОВА МОСКОВСЬКОГО ЦЕЗАРОПАПІЗМУ**МАРЮХНО Н. М.**, аспірант кафедри богослов'я та релігієзнавства**Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова****E-mail:** n-maryukhno10@ukr.net**ORCID ID:** 0000-0003-2837-9369

Анотація. У статті здійснено аналіз соціально-політичного богослов'я Івана Проханова як визначного російського релігійно-суспільного діяча початку ХХ ст., голови Всеросійського Союзу Євангельських Християн. Досліджено його критику цезаропапістської структури в російських державно-церковних відносинах імперського періоду. 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 опирався 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.

Актуальність. Відомий здебільше 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 невласливі для духовної влади політичні функції на безперечну шкоду своєму власному покликанню. Внесок І. Проханова у розвиток державно-конфесійних відносин у царській та радянській Росії у 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 «особливої уваги заслуговує його унікальний внесок у розвиток державно-конфесійних відносин» [7].

Аналіз досліджень і публікацій. 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 цезаропапістської структури відносин між Російською православною церквою та державою. Серед них твори В. Соловйова, якого І. Проханов знав

© Марюхно Н. М.

особисто й називав його «славною філософією 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 його часу державно-церковних відносин І. Проханов спирався на християнську антропологію, до розгляду проблеми були включені богословські праці Августина Аврелія та Бернарда Клервоського.

Мета статті – виявити внутрішній зв'язок між активною діяльністю Івана Проханова, спрямованою на євангелічне пробудження російського народу, та його боротьбою із московським православним цезаропапізмом – «застоєм» у Російській православній церкві.

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

Результати дослідження та їх обговорення. 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 у 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 проведення духовного її реформування.

Якщо вдаватись 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 у стосунку 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 у 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 й християни неминуче б вступали у конфлікт зі світською владою. Друга частина дилеми вимагала вирішення питання про те, що християнам належить підтримувати порядок, при якому церква є автономною в духовних питаннях, однак залишається слухняною у питаннях життя мирського [11, с. 183].

Своєрідною відповіддю 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). При зовнішній подібності між ними, вони все ж таки відрізнялися за принципом пріоритетності вольового початку тієї чи іншої інституції. Геласій I, «перебуваючи у 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 відтак, 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 всієї історії Східної Римської імперії», а проте, «найбільш одіозного вигляду взаємовідносини між Православною Церквою і державою набули в Московському царстві, Російській імперії, а згодом, в Радянській Росії. Церква, як духовний інститут, була повністю підпорядкована державним органам: при Петрі 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].

По суті, й 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 відтак, «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, висновує І. Проханов: «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 І. Проханов критикує не що 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 І. Проханов як лідер євангельського руху у 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 із 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 з психологічного «портрету» цього одіозного обер-прокурора, щоб зрозуміти з якою реакційною силою стикався І. Проханов у боротьбі з «застоєм» в 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, в силу народної простоти і первісності й не хотів розкласти цю наївну цілісність почуття отруйним щепленням розмислами західної цивілізації» [13, с. 410]; «Богослов'я ...не любив... і про «шування 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, він боявся суперечок й різномудства»; «...сумнівався, чи готова Церква до

самозахисту, ...вважав за краще оберігати її із-зовні державною опікою й силою»; «...цінував релігію, як побут, але не як шукання...» [13, с. 416]. Й 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 умів 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 адептом.

К. Победоносцев був надзвичайно близьким до імператорської родини Романових, тому його думка щодо державно-церковних відносин мала визначальне значення у релігійній політиці величезної країни. Такий стан речей щодо церкви викликав в І. Проханова велике занепокоєння та прагнення намагатися змінити, відповідно до євангельського вчення.

А тепер, «надамо слово» І. Проханову з його мемуарної роботи «В котлі Росії» з приводу оцінки ним життя Православної церкви у 80-ті роки XIX ст., тобто у 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 й 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 з золотими банями. Богослужіння відбувалися серед благоліпного сяння золота, срібла, дорогоцінних каменів й орнаментів, дорогих одерж священнослужителів. Зовнішньо усе виглядало пречудово, проте яким був внутрішній стан серцець? Служіння здебільшого містило у собі 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]. Дозволили собі розлогу цитату, щоб докладніше показати спостереження церковного протестантського діяча, який проживав у той й об'єктивно оцінював духовний стан справ у церкві, його критичну щодо майбутнього небезпеку – передусім зневірення народу в духовному провідництві Російської православної церкви, яка, звісно, була домінуючою державною конфесією.

Говорячи про наявність у Росії численних конфесій, – старообрядців, христів, послідовників юдаїзму, скопців (євнухів), духоборів та молокан – І. 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]. І. Проханов дає доволі різку характеристику офіційній церкві. Звісно, що він має на увазі тут передусім ту складову її діяльності, яка становили 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, утілення темряви і зла. Якщо вже вдаватися до порівнянь, то І. Проханову, особистість якого є діаметрально протилежною до цього «портрету» К. Побєдоносцева, 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 у нього таку біблійну асоціацію.

Цей порівняльний аналіз засвідчує, що увесь той негатив, який І. Проханов висловлював до особи К. Побєдоносцева 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. Побєдоносцева, який намагався усіма силами придушувати будь-які спроби лібералізму, зокрема й в культурному житті.

Переслідування євангельських християн з боку влади і Священного синоду в особі запеклого консерватора К. Побєдоносцева були далеко не поодинокими й 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 усім земним владам, однак, чи можемо ми коритися ним у тому, що явно суперечить заповідям Христа й Апостолів?» [9, с. 8].

Відтак, дилему ранніх християн про відношення до світської влади довелося вирішувати й І. 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 одностайно 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 у собі й натяку на пасивний послух.

Але І. 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 Євангелії, 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 співробітничати, тобто «в справах просвітництва (школи, записи шлюбів, народжень тощо) як окремі члени Церкви, так і самі церкви цілковито підкорюються усім державним законам, що не суперечать Божому Слову» [9, с. 156].

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

І стає зрозумілим, чому для І. 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 І. Проханов показує, знову ж таки спираючись на Священне Писання, що «мир» для Ісуса – це боротьба: «В 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 І. Проханов чітко дотримується вчення про гріхопадіння людини (це є і у «Віроученні Євангельських християн», яке, як вже зазначалося, було складене ним особисто), відтак, можна стверджувати, що у вирішенні проблеми «симфонії двох влад» він стоїть на позиції християнського антропоцентризму.

На цю принципову особливість християнської антропології вказував й православний богослов С. Булгаков, зокрема у статті «Соціалізм і гуманізм» він пояснює, що, згідно з християнською антропологією, людська сутність вражена гріхом, а відтак, «людина мусить вести безупинну боротьбу із самою собою, із 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 І. Проханова це відображено своєрідно, однак цілком у дусі християнської антропології, яка вчить про зіпсовану гріхом людську волю, але при можливості спасіння з огляду на Божу благодать. Будучи переконаним, що джерелом істини є Священне Писання, І. Проханов саме у ньому знаходить ідеали: людини, суспільства, міжнародних відносин. Він міг би услід 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, І. 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 з трактату «Про любов до Бога»: «Блага вищого порядку – гідність, знання і добродетельності людини 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 усі 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 у собі гріховний початок. Припускаємо, що І. 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 І. 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 у духовному плані. Натомість, обер-прокурор Священного синоду 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 у 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» у 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 й 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 й всотала у себе ідеї, навички та смаки влади» [5, с. 17].

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

Мало що змінилося у практиці взаємовідносин між церквою та державою й 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, у 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 насамперед іззовні – з боку держави, світської влади, що ставала усе менш «церковною», менш «християнською» й нарешті – відверто атеїстичною [4, с. 489].

Так само переконаний і відомий історик церкви М. Митрохін, оцінюючи сучасні державно-церковні у 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 у 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 у його боротьбі з московсько-візантійським цезаропапізмом не втрачає своєї актуальності і в наш час, що доводить реальний стан взаємостосунків 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 у релігійне життя силу євангельського оновлення, до якого церква покликана, зустрічалася 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. Й 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

16. Августин (1998). О Граде Божиим. Т. 4. Книги XIV-XXII. Санкт-Петербург-Киев: Алетея.
17. Бернард Клервосский (2009). О любви к Богу. О Благодати и свободном выборе / Под редакцией Ю.А.Ромашева. Санкт-Петербург: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии.
18. Гончаренко Д. І. (2019). Концепція «Симфонії» Церкви та держави як підґрунтя православного цезаропапізму // Вісник Черкаського університету. Серія «Філософія». № 1. С. 99–106.

19. Кырлежев А. И. (2009). Феномен «Православной идеологии». *Вопросы религии и религиоведения*. Выпуск 1. Часть 4. С.485-500.
20. Мать Мария (Скобцова) (2002). Типы религиозной жизни. Издание 2-е, исправленное. Москва.
21. Митрохин Н. (2006). Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. Москва: Новое литературное обозрение.
22. Никитин Ф. Н. (2007). Рецепция современным евангельским сообществом 150-летия со дня рождения И. С. Проханова. *Молодой ученый*. Казань.
23. Проханов И. С. (1992). В котле России. 1869–1933. Автобиография И. С. Проханова. Всемирный Союз Евангельских христиан.
24. Проханов И. С. (2009). Новая или Евангельская жизнь. Том II. Христианский центр «Логос».
25. Проханов И. С. (2009). Радуйтесь в Господе! Том I. Москва: Христианский центр «Логос».
26. Скирбекк Г., Гилье Н. (2000). История философии: Учеб. пос. Москва: ВЛАДОС.
27. Соловьев В. С. (1989). Соч. в двух томах. Т 1. Философская публицистика. Москва: «Правда».
28. Флоровский Г. (1983). Пути русского богословия. Paris, YMCA-PRESS.
29. Христианский социализм (1991). Споры о судьбах России. Новосибирск: Наука.

References:

15. Avgustin (1998). O Grade Bozhiem. T. 4. Knihi XIV-XXII. Sankt-Peterburg-Kiev: Aletea.
16. Bernard Klervosskii (2009). O liubvi k Bogu. O Blagodati i svobodnom vybore / Pod hedaktsyiei Y. A. Ramasheva. Sankt-Peterburg: Izd-vo Russkoi khristianskoi humanitarnoi akademii.

17. Honcharenko D. I. (2019). Kontseptsia «Symfonii» Tserkvy ta derzhavy iak pidgruntia pravoslavnoho tsezaropapizmu. *Visnyk Cherkas'koho universytetu. Seria «Filosofia»*. № 1. S. 99–106.
18. Kyrlezhev A. I. (2009). Fenomen «Pravoslavnoi ideologii» // *Voprosy religii i religiovedenia*. Vypusk 1. Chast' 4. S.485-500.
19. Mat' Maria (Skobtsova) (2002). *Tipy religioznoi zhizni*. Izdanie 2-e, ispravlennoe. Moskva.
20. Mitrokhin N. (2006). *Ruskaia pravoslavnaia tserkov': sovremennoie sostoianiei i aktual'nyie problemy*. Moskva: Novoe literaturnoe obozreniie.
21. Nikitin F. N. (2007). Retseptsyia sovremennym ievangel'skim soobshchestvom 150-letia I. S. Prokhanova. *Molodoi uchenyi*. Kazan'.
22. Prokhanov I. S. (1992). *V kotle Rossii. 1869-1933. Avtobiografia* I. S. Prokhanova. Vsemirnyi Soiuz levangel'skikh khristian.
23. Prokhanov I. S. (2009). *Novaia ili levangel'skaia zhyzn'*. Tom II. Khristianskii tsentr «Logos».
24. Prokhanov I. S. (2009). *Raduites' v Gospode!* Tom I. Moskva: Khristianskii tsentr «Logos».
25. Skirbek G., Gilie N. (2000). *Istoriia filosofii: Ucheb. pos.* Moskva: VLADOS.
26. Soloviev V. S. (1989). *Soch. v dvukh tomakh. T 1. Folosofskaia publitsystika*. Moskva: «Pravda».
27. Florovskii G. (1983). *Puti russkoho bogoslovია*. Paris, YMCA-PRESS.
28. Khristianskii sotsyalizm (1991). *Spory o sud'bakh Rossii*. Novosibirsk: Nauka.

IVAN PROKHANOV'S CRITICISM OF THE MOSCOW CAESAROPAPISM Maryukhno N.

Abstract. *The article examines 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 caesaropapism as structure in the Russian state-church relations of the imperial period is studied. 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 Ober-Procurator 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, the Russian Orthodox Church, the Russian Evangelical Movement, the symphony of the two powers, the Holy Scriptures, religious freedom, spiritual power, secular power.*