

Уильям Р. Эстеп

ИСТОРИЯ АНАБАПТИЗМА



Радикальная реформация XVI века

Уильям Р. Эстеп

ИСТОРИЯ АНАБАПТИЗМА



Радикальная реформация XVI века



Книгоноша
КИЕВ 2017

THE ANABAPTIST STORY
An Introduction to Sixteenth-Century Anabaptism
Third Edition, Revised and Enlarged

WILLIAM R. ESTEP

William B. Eerdmans Publishing Company
Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.

© 1975, 1996 Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
2140 Oak Industrial Drive N.E., Grand Rapids, Michigan 49505
ISBN 0-8028-0886-7

Книга издана в рамках проекта «Реформация 500»
Исследовательского центра Евро-Азиатской аккредитационной ассоциации



Книгоноша
ИЗДАТЕЛЬСТВО
www.knigonosha.com

а/я 73, 02002, г. Киев, Украина
+380 67 441-6345
info@knigonosha.com

Все книги Издательства
вы можете приобрести в магазине
«КНИЖНАЯ ПОЛКА»®
www.knigionline.com

ISBN 978-617-7248-60-5

© 2017 «Книгоноша»

Все права защищены международным законодательством об авторских правах. Настоящая книга в целом или частично не может быть воспроизведена никакими средствами, включая электронные, механические, фотографические, звукозаписывающие, компьютерные или любыми другими, без соответствующего разрешения издателя.

Содержание

Введение.....	5
I. Рождение анабаптизма.....	12
II. Метеоры в ночи.....	31
III. Величайшее свидетельство.....	57
IV. Истина бессмертна.....	76
V. От Цолликона до Аугсбурга.....	105
VI. О Моравии и общности имущества.....	124
VII. Менно Симонс и анабаптизм в Нидерландах.....	146
VIII. Анабаптизм и теология Реформации.....	171
IX. Крещение и следование за Христом.....	194
X. Церковь и государство.....	229
XI. Через моря и сквозь годы.....	259
Библиография.....	299
Индексы.....	308

Двум Божьим служителям Европы 1938–1978 годов, —
Джону Аллену и Паулине Уиллингем Мур, прошедшим по
следам анабаптистов, приложившим много сил,
как физических, так и духовных, я посвящаю
это издание «Истории анабаптизма»



Введение

История анабаптизма относится к тому, о чем говорят: «Теперь это можно рассказать». Пожалуй, не было такой группы в истории христианства, о которой бы судили так несправедливо, как об анабаптистах XVI века. Их в корне не понимали, намеренно искажали их учение и вообще игнорировали. За исключением людей нашего поколения, все, кроме горстки специалистов-историков, в течение четырех веков относились к анабаптистам как к чему-то, что не заслуживает места под солнцем¹.

Вот несколько причин, объясняющих такое непростительное и оскорбительное отношение. Во-первых, это ненависть противников анабаптизма. Ученые прошлого больше опирались на предвзятое мнение о движении крещенцев XVI века, высказанное в трудах Ульриха Цвингли, Юстуса Мениуса, Генриха Буллингера и Кристофа Фишера, не говоря уже о более мягком, но все же неверном отзыве Мартина Лютера и Филиппа

¹ Начиная с работ Карла Корнелиуса (*C.A. Cornelius*) и Людвига Келлера (*Ludwig Keller*) в Европе и Джона Хорша (*John Horsch*) в Америке, наметилось заметное улучшение ситуации и с доступностью материалов для исследования анабаптизма XVI века, и с оценкой истории анабаптизма учеными, не принадлежащими к меннонитам. Символом этих изменений была публикация *The Recovery of the Anabaptist Vision*, ed. Guy F. Hershberger (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1957), в которой появились статьи исследователей, принадлежащих к различным деноминациям.

История анабаптизма

Меланхтона². Другими причинами были недоступность источников, отсутствие интереса у европейских ученых и нежелание американских историков (за некоторым исключением) иметь дело с доступными материалами³.

² Самыми оскорбительными были нападки на анабаптизм швейцарского реформатора Генриха Буллингера (*Heinrich Bullinger's*): *Der Widertäuferen Ursprung, fůrgang, Secten, wäsen, fürneme und gemeine jrer leer Artickel*, опубликованная в 1561 г., и Кристофа Андреаса Фишера (*Christoph Andreas Fischer's*): *Von der Wiedertaufer verfluchtem Ursprung, gottlosen Lehre und derselben gründliche Widerlegung of 1603*.

³ К наиболее важным источникам по анабаптизму, найденным или ставшим доступными недавно, относятся:

(1) *Geschicht-Buch der Hutterischen Brüder* (Wienn: S. Fromme), отредактированная и опубликованная Рудольфом Волканом (*Rudolf Wolkan*) в 1923 г. Многие годы считалось, что эта книга потеряна. Она была обнаружена в одной из колоний гуттеритов в Парагвае и стала доступна миру благодаря усилиям Р. Волкана. В 1943 г. вышло ее американское издание.

(2) В 1947 г. Фридрих Циглшмид (*A.J. F. Zieglschmid*) опубликовал *Das Klein-Geschichtsbüch der Hutterischen Brüder* (Philadelphia: Carl Schurz Memorial Foundation). По величине она почти такая же большая, как и «Большая хроника» (*Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder*). В дополнение к едва не исчерпывающей библиографии по анабаптизму книга содержит неизвестные до сих пор общинные правила *Gemeinde Ordnungen* и историю гуттеритского братства с 1802 по 1947 гг.

(3) В 1939 г. Общество братьев в Парагвае в своем журнале *Plough and Pflug* опубликовало на английском и немецком языках «Исповедание» Клауса Фельбингера (*Claus Felbinger's*) (1560 г.). Доселе неизвестный манускрипт был найден в Центральной библиотеке Цюриха, Швейцария. Его английское издание под названием "*Claus Felbinger's Confession of 1560*," было сделано Робертом Фридманом (*Robert Friedmann*) в *The Mennonite Quarterly Review* 29 (April 1955): 141–61. В дальнейшем ссылки на *The Mennonite Quarterly Review* как MQR.

(4). В 1946 г. Самюэль Гейзер (*Samuel Geiser*) нашел на чердаке меннонитской фермы в Эмментхале, кантон Берна, Швейцария, кодекс 1737 года "*Claus Wüterich in der vardenen Norem Un Trub*". Он был расшифрован в 1955 г. Манускрипт в 156 страниц содержал 13 гимнов, некоторые из них были написаны еще в 1530 г., а также пять вероучительных трудов, датированных с 1529 по 1583 гг.

(5) В 1949 г. книга *Rechenschaft* Питера Ридмана (*Peter Riedemann's*) была впервые опубликована на английском.

(6) В 1954 г. Роберт Фридман нашел манускрипт *Offenbarung Johannis*, толкование книги Откровения в 22 главах на 162 листах, переписанное Элиасом Вальтером (*Elias Walter*) в 1883 г. Оказалось, что это комментарии духовного францисканца по имени Петр Иоанн Оливи (*Petrus Johannis Olivi*) (1248–1298), впервые опубликованные через год после его смерти в 1299 г. и оказавшиеся собственностью гуттеритов с 1573 г.

(7) В 1955 г. Хейнольд Фаст (*Heinold Fast*) нашел в городской библиотеке Берна, Швейцария, рукописный кодекс, состоящий из 740 страниц, датированный 21 сентября 1561 г. редактором и переписчиком Йоргом Малером (*Jörg Maler*) из Аугсбурга. Он содержит *Kuntsbuch*, некоторые небольшие произведения, а также 42 письма и документа 1527–55 гг., большей частью из кружка южногерманских анабаптистов Пилграма Марпека (*Pilgram Marpeck*). Некоторое время спустя Х. Фаст сделал подробное описание *Kuntsbuch* и комментарии к ряду частей этой важной книги. См. более подробно об этом открытии у *William Klassen*, "*Pilgram Marpeck in Recent Research*," MQR 32 (July 1958): 211–14.

(8) В том же 1955 году Хейнольд Фаст и Герхард Гётерс (*Gerhard Goeters*) обнаружили два дополнительных кодекса меньшего значения.

(9) Также в том же 1955 г. были обнаружены 22 гуттеритских кодекса, бывших некогда в Шлосс Миттерзиле, Австрия, (три из них утеряны). В настоящее время они хранятся в городской библиотеке Братиславы, Словакия.

(10) В 1957 г. на английском вышло собрание сочинений анабаптистских и мистически настроенных писателей (*Spiritual and Anabaptist Writers* (Philadelphia: Westminster Press, 1957), ed. George Hunston Williams and Angel Mergal. Книга содержит выдержки из работ Георга Блаурока (*George Blaurock*), Томаса Мюнцера (*Thomas Müntzer*), Джона (Ганса) Денка (*John [Hans] Denck*),

Введение

В 1534 г. в Мюнстере группа фанатиков силой попыталась установить Царство Божье. Прежде чем их разгромили, «во имя веры» были совершены многие преступления. Значение этого поражения, как наиболее тяжкого обстоятельства анабаптизма XVI века, издавна муссируется⁴. Вся эта история помогла тем, кто преследовал крещенцев и делал само имя анабаптистов одиозным. Парадоксальным образом понятие «анабаптисты» стали приравнивать к таким, как *Schwärmer* (фанатики), «большевики» и «пасынки Реформации»⁵.

Часто природа анабаптистской Реформации искажалась из-за того, что путали между собой анабаптистов, спиритуалистов (*Spiritualisten*), рационалистов (антитринитариев) и либертинистов. Лютеране постоянно смешивали радикальных спиритуалистов, таких как пророки из Цвиккау и Томаса Мюнцера, со Швейцарскими братьями. Кальвинисты часто связывали их с рационалистами и либертинистами. Намеренное или случайное, но такое отношение не помогало пониманию сути анабаптизма и правильной оценке этого движения. Однако современные исследователи, для которых характерен более

Бальгазара Губмайера (*Balthasar Hubmaier*), Мельхиора Хофмана (*Melchior Hofmann*), Обби Филиппса (*Obbe Philips*), Дирка Филиппса (*Dietrich Philips*), Менно Симонса (*Menno Simons*), Ульриха Стадлера (*Ulrich Stadler*), Себастьяна Франка (*Sebastian Franck*) и Каспара Швенкфельда (*Casper Schwenckfeld*). Около ста страниц отведено переводам Хуана де Вальдеса (*Juan de Valdés*). Кроме того, эта работа содержит обширную библиографию английских переводов писателей, представляющих Радикальную Реформацию (1524–75).

(11) Гарольд Бендер (*Harold Bender*) пишет: «Наиболее полное изложение анабаптистской историографии принадлежит Кристиану Хере (*Christian Hege*) (см. его статью 'Geschichtsschreibung' в *Mennonitisches Lexicon*, Vol. II, 96–101," MQR 31 (April 1957): 100. Ганс Йоахим Хиллебранд (*Hans Joachim Hillerbrand*) составил наиболее полную библиографию об анабаптизме, опубликованную под заглавием *A Bibliography of Anabaptism, 1520–1630* (Elkhart, Ind.: Institute of Mennonite Studies, 1962). В 1975 г. Центр исследований Реформации опубликовал в своей серии *Sixteenth Century Bibliography A Sequel — 1962–1974* к предыдущей библиографии по анабаптизму Г. а.

(12) В 1958 г. Роберт Фридман был допущен гуттеритами в Канаде к доселе неизвестному собранию писем анабаптистов XVI века. До сих пор до конца не ясна ценность этого собрания.

⁴ О Мюнстере писалось слишком много. На самом деле он маргинален для всего течения библейского, евангельского анабаптизма. Мюнстерскую трагедию следует понимать в контексте движения, а не движение в контексте Мюнстера. Корнелиус Кран (*Kornelius Krahn*) сумел поместить Мюнстерский эпизод в правильную перспективу (см. его *History of Dutch Anabaptism, Origin, Spread, Life and Thought (1450–1600)* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1968).

⁵ Лютер называл анабаптистов *Schwärmer*, что буквально означает «фанатики» (ряд авторов переводит «мечтатели»). Презервид Смит (*Preserved Smith*) употребляет понятие «большевики», Уильямс (*Williams*) указывает, что Дж. Линдельбум (*J. Lindeboom*) использует понятие «пасынки Реформации». См.: Williams and Mergal, *Spiritual and Anabaptist Writers*, p. 26. Также Leonard Verduin, *The Reformers and Their Stepchildren* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1964), таким образом, богословские исследования анабаптизма XVI столетия бросают ему упрек уже в своих названиях.

объективный и менее предвзятый подход к предмету, начали исправлять это положение⁶.

Историография анабаптизма

Одним из первых, кто посмотрел на анабаптизм по-новому, был католический ученый Карл Корнелиус. Он обратился к первоисточникам, а не к работам враждебно настроенных к крещенцам авторов. Начало современной историографии анабаптизма было положено его работой *Die Geschichte des MÜNSTERISCHEN AUFRUHRS* (1855). Этот прорыв вдохновил немецкого историка Людвиг Келлера продолжить исследования в том же направлении. Он опубликовал по этой теме несколько книг. Неоценимый вклад в историографию движения крещенцев своими религиозно-социологическими исследованиями внесли Эрнст Трёлч и Макс Вебер⁷. В настоящее время мы располагаем прекрасными работами по историографии анабаптизма на английском языке⁸.

⁶ Теперь, когда мы обладаем достаточным материалом для исследования, уже ничем не оправдано смешение различных групп в Радикальной Реформации. Бейтон (*Bainton*) использовал понятие «левого крыла Реформации» для обозначения спиритуалистов, перекрещенцев и рационалистов, но Уильямс предпочитает понятие «Радикальная Реформация». Он полагает, что все три группы в рамках Радикальной Реформации соглашались в том, что касается отделения церкви и вероисповедания от того, что им представлялось удушливым разрастанием церковной традиции и прерогатив магистратов. Именно это превращало их в «Радикальную Реформацию» (Williams and Mergal, *Spiritual and Anabaptist Writers* p. 22). Уильямс не первый, кто использовал этот термин, но он объяснил, почему такое использование предпочтительно. Похожее различие проводилось учеными уже в течение полувека. В 1531 г. Уильям Барлоу (*William Barlow*), английский исследователь континентального анабаптистского движения, называл его «третьим обликом» (*the thyrd fassyon*) Реформации. См. Irvin B. Horst, "England," *Mennonite Encyclopedia*, 2:220. Далее ссылки на *Mennonite Encyclopedia* как ME.

⁷ См. список работ Келлера (*Keller*), Трёлча (*Troeltsch*) и Вебера (*Weber*) в Hershberger, *Recovery of Anabaptist Vision*, pp. 4–5.

⁸ См. Franklin Hamlin Little, *The Anabaptist View of the Church* (Boston: Starr King Press, 1958). Первое издание было опубликовано в 1952 г. в виде очерка, удостоенного награды Американского общества Церковной истории. Очерк представляет собой историографию анабаптизма с некоторыми недоработками на СС. 5–18. Этот раздел пересмотрен и доработан во втором издании 1958 г. Большую ценность представляют две статьи "Historiography of the Anabaptists," MQR 31 (April 1957): 88–104 и "Historiography" Гарольда Бендера (*Harold S. Bender*) и Корнелиуса Крана (*Cornelius Krahn*) в ME, 2:51–69. См. также George Hunston Williams, "Studies in Radical reformation (1517–1618): A Bibliographical Survey of Research Since 1939," *Church History* 27 (April 1958): 124–60. Во введении к книге Williams and Mergal, *Spiritual and Anabaptist Writers* с дает замечательный библиографический обзор Радикальной Реформации вместе со многими интересными гипотезами, побуждающими к анализу движения. Третье издание книги George Hunston Williams, *The Radical Reformation* (Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Journal Publishers, Inc., 1992) остается наиболее полным историческим исследованием всей Радикальной Реформации. Ни один исследователь анабаптизма не может обойти эту работу.

Свой вклад в исследование анабаптизма внесли ученые многих христианских деноминаций. Если бы не их совместные усилия, результат изучения движения крещенцев был бы иным, если бы вообще был.

Новый интерес к анабаптизму

Впрочем, возрождение интереса к анабаптизму было связано с иными причинами, нежели те, что приведены выше⁹. Главным здесь был потрясающий рост так называемых свободных церквей. Этот рост, как и формирование марксистского мировоззрения, стал вызовом для старых как мир представлений о государственной церкви, хотя оба вызова исходили из совершенно разных предпосылок.

Поскольку система государственных церквей была в западном мире поставлена под вопрос коммунизмом, те, кто считал, что эта форма существования церкви сакральная, должны были впервые обратиться к достоинствам идеи свободной церкви. В США различные деноминации успешно функционировали без государственной поддержки. Напротив, система поддерживаемых государством церквей обнаружила существенные недостатки на континенте, где она появилась. Эти факты привели многих к пониманию, что религиозная монополия при поддержке государства не представляет собой чистое благо¹⁰.

Критика Сёреном Кьеркегором государственной церкви в Дании не стала той искрой, из которой возгорелось пламя пожара, опасного для «системы» в его время. Однако его мнение подтвердилось тем, что пожар со всей силой разгорелся в настоящее время. За такое положение отвечают, в первую очередь, протестантские теологи-неоортодоксы. Карл Барт и Эмиль Бруннер подлили масла в огонь критического анализа системы государственных церквей. Они во многом повторили аргументы, какие выдвигали анабаптисты XVI века против католиков,

⁹ То есть открытием новых источников и новых подходов к исследованию анабаптизма XVI столетия.

¹⁰ Две современные работы о движении свободной церкви указывают на возрастающий интерес к этой области: Franklin Hamlin Little, *The Free Church* (Boston: Starr King Press, 1957) и Gunnar Westin, *The Free Church Through the Ages*, trans. Virgil Olson (Nashville: Broadman Press, 1958).

История анабаптизма

лютеран и реформатов. Книга Барта *Die Kirchliche Lehre von der Taufe*¹¹ была могучим ударом, нанесенным по застарелым ошибкам в крещении. Оскар Кульман, Томас Торранс и Джон Бейли пытались ответить на это¹². Тем не менее, серьезная критика практики крещения младенцев и использования многих церковных обрядов средневекового происхождения, имеющих внешний характер, продолжается. Эти споры помогают по-новому осветить данную проблему в историческом исследовании, посвященном движению свободной церкви некогда презираемых анабаптистов¹³.

Цель данной работы

Кем были анабаптисты XVI века? Были ли они еретиками, фанатиками или святыми? Где начало этого движения? Каковы были его отношения с Реформацией? Является ли движение крещенцев определенного рода ответвлением и разновидностью в рамках Реформации? Каковы главные побудительные причины возникновения движения? Что думали анабаптисты о Боге, человеке, церкви, крещении, христианской жизни? Что это были за люди? На эти и другие вопросы можно будет найти ответы на страницах этой книги, в которой делается попытка рассказать историю крещенцев.

Сегодня как раз подходящий момент для того, чтобы рассказать историю этого малоизвестного движения. Важность нового исследования по анабаптизму будет становиться все очевидней по ходу самого повествования. Одна из причин этого —

¹¹ (Zürich: Evangelischer Verlag AG, 1953). См. перевод Ernest A. Payne's translation, *The teaching of the Church regarding Baptism* (London: SCM Press, 1954).

¹² Дискуссию по этому вопросу можно найти в Robert G. Bratcher, "The Church of Scotland's Report on Baptism," *The Review and Exposition* 54 (April 1957): 205–22. Наиболее талантливой защитой крещения младенцев была книга Oskar Cullmann, *Die Tauflehre des Nueen Testament* (Zürich: Zwingli-Verlag, 1948). J.K.S. Reid перевел ее на английский как *Baptism in the New Testament* (Chicago: Henry Regnery Company, 1950). Сам, хоть и пытается отбить атаку Барта, признает, что «его исследование было наиболее серьезным вызовом крещению младенцев, брошенным когда-либо» (pp. 7–8).

¹³ См. Karl Barth, *Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens* (Zürich: EVZ-Verlag, 1967); Athol Gill, *A Bibliography of Baptist Writings on Baptism, 1900–1968* (Rüchlikon-Zürich: Baptist Theological Seminary, 1969); *The Review and Expositor* 65, no. 1 (Louisville, 1968) для сборника статей по крещению в этом выпуске. См. также *The Anvil* 1, no. 4 (Melbourne, June 4, 1969), где так же, как и в вышеперечисленных произведениях, можно найти современные дискуссии по крещению.

Введение

историческое наследие, которому обязаны многие современные деноминации. Важность исследования анабаптизма связана и с теми проблемами, с которыми сталкивается евангельское христианство в современном мире.

Могут ли анабаптисты что-то сказать современному человеку? Уверенность что могут и привела к тому, что автор попытался написать их историю для людей XX века.

Рассказ начинается с зарождения анабаптизма в Швейцарии, далее прослеживается путь анабаптистов по Европе в поисках свободы. Даются биографические очерки первых лидеров и теологов движения, а потом рассказывается история крещенцев от Нидерландов до Англии и колоний Нового Света. Делается попытка найти связь между континентальными анабаптистами и первыми английскими баптистами и оценить влияние анабаптизма на английский и американский сепаратизм. Автор полагает, что такой подход к движению крещенцев XVI века будет полезным введением в историю движения. Ясно, впрочем, что анабаптизм заслуживает самостоятельного серьезного изучения, независимо от возможных исторических отношений с другими группами.

I



РОЖДЕНИЕ АНАБАПТИЗМА

Впромозглую октябрьскую ночь 1517 года, говоря точнее, тридцать первого числа, облаченный в черное монах-августинец тайком пробирался к замковой церкви. Происходило это все в небольшом средневековом немецком городе Виттенберге. Быстрыми и решительными ударами он прибил к церковной двери, служившей и доской для деревенских объявлений, один из самых революционных документов эпохи. В течение двух недель вся Европа сотрясалась от звука этого зловещего молотка, а месяцем позже едва слышные удары превратились в мощную бурю, налетевшую на самую твердыню Католической Церкви¹⁴. Этим монахом-августинцем был Мартин Лютер, а невинным с виду латинским манускриптом — первый залп против Рима — «95 тезисов».

XVI век, религиозный и не только

Осознал это Лютер или нет, но Реформация начала свое триумфальное шествие. Вскоре Папа Лев X обнаружил, что Церковь уходит из-под его ног первосвященника, а обломки ее крыши обрушиваются на его усеянную драгоценными камнями тиару. Это было время эпохальных событий, и обнаружение «95 тезисов» было только одним из них.

¹⁴ Roland H. Bainton, *Here I Stand* (New York: Abingdon Press, 1950), pp. 79ff.

Рождение анабаптизма

Менее чем за сто лет до этого папская схизма показала свою несостоятельность. Воспоминания о нелепом спектакле, где два, а временами три папы анафематствовали один другого, все еще преследовали папство. Это порождало скептицизм в обществе, высмеивавшем утверждение о папской непогрешимости.

Мстительная расправа с Яном Гусом и бессмысленное по-смертное сжигание Джона Уиклифа по приказу собора в Констанце служили суровым напоминанием о дьявольской власти секуляризованной церкви. Торквемадовские кровавые «чистки» дали новый образец проведения процессов инквизиции. Зловещее напоминание для Европы¹⁵. Ренессанс с его своеобразным смешением язычества и религии разоблачил ряд средневековых церковных подделок, таких как псевдо-Исидоровы декреталии и Константинов дар. Ренессанс был наиболее языческим в своем проявлении в Италии и наиболее религиозным в своем развитии в Германии.

Одновременно с Ренессансом и развитием книгопечатания Европа подвергалась ряду глубоких экономических и политических изменений. Феодализм постепенно уступал дорогу денежной экономике. Во Флоренции, Генуе, Аугсбурге и Антверпене были основаны крупные банкирские дома. Новая экономика, разорив многих феодальных лордов, в то же время обогатила некоторых из них и породила новый класс торговцев и ремесленников. Крестьяне оказались зажатыми в тиски между запросами лордов и стесненными обстоятельствами нищенской жизни, так как сплотившееся дворянство начало отбирать их привычные пастбища, охотничьи угодья и рыбные промыслы. Жизнь, которая всегда была для слуг и крестьян полна крайней нужды, стала невыносимой. Те, кто мог, бросали поместья, переселяясь в быстро растущие большие и малые города. Другие восставали. Начиная с 1350-х, крестьяне неоднократно организованно протестовали из-за своих все возрастающих трудностей. Временами протест выливался в насилие, при этом крестьяне всегда находили религиозное оправдание своим действиям.

¹⁵ Thomas M. Lindsay, *A History of the Reformation* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1907), 2:599–600. Линдсей пишет: «Ллорент подсчитал, что в течение 18 лет, пока Торквемада возглавлял инквизицию, 114 000 человек были осуждены. Из них 10 220 были заживо сожжены, а 97 000 — приговорены к пожизненному заключению или к публичному наказанию».

Накануне Реформации лицо Европы менялось политически. Англия и европейский континент засвидетельствовали рождение как новых городов, так и формирующихся наций, в том числе и немецкой. Германия XVI века, несмотря на то, что была далека от достижения национального статуса, все еще испытывала подъем национального духа, к которому Лютер не постеснялся обратиться.

С открытием новых торговых путей на Дальний Восток и материков Западного полушария европейцы неожиданно обнаружили себя в странном новом мире, большая часть которого была до сих пор неизвестна. Но того, что было известно, было достаточно, чтобы усомниться в прежних представлениях о мире, Вселенной и Боге. Это было смутное время.

Сказанное выше не более чем намек на некоторые элементы общества, обеспечивающие фон для, возможно, наиболее мощного толчка европейской истории — Реформации XVI века. Однажды начавшись, Реформация распространялась с невероятной скоростью. Книги и Библии, трактаты и памфлеты выходили из маленьких, неприметных типографий по всей Европе все нарастающим потоком. Без печатного станка было бы затруднительно, если не невозможно, для Реформации выкристаллизоваться в высшей степени артикулированное движение¹⁶. До Лютера из типографии вышло только 20 изданий немецкой Библии. Краска едва просохла на первом издании Эразмовского греческого Нового завета, когда Лютер оказался в центре развернувшейся полемики в качестве защитника истины Реформации¹⁷.

Цюрихский реформатор

В богатом событиями 1517-м другой немецкоязычный священник вступил в борьбу за освоение нового греческого текста. Это был Ульрих Цвингли, родившийся семь недель спустя после Мартина Лютера в Тоггенбургской долине швейцарских Альп. Он был высокообразованным гуманистом и большим

¹⁶ *Ibid.*, 1:45.

¹⁷ См.: Kenneth A. Strand, *German Bibles Before Luther* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1966), pp. 15–32.

поклонником Эразма. В Эйнзидельне, где в то время служил священником, Цвингли впервые начал серьезно изучать Новый завет. Молодому священнику было трудно противостоять его истине. К моменту принятия приглашения занять место священника в кафедральном соборе Цюриха Цвингли решил не проповедовать ничего, кроме Евангелия. К 1522 году Реформация в Цюрихе шла полным ходом. Цвингли, несомненно, управлял событиями. И это несмотря на то, что ходили слухи о безнравственности его прежней жизни и часть жителей Цюриха была настроена против него. В течение всего трех лет он смог ослабить влияние своих недоброжелателей и расположить людей к себе и своему делу.

Руководство Цвингли

Реформация в Цюрихе носила не случайный характер. Под руководством Цвингли она, скорее, развивалась по четко определенному плану. Швейцарский реформатор прекрасно понимал, что одними красноречивыми проповедями не достичь успеха реформы. Поэтому к проповеди добавил учительство и диспуты. Наконец, он заручился поддержкой правящих кругов Цюриха, городского совета¹⁸.

В Цвингли соединились в одну сильную и привлекательную личность ученый, гуманист и протестантский реформатор. В результате, к нему потянулись молодые талантливые интеллектуалы, интересующиеся, в первую очередь, изучением греческой классики. В ноябре 1521 года в эту группу вошел молодой бродячий школяр по имени Конрад Гребель. Его отец был членом Большого городского совета Цюриха. Новое общество дало возможность Гребелю продолжить изучение греческого языка и литературы, начатое за несколько лет до этого в Париже¹⁹.

Молодые гуманисты отличались любовью к учению и восхищением Эразмом. Пользуясь этим, Цвингли вскоре познакомил их с греческим Новым заветом. В 1522 году они, в частности Гребель, тоже стали ревностными поборниками реформ.

¹⁸ Samuel Macauley Jackson, *Huldreich Zwingli* (New York: G.P. Putnam's Sons, 1900), pp. 200–205.

¹⁹ Harold Bender, *Conrad Grebel* (Goshen, Ind.: The Mennonite Historical Society, 1950), pp. 56–57. Далее ссылка на Harold Bender, *Conrad Grebel* как *Grebel*.

Но менее чем через три года убеждения завели их намного дальше Цвингли. Публичный разрыв между Цвингли и его прежними учениками обозначился с полной ясностью на судьбоносном январском диспуте 1525 года. Совет объявил Цвингли победителем и осудил радикалов. Выбор был однозначным. Маленькая группа радикалов должна была подчиниться: оставить Цюрих или оказаться в тюрьме. Они выбрали последнее²⁰.

Рождение анабаптизма

Несколько дней спустя, 21 января 1525 г., десятка полтора мужчин медленно пробирались через снежные завалы. Тихо, но решительно, по одному или парами они направлялись этой ночью в дом Феликса Манца, неподалеку от кафедрального собора²¹. Холодный зимний ветер, дувший с озера, как нельзя лучше соответствовал холоду разочарования, собравшему маленькую группу людей в ту судьбоносную ночь.

Драматические события незабываемого собрания сохранились в «Большой хронике братьев гуттеритов» (*The Large Chronicle of the Hutterian Brethren*). Вероятнее всего, эти заметки носят отпечаток свидетельства Йорга Кахакоба, именуемого Георгом Блауроком, священника, который недавно пришел в Цюрих из Чара:

«Они были вместе, пока их не охватило отчаяние. Да, они были так подавлены в сердцах своих. Но тогда они упали на колени пред Всевышним Небесным Богом и призвали Его как ведающего сердца, и молили Его, чтобы Он сообщил им Свою волю и явил милость. Ибо плоть и кровь и человеческое самомнение не двигало ими, поскольку они знали, что им придется пострадать из-за этого.

²⁰ *Ibid.*, pp. 81–82.

²¹ *Ibid.*, p. 137. Фриц Бланке из Университета Цюриха считает, что, скорее всего, это собрание состоялось 30 января, а не 25-го. Он следует датировке, данной в *Egli manuscripts M. 636.1*, в рукописи, озаглавленной *Bekenntnis v der Täufer*, которая сейчас находится в государственном архиве Цюриха, опубликованная Leonhard von Muralt и Walter Schmid в *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz* (Zürich: S. Hirzel Verlag, 1952), vol. 1, no. 30, pp. 39–40. В дальнейшем ссылки на *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz* как *Quellen*. Несмотря на две предложенные в работе даты — 30 января или 7 февраля, — мнение Гарольда Бендера представляется более логичным, когда он предполагает, что первое крещение не могло быть совершено позднее 23 января и скорее всего произошло в ночь на 21 января 1525 г. См. точку зрения Бендера в *Grebel*, p. 264.

Рождение анабаптизма

После молитвы Георг Блаурок встал и умолял Конрада Гребеля во имя Божье крестить его истинным христианским крещением, соответственно его вере и знанию. И после того как он склонился пред ним с такой просьбой и желанием, Конрад крестил его, поскольку в то время не было еще рукоположенного служителя, который бы мог исполнить это»²².

После того как был крещен Гребелем, Блаурок приступил к крещению остальных присутствующих. Новокрещенные поклялись быть истинными последователями Христа, не ходить путями мира сего, проповедовать Евангелие и хранить веру.

Так родился анабаптизм. Начиная с момента этого крещения, была образована церковь Швейцарских братьев. Это было, несомненно, наиболее революционным событием Реформации. Никакое другое событие так во всей полноте не символизировало разрыва с Римом. Здесь, впервые в ходе Реформации, группа христиан решила образовать церковь по образцу, найденному в Новом завете. Братья подчеркивали абсолютную необходимость личной преданности Христу как условие спасения и крещения²³.

Введение осознанного крещения по вере не было необдуманым поступком. Хотя его революционный характер, должно быть, поразил страхом сердца собравшихся в ту январскую ночь. Это не было спонтанным и случайным решением. Скорее,

²² A.J.F. Zieglschmid, *Die Älteste Chronik der Hutterischen Brüder* (New York: Carl Schurz Memorial Foundation, 1943), p. 47. Такой же рассказ приводится в *Das Klein-Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder*, ed. Zieglschmid. Джозеф Бек, в его версии *Die Geschichte-Bücher der Wiedertäufer in Oesterreich — Ungarn* (Vienna: Carl Gerald's Son, 1883), pp. 19–20, дает по сути ту же историю. Описание первого крещения на английском дано Джоном Венгером *Glimpses of Mennonite History and Doctrine* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1947), pp. 24–25, в *Grebel*, p. 137, и Уильямсом в *Spiritual and Anabaptist Writers*, pp. 41–46. В дальнейшем ссылка на *Die älteste Chronik как на Large Chronicle*. В 1987 году братство гуттеритов опубликовало *Das grosse Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder* на английском. Описание первого крещения среди Швейцарских братьев в переводе гуттеритов, см. С. 45.

²³ Фриц Бланке (*Fritz Blanke*), несомненно, прав, когда пишет: «Утверждалось, что Конрад Гребель и его кружок, т. е. цюрихские противники крещения младенцев, уже в 1524 г. на основании Нового завета пришли к убеждению, что крещению должно предшествовать покаяние, нераскаянный не может быть крещен. Необходимым условием для крещения было то, что человек должен был достичь возраста, когда мог осознанно покаяться. То есть, только тот, кто осознает свои действия, мог быть крещен». См. Fritz Blanke, "The First Anabaptist Congregation: Zollikon, 1525," *MQR* 27 (January 1953): 28. См. Fritz Blanke, *Brüder in Christo* (Zürich: Zwingli-Verlag, 1955), более полная история цюрихского анабаптизма (E.T. *Brothers in Christ*, trans. Joseph Nordenhaug [Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1961]).

это было следствием убеждений, вынесенных из изучения Писания, и результатом некоторых событий, вызвавших разочарование у последователей Цвингли. После того как не удалось убедить Цвингли в альтернативной программе Реформации, они продолжали заявлять о своих убеждениях, не принося своих детей креститься. Между тем, Цвингли и другие проповедники-реформаторы продолжали дуть на младенцев при крещении, как бы изгоняя тем самым дьявола, налагать крестное знамение, смачивать слюной и мазать их елеем²⁴.

Октябрьский диспут

Среди наиболее преданных последователей Цвингли разочарование нарастало уже в декабре 1523 года. Не оставляет сомнений в этом письмо Конрада Гребеля от 18 декабря. Среди прочего он писал мужу своей сестры, бывшему учителю, швейцарскому гуманисту и реформатору Иоахиму Вадриану, пастору реформированной церкви в Сент-Галле, что потерял доверие к Цвингли и будущее Реформации в Цюрихе ему представляется туманным. На октябрьском диспуте Гребель выступил против предложения Цвингли, чтобы городской совет разрешил вопросы, касающиеся мессы и образов. Очевидно, что это дурно выглядело в глазах Цвингли. Он писал Вадриану с иронией: «Если ты сможешь поверить подозреваемому, такому, как я» (*si tamen suspecto magis quam mendaci credas*)²⁵. Однако через пять дней, после того как было написано письмо Гребеля, 23 декабря, Симон Стампф, который вместе с Гребелем принимал активное участие в октябрьском диспуте и продолжал свои выступления против мессы, был изгнан из Цюриха.

В течение двух месяцев отношения между Цвингли и Гребелем быстро испортились. Что произошло, нетрудно понять. Похоже, Гребель и Стампф заняли во время октябрьского диспута позицию куда более радикальную, чем Цвингли. По свидетельствам, Цвингли согласился, что вопрос о мессе и использовании образов должен решаться на основе Слова Божьего, а не

²⁴ Fritz Blanke, *Brothers in Christ*, p. 23.

²⁵ *Quellen*, 1, no.8, p. 8.

Рождение анабаптизма

городским советом Цюриха²⁶. Тем не менее, после диспута все же подчинился решениям совета. Он не хотел изменять обряд вечера Господней, следовать Писанию и своим прежним обещаниям. Это и было причиной столкновения с Гребелем.

В первый день диспута, 26 октября, обсуждалось использование образов, и оно было осуждено практически всеми участниками. Во второй день диспута месса была охарактеризована как мерзость пред Богом. На этом этапе диспута Гребель, Стампф и, возможно, другие ожидали внятного указания Цвингли городскому совету по упразднению мессы. Еще до начала дебатов Цвингли и его молодые последователи, вероятно, договорились следовать Библии в своей программе реформ. В ходе всего октябрьского диспута высшим судом для участников было Слово Божье²⁷. Несомненно, Цвингли и его последователи могли надеяться, что дебаты поспособствуют переходу от мессы к совершению вечера Господней. Но завершение дискуссии относительно мессы не сопровождалось указаниями о ее упразднении.

Бургомистр уже объявил, что на следующий день диспут с вопроса о мессе перейдет к вопросу о чистилище. После этого Гребель заявил, что вопрос о мессе не следует оставлять, пока не будут обсуждены другие злоупотребления мессы и не будет дано указаний для их устранения. На это предложение Цвингли ответил: «Мои господа (члены городского совета — прим. пер.) решат, какие следует принять правила относительно мессы».

На это неожиданное и довольно резкое заявление Цвингли Симон Стампф воскликнул: «Господин Ульрих, вы не имеете права отдавать решение по этому вопросу в руки „моих господ“, ибо решение уже было сделано, Дух Божий решает».

Затем Цвингли провел различие между истиной, определяемой из изучения Писания, и применением этой истины городским советом. Заключительные замечания Стампфа указывают, что для него применение тех истин, которые ясно провозглашены в Новом завете, не является прерогативой городского совета. «Если члены городского совета будут принимать решения

²⁶ См. John Howard Yoder, "The Turning Point in the Zwinglian Reformation." MQR 32 (April 1958): 128–40 (здесь можно найти более подробное обсуждение сути октябрьского спора между Цвингли и Гребелем).

²⁷ См. по поводу второго диспута в Цюрихе в *Huldreich Zwingli's Werke*, ed. Melchior Schuler and Joh. Schulthess (Zürich: Friedrich Schulthess, 1828), 1:459–540. Далее — *Zwingli*.

История анабаптизма

вразрез с Божьей волей, я испрошу у Христа Святого Духа и буду проповедовать и действовать против этого»²⁸.

Цвингли сразу же ответил на слова Стампфа громким заявлением: «*Das ist recht!* (Это верно!) Я тоже буду проповедовать и действовать иначе, если они пойдут против Писания. Я не отдаю решение в их руки. Они не стоят над Словом Божьим, и дело касается не только их, но всего мира [*ja ouch allee welt nit*]»²⁹. Затем Цвингли снова сказал о том, что одно дело диспут, а другое — применение его выводов городским советом.

До этого в третий день диспута должна была обсуждаться проблема чистилища, однако горячий обмен мнениями между Цвингли и его молодыми последователями накануне изменил ход дискуссии. Внимание собравшихся было приковано не к чистилищу, а к мессе. Первым говорил Гребель, затем выступал Бальтазар Губмайер, пастор из Вальдсхута на Рейне. Большая часть диспута представляла собой дискуссию между Гребелем и Цвингли. Наконец, Гребель успокоился, а Цвингли обратил его внимание на тех, кто представлял более умеренную позицию. Но молчание Гребеля в конце октябрьского диспута вовсе не означало согласия с его стороны. В течение последующих двух месяцев он сохранял перемирие, пока всякая надежда на упразднение мессы в обозримом будущем не испарилась.

Итак, Цвингли предал открыто исповеданную бескомпромиссную позицию Гребеля в отношении Слова Божьего. По крайней мере, Цвингли явно склонился перед волей совета и отказался от своего прежде объявленного плана упразднить мессу на Рождество 1523 года. Позже Октябрьский диспут был определен Гребелем как момент исторического разделения между ним и Цвингли. События диспута были переосмыслены, когда, примерно 8 декабря, была опубликована его стенограмма. Новые выступления против мессы и образов два дня спустя подчеркнули общее недовольство медлительностью цвинглианской реформации.

Но все эти выступления не привели к желаемому результату. К 19 декабря Цвингли совершенно капитулировал перед

²⁸ Grebel, p. 98.

²⁹ См. Zwingli, 1:459–540, полный текст отчета о диспуте см у Ludwig Haetzer. Более полная позиция Йодера (Yoder) представлена в его *Täuferium und Reformation in der Schweiz*, I: *Die Gespräch zwischen Täufem und Reformatoren, 1523–1538* (Karlsruhe: H. Schneider, 1962).

властью и судом городского совета, что было неприемлемо для Гребеля. С точки зрения братьев, он предал истину, предпочтя ей светские власти. Авторитет Слова Божьего был принесен в жертву человеческой выгоде³⁰. Братья почувствовали себя преданными.

Гарольд Бендер полагает, что начало движения свободной церкви приходится именно на этот разрыв между Цвингли и его молодыми оппонентами. «Решение Конрада Гребеля отказаться принять законодательную власть цюрихского городского совета над церковью — один из критических моментов истории, ибо каким бы темным этот момент ни был, именно он отмечает начало современного движения „свободной церкви“»³¹. Другие историки датируют момент разрыва между Цвингли и его бывшими учениками несколько позднее. Впрочем, несмотря на дату, ясно, что почти год спустя, пытаясь установить контакт с Томасом Мюнцером, цюрихские сторонники реформ сформулировали программу, основанную на их понимании Нового завета.

Формирование убеждений

Следующий год был одним из самых важных для зародившегося анабаптистского движения. Гребель стал лидером и представителем группы молодых радикалов, включающей в себя Симона Стампфа и Феликса Манца. К концу года группа насчитывала уже семь человек³². Стампфом, Манцом и Гребелем бы-

³⁰ Grebel, pp. 106–7. Отрывок из письма Гребеля Вадриану от 18 декабря показывает, насколько остро он переживал разрыв со своим бывшим единомышленником: «*Nec aliud temere, quam pessime rem evangelicam hic habere (si tamen suspecto magis quam mendaci credas) et tunc coepisse, cum tu providentia senatoria praesidentem ageres, cum celebraretur, concilium; tunc (deus videt et in auribus eius est) cum verbum a doctissimis eius praeconibus inverteretur, retruderetur et alligaretur. Nunc dicam, quomodo super missa tractantes utergue ordo senatorius nodum hunc enodandum tradiderunt octo senatoribus, Zinlio, commendatori, abbati Capellano, praeposito Imbriacensi et nescio, quibus monstris rasis*». *Quellen*, 1, no. 8, p. 8.

³¹ Grebel, pp. 99–100. Джон Йодер относит поворотный момент в точке зрения Гребеля к 10–19 декабря, когда Цвингли пошел на компромисс для улаживания городского совета (“Turning Point,” pp. 128–40). Нет неопровержимых свидетельств в пользу аргументов Бендера. Аргументы Йодера не лишены оснований, тем не менее, нельзя и пренебречь глубокими вопросами и явным разочарованием Гребеля на третий день Октябрьского диспута.

³² *Quellen*, p. 21. “Konrad Grebel und Genossen an Thomas Müntzer,” no. 14, pp. 13–21. Письма к Томасу Мюнцеру подписывали: Конрад Гребель, Андреас Кастельберг, Феликс Манц, Генрих Аберли, Иоаннес Паникелус, Ганс Отгенфус и Ганс Гюф.

История анабаптизма

ло предпринято несколько попыток представить Цвингли и Лео Юду программу реформ, основанную на Библии, но все они не увенчались успехом. После провала последних отчаянных попыток привлечь на свою сторону цюрихских реформаторов радикалы начали тайно встречаться по домам. Одним из излюбленных мест таких встреч был дом Феликса Манца на улице Нойштадт. Изучение Библии включало ее толкование Манцем и Хоттингером. Много времени и сил в последние месяцы 1524 года занимала переписка с Лютером, Мюнцером, немецким богословом и полемистом Андреасом Карлштадтом и другими, а также распространение трактатов Карлштадта³³.

В самом движении вскоре встал серьезный вопрос о действительности крещения младенцев. Вильгельм Реублин, пастор Витикона, соседней с Цюрихом деревни, вероятно, был первым из Швейцарских братьев, кто выступил против крещения младенцев. В Цолликоне в течение года трое отцов при поддержке бывшего священника Иоганна Бротли воздерживались от крещения младенцев. Реакция властей не заставила себя ждать. В августе Реублин был заключен в тюрьму и вскоре выслан из Цюриха. Реублин, Бротли, Гребель и другие настаивали на том, что крестить следует верующих. Это ускорило кризис, приведший к диспуту в январе 1525 года³⁴.

Хотя крещение верующих в Цюрихе не начиналось до января 1525-го, Гребель за полтора года до этого слышал, что кто-то уже утверждал, что младенцев не следует крестить³⁵, но сам не интересовался этим, пока Реублин и другие не заняли жесткую позицию. Осознав важность этого вопроса, он стал убежденным противником крещения младенцев. Хотя разочарование Гребеля швейцарской Реформацией началось с того, что Цвингли оказался неспособен настоять на необходимости следовать апостольской простоте в проведении вечера Господней на Рождество 1523 года, к 1525-му движение протеста включало в себя куда больше вопросов, чем просто вопросы о мессе или крещении младенцев — речь шла о самой природе церкви. На место территориальной церкви встала церковь искренне верующих.

³³ Grebel, pp. 103, 107, 109–24.

³⁴ Ibid., pp. 124, 132–33.

³⁵ Ibid., p. 125. Бендер цитирует по этому поводу письмо от Бенедикта Бургауера (*Benedict Burgauer*) к Гребелю от 21 июля 1523 г.

Эта церковь, как и церковь апостольская, должна состоять из исповедующих Христа Господом, что сопровождается осознанным крещением, а не просто из тех, кто родился в данном приходе. Вечеря Господня должна совершаться только для принявших крещение в духе апостольской простоты, без всех этих средневековых атрибутов и символов, она должна стать залогом братской любви и служить воспоминанию единой и единственно достаточной искупительной жертвы Христовой.

Фритц Бланке заметил, что черты вышеописанной церкви «в то время нигде нельзя было найти». Далее он спрашивает: «Каков же источник этого нового видения христианской церкви?» Гребель отвечает: «Мы слушали проповеди Цвингли и читали его сочинения, но в один прекрасный день сами взяли в руки Библию, и она научила нас лучше»³⁶.

Цвингли, Эколампаций, Лео Юд, Гроссман и другие выражали сомнение относительно необходимости крещения младенцев. Известно и то, что пророки в Цвиккау задавались вопросом о библейском основании крещения младенцев уже в 1521 году³⁷. Тем не менее, есть существенная разница между этими ранними сомнениями в правильности крещения младенцев и тем крещением, которое было совершено Гребелем и Блауроком. Во-первых, нет никаких письменных свидетельств, что те, кто сомневался в крещении младенцев, переходили от теории к практике. Во-вторых, для первых анабаптистов крещение стало составной частью учения о церкви и членстве в ней. В-третьих, авторитет, на котором они основывались, был не видениями или снами, но Новым заветом³⁸.

Ясно, что поначалу смелые зачинатели движения свободной церкви разошлись с Цвингли не по вопросу о крещении, но относительно вечери Господней и участия властей в жизни церкви. Вопросы, связанные с крещением младенцев, вероятно, возникали при их совместном с Цвингли изучении Нового завета, но не оказались в центре внимания, пока не встал вопрос о самой природе церкви. Если такая реконструкция формирования

³⁶ Blanke, *Brothers in Christ*, p. 14. Бланке восстанавливает развитие первой анабаптистской общины с ее уникальными чертами на основе источников, опубликованных в *Quellen*.

³⁷ Albert Henry Newman, *A History of Anti-Pedobaptism* (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1896), p. 70.

³⁸ *Quellen*, 1, 14.

убеждений возглавляемой Гребелем группы верна, то само крещение является явной отличительной чертой нового движения анабаптистов по сравнению с Томасом Мюнцером и пророками из Цвиккау, а также с Цвингли, который тоже одно время, как и его бывшие соратники, ставил вопрос о правильности крещения младенцев. Так в контексте возглавляемой Цвингли швейцарской Реформации выделилось особое движение анабаптистов. Может быть, они были и незаконными, но все-таки тоже детьми Реформации³⁹.

Анабаптисты, спиритуалисты и рационалисты

Неумение отличить друг от друга анабаптистов, спиритуалистов и рационалистов (антитринитариев) привело к серьезным недоразумениям в понимании всей Радикальной Реформации⁴⁰. Мы имеем дело с общими характеристиками трех разных направлений. Анабаптисты очень часто оказываются теологически ближе к магистральной линии в Реформации, чем к другим радикалам. Кроме того, отдельные люди могли переходить из одной группы в другую или примыкать по своим взглядам сразу к нескольким группам, затрудняя идентификацию. Тем не менее, само понятие Радикальной Реформации имеет смысл, когда речь идет о свободе церкви по сравнению с государственным протестантизмом, ибо все группы Радикальной Реформации отрицали власть государства в вопросах веры и церковной организации. Все группы также отвергали крещение младенцев, хотя и не все настаивали на обязательности крещения уверовавших взрослых. Все три группы имеют черты того, что называется «Радикальной Реформацией», но на этом сходство и заканчивается.

³⁹ Еще до того, как было установлено осознанное крещение по вере и сформировалась церковь братьев, их движение уже отличалось несколькими существенными моментами от других радикалов. Наибольшим отличием был акцент на Писании. Думаю, Бендер лишь отчасти прав, когда усматривает источник возникновения движения свободной церкви в разногласиях Гребеля с Цвингли касательно отношений церкви с государством (*Grebel*, pp. 99–100). Нет сомнений, что движение свободной церкви возникло от Швейцарских братьев, но это никоим образом не произошло раньше, чем братьями было установлено крещение верующих и не сформировалась церковь по образцу, который считался новозаветным. См. *Blanke, Brothers in Christ*, pp. 7–27.

⁴⁰ Альфред Хэглер (*Alfred Hegler*) (1863–1902) в своем оригинальном исследовании первым использовал различие понятий, которому сегодня следует любое серьезное исследование анабаптизма. Трёлъч (*Trölsch*), Пайен (*Payene*), Бейтон (*Bainton*), Литтел (*Littel*), а недавно и Уильямс (*George Hunston Williams*) проводят, по сути, то же различие.

Отношение к властям и объединяло, и разделяло радикалов. Они соглашались, когда отвергали роль государства в религиозных вопросах, но не были согласны друг с другом по поводу высшего авторитета в вопросах веры и христианской жизни. Понятие высшего духовного авторитета во многом определяло природу трех вышеупомянутых основных групп среди радикальных реформаторов.

Для швейцарских и южногерманских анабаптистов высшим авторитетом в христианской жизни, вере и церковном порядке был Новый завет, особенно жизнь и учение Иисуса Христа. Обращаясь к буквальному толкованию Писания, они ставили в центр Христа. Высшим авторитетом, к которому апеллировали, когда речь шла о вопросах веры, был Христос. Хотя они и не отвергали Ветхий завет, как маркиониты, предпочтения перед Новым ему никогда не отдавали, никогда он не рассматривался и нормативным для христианской веры. Их толкование Писания основывалось на Новом завете и на идее растущего Божьего откровения, которое завершается в пришествии Христа. Поэтому Ветхий завет, будучи полезным и часто цитируемым, никогда не имел собственного значения, которое бы не определялось на основе Нового⁴¹.

Для спиритуалистов Дух имел преимущество по сравнению с Библией. Таким образом, непосредственное просвещение Духом является нормой для программы реформ спиритуалистов. Пророки из Цвиккау, Николаус Шторх и Томас Мюнцер, претендовали на то, что имеют особое откровение, как потом говорили об этом и спиритуалисты⁴². Они не слишком заботились о видимой церкви. Как и анабаптисты, с антипатией относились к Реформации силами светских властей. Однако не разделяли идей анабаптистов относительно восстановления новозаветной церкви и установки на осознанное крещение уверовавших⁴³.

Рационалисты, как видно из самого этого термина, главный акцент в интерпретации Писания делали на разум. По большей части, крайние рационалисты были антитринитариями, но были антитринитариями потому, что были рационалистами, а не

⁴¹ Grebel, p. 100. См. также Hershberger, *Recovery of Anabaptist Vision*, p. 58.

⁴² Newman, *History of Anti-Pedobaptism*, pp. 67ff., и гл. VII "Thomas Müntzer and Peasants War," pp. 77-87.

⁴³ Williams and Mergal, *Spiritual and Anabaptist Writers*, p. 21.

История анабаптизма

наоборот. Для них, таким образом, именно разум, а не Писание и не особое откровение, был источником высшего авторитета⁴⁴. К этой категории относятся такие лидеры Реформации, как Мигель Сервет, Хуан де Вальдес, Себастьян Кастеллио, Джорджо Биандрата и Фауст Социн⁴⁵. Некоторые из них остались в Католической Церкви, другие попытались восстановить то, что им представлялось новозаветным христианством в отделившихся церквях⁴⁶. Все они были куда более евангельски ориентированы, чем их иногда представляют⁴⁷.

Различие, приведенное выше, показывает, что в самой Радикальной Реформации имелись различные группы и движения. Тем не менее, не всегда легко определить то или иное течение либо отличить одно от другого. Например, анабаптисты-мельхиориты, распространенные в Нидерландах и Северной Германии, представляли собой направление, соединившее апокалиптику и спиритуализм, и придавали большое значение видениям и снам, предпочитая их Писанию. Новозаветная герменевтика, основополагающая для других анабаптистов, явно отсутствовала в версии анабаптизма Мельхиора Гофмана. Он был лютеранином, скорняком-самоучкой, начавшим проповедовать Евангелие. При этом он делал особый акцент на эсхатологических ожиданиях, которые стали более ясными и разработанными после соединения со страсбургскими анабаптистами в 1530 году. Таким образом, Гофман сочетал в себе причудливую смесь из спиритуализма, христологии (происходящей от Каспара

⁴⁴ Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1945), p. 5.

⁴⁵ См. Roland Baiton, *The Travail of Religious Liberty* (New York: Harper & Brothers, 1958). Информативные биографические очерки Сервета и Кастелио см. в Wilbur, *History of Unitarianism*, более подробно говорится о Сервете и социанизме на СС. 49–185.

⁴⁶ *The Racovian Catechism* (1605) особенно важен в этом отношении. См. Newman, *History of Anti-Pedobaptism*, pp. 337–39.

⁴⁷ Newman, *History of Anti-Pedobaptism*, p. 338. В следующем отрывке Ньюмен отмечает некоторые черты рационалистской теологии, которые обычно замалчиваются: „Господь Иисус Христос“, как они говорят, „был зачат от Духа Святого и рожден от Девы, без человеческого вмешательства“. Говорится, что Он „изначально — едиnorodный Сын Божий“. Говорится, что Он „был послан Отцом и наделен высшей властью, был Посланником человечеству“. „Он был воскрешен из мертвых Богом и таким образом, так сказать, снова рожден“. „Через это Он стал бессмертным, подобно Богу“. Признается, что Он имеет „власть и господство над всем“. Говорится, что Он „не только едиnorodный Сын Божий, вследствие Божественной силы и власти, которую проявлял даже тогда, когда был смертным, но еще в большей степени пристало Его именовать так сейчас, когда Он получил всю власть на небе и на земле, и все, что подчиняется Богу, Бог положил ему под ноги“.

Швенкфельда) и элементов анабаптизма, что привело к разрушительным последствиям для него самого и для мюнстерской реформации. Гофман лишь один из примеров того, кого можно назвать «маргинальными анабаптистами» или просто «мельхиоритами». Тем не менее, из-за необходимости более ясной схемы классификации в этой книге понятие «Радикальная Реформация», предложенное Уильямсом, используется по отношению к трем основным категориям, несмотря на необходимые оговорки.

Анабаптисты и средневековые последователи Евангелия

Если происхождение спиритуалистов следует искать в средневековом мистицизме, а рационалистов — в гуманизме Ренессанса, то что можно сказать о корнях анабаптизма? Все уже так или иначе было сказано компетентными в этом вопросе учеными.

Немецкий теолог Альбрехт Ритчль рассматривал анабаптизм как продолжение средневековых францисканских *Tertiari*, которые заявили о себе как анабаптисты в XVI веке и как пиетисты в XVII. Историк Людвиг Келлер развил теорию, согласно которой крещенцев следует рассматривать как продолжение вальденсов, божемских братьев и других групп, которые можно обозначить как «древние евангельские братства»⁴⁸. Этой же точки зрения придерживается Томас Линдсей: «Все анабаптистское движение изначально имеет средневековый источник, и, подобно большинству средневековых религиозных пробуждений, анабаптизм произвел бесконечное множество точек зрения и практик»⁴⁹. Смитсон, Уитли и Веддер, баптистские историки следующего поколения, с некоторыми оговорками принимают такую же точку зрения⁵⁰.

⁴⁸ Hershberger, *Recovery of Anabaptist Vision*, p. 36. См. Robert Friedmann, "Conception of the Anabaptists", *Church History* 9 (October 1940): 351–52.

⁴⁹ Lindsay, *History of Reformation*, 2:441.

⁵⁰ R.J. Smithson, *The Anabaptists* (London: James Clarke & Co., Ltd. 1935), pp. 29ff.; W.T. Whitley, *A History of British Baptists* (London: Charles Griffin and Co., Ltd., 1923), p.2; Henry C. Vedder, *A Short History of Baptists* (Philadelphia: The American Baptists Publication Society, 1907), p. 130. Веддер (Vedder) высказывает свою точку зрения так: «Самое большее, что может быть сказано

История анабаптизма

Предположить, что вальденсы были предшественниками анабаптистов, как это многие делают, соблазнительно. Ван Браخت, говоря о книге «Зеркало мучеников» (*Martyr's Mirror*), определенно стоял на этой позиции, как и Джон Кристиан, как и другие историки баптизма и меннонитов. Однако Генри Доскер уже в 1921 году отверг теорию вальденского происхождения голландского анабаптизма как совершенно не подтверждаемую известными фактами⁵¹. Сходной позиции относительно происхождения анабаптизма в целом придерживаются такие известные историки анабаптизма, как Гарольд Бендер, Роберт Фридман и Фриц Бланке. Единственным исключением является специалист по меннонитам Дельберт Л. Гретц, который не без оговорок развил теорию двойного происхождения бернского анабаптистского движения⁵².

Другие современные ученые выражают мнение о средневековых корнях анабаптизма XVI века⁵³. Руфус Джонс записал

при современном состоянии исторического исследования, это то, что существует идейная связь между швейцарскими анабаптистами и их предшественниками — вальденсами и петробрусианами. Это может быть подтверждено многими важными фактами, но не может быть подтверждено историческими доказательствами.

⁵¹ *The Dutch Anabaptists* (Philadelphia: Judson Press, 1921) p. 20. «Нет и намек на доказательство всей этой вальденской теории», — вот что пишет Доскер относительно предположения о вальденском происхождении голландского анабаптизма. То, что он говорит о голландском анабаптизме, можно сказать и о Швейцарских братьях. Хотя это и было написано более 70 лет назад и появилось много нового материала, этот тезис не потерял своей силы.

⁵² *Bernese Anabaptists* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1953), p. 7. Гретц (*Grätz*) считает, что швейцарские анабаптисты имеют два независимых происхождения: ранние — от движения вальденсов, а поздние — от Швейцарских братьев Цюриха.

⁵³ Несмотря на то, что можно много сказать в пользу этого мнения, ни один из лидеров швейцарских анабаптистов не имел вальденского происхождения. Напротив, некоторые из них по ошибке были причислены к вальденсам, хотя были католиками. См. Williams and Mergal, *Spiritual and Anabaptists Writers*, p. 141. Действительно, все первые анабаптистские лидеры были изначально католиками и пришли в анабаптизм под влиянием швейцарской Реформации или непосредственно из католицизма. Более того, как заметил Фридман, различий между вальденсами и анабаптистами больше, чем сходства: «Правда, что между вальденсами и богемскими братьями существует прямая связь, но не следует смешивать богемских братьев с анабаптистами. У богемских братьев были таинства, иерархия, исповедь, Великий пост, как и у вальденсов и донатистов, в то время как анабаптисты жили в соответствии с протестантскими образцами. Поэтому никогда не было серьезного сближения или важного диспута между этими группами. Они существовали, не соприкасаясь друг с другом, поэтому нет оснований говорить о «евангельских братствах без какого-то тонкого различия» (*"Conception of the Anabaptists,"* p. 353). См. Jarold Knox Zeman, *The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia, 1526–1628* (The Hague: Mouton, 1969, pp. 27–30), где можно найти сжатое и одновременно глубокое обсуждение отношений между богемскими братьями и анабаптистами.

Сами вальденсы были разными в разных местах и в разное время, как заметил А. Ньюман (*A.H. Newman*): «Ранние вальденсы, как мы видели, едва ли имели что-то общее с баптистами. Среди поздних вальденсов некоторые, вероятно, немногие, отвергали крещение младенцев» (*History of Anti-Pedobaptism*, p. 61).

Хотя имеется сходство между некоторыми идеями вальденсов и анабаптистов, а в географическом отношении крепкие общины вальденсов и ранних анабаптистов соприкасаются друг с

крещенцев в мистики и возвел их по прямой линии к средневековым мистикам. Вальтер Кёлер и Пол Пичи считают, что имеется прямая связь с евагеликами гуманистами⁵⁴. Кёлер также ссылается на Эразма как на «истинного духовного отца анабаптизма»⁵⁵. Соглашаясь по большому счету с Кёлером, Дэвис писал, что «Эразм передал анабаптистам не столько дух гуманизма, сколько *devotio moderna* (новое благочестие)»⁵⁶. Такую же позицию занимает и Торстен Бергстен⁵⁷.

Иной, всеобъемлющий подход к вопросу о происхождении анабаптизма выражен в теории полигенезиза, за которую выступают Джеймс М. Стейер, Вернер О. Пекулл и Клаус Депперманн⁵⁸. Хотя эта теория получила широкое признание среди историков Радикальной Реформации, все же оно не было единогласным. Ее сторонники часто занимают полемическую позицию, напоминающую позицию Карла Холла и Генриха Буллингера. В этом сценарии если пророки из Цвиккау и отчасти Томас Мюнцер и не были непосредственными основателями движения анабаптистов, то повлияли на его возникновение, создав идеологическое основание, на котором потом строили лидеры крещенцев. Таким образом, анабаптизм изображался в его швейцарском и южногерманском варианте как составная часть Великой крестьянской войны в Германии.

Хотя Стейер и его сотрудники выдвинули несколько важных гипотез, позволяющих понять некоторые социальные аспекты Радикальной Реформации, их общие выводы не основаны на исторических свидетельствах. Например, представлять анабаптизм как просто одно из проявлений социального брожения Европы XVI века — значит, игнорировать ту глубокую интеллектуальную и религиозную мотивацию, которая стала движущей силой анабаптизма, мотивацию, засвидетельствованную не

другом, следует быть предельно осторожными, чтобы не нарисовать родового дерева без связующих звеньев. Почти то же самое может быть сказано о божеских братьях в их отношении к анабаптистам или духовным францисканцам.

⁵⁴ Friedmann, "Conception of Anabaptists," p. 354.

⁵⁵ Kenneth Ronald Davis, *Anabaptism and Asceticism: A Study in Intellectual Origins* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1974), p. 24.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Torsten Bergsten, *Balthasar Huebmaier: Seine Stellung zu reformation und Taefertum* (Kassel: J.G. Onchen verlag, 1961), pp. 23–30.

⁵⁸ См. статью, подписанную этими тремя учеными, озаглавленную «From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptists Origins,» *MQR* 49 (April 1975): 83–121.

История анабаптизма

только чернилами, но и кровью. Более того, приписывать Томасу Мюнцеру роль основателя анабаптизма — значит, игнорировать очевидные факты и занимать заведомо несостоятельную позицию.

Получилось так, что политические историки не смогли понять или оценить библейские и богословские принципы, которые стали движущей силой швейцарских и южногерманских анабаптистов. Ни один ответственный историк не может отрицать, что движение крещенцев XVI века был многоплановым, а также и то, что источники религиозного разнообразия этого времени были тоже различными. Но ни эти источники, ни последующее развитие не могут быть поняты вне «анабаптистского видения» тех, кто первый сформулировал и разделял его в первые решающие десятилетия движения. Вопреки тому, что написал Штейер, говоря о занятиях «совершенно схоластическим вопросом о том, где начался анабаптизм»⁵⁹, для историка вопрос о начале анабаптизма так же необходим, как и неизбежен — не менее чем изучение религиозного пути Лютера для понимания Реформации, как и начала любого другого религиозного явления.

Безусловно, Швейцарские братья испытали некоторое влияние средневековой духовности через Эразма, если не через кого-то другого⁶⁰. Влияние Цвингли — несомненно, как не менее важно и влияние Лютера. Но еще более определяющим было влияние Библии — главного источника христианской веры, к которому Цвингли и Лютер тоже апеллировали⁶¹.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 85.

⁶⁰ См. Davis, *Anabaptism and Asceticism*, где можно найти подробный и сбалансированный анализ возможных средневековых влияний на анабаптистскую духовность.

⁶¹ Возможно, интерес историков-марксистов к Томасу Мюнцеру и Великой крестьянской войне в Германии привел к тому, что столь большое внимание было уделено социальным и экономическим аспектам Реформации XVI века. Как результат, появилось большое количество книг и статей, посвященных «пророку Божьего гнева» и его сторонникам из крестьян. Из последних книг можно выделить следующие:

Friesen, Abraham. *Reformation and Utopia: The Marxist Interpretation of the Reformation and its Antecedents*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1974.

Thomas Muentzer, *A Destroyer of the Godless: The Making of a Sixteenth-Century Religious Revolutionary*. Berkeley: University of California Press, 1990.

Hans-Jürgen Goertz. *Thomas Müntzer*. Darmstadt, Germany: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.
Gritsch, Eric W. *Reformer without a Church: The Life and Thought of Thomas Müntzer (1488?–1525)*. Philadelphia: Fortress Press, 1967. —

Thomas Müntzer: A Tragedy of Errors. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1989.

Stayer, James M. *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1991.

II

МЕТЕОРЫ В НОЧИ

Урожай, который собирали анабаптисты, не всегда соответствовал посеянному зерну. Как и свидетельство ранней Церкви, свидетельство крещенцев сопровождалось гонениями, даже до смерти. Одним из объяснений такого отношения к анабаптистам со стороны католиков, лютеран и реформатов был сам характер этой темной эпохи. XVI век был темен, поскольку сам был продуктом предыдущей эпохи — темного Средневековья. Цивилизация с пренебрежением относилась к человеческим страданиям и низко ценила отдельно взятого человека. Благочестие измерялось внешними деяниями, их количеством и проявлением. Лицемерие было отличительной чертой эпохи. В этой тьме анабаптисты сверкали как метеоры в ночи.

И там, где был распространен католицизм, и там, где протестантизм, считалось, что церковь и государство неотделимы друг от друга. Любое отклонение от официальной церкви рассматривалось как преступный заговор. Заговором в равной степени считалось и перекрещивание, и антиправительственная агитация, и анархия, и нечестие, и кощунство, и лицемерие. Нередко и намек на справедливость не было в отношении к обвиняемым. Очень часто обвинение анабаптистов было равносильно осуждению. Заключение в тюрьму и пытка обычно приводили к смерти. Анабаптистов топили, казнили мечом, сажали на кол —

любые средства использовались, чтобы искоренить ненавистное движение.

Первым анабаптистом, умершим за веру, был Эберли Болт. Проповедник был сожжен католиками на колу в Швице, Швейцария, 29 мая 1525 года⁶². Со смерти Болта для анабаптистов начался период мученичества и гонений, который с большей или меньшей силой продолжался более трех веков. Число подвергшихся гонениям никогда точно не будет установлено. В одних странах данные не сохранились, в других — они не полные. Однако мы располагаем огромным материалом, основанным на документальных отчетах о процессах, на свидетельствах очевидцев и на рассказах самих анабаптистов⁶³.

Конрад Гребель

Немногим более чем через год после того как учредил осознанное крещение по вере среди Швейцарских братьев, Конрад Гребель был убит. Его служение как анабаптистского проповедника продолжалось не дольше года и восьми месяцев⁶⁴. Несмотря на долгие периоды тюремного заключения и слабое здоровье, служение Гребеля было поистине феноменальным. Бродячий ученый-гуманист стал горячим проповедником Евангелия, он обладал рвением крестоносца и до смерти посвятил себя своему делу. Впрочем, Гребель не всегда знал, ради чего ему жить.

Конрад был одним из двух сыновей (всего детей в семье было шестеро) Якоба и Доротеи Фрис Гребель. Гребели были состоятельной и известной швейцарской семьей. Юнкер Якоб Гребель,

⁶² Wenger, *Glimpses*, p. 37.

⁶³ Те, чьи биографии рассказаны ниже, представляют собой и тех, кто, возможно, был более благородным и достойным, но оказал меньшее влияние на ход развития движения, чем выбранные нами. Гонениям на анабаптистов посвящена книга Claus-Peter Clasen, *Anabaptism: A Social History, 1525–1618* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1972). Автор утверждает, что его книга основана на фактах. Однако, очевидно, что выбор им «фактов» весьма предвзят. В результате, книга получилась не очень сбалансированной. Хотя автор и более ответственный историк, чем такие противники анабаптизма, как Фишер (*Fischer*) и Буллингер (*Bullinger*), в его книге немало предрассудков. Главы о гонениях — это еще хороший вариант. Рассмотрение Класеном гонений ограничивается, как и все повествование, немецкоязычной частью Европы. Из его книги следует, что католические правительства ответственны за 84 процента смертных казней, в то время как протестантские или с ними связанные — только за 16.

⁶⁴ Grebel, p. 162. Автор выражает глубокую признательность Гарольду Бендеру (*Harold Bender*) за его монументальную работу о Конраде Гребеле, из которой почерпнул большой фактический материал о жизни Гребеля, использованный в этом очерке.

когда Конрад был ребенком, служил в магистрате в Грюнингене, к востоку от Цюриха. Позднее он состоял членом городского совета Цюриха, именно это и позволило Конраду получить хорошее образование.

После шестилетнего обучения в школе Каролина при кафедральном соборе в Цюрихе Конрад стал одним из восьмидесяти одного студента университета в Базеле на протяжении зимнего семестра 1514 года. В Базеле он жил в бурсе⁶⁵ под руководством выдающегося базельского ученого-гуманиста Генриха Лорити, более известного как Глареан. Здесь интеллектуальный аппетит Гребеля впервые пробудился от вкуса гуманистической мысли. Базельский гуманизм был не языческого итальянского толка, с его преувеличенным преклонением перед формой в литературе и искусстве. Скорее это был эразмовский тип гуманизма. Глареан был горячим поклонником евангелического гуманизма Эразма. Порой проявляя грубость и гордыню, Глареан все же прививал студентам блестящую образованность, высокие моральные качества и понимание, что следовать надо за Христом, а не за Катуллом и Порфирием.

В следующем году Гребель покинул Базель и отправился в Венский университет в сопровождении своего кузена, Джона Леопольда Гребеля, и двух других студентов из Цюриха. Он мог перейти из маленького Базельского университета в большой и престижный Венский по совету Цвингли, который в то время был священником в часовне Девы Марии в Мейнроде в Эйнзидельне. Но вероятнее всего, послать сына в Вену Якоба Гребеля побудила стипендия императора Максимилиана I, на которую Конрад ссылается в письме к Цвингли. Его отец был человеком практичным. Иоахим фон Ватт из Сент-Галла (Вадриан), врач и профессор географии, уже преподавал в Вене, и это было дополнительным стимулом для швейцарских студентов, чтобы остановить свой выбор на этом университете. В Вене Гребелю не доставало блестящей образованности Глареана, но это более чем компенсировалось преклонением перед Вадрианом. Это видно из письма Гребеля к Цвингли от 8 сентября 1517 г.: «Ты хотел бы, я полагаю, услышать, как складывается моя жизнь или о других

⁶⁵ Бурса — это соединение пансиона и колледжа, руководимое известным ученым. Здесь студенты жили и учились после поступления в университет.

История анабаптизма

новостях. Мой учитель — Вадриан, человек, исполненный всяческих достоинств. Он меня любит как брата, а я нежно люблю и почитаю его как своего самого преданного отца»⁶⁶.

Таково было начало дружбы на всю жизнь, свидетельство которой сохранилось в 57 письмах Гребеля Вадриану. В течение трех лет Гребель общался в Вене с Вадрианом. Он говорил и о других учителях с некоторой долей любви, но его оценки Вадриана превосходили все остальные. Уважение студента к учителю поддерживалось высокой оценкой Вадрианом Гребеля. Он посвятил Гребелю первое издание «Комментария к Помпониусу Мела» (*Commentary on Pomponious Mela*) (римскому географу I века) и попросил именно его написать предисловие ко второму изданию. В 1519 году Вадриан женился на сестре Гребеля.

Чтобы получить степень бакалавра в средневековом университете, необходимо было пройти *Trivium* и *Quadrivium*. Однако интересы Гребеля не совпадали с этим набором предметов. Он любил латинских классиков, но особенно заинтересовался новым предметом — географией⁶⁷. Популярный в Вене гуманизм был итальянского типа, в котором мало уделялось внимания тому, что называется возрождением христианства, а тем более морали. За три года пребывания в Вене Гребель степени так и не получил, но зато блестяще освоил гуманизм итальянского Ренессанса.

Вена была прекрасным городом, но распутным. Присутствие пяти тысяч студентов университета не лучшим образом влияло на мораль в городе. Пьянство среди студентов принимало скандальные формы, сопровождалось потасовками, ссорами, распутством. Гребель тоже участвовал в потасовках, увлекался женщинами. В одной из драк он был серьезно ранен в руку, а распутство наградило его болезнью, от которой он страдал всю жизнь. «По заслугам, поскольку часто я предавался плотскому греху», — писал он об этом позднее⁶⁸. В целом, Вена повлияла на

⁶⁶ Grebel, p. 19. Позднее в письме к Цвингли Гребель также написал: «Я полюбил занятия литературой в Вене и не изменю им. Здесь есть некоторые преимущества, по сравнению с Базелем, но я бы все еще хотел быть среди французских студентов Глареана». Leland Harder, ed. *The Sources of Swiss Anabaptism: The Grebel Letters and Related Documents* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1985), p. 56.

⁶⁷ Грамматика, риторика и логика составляли *Trivium*, а арифметика, геометрия, музыка и астрономия — *Quadrivium*. См. о средневековой университетской жизни в T. Walter Wallbank и Alastair M. Taylor, *Civilization Past and Present* (New York: Scott, Foresmann and Co., 1942), pp. 371–75.

⁶⁸ Grebel, p. 233.

Гребеля положительно в интеллектуальном плане, но была разрушительна в моральном. Не удивительно, что он уехал оттуда без степени.

30 сентября 1518 г. Гребель в сопровождении двух других студентов отправился в Париж. Его печаль по поводу того, что ему не разрешили вернуться в Вену, скрашивалась надеждой на возобновление занятий с Глареаном, некогда его учителем в Базеле. Отец выделил необходимое содержание, позволявшее жить и учиться в Париже. Итак, Гребель отправился в Париж, чтобы еще раз попытаться получить подходящее университетское образование.

Какие бы надежды Гребель ни питал относительно возобновления занятий со своим бывшим учителем, они вскоре испарились. Глареан не изменился, но изменился Гребель. Спустя три месяца из-за своего поведения он был отчислен из бурсы. Потасовки между студентами разных стран были одной из наиболее распространенных форм времяпрепровождения студентов. И они становились все более безобразными. Гребель оказался замешан в стычку, стоившую жизни двум французам, и, естественно, услышал суровую отповедь отца и своих друзей Вадяна и Микониуса.

У Гребеля были и другие проблемы, одна из них — здоровье. Иногда он чувствовал себя так плохо из-за своей «старой хвори», что его охватывало отчаяние. Оно стало в разы сильнее, когда в Париже началась чума. Кроме того, надо признать, что Сорбонна была далека от идеала общины ученых. Профессора, по словам Валентина Чуди в письме к Цвингли, были «варварами», «дикими зверями, лишенными человеческих черт» и «глупейшими из всех людей»⁶⁹. Так действительно было до тех пор, пока Франциск I в 1530 году не пригласил в университет королевских преподавателей.

Двадцать месяцев, проведенных Гребелем в Париже, принесли одно разочарование. Отец урезал на две трети его содержание. Из-за этого, как и по причине своей расточительности, Гребель вскоре остался без средств. Все его просьбы о деньгах вызывали только упреки. Наконец, от отца пришел посыльный,

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 36–37. «Сорбонной» тогда назывался теологический факультет Парижского университета.

требующий, чтобы он вернулся домой. В июле 1520 года блудный сын вернулся в отчий дом.

По прошествии года и восьми месяцев, которые только усилили его отчаяние и разочарование, единственным достижением Гребеля были успехи в изучении языков. В Париже он начал изучать греческий и, возможно, древнееврейский. Есть некоторые свидетельства того, что он посещал нескольких известных профессоров университета. Неизвестно, однако, почему он так и не поступил на курс. Возможно, просто не хотел. Вот такой упавший духом гуманист, и не начинавший изучать христианство, вернулся в июле 1520-го в родной город.

Следующие два года стали наиболее важными в жизни Гребеля. Несколько месяцев он пребывал в бездействии. Пытаясь решить, отправиться ему в Пизу, как настаивал папский легат, или доучиваться в Базель, он проводил часы в мучительных раздумьях. Гребель поехал в Базель, но ненадолго. Спустя десять недель он вернулся домой, найдя, наконец, в учении Цвингли и его единомышленников, Симона Стампфа и Георга Биндера, то, что не смог найти ни в Вене, ни в Париже, ни в Базеле.

Под руководством Цвингли Гребель и другие начали изучение греческой классики. В ноябре 1521 года они уже читали Платона. К этому времени двое старых друзей Гребеля Валентин Чуди и Якоб Амман присоединились к группе. В начале 1522 года Феликс Манц стал десятым ее членом. Сначала занятия были не столько религиозными, сколько типично гуманистическими. Однако члены группы изучали оба языка Библии — греческий и древнееврейский. Несомненно, таков был метод Цвингли, чтобы привлечь к себе молодых талантливых людей и заручиться их поддержкой в его программе реформ. Этот период занятий потом стали называть периодом пророческих собраний. Начиная с латинского отрывка из Библии, Цвингли привлекал желающих к изучению соответствующего места на языке оригинала. Далее следовало изучение и толкование этого места на немецком, один из слушателей должен был произнести проповедь по этому отрывку на местном наречии. Трудно представить более тщательный подход к изучению Библии.

1522 год стал для Гребеля кризисным. В феврале предыдущего года он был еще испорченным молодым человеком, совершенно разочарованным в жизни. Он обрел, по крайней мере, на время, счастье и радость, почти невыразимую, в любви к девушке, которую называл *Holokosme* (весь мир). В письме к Вадриану в Базель, куда отправился в надежде получить работу у печатника, он воскликнул: «Наконец сердце твоего бедного Гребеля похищено. Итак, радуйся со мной, если ты меня любишь»⁷⁰. Его побег в Базель оказался, впрочем, еще одним из разочаровывающих опытов жизни. Средств, на которые он надеялся снять жилье, оказалось недостаточно для его планов, а здоровье только ухудшалось. Через два месяца Гребель вернулся в Цюрих, решив больше никогда его не покидать. Несмотря на финансовые трудности и неодобрение родителей, он не хотел медлить со свадьбой. Воспользовавшись отсутствием отца, Конрад повенчался с *Holokosme*. Брак был заключен Генрихом Энгельхартом, священником аббатства Фраумюнстер, 6 февраля 1522 г.

Брак был обречен на трудности. Невеста происходила из низшего класса. По этой и другим причинам родители Гребеля отказались признать этот брак. Мать Конрада непрерывно рыдала. Напряжение нарастало. «По отношению ко мне она ведет себя оскорбительно, а на жену мою бросается с яростью», — жаловался он Вадриану несколько месяцев спустя⁷¹. Ко всем прочим трудностям он влез в долги. Брак, вместо того чтобы разрешить проблемы, только усугубил их.

Но что не сделал для Гребеля брак, то сделало его обращение. Подробностей того, что произошло, мы не знаем, но точно известно, что обращение имело место. Все последующие годы жизни Гребеля указывают на такое внутреннее преобразование. Его письма перестают быть усеяны именами языческих греческих и римских богов. Вместо этого, мы находим в них ссылки на Христа, на Слово Божье и его нравственные наставления. Цветистость и словесная изощренность гуманиста сменилась стилем, для которого характерна простота, целесообразность и цельность. Его прежние проблемы никуда не исчезли, но теперь он владел ситуацией, а не она владела им. Его дети получили библейские имена.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 61.

⁷¹ *Ibid.*, p. 76.

Месяц спустя после женитьбы Гребеля возглавляемое Цвингли движение Реформации начало набирать силу. По прошествии трех лет после проповедей, пророческих собраний и написаний памфлетов цюрихская Реформация перешла от теории к практике. Во время Великого Поста, когда печатник Кристофер Фрошауер и его рабочие закончили печатание дешевого издания Посланий апостола Павла для Франкфуртской книжной ярмарки, Фрошауер решил отпраздновать это событие, подав на стол колбаски вместо рыбы. Ради такого случая он пригласил гостей — трех священников и нескольких мирян — горячих сторонников Цвингли. Все, кроме Цвингли, ели колбасу, вполне сознавая, что нарушают каноны и давние традиции Католической Церкви. Это было не спонтанным проявлением свободы, но осуществлением продуманного плана либо с одобрения Цвингли, либо с его молчаливого согласия. Он действительно не возражал. 29 марта Цвингли произнес проповедь о свободе выбора еды и питья, которая 16 апреля вышла как отдельный памфлет. Гребель не мог не знать обо всех этих событиях. По крайней мере, трое из его будущих соратников, были среди тех, кто участвовал тогда в нарушении поста, но самого Гребеля среди них не было⁷². Отсутствие Гребеля может объясняться тем, что он был занят своей семьей и возникшими проблемами, а может, в это время он еще не «облекся во Христа».

Тем не менее, 7 июля Гребель вместе с Генрихом Аберли, Бартимом Пуром и Клаусом Хоттингером были обвинены перед городским советом в захвате кафедры в доминиканском монастыре и проповеди против доминиканцев. Эта история, вероятно, была прелюдией срежиссированной Цвингли атаки на цюрихские монастыри. Еще через пять дней Франсис Ламберт, францисканский монах из Авиньона, был дважды прерван самим Цвингли во время латинских проповедей в аббатстве Фраумюнстер. Это привело к диспуту между Цвингли и Ламбертом в доме собрания каноников кафедрального собора, на котором Ламберт исповедал свое обращение. Когда дело было представлено городскому совету, то, как сообщает Висс, «мэр Ройст увещевал

⁷² G.R. Potter, *Zwingli* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), p. 75. Как указывает Поттер, сведения о том, кто участвовал в собрании 6 марта, расходятся. Помимо Цвингли, Лео Юда, Генриха Аберли и Бартима Пура, которые участвовали наверняка, возможно, там были и Георг Биндер, Ганс Утингер, Ганс Готтингер, Вольф Инингер, Лоренц Гохрутингер и Ганс Охенфус.

всех заинтересованных сотрудничать в духе мира, а дела подобного рода в дальнейшем представлять на суд пробста и собрания каноников Цюриха»⁷³. На этот призыв к примирению Цвингли воскликнул: «В этом городе я — епископ и священник!»

Все это — свидетельство того, что на первой стадии Реформации в Цюрихе Гребель и его друзья действовали заодно с Цвингли, ускоряя ход Реформации цюрихской церкви, какой ее наметил Цвингли. В июле 1522 г. Гребель публично защищал Евангелие и выразил желание стать служителем Евангелия. Очевидно, его обращение произошло до этого. Слабый и испорченный молодой гуманист стал воином Христовым. Отныне Слово Божье стало для него руководящим принципом жизни.

Учение и проповедь Цвингли были весьма действенны. Генрих Энгельхарт, Симон Стампф и Феликс Манц, как и Гребель, вскоре стали в ряды реформаторов. Но их преданность Слову Божьему оказалась больше, чем верность Цвингли. Последнему они были обязаны многим, но Библии — большим. Однако конфликт между преданностью Цвингли и Библии начался для них лишь после 1523 года.

Первое свидетельство расхождения Гребеля со своим наставником, согласно протоколам второго диспута в Цюрихе, было связано с вечерей Господней. Хотя после окончания спора по этому вопросу Гребель, кажется, был удовлетворен. 19 декабря стало ясно, что Цвингли не хотел продолжать настаивать на изменениях в мессе, ввиду оппозиции малого и большого городского совета. Время восстановления апостольской простоты таинств, по мнению Цвингли, еще не пришло, и Гребель был явно разочарован. В письме к мужу сестры и ближайшему другу Вадриану он выразил негодование в адрес Цвингли и назвал моментом отступления от Реформации второй диспут, когда Цвингли в октябре предыдущего года впервые склонился перед городским советом. «Тогда Слово Божье было предано, связано и поругано своими самыми учеными глашатаями», — писал Гребель⁷⁴.

Гребель был не первым, кто порвал с Цвингли, и не первым, кто в районе Цолликона-Цюриха стал отвергать крещение

⁷³ Harder, *Sources of Swiss Anabaptism*, pp. 174–75.

⁷⁴ Письмо Гребеля Вадриану от 18 декабря 1523 г. *Ibid.*, p. 276.

История анабаптизма

младенцев. Но в 1524 году Гребель уже был настроен явно враждебно к Цвингли, и именно он был инициатором осознанного крещения по вере в ту историческую ночь в январе 1525-го. Таким образом, Конрад Гребель, наряду с Блауроком и Манцем, может рассматриваться как один из родоначальников анабаптистской Реформации⁷⁵.

Только год и восемь месяцев были отпущены Гребелю для проповеди анабаптизма. Но, несмотря на тюремное заключение и все ухудшающееся здоровье, достижения этих месяцев были потрясающими.

В феврале Гребель и Манц ходили из дома к дому, свидетельствуя, крестя и совершая вечерю Господню по обряду Швейцарских братьев. В феврале Гребель крестил Габриэля Гигера из Сент-Галла в доме Феликса Манца. Он, вероятно, также крестил и Анну Манц. В этот же месяц близ Шафхаузена он крестил в Рейне бывшего монаха Вольфганга Улимана. Улиманн еще до своего крещения пришел к убеждению в истинности анабаптизма, почему и попросил Гребеля его крестить, но не через обливание. Гребель и Улиманн отправились к Рейну, где Гребель, по словам Кесслера, «погрузил его в реку и облек во Христа»⁷⁶.

Два месяца братья провели в Шафхаузене, пытаясь насадить свое учение среди ведущих служителей города. Здесь Гребель, Вильгельм Реублин и Иоханнес Брётли достигли определенного успеха. Гребель продолжал трудиться в Шафхаузене до 21 марта, после чего вернулся в Цюрих.

Между тем, к двум из обращенных Гребелем — Улиманну и Габриэлю Гигеру — присоединился Лоренц Гохрутнер, изгнанный из Цюриха в 1523 году, и они вместе начали свидетельствовать в окрестностях Сент-Галла. Успешная деятельность Гигера, и особенно Улиманна, заставила присоединиться к ним и Гребеля. Он надеялся, что сможет заручиться поддержкой Вадияна.

⁷⁵ По мнению Цвингли, Гребель, несомненно, был наиболее важной фигурой среди анабаптистов. См. *Grebel*, p. 136. Однако это вовсе не означает, что Гребель был основателем анабаптизма. Собственно, и нельзя кого-то назвать «основателем анабаптизма». Эмиль Эгли (Emil Egli) в *Die Zuericher Wiedertaefer zur Reformatioszzeit* (Zuerich: Friedrich Schulthess, 1878), p. 19, среди лидеров анабаптистского движения в Цюрихе называет Блаурока, Гребеля и Манца. Он также ссылается на то, что Цвингли называл Гребеля «Koryphäender Wiedertäuffer», что можно перевести как «глава перекрещенцев».

⁷⁶ Johannes Kessler, *Sabbata mit Kleineren Schroften und Briefen*, ed. Emil Egli and Rudolf Schoch (St. Gallen: Hubor, 1902), p. 144.

В Сент-Галле он проповедовал перед аудиторией, которая была уже хорошо подготовлена Улиманном к принятию анабаптизма. Наибольшего успеха братья достигли 9 апреля 1525 г., когда Гребель крестил множество людей в реке Зиттер. Говорят, что в начале распространения анабаптизма в Сент-Галле, братья крестили более пятисот человек. Вернувшись в Цюрих, Гребель продолжал писать, проповедуя свое учение. Он обращался к городскому совету, к братьям и Вадиану, но его усилия были тщетны. В Сент-Галле, беря пример с Цюриха, власти приняли меры, чтобы пресечь нарастающее движение.

С конца апреля и до июня Гребелю пришлось скрываться в Цюрихе. Опасаясь, что Цвингли его арестует, Гребель стал весьма осторожен. Он продолжал переписываться с братьями, но не решался с ними встречаться. Скрываясь от преследования, он испытывал великие страдания и от своих двух старых врагов — бедности и болезни. Нужда стала такой невыносимой, что он собирался продать свою библиотеку. Наконец, он внезапно снова оказался в первых рядах борцов, вероятно, будучи более не в силах бездействовать.

Грюнинген, где прошло детство Конрада, находился к востоку от Цюриха. Здесь некогда в магистрате прослужил двадцать лет его отец. Здесь же Гребеля ждал величайший триумф и самая суровая казнь. В этом месте он трудился с большим успехом с конца июня до своего ареста 8 октября 1525 г. Почти четыре месяца Гребель ходил от дома к дому, свидетельствуя одной или двум семьям либо проповедуя перед небольшим числом людей. В своей проповеди он подчеркивал необходимость покаяния и веры согласно Писанию. Начинал он, скорее всего, с необходимости крещения. Братья из Цолликона, Чура и Вальдсхута часто трудились вместе с ним, отдавая себя целиком распространению анабаптизма. Но вот наступило 8 октября. Гребель, Манц и Блаурок готовились к совершению службы в поле, недалеко от города, но неожиданно были арестованы судьей Бергером и заключены в замке Грюнинген. Три недели спустя Манц, избежавший ареста 8 октября, тоже был схвачен и посажен в ту же тюрьму.

Гребель и Блаурок, после более месяца заключения, 18 ноября 1525 г., наконец, были осуждены и приговорены вместе

с Манцем к пожизненному заключению. Они были осуждены за «анабаптизм и неподобающее поведение к заключению в тюрьму на хлеб и воду без права посещения кем-либо, кроме стражи»⁷⁷.

Обвинения против анабаптистов были весьма необидительны. На основе сомнительных свидетельств Цвингли обвинял братьев в заговоре с целью мятежа. Обвинения были основаны на превратном толковании учения братьев. Вместо того чтобы отвергать магистрат, как утверждал некий д-р Гофмейстер, Феликс Манц говорил, что «ни один христианин не может служить в магистрате или использовать меч для того, чтобы наказывать или казнить, ибо об этом ничего не сказано в Писании»⁷⁸.

Братья отрицали, что выступали за обобществление имущества как единственно верную форму христианской жизни, но утверждали, что учили делиться с бедными. Манц и Гребель учили, что крещение младенцев неправильно, и подтверждали, что учат о необходимости осознанного крещения по вере как знаке членства в истинной церкви.

Многие анабаптисты были заключены в тюрьму. В течение долгих зимних месяцев в цюрихской тюрьме были слышны гимны и молитвы необычных заключенных. Гребель использовал время заключения для написания трактата о крещении, как и обещал своим последователям в Грюнингене. Один из очевидцев свидетельствует, что Гребель сказал перед заключением, что если разрешат напечатать его сочинения, он будет готов принять участие в диспуте с господином Ульрихом Цвингли, и если господин Ульрих победит, он, Конрад, согласен быть сожженным, но, если он, Конрад, победит, то будет требовать, чтобы сожгли Цвингли»⁷⁹.

Гребель, похоже, был главным автором брошюр и писем среди братьев. Хотя Андреас Кастельбергер писал Карлштадту, бывшему соратнику Лютера, однако Лютеру и Карлштадту, как и Томасу Мюнцеру, от имени цюрихских радикалов писал Гребель. Письма Гребеля к Лютеру и Карлштадту не сохранились, но так и не дошедшее до Мюнцера письмо и постскрипtum

⁷⁷ Grebel, p. 155.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 159.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 151.

из 850 слов содержат важную информацию о движении анабаптистов в начале его становления.

Из письма Мюнцеру видно, что его, как они себя понимали, швейцарские последователи мало что знали об учении Мюнцера. Они прочли несколько им написанных сочинений и думали, что его взгляды на крещение младенцев и его антилютеровская позиция были аналогичны их собственной. Новости о его проповеди в Веймаре 13 июля 1524 г. перед графом Иоганном и его сыном (избранным от Саксонии) только что дошли до них и привели в смущение⁸⁰. Несмотря на то, что им хотелось бы, чтобы их позиция была такой же, как у Мюнцера, молодые люди, уверенные в правильности своего понимания Писания, не столько спрашивали его, сколько сообщали ему свои взгляды.

Из письма следовало, что они критически относились к его немецкой мессе, бенефициям и помещенным в церкви каменным скрижалям, на которых были выбиты Десять заповедей. Они также выражали надежду, что он, писавший против крещения младенцев, действительно не крестит маленьких детей. Гребель даже написал: «Если ты или Карлштадт не выступишь достаточно ясно против крещения младенцев и всего, что с ним связано, не напишешь, как и почему следует креститься и т. п., это сделаю я (Конрад Гребель)»⁸¹. Дважды Гребель упрекнул Мюнцера за использование меча в защиту веры. «Не следует защищать Евангелие и тех, кто верит в него, ни тем более себя самих с помощью оружия». Затем он обратился к теме страдания: «Истинные христиане — овцы среди волков, агнцы на заклание. Они должны принять крещение через отчаяние, оскорбления, поругания, гонения, страдания и смерть». Далее он объяснил: «Они [истинные христиане] не должны использовать ни мирской меч, ни войны, поскольку убийство для них абсолютно запрещено»⁸². Очевидно, предпочтение Нового завета Ветхому, характерное для движения (с несколькими исключениями), уже было принято у братьев, ибо, отвергая каменные скрижали, Гребель писал: «Новый Завет ничему такому не учит ни в тексте, ни на примерах. В Ветхом Завете, несомненно, имели место

⁸⁰ Williams and Mergal, *Spiritual and Anabaptists Writers*, pp. 47–70.

⁸¹ J.C. Wenger, ed. and trans., *Conrad Grebel's Programmatic Letters of 1524* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1970), II. 231–32.

⁸² *Ibid.*, II. 185–92.

каменные скрижали, но Новый завет написан не на каменных скрижалях, а на скрижалях сердца»⁸³.

Поскольку Мюнцер участвовал в битве при Франкенхаузене и был казнен, а Карлштадт не смог написать того, что от него ожидали, Гребель, как и обещал, написал памфлет о крещении. От этого сочинения не осталось ни одной копии. Тем не менее, как отметил Сэмюэль Джексон, основные идеи трактата могут быть восстановлены по попыткам Цвингли оспорить его и Шлайтхаймское исповедание (1527) в «Опровержении баптистских хитростей»⁸⁴. К концу 1524 года у Гребля и его последователей было уже развитое богословие крещения. Здесь нет ничего удивительного, поскольку, возможно, уже в 1522 году, и уж точно в октябре 1523-го, Цвингли сам говорил, что, согласно Новому завету, никого не следует крестить прежде, чем он достигнет совершеннолетия⁸⁵. Поскольку крещение младенцев потенциально могло разделить зарождающуюся Реформацию в Цюрихе, осторожный реформатор сам отказался следовать своим убеждениям. Это могло быть одной из причин, почему именно крещение стало линией водораздела Цвингли и его бывших последователей. К тому моменту, когда Цвингли издал свои «Опровержения», Гребеля уже не было в живых.

После пяти месяцев тюремного заключения неустрашимый Гребель попросил разрешения опубликовать свое сочинение. Такая безумная смелость спровоцировала ответную реакцию. Резкий отказ Гребелю был дан на втором суде 5–6 марта 1526 г. Все обвиняемые были приговорены к пожизненному заключению. В тот же день вышло постановление о том, что совершение крещения является преступлением, караемым смертью. Но пожизненное заключение оказалось коротким. Четырнадцать дней

⁸³ *Ibid.*, II. 152–54.

⁸⁴ Samuel Macauley Jackson, ed., *Ulrich Zwingli (1484–1531): Selected Works* (Philadelphia: University Pennsylvania Press, 1901 and 1972), pp. 123–258. К несчастью, переводчики этой книги Генри Пребль (*Henry Preble*) и Георг В. Гилмор (*George W. Gilmore*) перевели заглавие *In catabaptistarum strophas elenchus* так, как указано в тексте, из-за чего происходит путаница между баптистами XVII века и анабаптистами XVI.

⁸⁵ См. Verdium, *Reformers and Their Stepchildren*, pp. 199–200. Прочитывая то, что писал Цвингли о крещении верных, Леонард Вердиун задался вопросом, почему Цвингли изменил своему намерению и примкнул к партии, придерживавшейся практики, которая, как он понимал, не имела основания в Библии. Он предположил, что Цвингли усматривал в таком крещении вызов миру, поэтому решил лучше не проповедовать об этом до того момента, пока мир не будет готов это принять.

спустя неизвестные благодетели помогли заключенным бежать.

Гонимый и разыскиваемый властями родного кантона Гребель вместе с Феликсом Манцем продолжал свою миссию в кантонах Аппенцелль и Граубюнден. Затем Гребель в одиночку отправился в Майенфельд в Оберланде, где заболел чумой и умер. Гребель никогда не был крепок физически, летом 1526 года, вероятнее, в августе, его сразила возвратная чума⁸⁶.

Вся миссия Конрада Гребеля в качестве анабаптистского проповедника длилась не больше года и восьми месяцев. Несколько проповедей, небольшое число писем, ряд тюремных заключений, один памфлет, несколько крещений, нищета, непонимание со стороны домашних и поношение в родном кантоне — вот все, чем отмечена трагическая и короткая миссия человека, который мог бы стать великим реформатором. Однако в движении, важнейшим лидером которого он стал, его жизнь продолжается и по сей день.

Феликс Манц

Гребель был «корифеем анабаптизма», как его назвал Цвингли, Манц же был «Аполлоном», а Блаурок — «Геркулесом». По важности своей роли в анабаптистском движении Манц уступал только Гребелю, превосходя его, впрочем, в красноречии и популярности. Манц стал первым анабаптистским мучеником, умершим от рук протестантов, и первым мучеником Цюриха.

Феликс Манц родился в Цюрихе, вероятно, в 1498 году⁸⁷. Подобно Эразму, Лео Юду и Генриху Буллингеру, Манц был незаконнорожденным сыном католического священника. Его отец был каноником кафедрального собора в Цюрихе. Манц, очевидно, имел все преимущества представителя привилегированного класса, поскольку имел возможность хорошо выучить латынь, греческий и древнееврейский. Он довольно рано получил признание как ученый-гебраист⁸⁸. В 1522 году примкнул к

⁸⁶ Kessler, *Sabbath mit Kleineren Schriften und Briefen*. Гребель, Манц и Блаурок названы «главными анабаптистами». См. СС. 142, 143, 148, 314.

⁸⁷ Christian Neff, "Felix Manz", trans. Harold Bender, ME, 3:472.

⁸⁸ Ekkehard Krajewski, *Leben und Sterben des Zuercher Taeferfuhrers, Felix Mantz* (Kassel: J.G. Onchen, 1957), pp. 22–23. Работа Краевского — прекрасная биография Феликса Манца. Это подробное и тщательное исследование одного из лидеров анабаптизма.

История анабаптизма

кружку молодых людей, изучавших под руководством Цвингли греческий Новый завет. Позднее он, как и Гребель, был обращен Цвингли.

Однако, возможно, уже летом 1523-го, и уж, несомненно, после октябрьского диспута того же года, Манц почувствовал разочарование программой реформ Цвингли. Два года спустя Цвингли сообщил, что Манц, Гребель и Стампф представили ему — каждый свою — альтернативную программу реформ⁸⁹. Манц был лидером оппозиционной партии с самого начала. Его имя следует за именем Кастельбергера в письме Гребеля к Томасу Мюнцеру от 5 сентября 1524 года⁹⁰. За некоторое время до этого небольшая группа искренних христиан начала регулярно собираться в доме Феликса Манца на Ноештадт стрит, неподалеку от кафедрального собора. На этих собраниях Манц играл важную роль — он толковал ветхозаветные книги Библии. Именно здесь произошло первое крещение братьев в 1525 году.

За шесть недель или месяц до первого крещения Манц последний раз попытался объяснить свою позицию и позицию братьев относительно крещения малому и большому городскому совету. По словам Гердера, без даты и подписи этот текст появился где-то между 13 и 28 декабря⁹¹. Одной из причин, которой Манц объяснял, почему написал это сочинение, было обвинение его в «революционности и жестокости»⁹². Он также написал, что, когда попытался объяснить свой взгляд на крещение, ему даже не позволили прочесть подтверждающий отрывок из Писания, а Цвингли обрушил на него такой словесный поток, что он не смог даже начать говорить. Поэтому ему и пришлось взять в руки перо.

Во-первых, Манц отрицал, что был нарушителем спокойствия: «Все, кто со мной имел дело, подтвердят, что у меня никогда и в мыслях не было поднимать восстание. Я никогда не учил этому и не говорил ничего, что можно было бы счесть подстрекательством»⁹³. Напротив, он утверждал, что изменение в

⁸⁹ Grebel, pp. 103–5. Скорее всего, представление предлагаемой программы реформ произошло перед изгнанием Стампа из Цюриха 23 декабря 1523 г.

⁹⁰ Quellen, no. 14, p. 19.

⁹¹ Harder, *Sources of Swiss Anabaptism*, pp. 311–15.

⁹² William R. Estep, *Anabaptist Beginnings (1523–1533)* (Nieuwkoop: B. De Graaf, 1976), p. 56. Переводчиком *A Declaration and Defense* в этом источнике является Джон Хоппер, Рюшликон, Швейцария.

⁹³ Ibid.

традиционном крещении младенцев никоим образом не приведет к дестабилизации политического положения. Эти опасения беспочвенны. Основной упор в его письме был сделан на объяснении необходимости и природы осознанного крещения по вере. Начиная с Матфея 28:19,20, он привел несколько мест из Нового завета, относящихся к крещению. Ссылаясь на крещение Павла Ананией, он писал: «Из этих слов ясно видно, что такое крещение и когда оно должно совершаться. Крестить следует того, кто обращен Словом Божьим, у кого изменилось сердце и кто решил жить обновленной жизнью»⁹⁴. Он утверждал, что сама природа крещения противоречит крещению младенцев. Он был так убежден в истинности этого, что писал как Павел: «Даже ангел с небес не может учить иначе, чем говорю я. Вечно истинное Слово Божье в сердце каждого человека будет возвещать, действует ли он согласно Слову или вопреки, Божья истина неизменна»⁹⁵.

Сразу после образования первой анабаптистской церкви братья стали ходить из дома в дом в Цюрихе и Цолликоне. Часто они крестили и служили вечерю Господню в простоте первых апостольских служб. Манц и Блаурок возглавляли миссионерское движение в районе Цюриха. Когда движение только набирало силу, Гребель попытался распространить анабаптистское благовестие среди лидеров Реформации в Шафхаузене. Между тем, Манц и Блаурок продолжали свою миссию среди крестьян и ремесленников Цолликона. Это разделение служения не так уж строго соблюдалось. Например, Манц пытался однажды свидетельствовать перед доктором Гофмейстером, как показал последний на суде в 1526 году⁹⁶. Когда Гребель служил в Грюнингене, Манц и Блаурок трудились в Чуре и Аппенцелле. Однако Манц и Блаурок были вместе с Гребелем 8 октября 1525 г. в Хинвиле, в Грюнингене, когда Блаурок и Гребель были арестованы и заключены в тюрьму. В тот раз Манцу удалось избежать ареста, но через несколько дней, 31 октября, схватили и его. Его посадили вместе с Гребелем и Блауроком в замок в Грюнингене. Позднее все трое были переведены в Башню ведьм в Цюрихе.

Через сорок дней после их бегства из Башни ведьм, как известно, Манц уже крестил одну женщину в Эмбрахе. Еще через

⁹⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 57–58.

⁹⁶ *Grebel*, p. 142.

два месяца Манц и Блаурок, на этот раз без Гребеля, вернулись в Грюнинген. Год спустя, чуть ли не в годовщину ареста в Грюнингене, 12 октября, Манц был арестован в Сент-Галле, но вскоре отпущен. Однако через два месяца был опять арестован с Блауроком в Грюнингенском лесу. Это было его последнее заключение. Трудно назвать тюрьму, которая в течение миссионерской деятельности Манца не была бы почтена его присутствием⁹⁷.

Пятого января 1527 г. он был приговорен к смерти:

«Поскольку, вопреки христианским традициям и порядку, он был вовлечен в анабаптизм... поскольку он поведал, что желает собрать тех, кто хочет принять Христа и следовать за Ним и соединить себя с Ним посредством крещения... так что он и его последователи отделились от Церкви и собирались создать свою собственную секту... поскольку он отрицает смертную казнь... так как это учение вредно для всего христианского мира, нечестиво, сеет смуту и является заговором против правительства... Манц будет предан палачу, который свяжет ему руки, посадит его в лодку, привяжет его связанные руки к коленям, поместит палку между его коленями и руками и так столкнет в воду, чтобы он утонул, и так будут удовлетворены закон и справедливость. ...Его имущество тоже должно быть конфисковано городскими властями»⁹⁸.

Поскольку Гребель уже умер, Манц фактически возглавил Швейцарских братьев. Его благородная жизнь, красноречие, образованность и вдохновенность снискали ему большую популярность. Именно поэтому в глазах Цвингли он был великим искушителем. Было решено, что для того, чтобы швейцарская Реформация продолжилась в рамках государственной церкви, Манца следует устранить. Постановление, требующее смертной казни за перекрещивание, было издано в марте прошлого 1526 года, но не было пущено в ход. Пришло время проверить его действительность, и первой жертвой стал Феликс Манц.

Манц, согласно приговору, был доставлен связанным из Валленбергской тюрьмы, мимо рыбного рынка, к пристани. Всю

⁹⁷ Он сидел в Чуре, Сент-Галле, Грюнингене, в Башне ведьм в Цюрихе и там же в Велленбергской тюрьме.

⁹⁸ ME, 3:473.

дорогу он свидетельствовал перед сопровождавшей его унылой процессией и перед теми, кто стоял на берегу реки Лиммат, свидетельствовал и прославлял Бога за то, что ему, грешнику, предстоит умереть за истину. Он заявлял, что крещение по вере является истинным крещением, согласно Слову Божьему и учению Христову. Можно было услышать и голос его матери, выделяющийся из покорной толпы и шума быстрого речного потока, она укрепляла его решимость оставаться верным Христу в час испытаний. После того как приговор был оглашен, Манца посадили в лодку. Напротив ратуши лодка двинулась вниз по течению в сторону хижины рыбаков, которая находилась посреди Лиммата. Руки и ноги Манца были связаны, но он громко пел: «В руки Твои, Господи, предаю дух мой». Через несколько минут холодные воды реки сомкнулись над головой Феликса Манца. Согласно цюрихскому летописцу Бернхарду Виссу, казнь Манца состоялась в субботу 5 января 1527 г. в три часа дня.

После себя Манц оставил лишь письменное исповедание своей веры и гимн в восемнадцать строф. Также оказалось, что он был автором *Protestation und Schutzschrift*, аполонии анабаптистской позиции, представленной цюрихскому городскому совету за два года до казни. В этих словах его свидетельство доносится до нас через века:

«Любовь к Богу через Иисуса Христа — вот единственное, что останется, а гордыня, поношение и страхи исчезнут. Богу любезна только любовь; тот, кто не может явить любовь, не имеет части у Бога. Непреложная любовь Христова постыжает врага. Наследник Христов должен быть милостив как Отец наш Небесный... Христос никого не ненавидел; Его истинные ученики тоже не знают ненависти, они следуют Христу, идут Его путем... Здесь я кончаю свою памятку... Я решил, что буду верен Христу. Возлагаю свою надежду на Него, Он знает каждую мою беду и силен меня спасти. Аминь»⁹⁹.

Амишские меннониты и гуттериты до сих пор поют на немецком гимны из *Ausbund* — сборника гимнов XVI века. Один из них написан Феликсом Манцем, вот его первая строфа:

⁹⁹ Thieleman J. Van Braght, *The Bloody Theatre or Martyrs' Mirror of the Defenseless Christians*, trans. I. Daniel Rupp (Lancaster, Pa.: David Miller, 1837), p. 344. В дальнейшем ссылки на *Mirror*.

Радостью сердце воспой
 Птицею в Божьей ладони —
 Крестною мукой святой
 Вызволен я из погони,
 Выпущен я из сети,
 Смерть сторожит бесполезно.
 Боже, пою Тебя, Ты посетил,
 Нас благодатью небесной¹⁰⁰.

Георг Блаурок

Георг Блаурок, «Геркулес анабаптизма», превзошел и Гребеля, и Манца в действенности своей миссии. В день казни Феликса Манца он был жестоко выпорот кнутом, но и после этого распространял анабаптистскую веру еще более двух с половиной лет, пока его самого не казнили за ересь. Шестого сентября 1529 г. он был сожжен неподалеку от Клаузуена в Тироле.

Георг Блаурок (Йорг Кахакоб — букв. Йорг из дома Якоба) родился в 1491 году в деревне Бонадуц, в Гризонсе, Швейцария. Хотя его родители были крестьянами, ему удалось короткое время поучиться в университете в Лейпциге. Не удивительно, что занятия в университете, тем более Лейпцигском, не слишком заинтересовали его. В 1516 году Георг уже стал священником и викарием в Тринсе, в диоцезе Чур, но покинул это место два года спустя. В 1524 году он попал в центр исторических событий, будучи бродячим отставным священником, который жаждал узнать о швейцарской Реформации из первых рук.

Блаурок пришел в Цюрих уже будучи женатым. Его описывали как «высокого крупного мужчину с горящими глазами, темными волосами и небольшой лысиной». Из-за напористости

¹⁰⁰ A. J. Ramaker, *Hymns and Hymn Writers Among the Anabaptists of the Sixteenth Century*, MQR 3 (April 1929): 114. Стихотворный перевод О. Поповой. См. весь гимн в восемнадцать строф в *Ausbund* (Lancaster, Pa.: Press, Inc., 1955), p. 41. Первая строфа в немецком оригинале:

Mit Lust so will ich singen,
 Mein Herz freut sich in Gott,
 Der mir viel Kunst thut bringen,
 Dasz ich entrinn dem Tod
 Der ewiglich nimmet kein End.
 Ich preiz dich Christ vom Himreel,
 Der mir mein Kummer wend.

его прозвали «сильный Георг» (*der starke Jörg*). Цвингли называл его «глупцом, который самонадеянно никого не считал Божьим чадом, если тот не был таким же „безумцем“, как он»¹⁰¹. Но прозвище, которое к нему действительно пристало, было «Синий плащ» (*Blaurock* — Блаурок). «Большая хроника гуттеритов» так передает историю, как он получил это прозвище:

«Вот пришел к ним и человек из Чура. Это был священник Георг из дома Якоба, которого называли Блаурок, потому что однажды, когда они обсуждали вопросы веры на своем собрании, этот Георг из дома Якоба тоже представил свое мнение. И кто-то спросил, кто это сейчас говорил. А кто-то ответил: „Человек в синем плаще“. Так он получил имя Блаурок, поскольку носил синий плащ»¹⁰².

Блаурок был не очень образован, но его рвение производило огромное впечатление на всех. С горячим сердцем он отправился в Цюрих, центр швейцарской Реформации, желая услышать ее наиболее ревностных лидеров. Когда ему сказали, что есть более ревностные, чем Цвингли, он немедленно их нашел. Он был доволен, что его поиски увенчались успехом, и связал свою судьбу со швейцарскими радикалами, а в ревности превзошел их всех. Именно он той памятной январской ночью 1525 года попросил, чтобы Гребель его крестил, а затем сам крестил остальных.

Как и у английских квакеров, ревность Блаурока иногда превосходила его рассудительность. Он даже поставил под сомнение общие молитвы в реформированной церкви. История, случившаяся 29 января 1525 г. в деревенской церкви в Цолликоне, дает представление об искренней, но неудержимой натуре Блаурока. Служитель шел к кафедре, Георг спросил его, что он собирается делать. «Проповедовать Слово Божье», — ответил тот. «Не ты был послан проповедовать, а я», — заявил Блаурок, прошел к кафедре и проповедовал¹⁰³.

На следующий день, 30 января, Блаурок, Манц, двадцать четыре принявших крещение в Цолликоне и еще один, пока не крещеный, были арестованы и заключены в старый августинский

¹⁰¹ ME, 1:356.

¹⁰² Zieglschmid, *Large Chronicle*, p. 46.

¹⁰³ Wenger, *Glimpses*, p. 29.

монастырь в Цюрихе. После освобождения Блаурок стал еще активнее. Как выглядел Блаурок в действии, можно представить по описанию Руди Томанна, в доме которого происходили встречи анабаптистов:

«После долгих разговоров и чтений Ганс Бруггбах встал, оплакивая свои грехи и прося, чтобы они помолились за него Богу. Затем Блаурок спросил его, хочет ли он милости Божьей. Он ответил утвердительно. Затем Манц встал и сказал: „Кто запретит мне его крестить?“ Блаурок отвечал: „Никто!“ Затем Манц взял ковш с водой и крестил его во Имя Отца, и Сына, и Святого Духа»¹⁰⁴.

Блаурок и Манц провели ночь в доме Руди Томанна. И прежде чем покинули его на следующее утро, приобрели для Христа, крестив, всех, кто был в доме, кроме Генриха Томанна, брата Руди.

Позже, после того как его выпустили из тюрьмы, Блаурок, на этот раз один, поскольку Манц выпущен не был, продолжал проповедовать Евангелие сначала в Цюрихе, а потом в Цолликоне. Говорят, в последний день пребывания в области Цюриха-Цолликона он крестил восемь женщин и двух мужчин. После того как он ушел, Йорг Шад, мирянин из Цолликона, крестил около сорока человек в деревенской церкви.

Возобновление деятельности цолликонских анабаптистов не привело в восторг Цвингли и городской совет. 16 марта девятнадцать человек, включая Блаурока, были вновь схвачены и заключены в тюрьму. Пятнадцать человек из Цолликона были оштрафованы, предупреждены и выпущены. 20 марта начался так называемый диспут, который длился три дня. Оставшиеся обвиняемые по одному должны были предстать перед Цвингли, двумя другими пасторами, двумя школьными учителями, бургомистром и несколькими членами городского совета. Как обычно, Цвингли объявлял, что он победил анабаптистов, а представители цюрихских властей соглашались. Блаурок вместе с женой и четырьмя товарищами был изгнан из кантона.

В июле Блаурок и Манц снова столкнулись с трудностями — на этот раз из-за крещения и проповеди в Чуре, где они, видимо, имели немалый успех. Манц был выслан обратно в Цюрих, а

¹⁰⁴ Newman, *History of Anti-Pedobaptism*, p. 107.

Блаурок, после того как был выпущен благодаря вмешательству друзей, продолжал свою миссию евангелизации в Аппенцелле. В октябре он вернулся в кантон Цюриха, где присоединился к Гребелю и Манцу в районе Грюнингена. Как всегда нетерпеливый, он снова попытался захватить кафедру в деревенской церкви — на этот раз в Хинвиле. Он был опять арестован, приведен в участок и заключен в тюрьму. Хотя Блаурок и был, возможно, наиболее успешным евангелистом среди Швейцарских братьев, в кантоне Цюриха он принес больше вреда, чем пользы. Его грубые выпады против Цюриха и его «ложных пророков» оттолкнули даже тех, кто относился к движению с симпатией.

Трагическая казнь Манца сопровождалась постыдным избиением Георга Блаурока. Как бы ни был он неудобен для Цвингли и отцов города, нет никакого оправдания его избиению. В тот же день, когда был утоплен Манц (5 января 1527 г.), Блаурок был раздет и выпорот, при этом кровь лилась от места его наказания до Нидердорфских ворот. Выйдя из ворот города, он отряхнул его прах со своей одежды и башмаков, как это делали в отношении глухих к благовестию городов апостолы¹⁰⁵.

Из Цюриха Блаурок направился в Берн. Здесь прошел диспут. Цвингли попытался убедить изгнанного Блаурока и бернских анабаптистов, что они ошибаются. Миссия ученых мужей реформатской церкви в Берне была столь же неуспешной, сколь и у Цвингли в Цюрихе. В результате и все остальные, кроме одного отступившего, были изгнаны. Из Берна уставший от битв евангелист направился в Биль. Здесь одно время была большая община анабаптистов, появившаяся его стараниями. Изгнанный из Биля властями Блаурок отправился проповедовать в Гризоне, а потом снова в Аппенцелле. 21 апреля он был арестован и изгнан. После четвертого изгнания за четыре месяца Блаурок навсегда покинул Швейцарию.

Отправившись в австрийский Тироль, ревностный последователь анабаптизма предпринял свою последнюю и самую плодотворную миссию. 2 июня 1529 г. анабаптистская церковь в

¹⁰⁵ Приговор Блауроку, как его переводит John Allen Moore, *Anabaptist Portraits* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1984), p. 87, таков: «Он должен быть предан палачу, который разденет его, свяжет ему руки и будет бить его кнутом всю дорогу от рыбного рынка до нижних ворот, пока не появится кровь». Там он должен будет поклясться, что больше не вернется на территорию Цюриха. «Если же он после этого вернется даже на короткое время, то будет приговорен к такому же потоплению без всякого помилования, как и Феликс Манц».

История анабаптизма

долине Адиг осталась без своего пастора Михаэля Кюршнера, который был сожжен. По просьбе осиротевшей общины Блаурук стал ее пастором. Вскоре его проповеди уже собирали толпы слушателей от Клаузена до Ноемаркета. Уверовавшие принимали крещение и образовывались общины в долинах вниз и вверх по течению Инна и Эча¹⁰⁶. Число крестившихся быстро росло. Тайну сохранять стало невозможно.

Четырнадцатого августа 1529 г. Блаурук и мирянин Ганс Лангеггер были доставлены в участок властями Инсбрука. Их жестоко пытали, хотели узнать число анабаптистов в этом районе и насколько важные фигуры их пленники. Фердинанд решил искоренить все остатки анабаптизма на своей территории. Три недели спустя, 6 сентября 1529 г., Блаурук и Лангеггер были сожжены близ Клаузена (ныне Кьюзи, Италия).

Поскольку местом последней миссии Блаурока была территория империи Габсбургов, обвинения, выдвинутые против него, отражают католическое понимание «ереси». Некогда он был священником, поэтому теперь его рассматривали как отступника. Вот обвинения, как о них говорится в «Зеркале мучеников»:

«Поскольку он оставил службу священника Папы; поскольку не сохранил крещение младенцев и проповедовал новое крещение, поскольку отверг мессу и исповедь как установленную священниками, поскольку запрещал призывание матери Христа и молитвы к ней, по этим самым причинам он был казнен, отдал жизнь за свои принципы и стал воином и героем веры. По пути на место казни он открыто обращался к народу и учил читать Писание»¹⁰⁷.

Последняя воля и свидетельство Блаурока были выражены в письме из тюрьмы, короткой проповеди и двух гимнах. Из тюремного погреба замка Гуффидаун было послано его последнее письмо и увещание. Они дают современному исследователю представление об искренности веры мученика и образец его проповеди. В духе псалмов Блаурук восклицает:

«Я буду воздавать славу в своем сердце Твоему святому Имени и всегда буду петь узнанную мной благодать. Я

¹⁰⁶ См. Moor, *Der Starke Jörg* (Kassel: J.G. Onken Verlag, 155), p. 55.

¹⁰⁷ *Mirror*, p. 357.

молю Тебя, Боже, от лица всех Твоих детей, храни их всегда от всех врагов душ человеческих. Я не буду строить на плоти, ибо она тленна и преходяща, но буду уповать лишь на Твое слово... Конец нашей жизни близится. Благословенный Господь! Дай нам донести крест до конца и склонись к нам в милости, чтобы мы могли предать свой дух в руки Твои!»¹⁰⁸

Блаурок не удовлетворился написанием только благочестивого письма, поучающего братьев. Он также оставил короткое увещание, написанное в форме проповеди, в котором преобладает эсхатологическая тематика. Несмотря на великие страдания и приближающуюся смерть, его вера в Страшный суд осталась непоколебимой. В свете этого неизбежного суда, он призывал нечестивых обратиться к Богу в покаянии и вере, пока еще есть время:

«Но когда Господь явится в славе, тогда грешник покается, но уже будет поздно, время покаяния пройдет; ведь Господь оставил нам Свое Слово и учит людей, что они должны оставить свою грешную жизнь, уверовать в Христа, креститься в истинную веру и повиноваться Писанию. Поэтому Он умоляет сынов человеческих оставить свои грехи, жестокосердие, слабость, слепоту и безбожие, когда у вас есть Врач, который может исцелить ваши болезни, который дарует вам Свою благодать (Мф. 9:12)»¹⁰⁹.

Два гимна Блаурока сохранились в книге гимнов *Ausbund*. Один, *Gott Fuerht ein recht Gericht*, содержит тридцать три строфы, а в другом, *Gott, dich will ich loben*, тринадцать строф. Первый гимн посвящен условиям спасения, подчеркивает неизбежность суда и открывает путь надежды. Второй — прекрасный гимн, говорящий о личной вере Блаурока в Бога. Первая и шестая строфы исполнены духа непобедимой веры:

Бог Господь, я прославляю Тебя
Отныне и вовеки,
Ты дал мне веру истинную,
Этой верой я узнал Тебя.

¹⁰⁸ *Ibid.*, п. 358.

¹⁰⁹ *Ibid.*, п. 359.

*Не забудь обо мне, Боже Отче!
Близ меня будь всегда;
Дух Твой — покров и мой и учитель,
И даже в великих бедах
Я свидетельствую — Ты мой Утешитель,
И всегда я обретаю
Твоею силой победу¹¹⁰.*

Блаурок не был искусным богословом, однако внес большой вклад в анабаптистское движение на ранней стадии его становления. Именно он испросил крещения у Гребеля и вместе с Манцем и Гребелем распространял благовестие Швейцарских братьев в окрестных городах и деревнях. Хотя его ревность иногда опережала рассудок, именно Блаурок сделал огромный вклад в образование анабаптистской общины в Цолликоне. Бесконечно искренняя преданность анабаптизму, его пониманию веры и эффективность в ее распространении стоили ему жизни.

¹¹⁰ Ramaker, *Hymns and Hymn Writers*, pp. 115–16.

III



ВЕЛИЧАЙШЕЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО

Мученичество стало характерным признаком анабаптизма. Среди тех, кто принял смерть от рук властей за веру, было бесчисленное множество достойнейших, обычно неизвестных свидетелей. Тем не менее, не было ни одного, кто превзошел бы в час смерти Михаэля Саттлера. Его величайшее свидетельство стало символом анабаптистской верности в глазах людей XVI века, всех, кто слышал историю его героической мученической смерти.

Майским днем 1527 года Михаэль Саттлер был приговорен к смерти в имперском городе Роттенбурге на реке Некар. Приговор гласил:

«Михаэль Саттлер будет предан палачу. Тот приведет его на площадь и там сначала вырвет у него язык, потом привяжет его к повозке и раскаленным железом выжжет в двух местах его тело, затем по дороге к месту казни повторит это еще пять раз, а после сожжет его тело дотла, как тело страшного еретика»¹¹¹.

Кто же был этот приговоренный человек? Что он сделал, чтобы заслужить такую неприкрытую ненависть со стороны своих

¹¹¹ Существует четыре пространных доклада о казни Михаэля Саттлера. См. Wilhelm Reublin. *Quellen*, pp. 250–53; повествование Клауса фон Гравенека (Klaus von Graveneck) находится в библиотеке Wolfenbittel. Первоначальный отчет на немецком — в издании W.J. Köhler (ed.) *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation* (1908), vol. 2, no. 3. Рассказ в *Hutterite Large Chronicle* в отдельных деталях расходится с другими. Именно на основе этого доклада составлена версия *Mirror*.

судей? Ответ, по крайней мере, частичный можно найти, изучая жизнь Саттлера.

Михаэль Саттлер родился в 1490 году в Штауфене, в Брейстау, близ Фрейбурга, Германия. Мало что известно о жизни Саттлера до его прихода в Цюрих. Вероятно, он был приором в бенедиктинском монастыре св. Петра, в Черном лесу, к северо-западу от Фрейбурга, оттуда и ушел в Цюрих. Фрейбург был университетским городом. Иоганн Экк, один из оппонентов Лютера, некогда возглавлял бурсу в этом городе и преподавал в университете. Фрейбург был также известен как оплот католицизма, место, где на протестантов обрушивались самые жестокие гонения. Возможно, Саттлер посещал здесь лекции в университете, прежде чем принял монашеский постриг, хотя свидетельств его обучения в университете не осталось. Тем не менее, как говорят, он знал греческий, древнееврейский и латынь¹¹². Точно известно, что он прекрасно владел латынью. Что касается библейских языков, это менее точно, хотя и не исключено. Не менее странно то, что не осталось свидетельств его пребывания в монастыре св. Петра или упоминания о нем как о приороме. Однако два пожара, бывшие в монастыре, могли уничтожить эти свидетельства, но могло быть и так, что следы его пребывания в монастыре были уничтожены из-за того, что он был объявлен еретиком-анабаптистом, ибо было неудобно вспоминать, что такой «еретик» вышел из оплота католицизма в Европе¹¹³. Во время пребывания в монастыре Саттлер начал изучать Послания апостола Павла. Это только усилило его негодование по поводу разложения и лицемерия, царящего в окружавшей его монашеской среде. Новонайденная евангельская вера только обострила в Саттлере тот духовный кризис, который был разрешен разрывом всех связей с монастырем и Римской Церковью.

Намного больше известно о самом монастыре св. Петра, чем о Саттлере до его разрыва с бенедиктинцами. Монастырь стал предметом раздора в войне между маркграфом Эрнстом

¹¹² Hutterian Brethren, trans. And eds., *The Chronicle of the Hutterian Brethren* (Rifton, N.Y.: Plough Publishing House, 1987), 1:51–52.

¹¹³ См. С. Arnold Snyder, *The Life and Thought of Michael Sattler* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1984), pp. 23–65. Шнайдер провел исчерпывающее исследование на основе тех немногочисленных свидетельств, которыми мы располагаем. Его монография — последнее подробное исследование жизни известного мученика.

и австрийскими властями. Маркграф, когда его войска заняли монастырь, утверждал, что защищает крестьян от тяжелой дани, которую наложил на них аббат Йодокус. Не приходится сомневаться, что крестьяне тяжело страдали от всевозрастающего бремени налогов и других несправедливостей, которые творили феодалы, включая аббата и монахов. Как и в других местах, крестьяне смотрели на монахов как на паразитов, выжимающих из них последнее и живущих припеваючи благодаря их труду. Лютер называл монахов «блохами с шубы Бога Вседержителя»¹¹⁴. Сомнительно, впрочем, что крестьяне видели в маркграфе спасителя, поскольку позже захватили его замок и он был вынужден скрываться во Фрейбурге. Восстание крестьян на юго-западе Германии достигло своего пика примерно в то время, когда Саттлер ушел из монастыря св. Петра. Аббат Йодокус покинул его немногим ранее, оставив вместо себя Саттлера. Мур датирует уход Саттлера из монастыря днем захвата его крестьянами — 12 мая 1525 года. Крестьяне потребовали справедливости, начав осаду Фрейбурга. Некоторые из крестьян, захвативших монастырь, согласно Шнайдеру и Муру, были анабаптистами из Вальдсхута и Халлау¹¹⁵.

Не исключено, как предполагает Мур, что именно через анабаптистов из крестьян Саттлер познакомился с Гансом Куинси, анабаптистом из Оберглата, принявшим его и научившим

¹¹⁴ Цит. в Baiton, *Here I Stand*.

¹¹⁵ См. Moor, *Anabaptist Portraits*, p. 98, и Snyder, *Michael Sattler*, p. 64. Хотя Шнейдер основывает свои выводы на тщательном исследовании жизни и деятельности Михаэля Саттлера, иногда его выводы выглядят слишком поверхностно и неубедительно, в частности, его идеи о связи Крестьянской войны с анабаптизмом. Связь с лютеровской Реформацией куда очевидней. Верно, что с 1522 по 1525 гг. крестьянский протест становился все более антиклерикальным и основывался на Евангелии. Но это был неопределенный евангелизм, питавшийся, прежде всего, лютеровским учением об авторитете Библии и священстве мирян, именно это учение служило оправданием Крестьянским войнам на Юге Германии. Кристоф Шаппелер и Себастьян Лотцер — яркие представители этого движения. Прежде всего, они были лютеранами, они же активно выступали в поддержку требований крестьян реформировать общество. Лотцер, военный секретарь самой большой швабской крестьянской армии, собрал эти требования в Двенадцати крестьянских статьях. Барбара Гербер (*Bettina Gerber*) писала: «Двенадцать статей убирают барьеры между евангелическим и социальным движением». См. ее эссе “Sebastian Lotzer”, in Hans-Jurgen Goertz, ed., *Profiles of Radical Reformers* (Kitchener, Ont.: Herald Press, 1982), p. 82.

Все сказанное не имеет в виду отрицать, что анабаптисты сочувствовали требованиям крестьян, как и то, что некоторые из анабаптистов из Вальдсхута и Халлау приняли участие в крестьянском восстании в Южной Германии. Я просто хотел подчеркнуть, что анабаптистское движение в Швейцарии и на юго-западе Германии было глубоко религиозным явлением, хотя и имевшим социальную окраску, а не социальным явлением с религиозными обертонами. Неспособность понять это различие равносильна неспособности понять природу анабаптизма не только после Шлайтхайма, но и до него.

История анабаптизма

ремеслу ткача. Оберглат находился на границе Швейцарии и Германии, между Шаффхаузенем и Вальдсхутом. Хотя у историков разные мнения, документы подтверждают, что Саттлер прибыл в Цюрих не раньше ноября 1525 года. Последний большой диспут с анабаптистами, длившийся три дня, состоялся 6–8 ноября. Хотя Цвингли и обещал, что всем будет разрешено свободно и детально обсуждать вопрос, следует крестить младенцев или только верных, на деле этого не было, поскольку несколько анабаптистов уже находились в заключении. Среди них был и Михаэль Саттлер.

Саттлер, судя по всему, сопровождал Ульриха Тека из Вальдсхута и Мартина Линга из Шаффхаузена в Грюнинген, где Гребель, Манц и Блаурок с большим успехом проповедовали в родной общине Гребеля. Именно здесь они были арестованы и переданы властям Цюриха. С тем, чтобы придать суду над популярными лидерами анабаптизма хотя бы видимость справедливого суда, Цвингли решил устроить показательный диспут. Тема диспута была сформулирована на основе его только что законченного ответа на работу Бальтазара Губмайера «О христианском крещении верных» (*Von der christlichen Tauf der Glaubigen*). Поскольку австрийцы не позволили Губмайеру явиться на диспут, местные анабаптисты защищали свою точку зрения как могли. Присутствие крестьян из окрестностей Цюриха, которые тоже иногда принимали участие в диспуте, причем делали это неумело и грубо, не очень-то помогло защите анабаптизма. Цвингли, как обычно, был провозглашен победителем. Гребель, Манц и Блаурок были обвинены в «перекрещивании и нечестивом поведении», их приговорили к заключению в Новой башне на хлебе и воде «на такой срок, какой будет угоден Богу и городскому совету»¹¹⁶.

На следующий день, 18 ноября, Тек, Линг и Саттлер были изгнаны из кантона после уплаты судебных неустоек и клятвы не возвращаться. Теку пришлось бы сесть в тюрьму, если бы он не дал такой клятвы. Ничего неизвестно относительно условий, поставленных Саттлеру и Лингу¹¹⁷. Не исключено, что оба еще

¹¹⁶ *Quellen*, p. 136. Английский перевод приговора см. в Leland Harder, *Sources of Swiss Anabaptism*, p. 442.

¹¹⁷ *Ibid.*

не были крещены или никого в кантоне сами не крестили. Кроме того, оба они не были из Вальдсхута, откуда был Губмайер.

Открытым вопросом остается, был ли Саттлер и Линг в Грюнингене, цюрихские документы на это прямо не указывают. Действия Саттлера до и после его появления в ноябре в Цюрихе трудно проследить. Вскоре после того как покинул бенедиктинцев, он женился на «Маргарете», которая, как говорят, была монахиней-бегинкой, «умной, талантливой женщиной»¹¹⁸. Она оказалась верной христианкой и отважной женой.

Когда крестился Саттлер, неизвестно. С мая 1525 по август 1526 гг. он, вероятно, осел близ Шаффхаузена, Швейцария. Поскольку жил недалеко от Вальдсхута, он был знаком с трудами Губмайера и Вильгельма Реублина, которые проповедовали и крестили в этой местности, а также с трудами Иоганна Бротли, трудившегося в Халлау. Возможно, Саттлер был крещен Реублином, немцем из Черного Леса. Встречи с Гребелем, Манцем и Блауроком также дали ему прекрасную возможность понять суть движения в его различных проявлениях в Швейцарии и на юго-западе Германии. Примерно через год, после того как был изгнан из Цюриха, он появился в Страсбурге, одном из самых веротерпимых городов Европы.

Страсбург и его окрестности, как магнит, притягивал к себе разных религиозных радикалов. Когда Саттлер был в Страсбурге, там же были и Ганс Денк, и Людвиг Хетцер. Хетцер очень часто общался с анабаптистами, но так и не принял крещения. Хотя и Хетцер, и Денк были великолепно образованными и способными филологами, их недолюбливали ведущие местные реформаторы — Мартин Буцер и Вольфганг Капито. А вот Саттлера оба эти реформатора ценили очень высоко. После его казни они писали:

«Итак, мы не сомневаемся, что Михаэль Саттлер, сожженный в Роттенбурге, был дорогим другом Божьим, хотя и был лидером анабаптистов; он был более сведущим и достойным, чем многие другие. Он говорил о крещении,

¹¹⁸ Бегинки были орденом монахинь, живших благочестивой жизнью в общежительном монастыре, культивировавших духовную жизнь и помогавших бедным и больным. Их жизнь характеризовали целомудрие и высокая нравственность. Их подозревали в ереси, начиная с основания ордена в XII веке в Голландии.

История анабаптизма

что лишь отрицает, что крещения в детстве достаточно для спасения. Ибо, как видно из его сочинений, он считал, что спастись можно только верой. Более того, он всегда обращался к суду Библии и всегда был готов принять ее свидетельства»¹¹⁹.

Несомненно, что теологическая позиция Саттлера, как и его мирный дух, расположили к нему страсбургских реформаторов. И все же Саттлер по своему желанию покинул город, тогда как Денка и Хетцера попросили это сделать. Уехав, он написал письмо «своим возлюбленным в Боге братьям, Капито и Буцера, и другим, кто любит и исповедует Христа от всего сердца». В этом письме он разъяснил непонятые места своего вероисповедания, из-за которых ему пришлось прервать диалог. С характерной ясностью он выделил двадцать положений в своей вере, касающихся крещения, церкви, ученичества и отречения от мира. Заключил письмо тем, что совесть не дает ему оставаться в Страсбурге и что он умоляет выпустить заключенных анабаптистов¹²⁰. В письме не содержится ничего, что уже не было бы заявлено в анабаптистском движении, кроме момента, связанного с отношением к реформаторам. Восприятие Буцера и Капито как «братьев Божьих», несмотря на то, что они принадлежали к государственной церкви, имели иной взгляд на крещение младенцев и были причастны к заключению анабаптистов, разительно отличалось от отношения Гребеля и его товарищей к Цвингли и Лео Юду в Цюрихе.

Очевидно, Саттлер никогда не сомневался в искренности Буцера и Капито, когда они настаивали на том, что 1 Тимофея 1:5 может служить основанием крещению младенцев, поскольку «цель заповеди есть любовь». Цвингли и Юд убедительно использовали этот аргумент против Губмайера несколькими месяцами ранее, что привело его к тому, что «во имя любви» он перестал настаивать на крещении только уверовавших. Для Саттлера, пришедшего в Страсбург, чтобы попытаться вызвать заключенных анабаптистов, среди которых был Якоб Гросс из Вальдсхута, этот аргумент, видимо, не был убедителен.

¹¹⁹ Цит. по John Howard Yoder, trans. And ed., *The Legacy of Michael Sattler* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1973), p. 19.

¹²⁰ См. англ. перевод и весь текст письма в *ibid.*, pp. 21–24.

Отправившись в Германию по приглашению Реублина, Саттлер начал трудиться к северу от Роттенбурга, центром его активности стал Горб¹²¹. В окрестностях Горба и Роттенбурга Саттлер смог обратить значительное количество людей и создать много домашних церквей. Он также написал пять трактатов для просвещения и наставления новообращенных.

Хотя эти пять трактатов и не были подписаны, старейшина Фламандской меннонитской церкви Дордрехта Тильман ван Брахт (1625–1664) приписал их Саттлеру. По мнению Мура, их содержание и стиль типичны для Саттлера. Таково же мнение и Венгера. Другое подтверждение, что первый из трактатов «Об удовлетворении Христа» (*Gnugthuung Christi*) написан Саттлером, — он стоит на четвертом месте в собрании девяти немецких трактатов, опубликованных под названием *Sammelband* в 1600 году. Завершается это собрание описанием мученичества Саттлера¹²². В самом трактате автор не отвергает оправдание верой, но в типично анабаптистской манере настаивает на том, что спасающая вера производит и праведные дела. Если даже этот трактат и не был написан Саттлером, то вышел из его окружения в районе Горба. В любом случае, он свидетельствует о его влиянии в этой местности.

Второй из этих трактатов противопоставляет два рода послушания — раба и сына. Согласно автору, сыновнее послушание основано на любви к Отцу, а рабское послушание — правовое, когда делается только то, что требуется по закону. Так у анабаптистов преломляется лютеровское противопоставление закона и благодати. Автор пишет: «Сыновнее не противоположно рабскому, как может показаться, но выше и лучше. Поэтому пусть раб ищет лучшего, сыновнего; он может решиться вовсе не быть рабом»¹²³.

Три других трактата: «О разводе», «О злых надзирателях» и «Слышание ложных пророков, или Антихрист» (*On Divorce, Concerning Evil Overseers, The Hearing of False Prophets or*

¹²¹ Gustav Bossert, Jr., "Michael Sattler's Trial and Martyrdom in 1527", trans. Elizabeth Bender, MQR 25 (July 1951): 202–3.

¹²² См. John C. Wenger, "Concerning the Satisfaction of Christ, An Anabaptist Tract on True Christianity," MQR 20 (October 1946):243–54. Англ. перевод трактата приводится в обширном вступлении Венгера.

¹²³ J.C. Wenger, trans., "Two Kinds of Obedience: An Anabaptist Tract on Christian Freedom," MQR 21 (January 1947): 20.

Antichrists), приписываемые Саттлеру, отражают утверждение анабаптистов о более высокой степени откровения в Новом завете по сравнению с Ветхим и настаивают на необходимости отделения от «ложных пророков», то есть и католиков, и протестантов. Вероятно, все эти трактаты были написаны или самим Саттлером или кем-то из его окружения. Они, без сомнения, отражают тот факт, что в центре благочестия и жизни анабаптистов стоял Христос. Отсутствуют трактаты о клятве и мече. Эти темы поднимаются в первом коллективном «Исповедании» движения в Шлайтхайме.

Шлайтхаймское исповедание, помимо всего прочего, представляет собой поворотный пункт в раннем швейцарском и южногерманском анабаптизме. Оно также отражает растущее влияние Саттлера, который, несомненно, был главным вдохновителем этого исповедания. Анабаптизм стоял на перепутье. 5 января 1527 г. в Цюрихе был утоплен Феликс Манц. Это было первое мученичество анабаптиста от рук протестантского правительства, дурной знак как для реформаторов, так и для анабаптистов. Многие анабаптисты только недавно приняли крещение и были посвящены в анабаптистское учение. Многие участвовали в крестьянском восстании. Было бы странно, если бы в этой ситуации кто-нибудь не призвал к мести гонителям или к самозащите с оружием в руках. Поскольку крестьяне уже были разбиты и их попытка установить то, что им казалось справедливым, не увенчалась успехом, возникли опасения, что и анабаптизм ждет та же участь. Опасения были не беспочвенны. Не хватало лидеров. Гребеля и Манца уже не было в живых. Блаурук был в Тироле, а Губмайер — в Моравии. Реублин и Бротли, очевидно, были неспособны возглавить движение, которое нуждалось в лидере с глубокими убеждениями, ясными мыслями и непоколебимым мужеством, — все это характеризовало Михаэля Саттлера.

Саттлер признал этот кризис, пришло время перегруппировать силы. Таков был призыв. Братья решили собраться тайно в Шлатене на Рандене, близ Шлаффаузена, чтобы обсудить будущее движения. С этой целью Саттлер написал и, возможно, еще до встречи распространил семь статей, формулирующих,

как он полагал, основные принципы веры и организации, которые отныне будут определять отличие движения от всех других. Шнайдер считает, что с Шлайтхайма берет начало сектантский анабаптизм¹²⁴. Йодер писал, что «начало 1527 года следует признать временем появления определенного, организованного братства, которое берет долговременную ответственность за свой внутренний строй и веру»¹²⁵. Шлайтхайм являлся, действительно, важным моментом, хотя не был началом движения. Его точнее было бы рассматривать как реорганизацию веры и устройства движения анабаптистов, установившую отличие этого движения не только от реформированной церкви в Швейцарии, но и от всех других.

Шлайтхаймское исповедание не предполагалось как вероучительное. В нем нет строго теологических концепций. Такие темы, как Бог, человек, Библия, спасение и церковь, не обсуждаются непосредственно. Статьи посвящены вере и организации в общинах. Крещение, отлучение, вечеря Господня, отделение от мира, пасторы, меч и клятва — вот темы, которым уделяется внимание. Статьи написаны в духе раннехристианских сочинений, посвященных природе церкви, таких как *Дидахе* (II в.).

Богословие в этом произведении подразумевается. В нем ясно говорится о крещении и вечери Господней, что дает представление о таинстве как таковом. Статьи, посвященные дисциплине, непотворению и клятве, указывают на верность основам веры и практики Швейцарских братьев. Полное опасностей существование маленьких анабаптистских конгрегаций, разбросанных по всей Южной Германии, отражено в разделе, посвященном пасторам.

«Пастор же народа Божьего должен иметь... добрую репутацию у внешних. Пусть его служба... касается всего, что имеет отношение к Телу Христову. Он должен смотреть, как оно сохраняется, растет, чтобы имя Божье почиталось и прославлялось среди нас, а уста нечестивых закрывались. Но следует знать, что он, если в этом нуждается, должен получать материальную поддержку от избравшей его церкви... но если пастор либо изгнан, либо

¹²⁴ Snyder, *Michael Sattler*, pp. 198–202.

¹²⁵ Yoder, *Legacy of Michael Sattler*, p. 29.

История анабаптизма

взят к Господу через крест Его, на его место должен немедленно встать другой, чтобы не рассеялся народ Божий, но сохранился бы через увещевание и получил утешение»¹²⁶.

В самый разгар встречи в Шлайтхайме власти Роттенбурга обнаружили анабаптистов. После возвращения в Горб Саттлер вместе с женой, а также жена Реублина, Маттиас Гиллер, Верингер из Роттенбурга и еще несколько человек были арестованы. Представители власти сразу поняли, что Саттлер — самая важная фигура. Они нашли у него Шлайтхаймское исповедание и документы, свидетельствующие о численности и деятельности анабаптистов. Из-за того, что сочувствующих анабаптизму в Горбе оказалось много, заключенные были переведены в Бинсдорф.

Из бинсдорфской тюрьмы Саттлер написал трогательное письмо утешения своей возлюбленной пастве в Горбе. Типичным для анабаптистских тюремных посланий было изобилие цитат из Писания, в них подчеркивалась любовь ко всем и не было ни капли горечи. Письмо начинается приветственным благословением именем Святой Троицы: «Возлюбленные друзья в Господе, благодать и милость Бога, нашего Отца Небесного, через Иисуса Христа, нашего Господа, и сила их Духа да будет с вами, братья и сестры, возлюбленные Божьи».

Саттлер особенно подчеркивал роль любви как основания и существования христианской жизни:

«Если вы любите своих ближних, то не будете завистливы. Не будете стремиться к наказанию и отлучению, не будете искать своего, замышлять зла, не будете честолюбивы и, наконец, не будете гордецами, но будете милосердны, справедливы, во всем кротки, уступчивы и сострадательны к слабым и немощным» (1Кор. 13, Гал. 5, Рим. 15:7, 1Кор. 8:9–13).

¹²⁶ W. J. McGlothlin, *Baptist Confession of Faith* (Philadelphia: American Buptist Publication Society, 1911), pp. 5–6. Йодер, в *Legacy of Michael Sattler*, pp. 28ff. дает новый перевод Шлайтхаймского исповедания. Он также перевел много писем Саттлера в первом издании серии «Классики Радикальной Реформации». См. также Beatrice Jenny, *Das Schleithheimer Täuferbekenntnis, 1527*, в *Schaffhauser Beiträge zur väterländischen Geschichte*, ed. *Historischen Verein des Kantons Schaffhausen* (Thaungen: Verlag Karl Augustin, 1951). Для исследователя, владеющего немецким, работа Jenny заслуживает серьезного внимания. Название исповедания на немецком: *Brüderlich Vereinigung etzlicher Kinder Gottes*.

Величайшее свидетельство

Как верный пастырь, чья первейшая обязанность, даже перед лицом собственной смерти, забота о своей пастве, Саттлер в конце письма попытался подготовить паству к неизбежному:

«И пусть никто не отнимет у вас оснований, заложенных словом Священного Писания, запечатленного кровью Христа и многих свидетелей Иисуса... Братья, наверное, сообщили вам, что некоторые из нас в тюрьме. Схваченные в Горбе, мы были затем доставлены в Бинсдорф. К этому времени множество обвинений было выдвинуто против нас нашими врагами; они нас пугают то виселицей, то огнем и мечом. В этих крайних обстоятельствах я предаю себя целиком воле Господней и готовлю себя вместе со всеми моими братьями и женой умереть, свидетельствуя об истине... Вот почему я посчитал необходимым ободрить вас увещанием следовать за нами в отстаивании дела Божьего, чтобы вы утешили себя этим и не избегали бы наказаний Господних...

Итак, возлюбленные братья и сестры, это письмо будет прощанием со всеми вами, кто любит Бога в истине и следует за Ним...

Берегитесь лжебратий, ибо Господь точно призовет меня к Себе, так что будьте бдительны. Я жду встречи с моим Богом, молюсь непрестанно обо всех, кто в узах. Бог да будет с вами всеми. Аминь»¹²⁷.

Предсказание о предстоящей казни оказалось верным. Он был в руках австрийских властей, имевших юрисдикцию над Роттенбургом. Католический король Австрии Фердинанд провозгласил, что «третье крещение» (утопление) — лучшее средство против анабаптизма. Из-за важности места Саттлера в движении Фердинанд предложил утопить его немедленно. Однако власти во главе с графом Иоахимом решили придать этому «церковному разбирательству» хотя бы видимость законности. Задержка, связанная с затруднением университета послать своих богословских экспертов, привела к отсрочке суда до 15 мая. Наконец, два доктора из университета дали согласие участвовать в суде. Они не были докторами права, о которых запрашивали

¹²⁷ *Mirror*, pp. 346–48.

История анабаптизма

университет, но лишь докторами искусств. Два представителя прибыли и из Энзисхайма — города, известного своим скверным правительством и судами над еретиками.

15 мая собрался суд, состоящий из двадцати четырех судей. Возглавлял это внушительное сборище *Landeshauptmann* граф Иоахим Цолленский. Наблюдателем, следящим за тем, чтобы разбирательство проходило без нарушений, был мэр Роттенбурга, Якоб Галбмайер, человек, который вряд ли сочувствовал обвиняемому. Саттлер считал, что именно Галбмайер ответственен за исход дела¹²⁸.

Сам суд начался 17 мая. На скамье подсудимых сидело четырнадцать обвиняемых. Для начала им предложили выбрать адвоката. Но Саттлер, выступавший от имени группы обвиняемых, отклонил это предложение на основании того, что их дело было не гражданским. Он сказал, что, согласно Слову Божьему, у них нет права обращаться в суд по религиозным вопросам. Он говорил вежливо, но решительно. Отвечая судьям, Саттлер обращался к ним как слугам Божьим, признавая их власть, но отрицая их вероисповедание. Он также поставил под сомнение компетентность суда.

Тогда граф Иоахим зачитал обвинения, предъявляемые подсудимым. Первые семь касались всех, а последние два только Саттлера:

«1. Он и его последователи действовали вопреки постановлениям императора. 2. Он учил, представлял и верил, что тело и кровь Христовы не присутствуют в таинствах. 3. Он учил и верил, что крещения в младенчестве недостаточно для спасения. 4. Они отрицают таинство миропомазания. 5. Они презирают и оскорбляют Богородицу и проклинают святых. 6. Он утверждает, что не следует приносить клятву перед магистратом. 7. Он вводит новый неслыханный обычай относительно вечери Господней, кладет хлеб и вино на тарелку, употребляя их вместе. 8. Вопреки правилам, он женился. 9. Он сказал, что если турки нападут на страну, мы не должны им сопротивляться, а если он и считал возможным воевать, то,

¹²⁸ Bossert, *Sattler's Trial and Martyrdom*, p. 206.

Величайшее свидетельство

скорее, против христиан, чем против турок, несмотря на то, что необходимо противостоять этим самым опасным врагам нашей веры»¹²⁹.

Эти обвинения свидетельствуют о принципиальном непонимании анабаптистского учения, с одной стороны, и нежелании принять в нем то, что понимается, с другой. Пятое обвинение было явной карикатурой на взгляды анабаптистов, а седьмое — основывалось на беспочвенных слухах. Обвинения 1, 6 и 9 должны были бы подлежать не церковному, но гражданскому суду. Первое обвинение основывалось на предположении, что «император является защитником Церкви, это было положение и идея средневековой Церкви и Церкви Католической. Эта Церковь, ее учение, ее организация и закон были единственно признаваемыми и действующими в Австрии»¹³⁰. Девятое обвинение было самым опасным. Никого на свете австрийцы так не боялись, как турок. Сознали они это или нет, но, искажая взгляды Саттлера по этому вопросу, власти пытались нанести последний удар по нему в глазах всего общества.

После того как обвинения были прочитаны и обсуждены, Саттлер попросил, чтобы все они были зачитаны снова. На это секретарь, житель Энзисхейма, ехидно заметил: «Он хвалился, что имеет Святого Духа. Если это правда, думаю, нет нужды делать ему это одолжение, ибо, если он имеет Святого Духа, как похваляется, тот ему и скажет, что здесь происходит»¹³¹. Саттлер спокойно повторил свой запрос, который был великодушно удовлетворен¹³².

Защита Саттлера была умелой и мужественной. Отвечая на первое обвинение, он отметил, что указы императора были против лютеран. Они утверждали, что следует слушать не Лютера, но Слово Божье. «Это мы соблюдаем, — сказал Саттлер, — ибо я не думаю, что мы действуем вопреки слову Божьему, я апеллирую к словам Христа». Он принял второе обвинение как имеющее вес и защищал анабаптистское учение, ссылаясь на Писание. Третье обвинение не отрицал и использовал лишнюю

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 209–10.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ Williams and Mergal, *Spiritual and Anabaptist Writers*, p. 139.

¹³² Боссерт (*Bossert*) утверждает, что обвинения не были снова зачитаны, была сообщена лишь их суть; см. *Sattler's Trial and Martyrdom*, p. 209.

История анабаптизма

возможность подтвердить учение о крещении по вере. Говоря о четвертом обвинении, он провел различие между оливковым маслом как Божьим творением, которое, как всякое творение, хорошо, и елеем миропомазания, которое ничем не лучше. «Все, что сотворено Богом, хорошо и не должно отвергаться, но мы отрицаем, что Папа с его епископами, монахами и священниками чем-то делает его лучше, ибо Папа ничего не может сделать лучше, чем сотворил Бог».

Относительно Девы Марии он сказал:

«Мы никогда не презирали Матерь Божью и святых. Мать Христа должна быть почитаема выше всех жен, ибо ей была дана честь родить Спасителя мира; но того, что она будет заступницей и посредницей, в Писании не говорится. Что касается святых, то мы утверждаем, что мы, живущие и верующие, и есть святые. В качестве доказательства этого я обращаюсь к Посланиям апостола Павла к Римлянам, Коринфянам, Ефессянам и т. д. Он всегда пишет: к возлюбленным святым. Таким образом, мы, верующие, и есть святые: тех же, кто умер в вере, мы почитаем „блаженными“»¹³³.

Саттлер принял шестое обвинение как оправданное и защищал анабаптистскую позицию, ссылаясь на Матфея 5:34,37. Седьмое обвинение он проигнорировал, очевидно, посчитав его ниже всякой критики.

Затем он обратился к двум последним обвинениям, выдвинутым лично против него. Он защищал свой брак на двух основаниях: во-первых, среди монахов и священников царит великая безнравственность, во-вторых, брак заветан Богом. Далее, говоря о турках, Саттлер утверждал принцип непротивления мирных анабаптистов, отказавшихся от насилия. Он снова сформулировал свои взгляды с совершенной ясностью:

«Если турки вторгнутся в страну, им не следует сопротивляться, ибо написано: не убий. Мы не должны защищаться от турок и наших гонителей, но прибегать к помощи Божьей в наших молитвах, чтобы Он защитил нас.

¹³³ *Mirror*, p. 345.

Величайшее свидетельство

Что касается моих слов, что если бы я оправдал войну, то скорее против так называемых христиан, которые гонят, и заключают в тюрьму, и предают смерти истинно верующих, то я утверждаю следующее: турок не знает ничего о христианской вере, он турок по плоти, но вы, которые утверждаете, что вы христиане, и хвалитесь Христом, но при этом гоните благочестивых свидетелей Христовых, вы турки по духу» (Исх. 20:30; Мф. 7:7; Тит. 1:16)¹³⁴.

В своем последнем слове Саттлер подтвердил правомочность магистрата, определив его правовой статус, предел действия и ответственность. Его последним желанием было иметь возможность обсудить Писание с судьями на любом языке по их желанию. Он выразил искреннюю надежду на то, что судьи «покаются и примут истинное учение».

Ответ судей, согласно отчету, напоминающему суды апостольских времен, дает представление о духе самого суда.

«Судьи посмеялись над его словами, и после совещания городской стряпчий Энзисхейма сказал: „И ты еще будешь нам предлагать вступить с тобой в диспут, несчастный, отчаянный крестьянин и монах! С тобой будет дискутировать палач, вот что тебя ждет“. Саттлер воскликнул: „Пусть будет воля Божья!“¹³⁵.

Так и случилось. Городской стряпчий Энзисхейма распался все сильнее. Впав чуть ли не в истерику, он стал требовать, чтобы Саттлера лишили жизни немедленно. Терпение заключенного и его спокойствие явно раздражало судей.

В течение полутора часов, пока судьи совещались, Саттлера запугивала и оскорбляла толпа. Кто-то кричал: «Я поверю тебе, когда тебя прикончат». Другой, выхватив меч, орал: «Смотри, вот язык, на котором мы с тобой будем вступать в диспут»¹³⁶. Кто-то из толпы спросил, почему он не остался настоятелем монастыря. Саттлер ответил: «Я был настоятелем по плоти, но теперь чувствую себя лучше»¹³⁷. Казалось, ничто

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*, p. 346.

¹³⁶ Bosert, *Sattler's Trial and Martyrdom*, p. 214.

¹³⁷ *Mirror*, p. 346.

не могло нарушить самообладания и спокойствия Саттлера. Даже смертный приговор не поколебал его решимости.

Клаус фон Гравенек, очевидец тех событий, написал о поведении Саттлера: «Все это я видел своими глазами. Да поможет нам Бог засвидетельствовать Ему нашу веру с таким терпением и мужеством»¹³⁸. Описанные выше события продолжались больше двух дней. 18 мая был вынесен приговор. Два дня спустя, 20 мая, Саттлер был казнен¹³⁹.

Казнь предваряла публичная пытка на рыночной площади. Саттлеру отрезали кусок языка, раскаленными клещами из его тела вырывали куски плоти. Затем его привязали к телеге. По пути на место казни клещи пускали в ход еще пять раз. На рыночной площади и на месте казни, все еще способный говорить, не сломленный Саттлер молился за своих палачей. После того как его веревками привязали к лестнице и толкнули в огонь, он продолжал увещевать народ, судей и мэра покаяться и обратиться. Затем он взмолился: «Всемогущий Боже, Ты есть путь и истина: меня не смогли уличить в ошибке, и я с Твоей помощью засвидетельствую истину и запечатлею ее своей кровью».

Когда веревки, которыми он был привязан, сторели, Саттлер, подняв два пальца, дал братьям знак, что мученическая смерть переносима. Потом собравшаяся толпа услышала из его запекшихся от крови губ: «Отче, в руки Твои предаю дух мой»¹⁴⁰.

Затем были казнены трое других. После того как все попытки заставить верную жену Саттлера отречься не увенчались успехом, она была утоплена в Некаре.

Наверно, никакая другая казнь анабаптистов не имела такого влияния. Книжка Вильгельма Реублина с рассказом о казни Саттлера была широко распространена в Германии, Австрии и Швейцарии. Очевидцы из лютеран, реформатов и даже католиков никогда не смогли до конца изжить воспоминания этой позорной сцены в Роттенбурге. Буцер и Капито скорбели, узнав об этой казни. Влияние величайшего свидетельства Саттлера ощущается по сей день. По этому поводу Густав Боссерт,

¹³⁸ Bossert, *Sattler's Trial and Martyrdom*, p. 214.

¹³⁹ Существуют различные мнения относительно дня казни Саттлера. Это был либо понедельник 20 мая 1527 г., либо вторник 21 мая. См. *ibid.*, p. 215, довольно подробное обсуждение этого вопроса.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 216.

современный лютеранский пастор и исследователь анабаптизма из Виттенберга, свидетельствует: «Характер Саттлера не вызывает сомнений. Он не был великим ученым или богословом, не был и интеллектуалом, но вся его жизнь была благородна и чиста, истинна и непреклонна»¹⁴¹.

И другие свидетели

Сказанное Боссертом о Саттлере может быть отнесено ко всему движению. Многие, подобно Саттлеру, запечатлели свою веру кровью. Даже беглого взгляда на «Зеркало мучеников» достаточно, чтобы отметить жестокость гонений, которые с нарастающей силой постигали этих бедных людей. В XVI веке анабаптисты в глазах мира были просто ничем. Имеет ли значение, что какая-то Елизавета, Мельхиор, Ганс, Леопольд, Леонард или Анна были умерщвлены?

Вот типичная запись из «Зеркала мучеников»:

«В августе 1538 года десять или семнадцать человек, мужчин и женщин, были схвачены, посажены в тюрьму и обвинены в перекрещивании. Они были в основном из бедняков, кроме одного, золотых дел мастера по имени Пауль фон Друзнен, о котором известно, что он был их духовным наставником. Пауль и трое других были казнены в Вучте, в театре, а затем 9 сентября сожжены».

В отчете описано, как доминиканцы попытались сломить женщин, заставив их отречься от веры:

«Жена Пауля сказала: „Господи! Просвети тех, кто навлекает на нас такие страдания, чтобы они увидели, что делают. Я благодарю Тебя, Боже, за то, что Ты счел меня достойной претерпеть страдания за имя Твое“.

Доминиканец сказал другой женщине: „Ты не хочешь вернуться в святую Церковь?“ Она ответила: „Я останусь с Богом; разве это не значит быть в святой Церкви?“

Потом доминиканец обратился к мужчине по имени Ян фон Капелле: „Молись, чтобы Бог мог простить тебя,

¹⁴¹ Ibid., p. 217.

История анабаптизма

поскольку ты подал дурной пример“. Он ответил: „Я не ошибался, но служил Слову Божьему и сожалею, что так долго пребывал во мраке. Я умоляю вас, братья, прочесть Евангелие и жить согласно его предписаниям, оставить ваши разврат, пьянство, мошенничество, проклятия, которые вы прикрываете крестными знаменами“ и т. п.

Третья женщина сказала: „О, Всемогущий Боже! Не возложи на меня бремя более тяжелое, чем я могу понести“ и т. п. И они умерли радостно¹⁴².

Другие отчеты, как и приведенный выше, часто содержат число, дату и место казни, но очень редко приводят имена. Вот пример, иллюстрирующий это: «Вольфганг Бранд-Губер, Ганс Нидермейер и около семидесяти других, 1529 г. по Р. Х.»¹⁴³. «Вольфганг Улиман... был сожжен близ Вальтцена вместе со своим братом и семью другими. Все засвидетельствовали свою веру смертью, 1528 г. по Р. Х.». Широко были распространены массовые казни. Однако казнь «трехсот пятидесяти... близ Альтцея» в 1529 году по приказу императора выделялась особо¹⁴⁴.

В 1529 году анабаптизм был запрещен под угрозой смертной казни Вторым парламентом в Шпейере. Это еще более ускорило процесс уничтожения анабаптистов¹⁴⁵. Иногда обычные меры по пресечению анабаптизма не могли остановить рост движения. Тогда прибегали к другим методам. Наиболее отвратительные примеры этого дает Швабия. Четыреста полицейских были специально отобраны, чтобы охотиться на анабаптистов и убивать их на месте. Но этот отряд оказался слишком маленьким и был увеличен до тысячи человек¹⁴⁶.

Суровые гонения не были безрезультатны. Однако результат был не всегда тем, какого хотели власти. Конечно, тысячам пришлось умереть. Подробные отчеты сохранены в *Geschichts-Buch*

¹⁴² *Mirror*, p. 374.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 360.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 354.

¹⁴⁵ Филипп Гессенский был одним из немногих правителей Европы, отказавшихся казнить анабаптистов. Независимо от взгляда на его безнравственные выходки (известно о его двоеженстве, когда он вступил в мorganатический брак с Маргаритой фон дер Сааль при жизни первой жены — прим. науч. ред.), приходится только удивляться мере его терпимости в этом вопросе, разительно отличавшейся от реформаторов. См. Littel, *Landgraff Philipp und die Toleranz* (Bad Nauheim: Im Christian-Verlaag, 1957).

¹⁴⁶ Hershberger, *Recovery of Anabaptist Vision*, p. 33.

и в «Зеркале мучеников», судебные отчеты фрагментарны и часто неточны. Тем не менее, они отражают тот факт, что тысячи анабаптистов оказались жертвами одного из самых широкомасштабных гонений в христианской истории. Граф Альтцейский был раздосадован увеличением числа анабаптистов, после того как массовые гонения не смогли остановить распространение движения. Известно, что он сказал: «Что мне делать, чем больше я их казню, тем больше их становится»¹⁴⁷.

В некоторых местах преследования были столь жестокими, что движение удавалось искоренить. Но в других, где гонения были не такими повсеместными, свидетельство мучеников приводило к удивительному росту числа уверовавших. Гонимые в одной стране, под страхом смерти, лишённые имущества, анабаптисты устремлялись в другую, ища спасения на одном из быстро исчезающих с карты Европы островков свободы. Надежда была тщетной. Нигде анабаптистам не удавалось спастись от гонений. Горящие костры, тлеющие колья отмечали их скорбное шествие по Европе. Даже полтора века спустя анабаптистов судили в Берне, Швейцария¹⁴⁸.

Такая цена была заплачена за установление в Европе системы государственных церквей. На фоне мрака долгой европейской ночи, несущей смерть, анабаптистские «метеоры» сверкают еще ярче. Ночь, хоть и более тотальная, чем эти метеоры, не смогла заглушить свет. Убивали анабаптистов, но истину убить не могли. «Истина бессмертна»¹⁴⁹.

¹⁴⁷ *Mirror*, p. 364.

¹⁴⁸ Graetz, *Bernese Anabaptists*, pp. 34–37.

¹⁴⁹ Класен (*Clasen*), *Anabaptism*, исследовал большое число случаев преследования анабаптистов в Швейцарии, Южной и Центральной Германии, Австрии, Богемии и Моравии с 1525 по 1618 гг. Он пришел к цифре 715 преследований, которые могут быть документально подтверждены. К ним добавил 130 «возможных преследований». Однако не включил 600 вероятных преследований в Энзисхайме или 350 в Гельдельберге. Цигльшмидт, согласно Класену, говорит о 1195 случаях. На основе его исследования Класен заключает: «Ясно, что анабаптизм в нашей местности был по большей мере уничтожен в 1528 и 1529 гг., за несколько лет до подавления восстания в Мюнстере. В 1530 г. количество смертных казней было еще велико, а случаев гонений насчитывалось около 80, но в последующие годы случаев преследования стало меньше, а с 1540 г. гонения начали сходиться на нет. Однако в Баварии, Тироле и Швейцарии преследования не прекращались вплоть до XVII века» (С. 371). Оценивая выводы Класена, следует помнить, что его исследование очень ограничено. Например, он даже не пытался написать историю анабаптизма в Северной Германии, Голландии, Польше или Англии. Его работа ограничена и периодом исследования. Так что его выводы часто подвергаются сомнению.

IV



ИСТИНА БЕССМЕРТНА

Доктор Бальтазар Губмайер, несомненно, был одной из самых блестящих звезд на анабаптистском небосклоне. Талантливый богослов, знаток схоластики и патристики. Его красноречие, как и плодотворная писательская деятельность, были посвящены распространению веры, что, в конечном счете, стоило ему жизни. Он был Симоном Петром среди первых анабаптистов. Его замечательное во многих отношениях свидетельство было омрачено компромиссом и отречением, но покаяние привело к обновлению веры и мужественной смерти. Смерть Губмайера напоминает о его наиболее характерном выражении — «истина бессмертна». Данная глава, и в некоторой степени вся книга, доказательство этого утверждения.

Мало что известно о рождении Губмайера. Считается, что он родился в 1480–81 гг. от неизвестных родителей-крестьян¹⁵⁰ во Фридберге, в пяти милях от Аугсбурга. В Аугсбурге учился в латинской школе. 1 мая 1503 г., значительно позже, чем это обычно бывает, Губмайер поступил во Фрайбургский университет¹⁵¹.

¹⁵⁰ Johann Loserth, "Balthasar Hübmaier," ME, 2:826. Много лет книга Loserth, *Doctor Balthasar Hübmaier und die Anfänge der Wiedertaufe in Mähren* (1893) была лучшим биографическим исследованием жизни и творчества Губмайера. Однако она была превзойдена книгой Torsten Bergsten, *Balthasar Hübmaier: Seine Stellung zu Reformatio und Täuferium, 1521–1528* (Kassel: J.G. Oncken, 1961). Монументальный труд Бергштена (550 с.) дает неоценимую информацию и окажет помощь всякому исследователю Губмайера.

¹⁵¹ Henry C. Vedder, *Balthasar Hübmaier* (New York: G.P. Putnam's Sons, 1905), p. 27.

Отсутствие необходимых средств для продолжения образования заставило его покинуть университет. Некоторое время он был учителем в Шаффхаузене, пока не накопил денег, чтобы продолжить учебу в университете.

По возвращении из Шаффхаузена (1507) Губмайер с еще большим рвением отдался университетским занятиям и 1 августа 1511 г. получил степень *baccalaureus biblicus*. Еще до получения степени протезе доктора Иоганна Экка получил свой В. А. (бакалавр искусств — прим. пер.), проведя только год в университете, и сменил в конце 1510 года своего учителя в качестве ректора бурсы, известной как *Pfauenburse*.

Прежде чем снова покинуть Фрайбург, Губмайер получил магистерскую степень и хвалебную характеристику от знаменитого д-ра Иоганна Экка:

«Просто удивительно, с каким вниманием и рвением он изучал учения философов, как вслушивался в каждое слово своих учителей и внимательно конспектировал их — неустанный читатель, неутомимый слушатель и замечательный репетитор. Он получает свою магистерскую степень более чем заслуженно»¹⁵².

Восхищение преподавателя студентом едва ли превосходило восхищение студента своим учителем. В латинских стихах Губмайер восхвалял его самым изысканным образом, так что ненасытное эго Экка, хотя бы на время, было вполне удовлетворено:

«Редчайший богослов, знаток закона и премудрости, он всегда сеет добрые семена среди людей. Искусный логик, мастер сентенций, постигший всю математику и астрономию, все ораторское искусство, историю, поэзию — пусть меня повесят, если этот один человек не знает всех наук!»¹⁵³

Привязанность к Экку была столь велика, что, когда менее чем через полтора года тот покинул Фрайбург и отправился в университет Ингольштадта, Губмайер последовал за учителем. Вскоре, 29 сентября 1512 г., получив докторскую степень по теологии, Бальтазар стал доктором Бальтазаром Губмайером.

¹⁵² *Ibid.*, p. 28. Репетитором называли студента, который повторял лекции преподавателей университета другим студентам.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 30.

Губмайер, уже рукоположенный в сан священника, был назначен университетским проповедником и капелланом университетской церкви Девы Марии. Его карьера в Католической Церкви и в университете складывалась наилучшим образом. Еще через три года, на Пасху 1515-го, он стал заместителем ректора университета. Номинальным ректором был маркграф Фридрих Бранденбургский. Соответственно, новое положение Губмайера подразумевало, что фактически все обязанности ректора исполнял он. Но административная карьера Губмайера не была продолжительной, он не был успешным администратором. Зато его слава как проповедника столь выросла, что менее чем через год он получил приглашение стать главным проповедником Регенсбурга. Не в силах отказаться 25 января 1516 г., оставив Ингольштадт, он отправился в Регенсбург.

Регенсбург был одним из самых богатых городов, а его собор — самым выдающимся в этой местности. По прибытии в город новый проповедник застал его охваченным шумной анти-семитской кампанией, призывавшей изгнать евреев из города. Губмайер немедленно, без каких-либо угрызений совести возглавил эту кампанию. Он, несомненно, разделял предрассудки людей своего времени, а также моральные принципы своей Церкви. После изгнания евреев пришел черед долговых расписок. В результате отцы города освободились от долгов и в их руках оказалась синагога. Под руководством Губмайера синагога была превращена в католическую часовню в честь «прекраснейшей Марии» (*zur Schönen Maria*)¹⁵⁴.

Новая часовня имела большой успех. Чудеса происходили ежедневно. Эта весть облетела все окрестности, и город наводнили доверчивые паломники. Губмайер засвидетельствовал пятьдесят четыре чуда, происшедших после его приезда. Но в этой бочке меда была ложка дегтя. Увеличение приношений паломников в собор вызвало враждебное отношение монахов из окрестных монастырей, пострадавших от потери дохода и престижа. Все попытки Губмайера быть посредником между городскими властями и разгневанными насельниками беднеющих монастырей не увенчались успехом.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 44.

Зависть доминиканцев была, вероятно, главной причиной решения Губмайера покинуть Регенсбург и отправиться в более спокойный, но маленький город Вальдсхут на Рейне. В любом случае, благоразумие требовало переезда, и Губмайер покинул город, несмотря на недовольство своих прихожан. Отцы города, чью благодарность он вполне заслужил, преподнесли ему сорок гульденов в качестве дара за старания на благо города и собора.

В 1521 году Губмайер мог оглянуться на прошедшие семь лет в Ингольштадте и Регенсбурге с чувством удовлетворения. Как ревностный сын Католической Церкви он верно служил университету и собору. Успешно освободил Регенсбург от евреев, заслужив их ненависть и тех, кто был с ними связан. Приобрел много друзей и покинул город с большим почетом.

В первый год пребывания в Вальдсхуте Губмайер честно исполнял обязанности типичного средневекового священника. Во время грозы, например, становился у церковной двери со святыми дарами (хостией) и благословлял тучи. На Пасху и по другим случаям, например, когда с хостией отправлялся к больным, следил, чтобы все было обставлено с максимальной помпой и пышными церемониями. В Вальдсхуте никогда прежде не было таких прекрасных процессий и впечатляющих церемоний. Знаменитый доктор почитал Марию и всех святых и, в свою очередь, заслужил почтение горожан.

Впрочем, этому предстояло однажды измениться. Но в 1522 году никому, кроме самого Губмайера, это не было очевидно. Для него это был решающий год. Возможно, с приезда в Вальдсхут Губмайер начал изучать Писания, уделяя особое внимание Посланиям Павла. В июне 1522 года он съездил в Базель, где встретился с Глареаном, старым учителем Гребеля, и с Эразмом. После посещения других швейцарских городов и первой встречи с растущей Реформацией он вернулся в Вальдсхут и с еще большим усердием взялся за изучение Нового завета, ставшего основным источником его теологии¹⁵⁵.

Позже, в том же 1522 году, из Регенсбурга пришло новое приглашение — свидетельство того, что люди не забыли красноречия и ревности своего бывшего любимого священника. Но на этот раз, понимали они это или нет, он был уже не тот доктор

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 53–54.

Губмайер, которого они знали совсем недавно. Старый Губмайер, популярный, но вполне традиционный священник из Регенсбурга, уступил место новому Губмайеру — евангельскому проповеднику из Вальдсхута. Он начал свое новое служение серией проповедей по Евангелию от Луки. Его слушателям стало ясно, что доктор Бальтазар теперь посвятил себя Реформации и лично Христу. Он стал действительно «заложником Слова Божьего».

Шок был поистине велик, изменение — слишком неожиданно. Регенсбург не был готов к такой проповеди. 1 марта, три месяца спустя, Губмайер покинул Регенсбург, отправившись обратно в Вальдсхут. Хотя друзья несколько раз пытались убедить его вернуться, он остался в Вальдсхуте, решительно реформируя церкви города, по примеру швейцарской Реформации в Цюрихе.

Подобно Цвингли, Губмайер вводил изменения в традиционную литургию постепенно. Хотя его первоначальное обращение произошло под влиянием лютеранства, он никогда не считал себя последователем Лютера. Намного ближе ему были Цвингли и швейцарская Реформация. Неудивительно поэтому, что после встречи с Цвингли он участвовал на стороне этого швейцарского реформатора во втором цюрихском диспуте. По пути в Цюрих Губмайер встретился с Вадрианом и проповедовал в Сент-Галле и Аппенцелле. Во время диспута он сошелся с Цвингли по многим вопросам, в частности, утверждал, что на основе Писания трудно обосновать крещение младенцев. Он также выказал себя красноречивым защитником взглядов Цвингли на вечерю Господню. Очевидно, к этому времени Библия для викария церкви св. Марии из Вальдсхута заняла место «старого церковного учения», став основным авторитетом в вопросах веры и устройства. Это видно хотя бы из такого его утверждения на октябрьском диспуте:

«Дорогие благочестивые христиане, вот мои убеждения, которые я вынес из Писания относительно образов и мессы. Если мои учения неверные и нехристианские, я прошу вас всех, именем Иисуса Христа, нашего Спасителя, прошу вас и умоляю, исправить меня по-братски и

по-христиански, опираясь на Писание. Я могу ошибаться, я — человек, но не могу быть еретиком. Я хочу (и желаю от всего сердца) быть исправленным и поблагодарить тех, кто объяснит мою ошибку, ибо охотно последую Слову Божьему и со всем послушанием подчинюсь его суду, чтобы все мы были истинными Христовыми учениками и следовали за Ним»¹⁵⁶.

После диспута в Цюрихе Губмайер вернулся в Вальдсхут, чтобы начать реформы в городе и окрестностях. Первым его начинанием было пригласить весь клир на диспут. Для предполагаемого диспута он подготовил восемнадцать статей (*Schlussreden*). В апреле или мае 1524 года статьи были распечатаны. *Achtzehn Schlussreden* — первая печатная работа Губмайера. Статьи, вероятно, были закончены в марте, когда еще свежи были в памяти воспоминания об октябрьском диспуте в Цюрихе. Из их содержания видно, что он полностью преодолел схоластическую теологию, характерную для его фрайбургского и ингольштадского периода. Его вера отражена в следующих статьях:

1. Только вера делает нас святыми (*Frumm*) пред Богом.
2. Эта вера — признание милости Божьей, которую Он проявил к нам, отдав за нас Своего единородного Сына. Это исключает всех лжехристиан, у которых нет ничего, кроме исторической веры в Бога.
3. Такая вера не может оставаться пассивной, но должна прорываться (*aussbrechen*) к Богу в благодарности и к человечеству в различного рода делах братской любви. Таким образом, всякие тщетные религиозные обряды — свечи, пальмовые ветви, святая вода — должны быть отвергнуты.
4. Только те деяния хороши, которые Бог заповедал нам, и только те плохи, которые Он запретил. Итак, уберите прочь рыбу, плоть, сутаны и тонзуры.
5. Месса — это не жертвоприношение, но воспоминание о смерти Христа. Поэтому это не приношение за живых и мертвых. Итак, отвергните недельные, месячные и годовые мессы за мертвых.

¹⁵⁶ Это отрывок из отчета об октябрьском диспуте. См. весь текст в *Huldreich Zwingli's Werke*, ed. Melchior Schuler and Johann Schulthess (Zürich: Friedreich Schulthess, 1828), 1:459–540, далее ссылки на это издание — ZW.

История анабаптизма

6. Каждый раз, когда совершается воспоминание, смерть Господня должна проповедоваться на языках народов. Поэтому все закрытые мессы должны быть тоже отброшены.

8. Как каждый христианин верит сам и крестится сам, так каждый должен следовать и проверять по Писанию, правильно ли ему преподается его пастором еда и питье [вечери Господней].

13. Члены церкви должны снабжать необходимым пропитанием и одеждой тех, кто их ясно, чисто и искренне учит Слову Божьему. Поэтому да будут отвергнуты все льстецы, наемники, управители, лентяи, переносчики, повторяющие лживые предания и бабьи басни.

16. Обещать мужчине оставаться безбрачным своими силами все равно, что обещать перелететь море без крыльев¹⁵⁷.

Теперь Губмайер стал человеком действия, воплощая в жизнь принципы, заявленные им в статьях. К концу года вся религиозная живопись и статуи были убраны из церкви. По мере того как он начал действовать, ужесточались и его убеждения. Искренний человек из Вальдсхута решил жениться. Избранницей Губмайера стала Элизабет Хюглин — дочь жителя Рейхенау. Она оказалась верной и смелой женой. Все эти революционные события произошли в течение двух лет, как это видно из письма Губмайера к старым друзьям из Регенсбурга:

«С великой печалью я слышу, что в вашем городе Регенсбурге больше людей исповедует тщету, чем чистое Слово Божье. Это разбивает мне сердце, ибо то, что не следует из живого слова, — мертво пред Богом. Вот почему Христос говорит: исследуйте Писания. Он не говорит: следуйте старым обычаям, хотя сам я, когда был у вас, делал именно так. Но делал это по неведению. Как и другие, я был слеп и находился в плену учений человеческих. Вот почему я открыто исповедую пред Богом и людьми, что тогда, когда стал доктором и проповедовал у вас и в других местах много лет, я не знал пути в жизнь вечную. И

¹⁵⁷ Gunnar Westin и Torsten Bergsten, *Balthasar Hübmaier Schriften* (Gütersloher: Verlagshaus Gerd Mohn, 1962), pp. 72–74. В дальнейшем ссылки на *Balthasar Hübmaier Schriften* как *Schriften*.

вот два года назад Христос первый раз вошел в мое сердце. Я никогда не решался проповедовать Его так смело, как это делаю сейчас по благодати Божьей. Я плачу пред Богом и каюсь, что так долго пребывал больным и расслабленным. Я искренно прошу Его простить меня, это был грех невольный, вот почему пишу это вам. Хотел бы я, чтобы ваши проповедники сказали, что я уже не думаю, как прежде, что исповедую и отвергаю все прежние учения и проповеди, те, что проповедовал некогда у вас, все учения, не основанные на Слове Божьем»¹⁵⁸.

С момента цюрихского диспута Фердинанд I не спускал глаз с Вальдсхута и его проповедника. Вскоре два посыльных были направлены из Энзисхейма, фанатично преданного австрийскому католицизму форпоста, в Брисгау, к городскому совету Вальдсхута, с требованием сместить Губмайера с должности главного проповедника города и передать его епископу Констанца. Требование посланников было резко отвергнуто городским советом, преданным Губмайеру. В апреле пришло письмо от австрийского правительства с требованием убрать «печально известного доктора и проповедника из города и выбрать на его место другого подходящего и благочестивого проповедника, который не придерживался бы осужденных лютеровских учений». Епископ Констанца присоединился к требованиям австрийского правительства, призывая к смещению «еретического проповедника».

Губмайера призвали предстать пред епископским судом, но он отказался, сказав, что «в его обязанности не входит отвечать этому лицемеру»¹⁵⁹. Давление нарастало, но Вальдсхут крепко стоял, поддерживая своего главного служителя. Однако сам Губмайер, чтобы не подвергать город опасности вооруженного вторжения, решил его покинуть. 1 сентября 1524 г. он начал жизнь беженца в Шаффхаузене (этот город был хоть и на швейцарской территории, но не в диоцезе епископа Констанца).

Но австрийское правительство преследовало его и там. Хотя Шаффхаузен отказался выдать гонимого «еретика», положение Губмайера было ненадежным. Находясь в этом городе,

¹⁵⁸ Vedder, *Hübmaier*, p. 78.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 80.

История анабаптизма

неуверенный в будущем, разлученный со своей возлюбленной церковью и городом, он написал несколько трактатов. Одним из них был памфлет о религиозной свободе «О еретиках и тех, кто их сжигает» (*Vom Ketzern und ihren Verbrennern*), занявший почетное место среди самых значимых произведений Реформации. В трактате ясно и красноречиво провозглашается религиозная свобода и ограничение власти магистратов. Это учение стало основополагающим для всех анабаптистов.

Вначале Губмайер определяет еретика как того, кто «намеренно не исполняет Священное Писание». В следующей статье он уточняет: «Те еретики — кто скрывает Писание и толкует его не под водительством Святого Духа, а как те, кто подменяет жену — бенефициями, пасторство — господством, Камень — камнями, Церковь — Римом, и заставляет нас верить этой лжи». Далее Губмайер восклицает: «А самые великие еретики — инквизиторы, поскольку, вопреки учению и примеру Христа, приговаривают инаковерующих к сожжению и прежде времени жатвы собирают зерно вместе с плевелами».

Убеждение Губмайера, что вера не должна навязываться насильно, основано, прежде всего, на его понимании Евангелия. Он пишет: «Сжигать еретика — только на первый взгляд значит исповедовать Христа (Тит. 1), но на деле значит отрицать Его и быть более нечестивым, чем Иоаким, царь иудейский (Иер. 36)». Это утверждение повторяется в нескольких статьях. Статья 30-я, возможно, содержит наиболее развернутое утверждение: «Итак, в наибольшей степени они вводят народ в заблуждение тем, что в своей ревности по Богу думают, что без опоры на Писание можно спасти душу, почитать Церковь, любить истину, иметь хорошую репутацию, добрые обычаи, епископские постановления и все, что необходимо для научения разуму — этому наследию естественного света. Итак, они гробы окрашенные, если не основываются на Писании и не направляются им».

Веру нельзя навязать, однако Губмайер напоминает своим читателям, что это не значит, что у христианина нет обязательств по отношению к неверующим. Он пишет: «Господь принес не мир, но меч. Но это означает борьбу не против людей, а против их безбожных учений». Снова и снова он повторяет, что

Истина бессмертна

сердце инакомыслящих или неверующих следует завоевывать духовно, то есть, умело, опираясь на Писание, терпением, молитвой и истинным свидетельством. Даже государство не имеет права использовать силу против инаковерующих, даже против атеистов. Именно по этому вопросу Губмайер высказывается наиболее логично и радикально: «Итак, благом является то, что мирская власть приговаривает к смерти преступников, наносящих физический вред беззащитным (Рим. 13). Но никто не должен карать врага Божьего [*gotssfind*], который для себя не ищет ничего иного, но только оставить Евангелие».

Суверенность Бога — одна из ведущих тем трактата «О еретиках...». Губмайер твердо убежден, что только Богу принадлежит право отличать зерно от плевел. Поэтому Бог не дал человеку право сжигать еретика, будь он истинный или нет. Он строго ограничил права мирских властей и ясно определил методы распространения Евангелия. Свой блестящий трактат Губмайер завершает 36-й статьей: «Теперь ясно всем, даже слепым, что закон, который требует сжигать еретиков, — дьявольское изобретение». Затем следует знаменитая фраза, украшающая все его опубликованные произведения: *Die warhait ist untöedlich* («Истина бессмертна») ¹⁶⁰.

Из Шаффхаузена Губмайер, эта «муха из Фридберга», бросил вызов своему старому другу и учителю д-ру Иоганну Экку, «слону из Ингольштадта». Меньше всего теперь он восхищался своим прежним учителем. Новообретенное знание Христа позволило Губмайеру увидеть в своем тщеславном друге надутого и болтливового защитника католических традиций.

В своих тезисах против бывшего наставника и «отца-доктора», озаглавленных *Axiomata*, Губмайер призвал к диспуту на основе принципов новонайденной веры, сформулированных в двадцати шести статьях ¹⁶¹. Он согласился, что в вопросах поведения действующая Церковь имеет воспитательный авторитет. Но в вопросах веры, как он заявил, конечным судьей является только Библия, особенно слово Христово. Поэтому рекомендовал

¹⁶⁰ *Schriften*, pp. 96–100.

¹⁶¹ Критический текст на немецком в *Schriften*, pp. 85–90, а английский перевод в H. Wayne Pipkin and John H. Yoder, eds., *Balthasar Hübsmaier, Theologian of Anabaptism* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1989), pp. 49–57. Переводы или парафразы отрывков из трактатов Губмайера являются моими, если не указано иное.

своему учителю исследовать Писание, а не папские законы, постановления соборов, писания отцов или ученых, «ибо Христос и то, чему Он учил, будет судить все. Христос Сам (IPSE) есть истина, основание [*plantatio*] и виноградная лоза» (IX). Затем он уговаривает Экка исследовать Писание подобно «благородным фессалоникийцам, чтобы убедиться, что все [видимо, учение Губмайера] обстоит именно так» (XI).

В статье 12-й Губмайер делает прозрачный намек на манеру Экка вести диспут, когда советует свой метод изучения Библии, где понимание «происходит не от бессмысленных разговоров и спора о словах, не имеющих под собой никакого смысла, но от сравнения более темных мест с понятными» (VII)¹⁶².

В октябре, согласно одному недружественному очевидцу, Губмайер снова посетил Вальдсхут и был встречен горожанами как вернувшийся герой или император. Встреча завершилась в ратуше праздником в его честь. Он был восстановлен в качестве главного проповедника и пастора, и ему положили оклад в двести гульденов в год. Он сразу же подключился к подготовке защиты города от вторжения австрийцев. Наличие большого числа крестьян из окрестных деревень давало городу ощущение защищенности. Тем не менее, скорее всего, отношения Губмайера к этим крестьянам не выходили за пределы некоторого сочувствия их нуждам. В первую очередь, он все же был занят проповедью Евангелия. Он боролся с австрийцами за свободу — свободу проповедовать и евангелизировать. Программа реформ и предполагаемого военного сопротивления Фердинанду и его войскам вызвала поддержку лишь Цюриха и Шаффхаузена. Немногие кантоны могли себе позволить рисковать вступить в военное столкновение с силами Фердинанда.

По мере того как формировались убеждения группы Конрада Гребеля, в том же направлении двигался и Губмайер. Принципы, выдвинутые в его восемнадцати статьях и особенно в трактате «О еретиках и тех, кто их сжигает», указывают на то, что он быстро двигался в сторону анабаптизма¹⁶³. Насколько далеко он в этом направлении продвинулся, видно из его письма Эколампадию от 16 января 1525 г.: «Значение этого знака и

¹⁶² *Schriften*, p. 89. Данный перевод не буквальный, но передает основной смысл.

¹⁶³ См. статью 8.

символа [крещения] — обещание веры до смерти, надежда на воскресение в жизнь будущего века. Его следует рассматривать как нечто большее, чем символ. Это значение не имеет ничего общего с детьми, поэтому крещение младенцев не имеет под собой реальной основы»¹⁶⁴.

Губмайер признался, что все еще, по настоянию родителей, крестил младенцев, но относительно своих проповедей писал: «Что касается слов, то я не снисхожу к ним ни в коей мере. Я написал двадцать две статьи с шестьюдесятью двумя замечаниями, которые ты вскоре увидишь». Второго февраля он опубликовал трактат «Открытое обращение Бальтазара из Фридберга ко всем уверовавшим христианам». В нем он еще более решительно отвергал крещение младенцев. После того как бросил вызов, оспаривая, что на основе Писания можно подтвердить крещение младенцев, он указал, что собирался делать: «Бальтазар из Фридберга обещает, что сам может подтвердить, что крещение младенцев никак не основано на Слове Божьем, и докажет это, цитируя на немецком все места из Писания, которые относятся к крещению, ничего не добавляя»¹⁶⁵.

Два месяца спустя, в апреле 1525 года, изгнанный из Цюриха Вильгельм Реублин нашел прибежище в Вальдсхуте. Здесь он крестил Губмайера и около шестидесяти других. В пасхальное воскресенье и сам Губмайер крестил более трехсот человек, поливая водой из бадьи из-под молока. Уже в Светлый понедельник по-апостольски просто совершили вечерю Господню. В последующие дни было много других крещений, и новокрещенные участвовали в омовении ног друг друга¹⁶⁶. Как только мог Губмайер пытался приблизиться к образцу того, что почитал апостольской верой и практикой.

28 мая вышел из печати памфлет Цвингли «О крещении, анабаптизме и крещении младенцев». Это было нападением на мнение анабаптистов по поводу крещения младенцев. Ответ Губмайера «Христианское крещение по вере», появившийся в июле, был тщательным и основывался на Библии. Это была одна из лучших книг Губмайера. Католический историк Лозерт

¹⁶⁴ Vedder, *Hübmaier*, p. 108.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 109–12.

¹⁶⁶ Веддер считает, что омовение ног практиковалось Губмайером даже до водного крещения.

пишет: «*Vom Christlichen Tauf der Glaubigen...* справедливо рассматривается как классическое изложение его учения о крещении и одно из лучших оправданий крещения в зрелом возрасте, когда-либо написанное»¹⁶⁷.

Отрывки из этой работы дают представление о стиле, логике и методе использования Писания, характерных для изложения Губмайером точки зрения анабаптистов.

«Каждый благочестивый христианин может увидеть и понять, что тот, кто хочет очиститься водой, должен предварительно иметь хорошее понимание Слова Божьего и добрую совесть пред Богом, то есть должен быть уверен, что у него посредством Иисуса Христа есть милостивый благой Бог...

Поэтому водное крещение не то же, что очищение души, но „да“, произносимое доброй совестью Богу, данное силой внутренней веры.

Вот почему водное крещение называется крещением *in Remissionem Peccatorum*, то есть „для прощения грехов“ (Деян. 2:38). Не потому, что самим этим крещением покрываются грехи, но по причине этого внутреннего „да“ нашего сердца, что внешним образом свидетельствуется погружением в воду крещения, исповеданием веры и уверенности сердечной, что его грехи прощены посредством Христа»¹⁶⁸.

Множество раз говоря об этом, Губмайер отрицает, что крещение необходимо для спасения. Он настаивает, однако, что оно необходимо для жизни церкви:

«Там, где нет водного крещения, там нет Церкви, нет братьев и сестер, нет братской дисциплины, отлучения и восстановления. Здесь я говорю о видимой Церкви, как сказал Христос (Мф. 18). Ибо должен быть какой-то внешний знак, посредством которого братья и сестры будут знать друг друга, ибо вера в сердце невидима. Принимая крещение, приходящий к нему прилюдно свидетельствует, что... подчиняет себя братьям и сестрам... то есть Церкви»¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Loserth, "Hübmaier", p. 827.

¹⁶⁸ Balthasar Hubmaier, "Concerning Christian Baptism of Believers," trans. G. D. Davidson, pp. 98–99.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 111.

Для Губмайера крещение было необходимо не только для жизни церкви, но и для христианской дисциплины. Согласно его точке зрения, крещение было знаком подчинения дисциплине. Оно символизировало преданность Христу и подчинение братьям по вере в церкви.

С другой стороны, он отрицал крещение младенцев как знак, не имеющий смысла. Те, кто практикует крещение младенцев, «лишают нас истинного крещения и запечатывают пустые бутылки». На возражения, «что нигде в Писании ясно не говорится, что нельзя крестить младенцев», Губмайер иронически отвечал:

«Для того, кто имеет глаза, такое свидетельство легко найти, но оно не выражено буквально в словах „не крестите младенцев“. Но можно ли их тогда крестить? На это я отвечу: если это так, то я окрещу мою лошадь, или собаку, или осла, или стану обрезать девочек..., я могу сделать идолов из св. Павла и св. Петра, я могу приводить детей на вечерю Господню, благословлять пальмовые ветви, овощи, соль, землю и воду, продавать мессу за приношение. Ибо нигде ведь не сказано ясно, что мы не должны всего этого не делать»¹⁷⁰.

Итак, Губмайер использует логику, иронию, Писание и Отцов, чтобы показать, что крещение младенцев не необходимо, но бесполезно и неудобно Богу. Он утверждает, что крещение младенцев не новозаветного происхождения. Он приводит свидетельства Киприана, Августина и Ватиканского архива, подтверждая свое мнение.

В главе «Порядок христианского благочестия» Губмайер говорит, что крещению должно предшествовать слышание Слова, покаяние, вера и исповедание Христа. «Потом он (то есть обратившийся) должен быть крещен в воде, посредством чего публично исповедует свою веру и намерения»¹⁷¹. Крещению затем последует праведная жизнь исповедующего Христа и публичное свидетельство. Жизнь христианина — это благодарность. Эта благодарность находит символическое выражение в вечере

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 121.

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 132–33.

Господней. Крещение для Губмайера не было частью процесса спасения, но актом, посредством которого новый ученик Христа исповедал свою принадлежность Иисусу Христу.

«Крещение во имя Отца и Сына и Святого Духа происходит тогда, когда крещаемый исповедует свои грехи и признает вину, затем уверует в прощение грехов через Иисуса Христа и начинает жить по заповедям Христа благодатью и силой, данной ему от Бога Отца, Сына и Святого Духа. Он исповедует свою веру публично, перед лицом других, через водное крещение. Тогда он истинно крещен, даже если крещающий и не произносит этих слов над ним»¹⁷².

Неудивительно, что книга Губмайера о крещении была широко распространена среди анабаптистов. Ее воздействие на не-анабаптистов должно было быть шокирующим, поскольку уже 5 ноября Цвингли поспешил ответить книгой «Истинный подробный ответ на брошюру д-ра Бальтазара о крещении». Стиль Цвингли — язвительный и резкий. Он мало что добавляет к своим прежним аргументам. Главным был тот, что анабаптисты — раскольники и, в конце концов, разрушат существующий порядок в Швейцарии, если им позволить продолжать в том же духе¹⁷³.

Данный спор между Цвингли и Губмайером завершился ответом Губмайера «Разговор между Бальтазаром Губмайером из Фридберга и господином Ульрихом Цвингли». Написанный сразу, опубликован он был только в следующем году, после того как Губмайер уехал в Никольсбург. Это была последняя работа, которую Губмайер написал в Вальдсхуте.

После подавления восстания крестьян австрийское правительство по настоянию Фердинанда обратило свой взор на Вальдсхут. Губмайер знал, что ограниченных ресурсов изолированного Вальдсхута было недостаточно, чтобы противостоять могущественному Фердинанду, поэтому решил покинуть город. Едва 5 декабря со слезами на глазах он уехал, как на следующий день туда вошли австрийские солдаты. У Губмайера

¹⁷² *Ibid.*, p. 128.

¹⁷³ Vedder, *Hübmaier*, pp. 118–19.

не было времени составить план бегства. По его собственному признанию, он хотел уехать в Базель или Страсбург, но ему мешали австрийские войска. Поскольку Шаффхаузен и Констанц в то время были недоступны, больной и подавленный Губмайер направился в Цюрих.

О его присутствии в городе вскоре стало известно, и по приказу городского совета вместе с женой он был схвачен и заключен в тюрьму. Согласно Цвингли, Губмайер был арестован, чтобы не иметь возможности подстрекать к восстанию. Буллингер признавал, что на самом деле это было потому, что Губмайер так высоко почитался среди анабаптистов. Поскольку Цвингли уже чувствовал себя осаждаемым местными анабаптистами, ничего удивительного в его действиях не было. Будучи в тюрьме, Губмайер вернулся к своему предложению устроить диспут и получил согласие. Это привело к совершенно неожиданному результату.

Встреча не соответствовала образцу предыдущих цюрихских диспутов. В диспуте участвовали Цвингли, Лео Юд, Освальд Микониус, Комтур Шмид, Себастьян Гофмейстер, четыре члена городского совета и цюрихский школьный учитель Георг Биндер. Цвингли, Комтур, Юд и Гофмейстер упоминались в самом приглашении к диспуту по вопросу о крещении (от 10 июля), сделанном Губмайером. Биндер, несомненно, отражающий чувства Цвингли и желающий произвести впечатление на учителя своей верностью, стал в позу кулачного бойца, называя Губмайера, в числе прочего, «швабской лягушкой» и «беднягой» (*Fillzhut*). Губмайер на это не отреагировал, но продолжал цитировать работы Цвингли, место за местом, где тот писал, что детей нельзя крестить, пока они не будут наставлены в вере. Цвингли уверял, что его неправильно понимают. Губмайер был ошеломлен. Результатом этого было то, что он согласился отречься, но перед тем как сделать последнее утверждение, попросил разрешения поговорить с Юдом, Микониусом и Гофмейстером наедине. Ему было хорошо известно, что некогда они тоже задавались вопросом, обосновано ли крещение младенцев Библией. По крайней мере, Гофмейстер, согласно Хошеку, признавался в этом перед городским советом Шаффхаузена. После дискуссии Губмайер

История анабаптизма

согласился написать свое отречение, которое прочел перед малым советом и перед советом двухсот на следующий день. Затем его попросили прочесть отречение перед приходом аббатства Фраумюнстер 29 декабря, в пятницу, после проповеди Цвингли, а затем в Грюнингене.

Стоя у кафедры в соборе аббатства Фраумюнстер, вместо того чтобы отречься, Губмайер начал так: «О, какую муку и отчаяние я испытал этой ночью из-за сделанных мною ошибок. И вот я говорю здесь и сейчас: я не могу и не буду отречься»¹⁷⁴. И далее он начал защищать осознанное крещение в зрелом возрасте. Цвингли бросился к другой кафедре и успокоил народ. Губмайеру напомнили его предыдущие отречения и обвинили в том, что он одержим дьяволом, что и является причиной такого его поведения в данный момент¹⁷⁵. Отказавшегося сойти с кафедры Губмайера схватили и поместили в валленбергскую тюрьму, известную как «*Wasserturm*», поскольку она стояла в Лиммате, недалеко от аббатства Фраумюнстер.

Во время этого заключения Губмайер написал «Двенадцать статей о христианской вере». Этот трактат был опубликован лишь год спустя в Никольсбурге. Трактат, содержащий много теологических идей, которые мы рассмотрим ниже, заканчивался такими словами:

«Святой Боже, Святой крепкий, Святой бессмертный, вот мое исповедание, которое я исповедую сердцем и устами и засвидетельствовал перед Церковью в водном крещении. Молюсь Тебе, твердо и милостиво сохрани меня в этой вере до конца дней моих. И если я буду отступать от нее из-за человеческого страха и ужаса, насилия, ран, меча, огня или воды, все равно, молюсь Тебе, милостивый Отче, восставь меня снова благодатью Святого Духа и не дай мне умереть без этой веры. Об этом молю Тебя из глубины моего сердца через Иисуса Христа, Твоего возлюбленного Сына, нашего Господа и Спасителя. Ибо на Тебя, Отче, я уповаю. Не дай охватить меня вечному стыду. Аминь»¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Emil Egli & Rudolph Schoch, eds., *Johannes Kesslers Sabbata mit kleineren Schriften und Briefen* (St. Gallen: Fehrsche Buchhandlung, 1902), p. 151. Далее ссылки на это издание — *Sabbata*.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 129.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 136.

Во время второго цюрихского заключения Губмайер был подвергнут пытке. Когда его вздернули на дыбе, он произнес требуемое отречение, а потом и написал его по требованию Цвингли. Хотя и не столь определенное, как этого хотел Цвингли, это отречение все же его удовлетворило и выказало слабость Губмайера. Впоследствии оно стало причиной для глубокого покаяния и исповеди. В этой исповеди, названной «Краткая апология», та нота гордыни и тщеславия, которая временами проскальзывала в его прежних работах, совершенно исчезла. Вместо этого мы находим в ней плач души Губмайера над слабостью его плоти:

«Я могу грешить — я человек, но не могу быть еретиком, поскольку постоянно ищущ наставления в Слове Божьем. Но никогда ко мне никто не приходил и не указывал ни единого слова, кроме одного человека и его последователей, против его собственной проповеди, письменной и устной, чье имя я опускаю, ради слова Божьего, который против справедливости и совести, от имени своего правительства, конфедерации, а также Императора, посредством заключения, тюрьмы, страданий и палача попытался научить меня вере. Но вера — дело Божье, а не тюрьмы, где не видно ни солнца, ни луны, живешь лишь на хлебе и воде... О, Боже, прости мне мою слабость. Полезно мне (как сказал Давид), что Ты смиряешь меня»¹⁷⁷.

Подобно Гребелю, Блауроку и Саттлеру, Губмайер покинул Цюрих, отряхнув его прах со своих ног. Человек, не сумевший победить его в диспуте, прибег к методам инквизиции. Дискредитированный в глазах последователей Цвингли и потерявший благодать в глазах анабаптистов Губмайер тихо покинул город. Покров секретности сопровождал его и в путешествии в Никольсбург.

Никольсбург, находившийся под властью моравских дворян, был в 1526 году одним из самых веротерпимых городов Европы. В этой местности все еще чувствовалось влияние Яна Гуса. Моравские братья приняли Губмайера с радостью и сочувственно выслушали его учение. Быстро росло число обращенных. Среди них был моравский барон Леонард фон Лихтенштейн,

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 141.

История анабаптизма

крещеный Губмайером¹⁷⁸. Это было началом одного из самых плодотворных периодов истории анабаптизма.

По самым скромным подсчетам, по крайней мере, шесть тысяч человек были крещены за неполный год вдохновенного служения Губмайера в Никольсбурге. Помимо проповеди и учительства, Губмайер писал. Издателем многочисленных трактатов Губмайера стал Фрошауер (он же Симпрехт Зорг), печатник из Цюриха, которого вынудили бежать из города из-за анабаптистских взглядов. Не менее семнадцати трактатов, изданных в 1526 и 1527 гг., были напечатаны в Никольсбурге¹⁷⁹.

Губмайер воспользовался «окном», открывшимся во время его пребывания в Никольсбурге, чтобы заняться литературной защитой анабаптизма. Впервые за карьеру реформатора все условия — печатник, покровитель и время — были в его распоряжении и могли служить распространению сочинений. Служители Ганс Шпиттельмайер, Освальд Глайдт и Мартин Гошел, несомненно, освобождали Губмайера от многих пасторских обязанностей, чтобы он мог посвятить себя тому, за что особо нес ответственность, — учению анабаптистской вере, основные положения которой можно найти в никольсбургских трактатах.

Эти сочинения в основном были посвящены проблемам церковного устройства и обрядам крещения, Господней вечери, а также церковной дисциплине. Тем не менее, два трактата о свободе воли, один о мече и один катехизис, а также «Краткая апология» представляют в различных формах основные богословские идеи Губмайера. В «Свободе воли I» и «Свободе воли II» Губмайер формулирует свои взгляды по антропологии и сотериологии, утверждает, что человек, хоть и пал с Адамом, все равно имеет силы уверовать во Христа, единственно могущего нас спасти. Другого пути спасения нет, ибо такова, согласно

¹⁷⁸ Zieglschmid, *Large Chronicle*, p. 50. "Aug welches hat er den Herren Leonhart von Liechtenstain auff Nicolspurg wonende welcher dazumal ach getaufft unnd ein Breuder ist genenit worden Desgleichen Seinem Breudern Herr Hunsen mit Sampt Irem Predicantem." См. также *The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia, 1526–1628* (The Hague: Mouton, 1969), где подробно разбираются отношения Губмайера с баронами Лихтенштейнами и моравскими братьями.

¹⁷⁹ Loserth, "Hübmaier," p. 829, предполагает, что за время пребывания Губмайера в Никольсбурге было написано «не меньше 18 работ». Ведер так каталогизирует работы этого периода: «Из работ, написанных в Никольсбурге, 11 посвящены христианским таинствам или... порядку крещения, 4 апологетические и полемические, а 2 посвящены систематической теологии». Vedder, *Hübmaier*, pp. 154–55. Симпрехта Зорга не надо путать с его дядей Кристофером Фрошауером, который печатал Цвингли.

Писанию, открывшаяся нам воля Божья. Вот почему, не пройдя через новое рождение (*Wiedergeburt*), нельзя узреть Бога. Снова и снова он повторяет, что Бог хочет, чтобы все спаслись, но будет ли человек спасен, зависит от того, примет ли он благодать Божью, предлагаемую во Христе. Эта благодать не от человека, но от Бога. Тот, кто принимает ее через веру во Христа, спасен, искуплен и получает новое рождение. Вот почему, хоть и не безгрешная, христианская жизнь характеризуется послушанием Христу, которое находит свое высшее выражение в любви к Богу и ближнему.

Понимание Губмайером новозаветного учения, что благодать, вера и любовь зависят от способности человека принять или отвергнуть спасение, предлагаемое во Христе, подтвердилось его собственным опытом. В качестве популярного католического священника он привел Регенсбург к изгнанию евреев. Шесть лет спустя в памфлете «О христианской анафеме» он противопоставил отношение к христианам, находящимся под анафемой, отношению к «врагам, евреям и язычникам». Последним, как и анафематствованному, следует давать пищу, питье, кров и «все необходимое», но к евреям и язычникам, в отличие от анафематствованных, следует проявлять дружелюбие, так, чтобы «привлекать их примером христианской веры во Христа (Гал. 5:23)»¹⁸⁰. Такое изменение в отношении к евреям можно увидеть и в других работах, оно может быть объяснено только преобразованием жизни, которое произошло у Губмайера при его обращении, на него он неоднократно ссылается в своих сочинениях.

«Христианский катехизис» (*Eine christliche Lehrtafel*) в форме диалога между Леонардом и Гансом определяет основные положения анабаптистской веры. Он опережает катехизис Лютера на два или три года. С одной стороны, он дает представление обо всех отличительных чертах анабаптизма, но с другой — указывает на общие черты их учения с учением католиков и протестантов, с учением Церкви относительно Троицы, как оно сформулировано в Халкидоне. Ясно, однако, что для Губмайера выражением «генеральной линии» христианского учения является Библия, а не Августин, соборы, «схоласты».

¹⁸⁰ Pipkin and Yoder, *Hübmaier*, p. 419.

История анабаптизма

Набравшись опыта в качестве учителя анабаптистской церкви в Никольсбурге, он сумел создать полезнейшую книгу по катехизации не только для юношества, как говорит в предисловии, но и для тех, кто, как он сам и бароны Лихтенштейны, раньше находились в заблуждении.

Работы никольсбургского периода, как и написанные до 1526 года, дают современному читателю представление о жизни и мысли Губмайера как анабаптистского теолога. Он получил образование в университетах Фрейбурга и Ингольштадта в духе номинализма своего учителя д-ра Дж. Экка и, как признавался, до своего отъезда из Регенсбурга практически не читал послания апостола Павла, да и Библию знал очень плохо. Хотя Губмайер, очевидно, знал и греческий и древнееврейский, он не приступил к серьезному изучению Библии, даже латинской Вульгаты, пока не приехал в Вальдсхут. Вскоре он, главным образом самостоятельно, тщательно изучил Писание на немецком и на латыни, это было прежде появления Библии, изданной в Цюрихе, в типографии Кристофера Фрошауера, по инициативе Цвингли, и полного перевода Лютера.

Хотя Губмайер не знал методов современной текстологической критики, он предпринял честную попытку разобраться, чему Писание учит, и верно его истолковать. Ясно и то, что Новый завет стал для него единственным авторитетом в христианской жизни и жизни церкви. Поэтому он оказался суровым критиком той моральной двусмысленности, которой отмечена лютеровская Реформация. Собственное моральное и этическое чувство сделало его сторонником учения о свободе воли, ибо без нее он не видел оснований для христианской ответственности. В понимании Губмайера, ни суверенность Бога, ни Его благодать не отменяли необходимости свободного ответа человека на Благоую весть. Бог спасает падшее человечество через действие Своего Слова и Духа. Если человек верою принимает Христа, его жизнь уже никогда не будет прежней. Таковой рождается заново, и для него становится характерным послушное следование за Христом. Это не какой-то отдельный или частный случай, но событие, в котором участвует целое сообщество верующих людей, церковь. Именно

в контексте церкви Губмайер понимал и значение крещения и вечери Господней. Хотя по слабости плоти Губмайер сам уклонился от пытки и мученичества, он знал и учил, что страдание является существенным элементом ученичества Христа и что крещение, по своей сути, это обещание жить и умереть за Христа.

Губмайер всегда демонстрировал готовность принять новые идеи даже от тех, кто хотел бы его сжечь. Он любил академические дебаты и часто участвовал в диспутах, но никогда не становился саркастичным и язвительным. Он твердо уклонялся от личных нападок. Никогда даже не называл Цвингли по имени в трактатах, написанных против его позиции, до тех пор, пока сам не был заключен и подвержен пыткам по его приказу. Но даже и потом, в полемическом памфлете о крещении младенцев, Губмайер лишь упомянул о методах, использованных Цвингли против него и других анабаптистов¹⁸¹.

Открытость и верность истине — качества, которые помогают понять поведение Губмайера в Цюрихе, а затем в Вене. Губмайер никогда не сходил с позиции: «Я могу ошибаться — я человек, но не могу быть еретиком, поскольку постоянно ищу наставления в Слове Божьем».

Обращение к Слову Божьему было методом, который Губмайер использовал, сталкиваясь с трудностями, возникавшими в анабаптистском сообществе. Ганс Хут, бывший последователь Томаса Мюнцера, был крещен Гансом Денком в 1526 году. Вскоре после этого он прибыл в Никольсбург. Он по-прежнему придерживался хилиастских идей и настаивал на праве анабаптистов использовать меч «против неверных ради установления Царства Божьего»¹⁸².

Хут недолго искал сторонников среди беженцев в Никольсбурге. Якоб Видманн, анабаптистский проповедник, учивший, что общность имущества должна быть основным принципом жизни новозаветных христиан, вскоре примкнул к Хуту. Они сошлись на общем противостоянии Губмайеру. Видманн и его группа склонялись к крайней форме протеста, вплоть до отказа платить налоги. Тем не менее, они, очевидно,

¹⁸¹ *Ein Gespräch auf Zwinglis Taufbuchlein, 1525–1526, Schriften*, pp. 164–214.

¹⁸² Vedder, *Hübmaier*, pp. 160–61.

История анабаптизма

«не затруднились привить учение Хута о мече как исключительном праве святых к своему прежнему учению о непротивлении»¹⁸³.

В отношении фантазий Хута и убеждений Видманна Губмайер занял конструктивную позицию. Он оправдал существование государства. Право использования силы принадлежит только государству, как только Церкви принадлежит право выносить решения по духовным вопросам. Поэтому, отвергая анархистские взгляды Хута, он отошел от принципа полного непротivления ранних анабаптистов, но не в такой степени, как это сделал Хут.

Противостоя коммунистическим идеям Видманна, Губмайер встал на позиции Феликса Манца и Швейцарских братьев. Он отверг общность имущества, но подтвердил, что братья должны делиться с теми, кто находится в нужде¹⁸⁴.

Взгляды Губмайера на магистрат никогда не были приняты сколь либо значительной группой анабаптистов. Видманн и его последователи стали известны как «люди посоха» (*Stäbler*), ибо продолжали придерживаться учения о непротivлении и общности имущества. Итак, служение Губмайера в Никольсбурге, каким бы оно ни было плодотворным, не было лишено огорчений. Однако этот спор стал поводом для написания последней и одной из самых важных работ никольсбургского периода «О мече» (*Von dem Schwert*)¹⁸⁵.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 163. Суть учения Хута дана на С. 166: «Тогда (непосредственно перед концом света) все безбожники будут уничтожены истинными христианами, если их (истинных христиан) число будет достаточным, они пройдут из Германии в Швейцарию и Венгрию и не будут обращать внимание на князей и господ. Затем тысячи их соберутся, и каждый продаст свои вещи и возьмет деньги, чтобы иметь возможность купить еду, затем они будут ждать, пока не придут турки. Если турки не смогут разбить кого-либо из князей, монахов, священников и знати или рыцарей, они будут побеждены небольшим отрядом истинных христиан. Но если безбожные пойдут на турков, тогда истинные христиане останутся дома, но если многие из князей или господ останутся тоже дома и не пойдут на турков, они будут побеждены несколько позже. Затем окажется, что для истинных христиан не останется никого, кроме Бога, и Бог станет и пребудет вовек их Господином».

¹⁸⁴ Понятие коммунизма здесь не следует смешивать с русским экспериментом, основанным на диалектическом материализме Карла Маркса. Предпочтительнее было бы понятие «коммунального» (общинного), но оно не всегда подходит.

¹⁸⁵ См. James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword* (Lawrence, Kans.: Coronado Press, 1972), pp. 141–45. Штейер характеризует позицию Губмайера как *real politic*, но делает вывод: «Итак, Губмайер смог принять точку зрения непротivленцев, что в Новом завете есть более высокий стандарт, чем в Ветхом, но не принял их вывод, что христианин не может использовать меч». Штейер полагает, что Губмайер намного ближе к Цвингли, чем к анабаптистам-непротivленцам. Он также дает краткий обзор работы Губмайера «О мече» в своей книге *Hubmaier* и переводит всю эту работу (Сс. 273–310).

Прежде чем присоединиться к анабаптистам, Губмайер уже ввел Реформацию в Вальдсхуте, где был главным священником города и викарием церкви св. Марии из Вальдсхута. Хотя и был обязан Лютеру некоторыми своими идеями, после тщательного изучения Библии, он оказался ближе к Цвингли в своем понимании природы реформ, которые наметил для Вальдсхута. Потому модель Реформации, возглавленной Губмайером, была цвинглианская. Неудивительно поэтому, что, вернувшись в 1524 году из добровольной ссылки в Шаффхаузене, Губмайер участвовал в охране города от предполагаемого вторжения австрийцев. Став анабаптистом, он, кажется, так никогда и не принял Шлайтхаймское учение о непротивлении. Это был лишь один важный вопрос, по которому он расходился с анабаптистами, последователями Михаэля Сатлера и Швейцарских братьев. Тем не менее, его позиция, заявленная в трактате «О мече», отличается также от позиции Цвингли. Хотя и была близка к позиции Эразма, как заметил Джорж Уильямс, она не была тождественна ей. В Никольсбурге анабаптистов, последователей Губмайера, называли «люди меча» (*Schwertler*), а последователей Видманна — «люди посоха» (*Stäbler*). Трактат «О мече» написан против последних, но также и против всех, кто придерживался этой точки зрения.

Этот трактат был написан для того, чтобы сформулировать основные положения Писания относительно ости государства и отношения христиан с земными царствами. В нем содержалось нечто большее, нежели исследование Библии. Губмайер цитирует множество отрывков из Нового завета, считая, что «в Новом завете имеется более высокий стандарт [*Stuffel=Stufe*], чем в Ветхом». Трактат защищает мнение, что христианин может стать членом магистрата, если его к этому призывают граждане¹⁸⁶. Более того, он утверждает, что при прочих равных условиях, христианин будет управлять лучше, чем не христианин. Поскольку правительства необходимы для мира и справедливости, христиане не только несут моральную ответственность, поддерживая правителей, и молятся за них, но и служат судьями, мэрами и т. п., если их выбирают на эти должности. Это неизбежно подразумевает использование меча, который никто не

¹⁸⁶ *Schriften*, p. 445.

должен обнажать по собственной воле, но лишь от имени справедливого правительства.

Хотя магистрат — установление Божье, а значит, христиане могут служить на различных постах в правительстве, Губмайер говорит, что есть некоторые ограничения для употребления «бренного» меча. Это запрещено тем, «кто должен проповедовать Евангелие», ибо они не должны быть вовлечены в мирские дела. Не должен меч использоваться и для удовлетворения собственных амбиций правителя или ведения захватнической войны, «поскольку попытка захватить людей и землю с помощью силы противна Богу». Губмайер заключает свой комментарий на Римлянам 13:1 тем, что членам магистрата не должно искать почестей «лордов, королей, князей, ибо магистрат предназначен не для того, чтобы стоять над народом как рыцарь с мечом, но для служения ему, согласно заповедям Божьим»¹⁸⁷.

Губмайер поднял вопрос и о том, какой выбор есть у христианина, живущего под властью несправедливого, тиранического правительства. Он говорит, что у христианина есть три возможности. Если правительство можно сменить без насилия, это должно быть сделано. Однако, если это невозможно, христианин может бежать в более гостеприимные земли. Но если такой возможности нет, он должен пострадать, как наш Господь Иисус Христос, «ибо раб не больше господина». В любом случае, вооруженное восстание ученику Христову запрещено. Сам Губмайер явил позицию личного пацифизма, примером которого был призван стать скорее, чем сам предполагал.

Губмайер отстаивал свои права на основании Писания, но это делали и «люди посоха» (*Stäbler*). Похоже, личный опыт взаимодействия с магистратом в разных обстоятельствах привел его к более конструктивному взгляду на государство, чем Саттлера и большинство анабаптистов. Хоть и предвидел время, когда правительства сведут свои функции к тем мирским делам, которые им предписаны Богом, Губмайер понимал, что страдания и смерть — более вероятная судьба для верного ученика Христова. Но, в отличие от Хута, он отказался от оправдания насилия даже для приготовления ко Второму пришествию Христа. Сам он стал и оставался пацифистом.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 453.

Памфлеты и книги Губмайера стали известны далеко за пределами Моравии. Фердинанд I, старый враг Губмайера, не скрывал тревоги по поводу быстрого распространения анабаптизма на его территориях. После смерти короля Людовика Венгерского Моравия как часть наследственных земель Австрии перешла под его владение. Относительной независимости, которой обладала моравская знать, был положен конец. Баронам Лихтенштейнам стало очень трудно противостоять планам Фердинанда схватить их знаменитого проповедника.

Согласно генеральному эдикту от 28 августа 1527 г., который требовал немедленного исполнения постановления парламента в Вормсе, Губмайер был заключен в тюрьму. Подчинившись постановлению Фердинанда, Лихтенштейны вместе с капелланами сопроводили своего пастора в Вену. Здесь Губмайер с женой был заключен в тюрьму. После предварительных слушаний их перевели из Вены в замок Кройценштайн на Дунае¹⁸⁸.

Вплоть до марта 1528 года Губмайера держали в заключении в Кройценштейне. Фердинанд все это время собирал как можно большее количество улик против обвиняемого, чтобы доказать, что тот планировал заговор против государства. Заключенный воспользовался отсрочкой и попросил свидания с Джоном Фабером, своим прежним другом, который сделал быструю карьеру, став главным викарием при епископе Констанцы. Фабер охотно откликнулся на просьбу и прибыл, предвкушая легкую победу. Однако теологическая дискуссия, продолжавшаяся несколько дней, оказалась бесплодной. Вследствие плохого самочувствия, в ожидании неизбежного смертного приговора, при характерной для него открытости к истине, Губмайер в некоторых моментах серьезно отступил от своей прежней позиции. В то же время Губмайер отказался изменить свои взгляды по вопросам крещения, вечери Господней и чистилища, подтвердив, что в существование последнего он не верит.

По многим вопросам позиция Губмайера, какой она предстанет в *Rechenschaft seines Glaubens*, посланном Фердинанду в тщетной надежде на спасение жизни письме, может быть понята

¹⁸⁸ Zieglschmid, *Large Chronicle*, pp. 50–51. Чтобы избежать путаницы, связанной с местом заточения Губмайера, Зиглшмид добавляет следующую сноску: “*Graitzenstain, jetzt Kreuzenstein, eine in Niederosterreich liegende Burgruine, nordlich von Korneuburg; Zeitweise und so auch 1527 Staatsgefängnis*” (pp. 50–51).

История анабаптизма

по-разному. По двум пунктам можно сказать, что сломленный Губмайер подтвердил католическое учение, от которого отказался в Вальдсхуте пять лет назад¹⁸⁹. Несомненно, он рассматривал эти моменты как маловажные. Его *Rechenschaft* не было замечено. Это было не то отречение, которого от него хотели, но письмо представляется тем последним компромиссом, на который Губмайер был готов пойти¹⁹⁰. Для австрийских властей этого было недостаточно.

Третьего марта обвиняемый был доставлен в Вену, и его снова пытали на дыбе, но на этот раз не получили никакого отречения. На место слабости, которую он проявил в Цюрихе, а затем в не меньшей степени в Кройценштайне, встала доселе неведомая стойкость. Когда ему предложили исповедаться священнику и быть напутствованным перед смертью по католическому обряду святыми таинствами, он отказался. Семь дней спустя после приезда в Вену и мук, известных только Богу, 10 марта 1528 г. доктор Бальтазар Губмайер был казнен.

Свидетельство о казни Губмайера оставил Стефан Шпрюгель, декан философского факультета Венского университета. Как он сказал, Губмайер был «неколебим, как скала, в своей ереси». Вместе с женой, которая призывала его быть мужественным, он был приведен на место казни. Когда процессия дошла до места казни, он закричал на швейцарском диалекте:

«„О, милостивый Боже, прости мне мои грехи в моей великой муке...“

А народу сказал: „О, дорогие братья, если я кого-то обидел словом или делом, пусть простит меня во имя моего милостивого Бога. Я прощаю всех, обидевших меня“.

Пока с него снимали одежду, он сказал: „И с Тебя, Господи, снимали одежду. Мои одежды я с радостью здесь оставляю, только молю Тебя, сохрани мой дух и душу!“ Потом добавил на латыни: „Боже мой, предаю дух мой в руки Твои!“ и уже больше не говорил по-латыни.

¹⁸⁹ «10. Мария — Богородица» и «21. В пост нельзя есть мясо». Веддер дает перевод этого сочинения в своей книге *Hübmaier* pp. 230–35. Полный перевод можно найти в Pipkin and Yoder, pp. 524–62.

¹⁹⁰ Губмайер, вероятно, послал второе письмо Фердинанду, объясняя свое упрямство, но оно утеряно. См. Leo T. Crimson, “The Interview Between John Faber and Balthasar Hübmaier, Vienna, December, 1527–January, 1528,” *The Review and Expositor* 46, no.1 (January 1949): 38–42.

Когда они растерли серу и стали набивать ею его бороду, которая у него была довольно длинной, он сказал: „О, солите меня, солите хорошо“. И подняв голову к небу, воскликнул: „О, дорогие братья, молитесь Богу, чтобы Он дал мне терпения в моих страданиях!“¹⁹¹.

Когда его бороду и голову охватил огонь, он воскликнул: «О, Иисусе, Иисусе!» Задохнувшись от дыма, он умер. Три дня спустя его жену казнили, утопив в Дунае.

Казнив ведущего анабаптистского проповедника, католические власти начали охотиться на истину, за которую он умер. Его сочинения сжигались, где бы власти их ни находили. Тем не менее, даже и сто лет спустя, их не переставали читать. В 1619 году была опасность, что их включают в список запрещенных книг (*Index Librorum Prohibitorum*), составленный для испанской инквизиции. Губмайер четырежды упоминается в этом документе XVII века. «Его имя стоит среди *hereticorum capita aut duces*, предшествуют ему только Лютер, Цвингли и Кальвин. Единственным другим упоминаемым еретиком является Швенкфельд»¹⁹².

Со смертью Губмайера более конструктивно настроенная часть анабаптистов Никольсбурга осталась без сильного лидера. Между тем Якоб Видманн и *Stäbler* продолжали агитировать за обобществление имущества и непротивление. Разделения, возникшие из-за разногласий по этим вопросам, заставили, в конце концов, баронов Лихтенштейнов изгнать Видманна и его сторонников из своих земель. Из этих групп, уделявших такое внимание обобществлению имущества, в анабаптизме XVI века возникли гуттериты.

В конце концов, анабаптизм в Никольсбурге и вовсе исчез. Возможно, те, кто остался, примкнули к гуттеритам и филиппитам. Работы Губмайера сохранились в гуттеритских общинах, основным идеям которых он больше всего и противостоял в Никольсбурге.

Лозерт показывает, что *Rechenschaft* Петера Ридмана сильно зависит от Губмайера. Это мнение подтверждено Фрацем

¹⁹¹ Vedder. *Hübmaier*, p. 243. Веддер и Лозерт основываются на описании Шпрюгеля, которое производит впечатление вполне объективного.

¹⁹² *Ibid.*, p. 247.

История анабаптизма

Хайманом, тщательно изучавшем работы Губмайера и Ридмана¹⁹³. «Большая хроника» говорит о Губмайере с благодарностью за его учение о крещении и вечере Господней¹⁹⁴. Она также ссылается на два гимна, которые, как считается, написаны Губмайером. Веддер перевел один из них и полагает, что он действительно принадлежит перу Губмайера. Две последние строфы являются отражением неиссякаемой веры автора во Христа, Сына Божьего, и Его Слово, которое «будет стоять вовеки».

*О, Иисусе Христе, Сыне Божий,
Да не оставит нас Твое благоволение,
Ибо, как мы получим справедливую награду,
Если соль потеряет свою силу?
Разжигаясь яростью, Твое имя изгладить
Тщетно пытаются люди;
Но ни на один день им это не удастся,
Божье Слово стоит вовеки.*

*Прославь, Боже, прославь, Боже, единство
Твоего христианского народа,
Чтобы он Твое слово распространил по всему миру —
Твое слово и Твое дело совершенно.
Ни один человек не может ему противостоять,
Ни одно имя, каким бы высоким оно ни было.
Вот почему мы поем наше радостное Аминь!
Божье слово стоит вовеки¹⁹⁵.*

Разве не говорит нам, хотя бы и стихами, Губмайер в этом гимне: «Истина бессмертна»?

¹⁹³ "The Hutterite Doctrine of the Church and Common Life, A Study of Peter Riedemann's Confession of Faith of 1540," MQR (two parts; January and April 1952). Cf. Zieglschmid, *Large Chronicle*, pp. 51–52, 143ff.

¹⁹⁴ Zieglschmid, *Large Chronicle*, pp. 51–52.

¹⁹⁵ Vedder, *Hübmaier*, p. 321

V



ОТ ЦОЛЛИКОНА ДО АУГСБУРГА

День, когда Феликса Манца утопили, а Георга а изгнали из Цюриха, был действительно мрачным для Швейцарских братьев. Движение, начавшееся лишь два года назад, оказалось обезглавлено. Из-за религиозной нетерпимости Цвингли и городского совета, цюрихский анабаптизм с этого момента начал сходить на нет. Центр анабаптизма в Швейцарии переместился в кантон Берна, где Гребель нашел широкую поддержку уже в 1526 году. Здесь анабаптистская вера пустила корни и дала стойкий росток. Триста лет постоянных гонений — тюрьма, изгнание и эмиграция — не смогли вырвать его.

Гонимые из родных кантонов, как звери из леса во время лесного пожара или как пыль во время бури, братья устремились в Южную Германию и Моравию. Из Моравии они направились в Польшу, Северную Германию и Нидерланды. От Цолликона до Фрисландии Швейцарские братья и их последователи оставили в умах многих и многих людей неизгладимое свидетельство своей веры. Современникам пришлось признать, что анабаптисты производили сильнейшее впечатление. В 1527 году Капито, ведущий служитель реформированной церкви в Страсбурге, писал:

«Я искренне исповедую, что во многих [анабаптистах] благочестие, и жертвенность, и ревность таковы, что все

История анабаптизма

подозрения в неискренности исчезают. Ибо, какие земные блага они могут надеяться получить, будучи постоянно гонимы, подвергаясь пыткам и бесчисленным телесным мукам. Я свидетельствую пред Богом, что они равнодушны к земным вещам не по причине отсутствия разума, а из-за их веры».

Франц Агрикола, католический теолог, писавший пятьдесят пять лет спустя, засвидетельствовал об анабаптистах:

«Их всеми видимая жизнь безупречна: нет вранья, обмана, ссор, драк, сквернословия, неумеренной еды или питья, ничего непристойного и недостойного человека, но смирение, терпение, опрятность, честность, сдержанность, прямота, и все это в такой мере, что можно предположить, что они имеют Святого Духа Божьего».

Конечно, такое свидетельство, о котором говорит Агрикола, не могло не произвести впечатления на тех, кто искал праведности как выражения христианства. Именно это и засвидетельствовал Себастьян Франк — современник и неравнодушный очевидец тех событий:

«Вскоре анабаптисты... приобрели много последователей... притягивая много искренних душ, ревнующих по Богу, ибо они не учили ничему, кроме любви, веры и креста. Они выказали смирение и терпение во всех страданиях, делились друг с другом хлебом, что было свидетельством единства и любви. Они всегда помогали друг другу и называли друг друга братьями... Они умирали как мученики, терпеливо и смиренно неся свой крест»¹⁹⁶.

С самого начала анабаптистский переход по Европе был «паломничеством мучеников», и в то же время он был чем-то большим, это было восхождение на Сион. К этим проклятым присоединялись представители буквально всех языков и народов Европы.

Ганс Денк

Уже в 1525 году анабаптисты проповедовали Евангелие в городах на границе между Швейцарией и Германией. Среди тех, кто

¹⁹⁶ Hershberger, *Recovery of Anabaptist Vision*, pp. 45–46.

проповедовал на Юге Германии, были Вильгельм Реублин, Михаэль Саттлер и Ганс Денк. Из них троих Ганс Денк был, несомненно, самым образованным и самым противоречивым человеком.

В тот день, когда было положено начало осознанному крещению по вере в Цюрихе, Денк был навсегда изгнан из Нюрнберга. В течение почти двух лет он стоял во главе школы св. Зебальда, которую учредили этого города. Поначалу Денк был почетным членом Нюрнбергского ученого сообщества. Но чем дальше, тем больше его критическое отношение к лютеровской реформе и очевидный радикализм вызывали тревогу среди лидеров Реформации, что привело к смещению, а затем и изгнанию Денка.

Есть много сходного в богословских идеях Денка в момент его изгнания и идеях цюрихских радикалов. Когда его попросили разъяснить свои взгляды на крещение и Господню вечерю отцам города, Денк написал:

«Вода не может смыть грех так же, как нельзя смыть красный цвет с черепицы. Только Слово Божье в силах проникнуть до самых глубин сердечных. Тот, кто принял это Слово Божье и крестился в смерть Христову, получит Духа Христова и будет жить новой жизнью»¹⁹⁷.

Ясно, что Денк полагал, что «таинства» не имеют своей собственной объективной ценности. Неудивительно поэтому, что нюрнбергские проповедники не были удовлетворены объяснениями Денка и весьма смутились. «Мы так и не можем понять, — жаловались они, — является ли хлеб и вино Телом и Кровью Христовыми, согласно концепции Денка, ибо иногда он говорит „да“, а иногда „нет“».

Однако позиция бывшего нюрнбергского гуманиста была достаточно ясна, чтобы изгнать его из города, обвинив в ереси. Местопребывание Денка после изгнания точно неизвестно. Вероятно, он отправился в религиозное паломничество, ища тех, кто разделял бы его воззрения среди разворачивающейся на глазах Реформации. Ходили слухи, хотя и неподтвержденные, что Денк провел некоторое время в Мюльхаузене. Если он и был там, то недолго. Безусловно, он не мог сойтись с радикальным

¹⁹⁷ Jan J. Kiwiet, "The Life of Hans Denck (Ca 1500–1527)," MQR 31 (October 1957): 240. Полный биографический очерк Ганса Денка приводится в Walter Fellmann, *Hans Denck Schriften* (Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1956).

История анабаптизма

лютеранином Томасом Мюнцером, с его милитаристским духом, как до этого не сошелся с реформаторами в Нюрнберге. В июне 1525-го, сразу после диспута между анабаптистами и лидерами реформатской церкви, Денк прибыл в Сент-Галл. Он еще не был анабаптистом, но здесь примкнул к ним.

Именно к периоду пребывания в Сент-Галле относится впечатление, которое Денк произвел на Вадяна (Иоахима фон Ватта) и Иоганна Кесслера, заподозривших его в ереси. Вадян писал о Денке того периода:

«Денк действительно был во всех отношениях замечателен, из-за этого казалось даже, что он старше своих лет. Однако он злоупотреблял своим умом, разделял мнение Оригена об освобождении и всеобщем спасении. Он мог помногу и без должного понимания цитировать Писание. Преизбыточная любовь нашего Бога так превозносила им — как это было на одном собрании, — что, похоже, он подавал надежду даже самым злостным грешникам, самым отчаявшимся, что они могут обрести спасение, которое будет им дано в один прекрасный день»¹⁹⁸.

Непонимание сотериологии Денка Кесслером было еще большим, чем у Вадяна, но его восхищение способностями Денка было сильнее:

«Баварец Ганс Денк был образованным, красноречивым и смиренным человеком... Он был высок, очень дружелюбен и весьма скромен в поведении. Он заслуживал бы всяких похвал, если бы не омрачил своего учения ужасными ошибками... Он прекрасно знал слово Писания и знал три основных языка... Он считал, что никто не останется в аду, что дьявол не будет осужден навеки, но через некоторое время все будут спасены, ибо Павел говорит: „Бог хочет, чтобы все спаслись“».

Как показал Кивьет, последний и наиболее вдумчивый биограф Денка, Кесслер не понимал его позиции. Денк не учил, что все неизбежно спасутся. Вместо этого он учил, что смерть Христа явилась искуплением, достаточным для спасения всего

¹⁹⁸ Kiewiet, "Life of Denck", p. 242.

От Цолликона до Аугсбурга

человечества, но действительным только для верующего. Его теология была не столько отзвуком Оригена, сколько предвкусением Якоба Арминия.

Не приходится сомневаться, что Денк не был слепым последователем схоластов или даже Августина. Он был выпускником Ингольштадского университета, признанным знатоком латыни, греческого и древнееврейского и был хорошо подготовлен к самостоятельному теологическому исследованию. Он был последователем Лютера, начиная с пребывания в Регенсбурге, но вскоре под влиянием Бальтазара Губмайера, тоже связанного с Ингольштадтом и Регенсбургом, примкнул к анабаптистам. Вполне возможно, что Губмайер и был тем, кто поначалу обратил Денка в лютеранство¹⁹⁹.

С осени 1525 года Денк преподавал греческий и латынь в Аугсбурге. Здесь он сблизился с молодыми радикалами Себастьяном Франком, Каспаром Швенкфельдом и Людвигом Хетцером. В это время евангелическая община разделилась во мнениях по поводу вечери Господней. Денк считал, что весь спор — препирательство о второстепенных вещах. Со свойственным ему проникновением в суть дела он писал: «Что пользы, если вы отвергнете всю внешнюю церемониальность? Что пользы, если вы хотите ее сохранить? Учите друг друга любить Бога... И в том, и в другом стане я вижу не только заблуждающуюся паству, но и заблуждающихся пасторов»²⁰⁰.

В течение следующего года взгляды Денка радикально изменились. Ученый баварский гуманист стал анабаптистом. Вероятно, он был крещен д-ром Бальтазаром Губмайером, который провел некоторое время в Аугсбурге по дороге из Цюриха в Никольсбург. Денк сразу стал заметной фигурой среди анабаптистов Южной Германии. Одним из первых, кого он обратил, был бывший последователь Томаса Мюнцера, блуждающий и

¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 243ff. Сотериологическая ересь Денка вполне может быть ничем иным, как взглядом автора *Theologia Germanica*, как это видно из отрывка, который, вероятно, был процитирован Денком целиком в Сент-Галле: «Если даже сам Злой дух придет в истинное послушание Богу, он снова станет ангелом, и весь его грех и зло будут упразднены, смыты и прощены в одно мгновение. Если же ангел ниспадет в непослушание, то превратится в демона, даже если ничего другого не сделает». Thomas S. Kepler, ed., *Theologia Germanica* (Cleveland: World Publishing Company, 1952), p. 73. Из трактата *Widerruf* Денка ясно, что он не был универсалистом. См. Fellmann, *Hans Denck Schriften*, или Heinold Fast, *Der linke Flügel der Reformation* (Bremen: Carl Schünemann Verlag, 1962), pp. 196ff., и Clarence Bauman, *The Spiritual Legacy of Hans Denck* (Leiden: E.J. Brill, 1991), p. 74.

²⁰⁰ Kiwiet, "Life of Denck," p. 244 и "The Theology of Hans Denck" MQR 32 (January 1958):278.

заблуждающийся Ганс Хут. Приняв крещение, Хут отправился в миссионерскую поездку во Франконию, Австрию и Моравию, при этом он распространял свои хилиастские чаяния и крестил множество народа по всему пути своего следования.

Вскоре Денк почувствовал, что не может больше оставаться в Аугсбурге из-за острого расхождения во взглядах с ведущим реформатором города Урбаном Региусом. Однако он заложил основы анабаптистской общины, которая здесь была создана одним из обращенных им самим или Хутом. Эта небольшая община из пяти человек, учрежденная перед Пасхой 1527 года, начала оказывать заметное влияние в городе и его окрестностях. Зигмунд Залмингер, недавно приехавший в Аугсбург, стал ее старейшиной. Его помощником был избран Якоб Дачсер, бывший католический священник. Залмингер и Дачсер делали большое дело, с величайшей силой и убедительностью проповедуя в Аугсбурге и окрестностях. Их во всем поддерживал Ательганс Лангемантел, состоятельный человек, обращенный Гансом Денком, а также другие члены церкви.

Так Денк оказался в Страсбурге. Община анабаптистов вела здесь довольно жалкое существование уже с августа 1526 года. С самого начала своего короткого пребывания в этом на редкость религиозно терпимом городе Денк стал нежеланным гостем. Капито был настроен против него еще до приезда. Он составил представление о нем по сообщениям Вадиана и Кесслера и смутным слухам о его стычках с властями Нюрнберга.

У Буцера тоже были сильные подозрения относительно Денка. Чтобы иметь конкретный повод для обвинения, он вызвал Денка на диспут вокруг его ранней работы «О законе Божьем» (*Vom Gesetz Gottes*). Однако диспут принес разочарование устроителям, так как какой-либо серьезной ереси в учении Денка обнаружено не было. По главным вопросам Денк не расходился с реформаторами, а Капито как раз это и утверждал. Бесспорно, подозрение на Денка легло из-за его поддержки анабаптистов.

Вот почему на Рождество 1526-го Ганс Денк был изгнан из Страсбурга. На следующий день Капито поспешил отправить письмо Цвингли:

От Цолликона до Аугсбурга

«Он [Денк] внес большие волнения в нашу церковь. Его внешне жертвенная жизнь, блестящая образованность и ум, благочестие пленили многих... Он уехал вчера. После него остался некий разброд, но его можно будет устранить, если действовать с умом и осторожностью. Но есть нечто в этих людях, что я не могу простить. Они хотят казаться борцами за Писание, которое мы исповедуем как свидетельство правильности данного нам духовного учения»²⁰¹.

Интересно, что Михаэль Саттлер был в Страсбурге во время столкновения Денка с Буцером и был желанным гостем в доме Капито. Всего два месяца до этого Саттлер составил Шлайтхаймское исповедание, выражающее веру и практику анабаптистов Южной Германии и окрестностей Горба. Вполне возможно, что эти статьи были направлены против отклонений в учении Денка и Хута. Последние расходились друг с другом в отношении хилиастских чаяний, но, похоже, оба были не согласны со Швейцарскими братьями по вопросу роли Библии в жизни верующих²⁰².

Горько разочарованный приемом, который оказали ему реформаторы в Страсбурге, Денк отправился в миссионерское путешествие по долине Рейна. Сначала он трудился в Бергцаберне, где даже публично разъяснял Евангелие евреям, а затем — в Ландау. Первого февраля 1527 г. он прибыл в Вормс, стены которого еще помнили мужественное выступление Лютера шестилетней давности. Наконец, Реформация пришла и в Вормс, и к моменту приезда Денка два пастора решили положить конец крещению младенцев. Таким образом, город созрел для возвещения учения анабаптизма.

Людвиг Хетцер, друг Денка и известный специалист по древнееврейскому языку, занимался в Вормсе переводом ветхозаветных пророков и к приезду Денка уже завершил перевод Исаяи. В течение двух месяцев был закончен чрезвычайно тщательный перевод пророков с древнееврейского на немецкий. Перевод тут же завоевал признание и стал популярен. Первое издание было переиздано

²⁰¹ Huldrici Zwingli, *Opera (Turici Apud Friedericum Schulthesium, 1830)*, 7:579. См. также письмо Капито от 10 декабря 1526 г., 7:572.

²⁰² Кивьет следует Фрицу Бланке, полагая, что Шлайтхаймское исповедание было написано против Денка и Хута. Некоторые американские ученые, такие как Венгер, отвергают такой подход, но признают, что анабаптисты Южной Германии расставляли другие акценты, нежели Швейцарские братья, что видно по Саттлеру.

десять раз в течение двух лет. Потом последовало еще несколько изданий. И Цвингли, и Лютер использовали этот перевод в своих немецких Библиях. В Вормсе Денк также написал свою пятую и последнюю работу «От истинной любви» (*Von der wahren Liebe*).

Девятого июня, главный проповедник города, вывесил на дверях кафедрального собора семь тезисов. Тезисы содержали анабаптистское учение о Писании, крещении, вечери Господней, а также об искуплении, согласно учению Денка. В четверг, в шесть утра, Денк, Хетцер и Каутц публично защищали эти новые тезисы на рыночной площади. Но анабаптистское учение оказалась слишком радикальным для людей, воспитанных в католичестве. В результате этого диспута на рынке пасторы были смещены. Предлагаемые реформы были без всяких церемоний отвергнуты.

Тем не менее, несколько человек были обращены. Несмотря на суровые гонения со стороны Людовика V, избранного от палатината, постоянные нападки со стороны католиков и лютеран, семя анабаптизма укоренилось. Многие крестьяне на дыбе и в тюрьме продолжали исповедовать «Христа и Его крещение»²⁰³.

После Вормса Денк отправился в Базель, а из Базеля через Цюрих в Аугсбург. В конце августа 1527 года вместе с Гансом Хутом он проповедовал аугсбургской общине. В это время она насчитывала около шестидесяти человек. Учение Хута было обременено верой в пришествие Христа, которое, как он предсказывал, должно произойти через два года. Это смелое утверждение немедленно привело к разделению и спорам.

Несколько дней спустя начало сказываться умиротворяющее действие Денка на Хута. Два брата решили обсудить острые вопросы с глазу на глаз. В этой беседе они приняли решение, какое место должна занимать эсхатология по отношению к другим учениям веры.

«Хут назвал эту встречу консилиумом и послал письмо, уведомляющее о достигнутом соглашении, братьям за пределы Аугсбурга. Если брат отправлялся в миссионерскую поездку, он должен был брать с собой это письмо. В письме Хут увещевал тех, кто посвящен в тайны Царства, не оскорблять других детей Божьих, которые лишь проповедуют

²⁰³ Kiwiet, "Life of Denck," p. 254. См. также Bauman, pp. 16, 17.

От Цолликона до Аугсбурга

жизнь согласно Христу. В общине Аугсбурга он обещал не проповедовать о Страшном суде, конце мира и воскресении и других вопросах эсхатологии, если его об этом не попросят. Так и все братья увещеваются действовать в том же духе и пребывать стойко в единстве и любви»²⁰⁴.

После Аугсбурга Денк — этот «папа анабаптизма», как его называл Буцер, — некоторое время трудился в Нюрнберге, а затем в Ульме. Устав от превратностей жизни беженца, он написал старому другу Эколампадию, прося разрешения прибыть в Базель. Вскоре он умер там, став жертвой эпидемии чумы. Так, на первый взгляд, в неизвестности закончилась бурная миссионерская деятельность этого талантливого анабаптиста.

Но такая версия не подтверждается. Денку не позволили молчать даже после смерти. Вспоминая Иеремию, который первым у него «заговорил» по-немецки, он написал во введении к своей первой книге:

«Я хочу засвидетельствовать свою веру желающим услышать, а они говорят, что я хочу посеять разделение и мятежи в народе. Я заслоняю уши, чтобы не слышать дурное, а они говорят, что я бегу света. Но это Бог вывел меня из укрытия. Я отверз уста против воли своей, но Бог призвал меня, и я не могу молчать»²⁰⁵.

Денк собирался приехать в Базель отдохнуть, но Эколампадий принудил его заявить о своей вере, и это исповедание было опубликовано только после его смерти. Широко распространенное «Отречение Ганса Денка» таковым вовсе не было. Денк исповедал свою веру в десяти тезисах, которые мало чем отличались от основных положений его более ранних исповеданий. Как показал Кивьет, только один пункт выглядит как отречение, но он, возможно, был вставлен самим Эколампадием. Стиль в этом месте отличается от стиля Денка. У Келлера была копия «Отречения», в которой этот пассаж был в другом месте, нежели в копии, опубликованной Эколампадием.

Часто неверно понимаемый при жизни Денк был лишен понимания и превратно истолковывался и после смерти. Сейчас

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 256.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 244. Бауман полагает, что Денк умер в доме Михаэля Бентинуса.

совершенно очевидно, что Денк умер с той же верой, с какой жил всю жизнь, несмотря на то, что Эколампадий утверждал, что смог обратить своего гостя.

Оценка жизни и деятельности Денка зависит от позиции того, кто выносит суждение. Его высоко ценят унитарияне, квакеры и баптисты. Независимо от того, какое ему уделяют место, трудно не согласиться с выводом Неффа:

«Как бы то ни было, следует отметить, что Денк стоял несколько поодаль от основного течения анабаптизма и не должен рассматриваться как его выразитель в тех моментах своего учения, где его позиция была характерной именно для него. Его главным вкладом было то, с какой искренностью он выступал за христианство и следование за Христом, и в красоте его чистого христианского духа. Он, один из немногих среди личностей XVI века, не ввязывался в споры без особой нужды, нет в его работах и предвзятости и неискренности»²⁰⁶.

Денк был, в первую очередь, апостолом христианской любви. Любовь — тема его главного сочинения «От истинной любви». Применение этой добродетели и было главной надеждой его жизни. Нигде эта истина так не видна, как в *Widerruf* — последней работе Денка. Во введении к исповеданию Денк открывает свое сердце:

«Моему сердцу причиняет боль, что я должен противостоять многим, кого не могу не считать своими братьями, поскольку они молятся тому же Богу, которому молюсь и я, и поклоняются Отцу по тем же причинам, что и я, а именно потому, что Он послал Сына Своего возлюбленного, Спасителя мира. Поэтому, как хочет того Бог и как это чувствую и я, не стану видеть в своем брате противника, а в своем Отце — судью, но в ближайшее время постараюсь примирить всех своих противников с собой»²⁰⁷.

²⁰⁶ W.F. Neff, "Hans Denck," ME, 2:35.

²⁰⁷ Fellmann, *Hans Denck Schriften*, pp. 104–5. В артикуле VI, «Расколы и секты», Денк демонстрирует как свой «экуменизм», так и верность баптистскому утверждению, что веру нельзя навязать. Он пишет: «Те сердца, которые [принимают Христа и не отвергают дара Божьего] Бог через Христа возвышает и они идут вслед Ему, наполняют мое сердце радостью, и люблю их, когда узнаю их. Но с теми, кто не может услышать меня и не пребывает в молчании о том, что обсуждается, я не могу находиться в тесном общении. Ибо я не чувствую в них духа Христова, но дух извращенный, который отделит меня от веры и заставит служить ему, как бы мне ни помогал Бог. Если ревнитель обладает верой, возможно, он хочет делать добро, но действует не мудро. Он должен знать, что в вопросах веры все должно быть свободным и без принуждения. Поэтому я отделяю себя от единства...» (р. 107).

Со-апостолы

Денк был главным апостолом анабаптизма, как утверждает Келлер, но были в Южной Германии и другие, кого можно назвать со-апостолами. В начале распространения движения в этой области его возглавляли Ганс Хут, Михаэль Саттлер и Вильгельм Реублин. Через месяц после смерти Денка скончался в своем тюремном погребке и Хут, а менее чем через год в Роттенбурге был посажен на кол и сожжен Саттлер. Единственной живой связующей нитью между южногерманскими анабаптистами и Пилграмом Марпеком — наиболее крупным южногерманским теологом следующего призыва — был Вильгельм Реублин.

Хут, книгоноша, ставший евангелистом, должно быть, представлял собой довольно странную личность в своих скитаниях. Предупреждение об анабаптистах, выпущенное 26 марта 1527 г. Собором в Нюрнберге, гласило: «Глава и лидер анабаптистов Иоганн Хут — хорошо образованный, умный человек, довольно высокий, крестьянин с каштановыми волосами и светлой бородой. Он одет в серое, иногда черное платье для верховой езды, широкою серую шляпу и серые штаны»²⁰⁸.

Такое предупреждение могло привести лишь к росту интереса к анабаптизму со стороны тех, кого он начинал неумолимо притягивать. На некоторых собраниях число любопытных сильно превышало число самих анабаптистов. Некоторые из них, разумеется, сами принимали крещение. Возможно, никто среди первых анабаптистских лидеров не был так успешен в проповеди и крещении, как Ганс Хут.

До того, как стать анабаптистом, Хут был лютеранином. Он расстался с лютеранами из-за расхождения во взглядах на крещение младенцев, начав задумываться над этим вопросом уже в 1524 году. Вместе со своими друзьями в Вейсенфельсе Хут пытался защитить лютеранский взгляд, но усомнился, что крещение младенцев может быть подтверждено Писанием. Он отправился искать помощи в Виттенберге — бастионе лютеранства, но не был удовлетворен полученными ответами.

²⁰⁸ Loserth, "Hans Hut," ME, 2:846.

История анабаптизма

Вернувшись домой, в Бибру, Хут не разрешил крестить своих новорожденных детей. Немедленно последовало наказание за это преступление. Ему пришлось продать имущество и покинуть город вместе с женой и пятью детьми. Но через несколько месяцев он вернулся в Бибру. Он искал убежища, надеясь избежать опасности из-за того, что его связывали с Томасом Мюнцером, под чье влияние он попал во Франкенхаузене. После окончательного поражения крестьян ему пришлось снова бежать. На этот раз он отправился в Аугсбург. Здесь умиротворяющий дух Денка успокоил его взволнованную душу, и он примкнул к анабаптистскому движению. Несколько дней спустя после присоединения к братству Хут начал свою стремительную карьеру.

С самого начала его служения эсхатологические идеи сформировали фон его горячего евангелизма. Он был движим верой в скорое Второе пришествие Христа, проповедовал Божье наказание грешных и победу святых. Были даже установлены даты возвращения Христа. Когда Христос не пришел на вторую годовщину начала крестьянского восстания во Франкенхаузене, он не усомнился и назначил новую дату. Явный хилиазм Хута, его странное смешение непротивления с революцией делало его проповедь вдохновенной, но и смущало. Конечно, это не уменьшало действенность его проповеди Евангелия. Однако вносило разделения среди анабаптистов и было причиной разочарований Денка и горьких сетований Губмайера.

Труды Ганса Хута пришли к концу с его смертью в тюремном склепе Аугсбурга. Хут вынес перед смертью четырехмесячное заключение и пытки, а умер от удушья при пожаре, возникшем по неизвестной причине недалеко от него. Но даже сама смерть не спасла его от суда. «Седьмого декабря официальные лица посадили мертвое тело на скамью подсудимых, привязали скамью к помосту для казни, приговорили к казни, и он был посажен на кол и сожжен»²⁰⁹.

Ганс Хут оставил значительное творческое наследие: четыре трактата и несколько гимнов, некоторые из них по ироническому стечению обстоятельств позже попали в сборники гимнов

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 849. Одно из главных отличий апокалиптизма Хута и Мюнцера состоит в том, что первый отдавал инициативу по установлению Тысячелетнего царства Богу, в то время как второй считал, что он, при всей его нетерпеливости, сам является проводником Божьей воли.

лютеран и реформатов. Долгое время в Центральной и Южной Европе весьма активно распространялся анабаптизм. При этом он был окрашен хилиазмом, восходящим к учению Хута²¹⁰. Среди анабаптистов от Франконии до Австрии многие его хорошо знали. Куда бы он ни держал путь, везде возникали новые анабаптистские церкви, которые продолжали его труды и готовили людей ко дню Господнему. Нашествие турок, предсказываемое им, так и не произошло, но и праведники не победили. Их уделом по-прежнему было мученичество.

Ганс Хут не был ни великим организатором, ни одаренным учителем, но был прекрасным евангелистом. К счастью, влияние Денка, Саттлера, Губмайера и Реублина смогло нейтрализовать хилиазм Хута. По крайней мере, его хилиазм никогда до конца не захватил южногерманский анабаптизм.

Самым большим было влияние Саттлера. Хотя он был казнен за несколько месяцев до смерти Хута, его влияние в Южной Германии было еще весьма сильным и оставалось таким в течение многих лет. Его смерть была оплакана и Капито, и Буцером, которые высоко ценили его как искреннего служителя Евангелия. Эффект, произведенный его смертью, как сообщает об этом Вильгельм Реублин, был столь велик, что австрийские власти решили составить свой вариант сообщения о происшедшем. Но были и положительные следствия случившегося. После казни Саттлера анабаптистов стали допрашивать иначе. В некоторых городах власти прикладывали большие усилия, чтобы убедить непокорные жертвы отречься. «Можно указать на одно последствие величайшего потрясения, произведенного казнью Саттлера. В Вюртенберге власти пытались заставить анабаптистов... отречься»²¹¹. Служение Саттлера ограничивалось Горбом и его окрестностями. Тем не менее, его героическая смерть, несомненно, принесла ему и Шлайтхаймскому исповеданию широкую известность во всей Южной Германии, Австрии и Моравии.

Вклад Губмайера в южногерманский анабаптизм был скорее опосредованным, чем личным. Влияние его мысли можно увидеть в сочинениях Пилграма Марпека, Ганса Денка и Петера Ридмана.

²¹⁰ John S. Oyer, "Anabaptism in Central Germany," MQR 35 (January 1961):37.

²¹¹ Bossert, "Michael Sattler," ME, 4:433-34.

История анабаптизма

Его работы можно было найти в самых отдаленных уголках Южной Германии, Моравии и Швейцарии. Воздействие его теологии было столь велико, что много лет спустя его книги заносились властями в Индекс запрещенных Католической Церковью книг.

Тем не менее, живой связью между анабаптистскими лидерами Швейцарии и Южной Германии и Пилгримом Марпеком был вездесущий Вильгельм Реублин. Уроженец Роттенбурга, Реублин был первым, кто в окрестностях Цюриха проповедовал против крещения младенцев. Также был первым из последователей Цвингли, кто женился. Перед своим приездом в Витикон посещал университет во Фрейбурге. Помимо прочего, он был священником в церкви св. Албана в Базеле. Именно здесь начал проповедовать учение реформаторов, страстно выступая против мессы всеми доступными ему способами. В конце концов, смелое поведение привело к тому, что Реублин потерял свое место и был изгнан из города. Осенью 1522 года он прибыл в Цюрих и быстро стал одним из самых радикальных последователей Цвингли.

После диспута 17 января 1525 г. Реублин оказался среди тех, кто был изгнан из города за перекрещивание. После этого «исхода» он проповедовал в Шаффхаузене, крестил доктора Бальтзара Губмайера и его шестьдесят последователей в Вальдсхуте, а также принял участие в диспуте с Капито в Страсбурге. Затем трудился в окрестностях своего родного города Роттебурга. Смерть Михаэля Саттлера стала поводом для следующего этапа его скитаний. В Ройтлингене, найдя убежище в доме своей сестры (она была замужем), он написал широко известный отчет о суде и казни Саттлера. Вместе с Денком трудился некоторое время в Эсслингене, где ему удалось успокоить излишне ревностных анабаптистов и удержать их от возмездия за смерть Саттлера. В 1528 году Ройблин был изгнан из этого города. Он снова вернулся в Страсбург, надеясь получить хоть какое-то убежище, ввиду постоянно обрушивающихся на него преследований.

Анабаптистское движение в Страсбурге становилось все заметнее и все больше подавало голос. Присутствие Каутца и Ройблина только усилило агитацию против реформированной церкви и ее служителей. 22 октября 1528 г. собрание анабаптистов было прервано представителями власти и Реублин был

арестован. В последовавшем после этого письменном диспуте Реублин и Каутц говорили о своей вере:

«Водное крещение — это приобщение уверовавших к видимой церкви Божьей. Если верующий этого хочет, он не будет отвергнут, если услышит слова покаяния и согласиться с ними в своем сердце. Исповедание веры... должно предшествовать, а не последовать крещению. Таким образом, очевидно, что крещение младенцев противно заповеди Божьей... Мы знаем из опыта, что ваших проповедников можно сравнить с бедными плотниками, которые уже, несомненно, снесли Папскую Церковь, но еще не построили церковь христианскую; поэтому их призыв еще не от Бога, не божественный, но земной»²¹².

Результаты диспута были неопределенными. Однако Реублина и Каутца выпустили из тюрьмы и под страхом утопления навсегда изгнали из города. Из Страсбурга Реублин вместе с женой и детьми отправился в Моравию и к анабаптистским общинам Аустерлица и Аушпица.

Его служение среди гуттеритов было встречено не слишком горячо. Результатом этого служения был раскол в общине Аустерлица. С тремястами последователями, Реублин отправился в Аушпиц, чтобы примкнуть к тамошней колонии, но оттуда был изгнан как Анания²¹³. Вернувшись в Эссlingen, он сумел собрать вместе триста анабаптистов, но они были разогнаны Швабской лигой. О его последних днях точно неизвестно. Он перестал быть активным лидером среди анабаптистов Южной Германии где-то уже в 1530-х годах. Но на его место встал другой — Пилграм Марпек.

Пилграм Марпек

Через несколько месяцев после смерти Михаэля Саттлера состоятельный горожанин Раттенберга, города на реке Инн в

²¹² Bossert, "Wilhelm Reublin," ME, 4:305–6.

²¹³ См. Zieglschmid, *Large Chronicle*, p. 98. См. также *The Hutterian Brethren*, trans. And eds., *The Chronicle of the Hutterian Brethren* (Rifton, N.Y.: Plough publishing House, 1987), 1:90, 91. Далее в тексте ссылки на это издание — *Hutterian Chronicle*.

австрийском Тироле, стал анабаптистом. К моменту своего обращения Пилграм Марпек был всеми уважаемым в городе инженером, специалистом по шахтам. Его решение принять анабаптизм привело к нескольким событиям, которые превратили Марпека в «скитающегося гражданина Небес». 28 ноября 1528 г. он потерял работу. Первого апреля, четыре месяца спустя, было конфисковано его имущество под предлогом необходимости собрать средства для трех сирот, воспитывавшихся в его доме. Если бы Марпек не был уважаемым человеком из известной семьи, с ним, несомненно, поступили бы более жестоко.

Страсбург, куда бежали Денк, Каутц, Саттлер и Реублин, стал убежищем и для Марпека с семьей. Он занял место Реублина, возглавив страсбургских анабаптистов, и вскоре вызвал раздражение ведущих реформаторов города. Буцер затруднился сказать что-либо хорошее о вновь прибывшем:

«Относительно Пилграма знай, что он собой не представляет ничего, кроме упрямого еретика. Он оставил многое, но не смог оставить самого себя. Он оставил временные блага, но у него осталась какая-то тщеславная самоуверенность. Во всем остальном у него и его жены прекрасный и безупречный характер»²¹⁴.

Памфлеты Марпека запрещались властями, как только появлялись. Вскоре он был арестован. Заключение Марпеку позволили вступить в дискуссию с Буцером. Коллоквиум проходил в присутствии городского совета и продолжался три дня. Буцера провозгласили победителем, и 18 декабря Марпека вместе с другими лидерами анабаптистов изгнали из города. Во время диспута Марпек высказался за отделение церкви от государства. Он утверждал, что осознанное крещение по вере — акт послушания посвящающего себя Богу Его ученика, а не средство получения благодати.

Третий и последний диспут проходил 18 января 1532 г., после него Буцер охарактеризовал Марпека как «еретика худшего рода». Но в своем приговоре он, однако, подтвердил тот факт, что бывший лютеранин без сомнения является непререкаемым лидером среди страсбургских анабаптистов: «Вы видите, во что превращается безбожная дерзость этих людей [анабаптистов],

²¹⁴ Wenger, "The Life and Work of Pilgram Marpeck," MQR 12 (July 1938):147.

От Цолликона до Аугсбурга

они уже почитают его как божка — и так повсюду, где только есть анабаптисты»²¹⁵.

Следующие двенадцать лет Марпек жил жизнью скитальца. Места его пребывания точно не известны. Он провел некоторое время в Тироле, а затем, в 1540 году, отправился в Аустерлиц, Моравия. В течение следующего года он попытался объединить различные анабаптистские группы, но наткнулся на стену непонимания. Когда он сделал попытку обсудить этот вопрос с гуттеритами, они не захотели слушать и, пока он говорил, молились, демонстрируя этим свое несогласие. Такое упорство оскорбило Марпека, согласно летописцу гуттеритов Каспару Брайтмихелю, он заявил, что скорее воссоединится с турками и Папой, чем с этой общиной.

К счастью, перо Марпеку давалось лучше, чем оливковая ветвь. Последующие годы его жизни были самыми продуктивными.

До 1542 года единственным его произведением было исповедание веры, выкованное в огне полемики с Буцером десять лет назад²¹⁶. В течение следующих восьми лет его самые важные работы были написаны в сотрудничестве с Леопольдом Шарншлагером, лидером анабаптистов в Гризонсе, и с другими братьями по вере. Первой из таких работ был трактат о вечери Господней *Taufbüchlein* или *Vermanung*. Как недавно выяснилось, большая часть этой работы была переработкой и переводом трактата Бернарда Ротмана *Bekentnisse von beyden Sacramentum* (1533)²¹⁷. В трактате *Vermannung* прекрасно проявился гений Марпека, заключающийся в умении, основываясь на других источниках, творчески развивать старые концепции. В *Vermannung* Марпек полемизирует с учением о воплощении Гофмана, с идеей обобществления имущества последователей Мюнцера и с теорией об использовании силы. Высказывается и идея об альтернативной форме крещения. В *Bekentnisse* предпочтительной формой крещения объявляется крещение через погружение.

Каспар Швенкфельд фон Оссиг, дворянин из Силезии, возглавил инспирационистов в Южной Германии. На *Vermannung*

²¹⁵ *Ibid.* Цит. по *Schiess Bündnerisches Monatsblatt* 15, no. 3 (Mar. 1916): 315.

²¹⁶ Полный текст исповедания веры Марпека издан Венгером в *MQR* 12 (July 1938):167–202.

²¹⁷ Это открытие совершил Франк Врей (*Frank Wray*). Klassen, "Pilgram Marpek," p. 214, указывает на то, что Марпек и Шарншлагер часто использовали другие источники. *Vermanung* — более обширная работа, чем *Bekentnisse*.

История анабаптизма

он немедленно откликнулся острой критикой — трактатом *Judicium*. Марпек и Шарншлагер, в свою очередь, опубликовали в 1544 году первую часть анабаптистского ответа «Защита» (*Verantwortung*). Вторая часть вышла с некоторой задержкой, поскольку Марпек начал работу над объемным конкордансом. В 1550 году конкорданс (*Testamentserläuterung*) был готов к публикации. Вторая часть «Защиты» была написана при участии шести соавторов и, вероятно, была завершена Шарншлагером²¹⁸.

Последние семь лет жизни Марпек провел в Аугсбурге, куда был приглашен в качестве инженера 12 мая 1545 г. и оставался в этой должности до смерти в декабре 1556-го. Тот факт, что он был активным анабаптистом, был известен городскому совету и вызывал серьезные проблемы. Однако, вероятно, он был слишком нужным для города человеком. Городской совет, похоже, лишь упрекал его, когда появлялись жалобы, но не больше.

Марпек стал наиболее влиятельным теологом среди южногерманских анабаптистов. Его теология была и библейской, и практической. Теологию Марпек понимал как толкование Писания. Поскольку он не учился теологии в университетах, она не подверглась у него влиянию Августина, Ломбарда или схоластов. Он был теолог-мирянин. В ясной и простой манере объяснял свое понимание Троицы, Евангелия, церкви, обрядов, дисциплины и эсхатологии. Иногда цитировал апокрифы и был несколько в замешательстве от учения о предопределении. Тем не менее, он внес солидный вклад в разработку проблемы авторитета Писания и отношения между Новым и Ветхим заветом. Он был так же плодовит и влиятелен, как Менно Симонс. Для Южной Германии он был почти тем же, кем был Менно для Северной Германии и Нидерландов.

Влияние Марпека на анабаптистское движение в Южной Германии теперь более очевидно, чем прежде. Больше стало известно о нем из собрания ранних анабаптистских документов *Kunstabuch*²¹⁹. Его влияние на гуттеритов было ничтожным.

²¹⁸ Время написания второй части «Защиты» и конкорданса и авторство этих работ остается предметом споров. См. Klassen, "Pilgram Marpek," pp. 221–22.

²¹⁹ В *Archiv für Reformationsgeschichte*, 47, part 2 (1956) были опубликованы две чрезвычайно важные для исследования творчества Марпека статьи. Первая — исследование найденной *Kunstabuch*, раннего анабаптистского кодекса, состоящего из 16 листов с пагинацией и 345 листов без пагинации. Он был найден и опубликован Гейнольдом Фастом и Герхардом Гетерсом в Бернской библиотеке в июле 1955 г. Великим достоинством работы Фаста является то, что он сумел опубликовать такое полное описание содержания кодекса через короткое время после

От Цолликона до Аугсбурга

После столкновения с Реублином, они были настроены отрицательно к тому, чтобы давать слово кому-то постороннему. Марпеку, однако, удалось достичь большей сплоченности между разрозненными группами анабаптистов в Аугсбурге и вокруг него. Как теолог он имел влияние далеко за пределами своей собственной группы. По мнению Кивьета, именно Марпек дал движению свободной церкви разработанную теологию²²⁰.

Самый творческий вклад внес Марпек как толкователь Писания. Говоря обо всем Писании как о Слове Божьем, он провёл различие между Ветхим и Новым заветом. Как фундамент следует отличать от дома, так и Ветхий завет от Нового. Новый завет ставит в центр Иисуса Христа, и только он обладает абсолютным авторитетом для братьев. Считать, что Ветхий завет равно авторитетен, значит, упразднить различие между двумя заветами. Неумение провести здесь различие приводит к печальным последствиям. Марпек приводит как пример таких последствий крестьянское восстание, смерть Цвингли, учение и практику последователей Мюнцера. Делать Ветхий Завет нормативным для христианской жизни — это следовать Писанию только отчасти. По мнению Марпека, и Папа, и Лютер, и Цвингли, и «ложные анабаптисты» — все виноваты в этом серьёзном заблуждении²²¹. Хотя Марпек и не включил в этот список Кальвина, женеvский реформатор настаивал именно на таком подходе к Библии. Даже если бы Марпек не внес ничего больше в анабаптистскую теологию, уже этой богословской идеи было бы достаточно для того, чтобы признать его заслуги.

открытия и смог также снабдить авторитетными комментариями многие из текстов, соответствующим образом группируя их. Сорок два трактата и послания, содержащиеся в кодексе, описаны в статье под названиями: «Свидетельства мучеников с самого начала», «О единстве церкви Христовой (Распространение кружка Марпека)», «Созидание Тела Христова (Об учении и устройстве церквей кружка Марпека) и, наконец, «Место и влияние кружка Марпека в историческом контексте и сохранение *Kunstbuch*». Klassen, "Pilgram Marpeck," p. 211.

²²⁰ Jan J. Kiewiet, *Pilgram Marbeck* (Kassel: J.G. Oncken Verlag, 1957), pp. 94–122. Kiewiet суммирует герменевтику Марпека следующим образом: "*Marbeck fasst dann den Unterschied in folgenden Totalbegriffen zusammen: Der Alte Bund war eine Zeit des Suchens und des Dürstens und erst der Neue Bundeine Zeit des Findens und des Stillens. Die Verheissung an die Alten geht im Neuen Bund in Erfüllung. Die Finsternis wird zu Licht und der tod zu Leben. Es ist wie der Unterschied zwischen gestern und heute; das Alte ist vorbeigegangen, und das Neue ist gekommen. Gestern ist das ware liecht ewigs lebens nit vorhanden gewest/ welchs liecht erst heut durch die leibliche zukunft Christi in dise welt/die menschen erleuchte*" (pp. 101–2).

²²¹ Wenger, "The theology of Pilgram Marpeck," MQR 12 (July 1938): 207ff. См. также William Klassen and Walter Klaasen, trans. and eds., *The Writing of Pilgram Marpeck* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1978), pp. 159–302.

VI



О МОРАВИИ И ОБЩНОСТИ ИМУЩЕСТВА

При руководстве Губмайера и веротерпимости баронов Лихтенштейнов Моравия стала одним из самых влиятельных центров анабаптизма в Европе. В этот регион устремился бесконечный поток беженцев, увеличивающийся по мере того, как подвергались гонениям анабаптисты в той или иной стране. Люди прибывали из Тироля, Южной Германии, Баварии, Вюртенберга, Гессена и даже из Швейцарии.

Такое разнородное собрание неустрасимых последователей новой веры, вероятно, не всегда было гармоничным. Однако до ареста Губмайера сохранялся определенный порядок. После казни Губмайера и ареста его соратников бывшему епископу по имени Гошел, теперь Гансу Шпиттелмаеру, капеллану Лихтенштейнов, пришлось отстаивать свое положение. Все более явное сопротивление исходило от Якоба Видманна и его последователей²²².

«Одноглазый Якоб», как прозвали Видманна, последовал эсхатологическому учению Ганса Хута и принципам непротивления Швейцарских братьев. К этому он добавил еще и принцип обобществления имущества. Видманн обосновал свое учение на примере первохристианской церкви в Иерусалиме. Возражая

²²² Newman, *History of Anti-Pedobaptism*, p. 185.

О Моравии и общности имущества

Видманну, последователи Губмайера утверждали, что Новый завет учит делиться с братьями в нужде. В этом пункте они, «люди меча» (*Schwertler*) были ближе к Швейцарским братьям, чем их оппоненты, «люди посоха» (*Stäbler*).

Видманн был непоколебим. Для *Stäbler* общность имущества вскоре заслонила все остальное и стала отличительным признаком истинной церкви. Уже существовавшие разделения становились все более явными. *Stäbler* отделились от других анабаптистов города и молились под руководством Видманна и Филипа Ягера²²³.

Бесконечные распри, в конце концов, надоели властям Никольсбурга. Когда партия Видманна отказалась жить в мире с другими анабаптистами, их попросили подыскать себе другое место жительства. Очевидно, Леонард фон Лихтенштейн не вполне понял значение учения Губмайера и Швейцарских братьев о государстве. Если бы он его понял, то хотя бы невольно принял на себя ответственность, применяя это учение. Леонард уже попытался заставить замолчать Ганса Хута и выдал своего пастора в руки Фердинанда. Теперь он выпроводил Видманна и его последователей за пределы своей территории²²⁴.

Анабаптисты, оставшиеся в Никольсбурге, пребывали под покровительством лорда Леонарда до его смерти в 1552 году. После этого они просуществовали, несмотря на контрреформацию, до начала XVII века²²⁵. Их число сильно сократилось из-за постоянного перемещения отдельных людей и групп в соседние анабаптистские общины, которое не прекращалось во время гонений.

До изгнания из Никольсбурга общность имущества была основополагающим учением для *Stäbler*. Теперь им предстояло принять решение, должны ли они оставаться вместе или разойтись, став снова беженцами в этом враждебном мире. Во время пребывания в покинутой деревне Богениц они решили остаться вместе. Среди них было много вдов и сирот, мало еды, одежды и еще меньше денег.

В виду этих отчаянных обстоятельств они решили последовать примеру Иерусалимской церкви и объединить все свое земное имущество. Затем избрали служителей временных нужд

²²³ ME, 4:941.

²²⁴ John Horsch, *The Hutterian Brethren* (Goshen, Ind.: The Mennonite Historical Society, 1931), pp. 7–8.

²²⁵ См. Henry A. DeWind, "A Sixteenth Century Description of Religious Sects in Austerlitz, Moravia," MQR 29 (January 1955): 44–53 и Robert Friedmann, "Christian Sectarrians in Thessalonica and their Relationship to the Anabaptists," pp. 54ff.

История анабаптизма

(*Diener der Notdurft*), те расстелили покрывало на земле. И «каждый клал на него все свое имущество, ничего не скрывая и добровольно, для того, чтобы поддержать нуждающихся. При этом читались пророки и апостолы (Ис. 23 и Деян. 2,4,5)»²²⁶. Так было заложено основание образа жизни гуттеритов, этого особого направления в анабаптизме.

Первое общинное поселение анабаптистов (*Brüderhof*) появилось вскоре после этого близ Аустерлица в поместьях владельцев Каунитца. Четыре брата Каунитца были так же веротерпимы, как и многие дворяне Моравии. Здесь в свое время в течение столетия находили покровительство и гуситы. В последующие годы Каунитцы старались защищать свою собственную независимость и анабаптистское население от посягательств австрийских властей.

Общинная жизнь анабаптистов не позволяла вырваться из нищеты. Очевидно, эксперимент жизни при обобществленном имуществе поначалу приводил к большим трудностям. Братство близ Аустерлица, по словам Видманна, характеризовал «большой беспорядок» (*Grosse Unordnung*).

Примкнувший в 1530 году к братству Реублин увидел сильный ропот и недовольство в «Сионе». Старый Якоб, как по-простому называл Реублин Видманна, похоже, управлял братством жестко и авторитарно. Он заставлял молодых женщин братства выходить замуж за избранных им женихов из общины, грозя подобрать мужей из язычников, если они не последуют его увещанию²²⁷. Он попытался заставить замолчать Вильгельма Реублина, который стал довольно популярным проповедником. Реублин скорее замещал, чем был одним из избранных в соответствии с определенным порядком старейшин (*Diener des Wortes*). Наконец, было назначено публичное слушание. Реублин выдвинул несколько серьезных обвинений против Видманна и других лидеров аустерлицкого братства. Среди прочего, он обвинил старцев в неравном распределении благ и в лицемерии в их отношении к вопросу о военных налогах. Также они «заставляли молодых женщин выходить замуж, не познакомившись со своими будущими супругами и не имея склонности сердечной». Он обвинил Видманна и в ложном учении:

²²⁶ Ziegleschmid, *Large Chronicle*, p. 87.

²²⁷ ME, 4:306.

О Моравии и общности имущества

«В-четвертых, они учили, что воды крещения — это дело праведности, в то время как надо учить, что крещение проистекает от веры; это я слышал из их собственных уст, от старейшины Якоба, на что ему тогда возразил в присутствии братьев, ибо он сказал, что его утешение и спасение основано на воде крещения»²²⁸.

Не вполне ясно, насколько Видманн действительно так смотрел на крещение. Конечно, отношение Реублина к завистливому главному служителю (*Vorsteher*) было тоже предвзятым. Возможно, на это повлияли и дошедшие до него слухи. Как бы то ни было, раскол назрел и через семь дней произошел.

Двадцать шестого января, после приезда в Аушпитц, Вильгельм Реублин сел за подробный отчет о разделении между братьями в Аустерлице. Он хотел, чтобы старые друзья в Страсбурге приняли его сторону в этом споре. Версию Реублина подтвердили и другие свидетели. Возможно, он и преувеличил трудности, связанные с переездом из Аустерлица в Аушпиц. Конечно, это было нелегким делом. «Итак, уповая на Бога и Его благодать, — пишет он, — и во имя истины, 8 января мы покинули Аустерлиц, оставив лжебратьев и стряхнув прах с наших ног». Он продолжил:

«О, как многообразно и величественно Бог явил Свою силу слепым, хромым, прокаженным и калекам, показал Себя верным. Они подняли голову, чтобы засвидетельствовать Божью истину, и они ушли вместе с нами. Нас насчитывалось 250 человек взрослых, которые ушли в один день»²²⁹.

Около сорока больных, кроме того, были помещены в лазарет и получали свой скудный паек, пока братья не смогли начать все заново в Аушпитце.

Вскоре Реублин сумел организовать новое братство, подобное аустерлицкому, которое и возглавил. Иоганна фон Боскович была дворянкой и аббатисой монастыря Мариасаал близ Брно. Она пригласила учредить общину в деревне Штойроквитц, где отдала в распоряжение анабаптистов дом приходского священника. Новое начало в самом центре богатого сельскохозяйственного района сулило успех.

²²⁸ Wenger, trans. And ed., "A Letter from Wilhelm Reublin to Pilgram Marpeck, 1531," *MQR* 23 (April 1949): 70–73.

²²⁹ *Ibid.*, p. 74.

Но вскоре среди братьев вновь возникли внутренние разногласия, которым положил конец только прибывший из Тироля Якоб Гуттер. Гуттер был связан с аустерлицкими анабаптистами. Он присоединился к ним по поручению своих братьев в Тироле, но отсутствовал в момент, когда произошло разделение. Однако оказалось, что он сочувствует группе из Аушпитца. Так получилось, что в поисках убежища для себя и своей группы он обратился именно к этой общине.

Гуттериты

Якоб Гуттер был тем же для анабаптистов Моравии, кем Кальвин для реформатской церкви. Именно с момента начала его сотрудничества с аушпитцким братством следует отсчитывать появление движения, носящего его имя.

Гуттер был уроженцем Пустерской долины в Тироле. Поскольку возможности получить образование для всех, кроме священства и дворян, были весьма ограниченными, он отправился в Прагу, чтобы научиться ремеслу шляпника. По делам торговли он много путешествовал, пока не осел в Каринтии. Именно здесь встретился с анабаптистами из соседней деревни и стал в 1529 году анабаптистским проповедником. Его первая церковь была в Пустерской долине. Несмотря на малообещающее начало, вскоре Гуттер стал одним из наиболее энергичных и успешных евангелистов среди анабаптистов Тироля.

По мере увеличения числа анабаптистов усиливались и гонения на них. Власти в Тироле все это описали в письме к Фердинанду. В течение двух лет не проходило и дня, чтобы в совете не разбирались дела анабаптистов. «Более 700 человек были кто казнен, кто лишен имущества, кто вынужден бежать, оставив все на произвол судьбы». При этом отчаявшиеся чего-либо достичь представители властей отмечают: «У этих людей нет не только страха перед наказанием, но они сами заявляют о своей вере, редко кого удается переубедить, почти все хотят умереть за свою веру»²³⁰.

С самого начала своей деятельности Гуттер отправил многих преследуемых анабаптистов в Моравию. Наконец, гонения настолько усилились, что совершать служение стало практически

²³⁰ ME, 2:851.

О Моравии и общности имущества

невозможно. Ему самому пришлось покинуть Тироль и отправиться в Моравию. 11 августа 1533 г. он вместе с товарищем прибыл в Аушпитц. Изучив ситуацию, Гуттер провозгласил в своей первой проповеди перед собравшимися братьями, что остро назрела реформа в *Brüderhof*. Реорганизация должна была, по его словам, произойти немедленно.

Взятие на себя Гуттером власти и проведение реформы шло вразрез с тем, что в братстве уже были избранные старейшины — Филипп, Шютцингер и Габриэль. Прежняя общинная жизнь в братстве не была успешной. Неспособность братства стать эффективным во многом замедляла его дальнейшее развитие. Все это ясно увидел бывший шляпник, который, впрочем, остался верен идеалу общинной жизни. Итак, он решил поставить все на твердое основание.

С большим трудом Гуттер сумел получить признание в качестве главного управляющего (*Vorsteher*) братства в Аушпитце. Он умело реорганизовал его, установив общность имущества, как в производстве, так и в потреблении. Недовольство реформами со стороны бывших старейшин привело к образованию новых братств, получивших имена в честь их лидеров. Филиппиты во главе с Филиппом Пленнером остались в Аушпитце. Габриэлиты во главе с Габриэлем Ашерхамом переехали в Росситц. Изначальная же община в Аушпитце пополнилась новыми беженцами из Тироля. После смерти Гуттера члены этой общины стали называться в его честь гуттеритами.

Главенство Гуттера среди моравских анабаптистов длилось недолго. История с Мюнстером укрепила решимость Фердинанда очистить Европу от анабаптизма. С этой целью он в 1535 году принял участие в Моравском сейме и потребовал, чтобы моравские дворяне изгнали братьев из своих владений.

Все прошения братьев и моравской знати были бесполезны:

«Они были выгнаны в поле как стадо овец. Им нигде не позволяли остановиться, пока они не достигли деревни Трахт, находившейся во владении господ Лихтенштейнов. Там они расположились на большой пустоши под открытым небом. Среди них было много больных, измученных, вдов и детей»²³¹.

²³¹ *Ibid.*, p. 852.

Гуттер писал в исполненном пафоса письме к губернатору Куно фон Кунштадту:

«Теперь мы встали лагерем на этой пустоши, где не выжить никому. Мы не хотим причинить вреда ни одному человеку, даже нашим врагам. Наш путь по жизни — это жизнь по правде и праведности Божьей, в мире и единстве. Мы не скрываем своего поведения и жизни ни от кого. Тот, кто говорит, что эти несколько тысяч человек расположились в поле потому, что жаждут войны, безбожно лжет. Если бы все в мире были похожи на нас, то не было бы ни войны, ни несправедливости. Нам некуда идти, пусть Бог укажет, куда нам идти. Нас нельзя изгнать с земли, поскольку вся земля Божья и принадлежит Богу Отцу. Он хочет, чтобы мы исполнили Его волю»²³².

Это письмо послужило для Гуттера еще одним поводом взять на себя тяжелейшую ответственность за обессиленных беженцев. Тироль снова стал полем его деятельности. Его усилия по евангелизации людей сопровождались все возрастающим интересом и рядом обращений. Такой успех не мог остаться незамеченным. В конце ноября 1535-го Гуттер и его беременная жена были схвачены в доме Ганса Штейнера в Клаузене. Они были немедленно доставлены в епископальную крепость Брандзелла. Вскоре Гуттера перевезли в Инсбрук, где от него всячески пытались добиться отречения. Но ни логика доктора Галлуса Мюллера, ни пытки на дыбе, ни жестокие раны от кнута не смогли заставить его отречься от веры. 25 февраля 1536 г., через три месяца после ареста, он был сожжен на колу.

Узнав о его смерти и героическом поведении при сожжении, осиротевшие братья в Аушпитце приняли его имя. Новым главой общины был избран Ганс Амон. Со временем братья получили разрешение обосноваться в различных поместьях сочувствовавшей им моравской знати. Зачастую же гуттериты селились в лесах и пещерах, выходя оттуда на проповедь. Они несли Евангелие во все немецкоязычные части Европы. Бремя миссионерской деятельности, согласно *Geschichts-Buch*, цитируемой Хоршем, полностью соответствовало Евангелию:

²³² *Ibid.*, pp. 852–53.

О Моравии и общности имущества

«Они говорили с властью о Царстве Божьем, показывая, как должны люди каяться и обращаться от тщеты этого мира и его неправды, от грешной, жестокой и пустой жизни к Богу, их Творцу, и к Иисусу Христу, их Искупителю. На все это Бог дает свою благодать и благословение, чтобы все это совершалось в радости»²³³.

Миссионерская деятельность дорого обошлась гуттеритам. Примерно 80 процентов миссионеров (*Sendboten*) умерли мученической смертью. Типичным примером такого мученика-миссионера был Клаус Фельбингер, арестованный с другим гуттеритом Гансом Лойтнером близ Ноймаркта, Бавария. Он был немедленно закован в цепи и посажен в тюрьму в деревне Ландсхут. В тюрьме его жестоко пытали на дыбе. Он остался тверд и отказался давать какие-либо сведения, которые могли бы повредить братьям.

В течение двух месяцев заключения не проходило и дня, чтобы его не допрашивали. К нему в погреб приходили священники, монахи и теологи. Однажды у Фельбингера потребовали отречения. Он ответил, что они (он и его товарищи по заключению) останутся в «простоте Христовой». Секретарь, вскочив, закричал: «Это ты-то прост?! Я не верю в это... Ни один из тысячи не смог бы так умело защищаться и отстаивать свою позицию, как это делаешь ты»²³⁴.

Написанный Фельбингером в тюрьме трактат, в котором изложено его исповедание веры и практики гуттеритов, подтверждает, что тот, кто его допрашивал, был прав. Заключенный не был прост. Он доказал, что прекрасно владел Писанием и был человеком глубоко убежденным, искренне верующим и весьма умным. Свой тюремный трактат он адресовал властям, которых называл «мои господа» и «слуги Божьи». Это отражает одновременно и его отношение к установленным властям и его такт. Помимо других моментов учения анабаптизма, Фельбингер живо и убедительно пишет о крещении, вечере Господней и церкви. Он явно основывается на хорошем знании трактата Петера Ридмана *Rechenschaft*, но и выказывает умение сформулировать

²³³ Horsch, *Hutterian Brethren*, p. 28. См. также *Hutterian Chronicle*, pp. 354–61, где описывается мученичество Ганса Шмидта и Генриха Адамса.

²³⁴ *Mirror*, p. 567.

История анабаптизма

собственное воззрение на вещи. Несколько отрывков могут дать представление о духе веры и поведении гуттеритов, выдаваемым ими перед лицом мученичества.

«Нас обвиняют, что мы проклинаем тех, кто не разделяет нашего учения и образа жизни. Это мы отрицаем. Мы никого не проклинаем, но указываем людям на их грешную жизнь и предупреждаем о вечном наказании. И это мы делаем в соответствии со Словом Божьим, которое не может лгать... Ни один человек не может проклясть другого. Суд в руке Божьей; человека осуждают его грешные, злые деяния, если он не оставит их в соответствии со Словом Божьим и не принесет искренние плоды покаяния...

Далее, меня спрашивали о крещении, сколько раз я крестился. Я ответил: „Единожды, как заповедал Бог“. Затем они спросили, разве не был я крещен братьями? Я ответил: „Преданные Богу братья, крестившие меня в соответствии с заповедью Божьей, сначала научили меня покаянию и вере во имя Иисуса Христа. Затем, по моей просьбе, они крестили меня после исповедания мной веры. Эту веру Бог и укрепил во мне, согласно Своему обетованию, и запечатлел Святым Духом, который и до сих пор укрепляет меня на пути истины. И я уповаю на Бога, что Он не отнимет у меня Своего Духа до конца дней моих“».

Затем идет речь о крещении младенцев:

«Крещение младенцев я почитаю за ничто. Оно придумано ради денег, чтобы священники обогащались посредством его... Ибо невозможно найти ни одного слова о крещении младенцев ни в Ветхом, ни в Новом завете... Напротив, Христос и Его ученики учили об одном истинном крещении. Это крещение происходит тогда, когда те, кто достиг зрелого возраста, присоединяются к вере... и... завету благодати через истинное христианское крещение. Вот почему антихрист, мерзость запустения — Папа — уделяет такое внимание крещению младенцев... Крещение — это обещание доброй совести Богу (1Пет. 3:21) и некое объявление, что человек как свет воспринимается

О Моравии и общности имущества

в наследие святых. Что же может младенец знать об обетовании „доброй совести Богу“? Это пустой звук для него!

Итак, крещение младенцев — глупая и пустая затея. Из-за него хулится и обесценивается людьми погибели драгоценное имя христианина, которое становится достоянием мошенников. Ибо христианин получает свое имя не от крещения, но от всей своей жизни».

Отвергнув присутствие Христа в евхаристии, Фельбингер высказывает точку зрения гуттеритов по этому вопросу:

«Они говорят: „Он же ясно сказал: сие есть плоть Моя и Кровь Моя“. Да, мы, слава Богу, тоже знаем толкование этой высшей тайны. Посредством хлеба и вина Он показал единство Своего Тела. Ведь и хлеб составлен из зерен, размолотых мельничными жерновами, а... вино состоит из многих виноградин, из которых выдавлен сок, и теперь это одно питье. Более того, мы становимся одной с Ним природы, в жизни и смерти, и все едины во Христе: Он — виноградная лоза, а мы — ветви, Он — глава, а мы — члены»²³⁵.

Завершает Фельбингер свое исповедание веры учением об истинной церкви. Такое смелое и талантливое исповедание веры могло заслужить ему уважение, но не милосердие. Десятого июля 1560 г., без всяких церемоний, вдали от дома, он и Ганс Лойтнер были обезглавлены.

Петер Ридман

Петер Ридман, хоть и был активным и влиятельным миссионером-гуттеритом, смог избежать судьбы Клауса Фельбингера. Он стал главою моравских гуттеритов и их самым влиятельным теологом.

Уроженец Силезии, Ридман уже в двадцать три года оказался в тюрьме Гмюнд за проповедь анабаптизма. Его посадили в тюрьму в 1529 году, в год его назначения служителем слова (*Diener des Wortes*). Следующие три года он провел в тюрьме. Но они не прошли для него даром. Здесь он написал первое

²³⁵ Friedmann, "Felbinger's Confession," pp. 151-53.

История анабаптизма

«Исповедание»²³⁶. Второе «Исповедание» было написано в тюрьме Гессена в 1540–41 гг. Именно это исповедание хранилось веками братьями-гуттеритами.

В последующие годы Ридман вел бурную и весьма плодотворную деятельность в качестве миссионера. По дороге во Франконию он посетил рассеянные общины анабаптистов в Австрии и пригласил их присоединиться к гуттеритам. В окрестностях Нюрнберга его арестовали и выпустили через два года, взяв обещание не проповедовать в городе.

В 1539 году он снова в пути, на этот раз в Гессен, куда его направили с миссией примирить двух поссорившихся братьев. Он имел большой успех как евангелист и, вероятно, не меньший в качестве миротворца. Как бы то ни было, результаты его трудов снова привлекли к нему внимание властей. Он был закован в цепи и заключен в марбургскую тюрьму²³⁷.

Вскоре положение Ридмана улучшилось, ему позволили помогать тюремщику в изготовлении башмаков. Через некоторое время заключенный был переведен в соседний замок Волкерсдорф, где благодаря мягкости начальства пользовался большой свободой. Его послания из тюрьмы, адресатами которых были братья как минимум в шести разных регионах, продолжали укреплять подвергавшихся гонениям. Именно в Волкерсдорфе он написал свое второе «Исповедание», книгу на 183 страницах. Она была опубликована гуттеритами в 1565 году и оставалась главным вероучительным документом.

Ридман был заключенным Филиппа Гессенского. Главной целью второго «Исповедания» было познакомить Филиппа с анабаптистской верой, как ее практиковали гуттериты. Хотя Филипп и не упоминается в предисловии, но именно его, видимо, автор имеет в виду, когда пишет:

«Для того чтобы никто, включая представителей властей, которые, возможно, по навету других, уже простерли свою руку на мирный народ Божий, не мог больше брать на

²³⁶ Его точное название: *Rechenschaft unseres Glaubens geschrieben zu Gmunden im Land ob der Enns im Gefencknis*. Этот трактат до сих пор печатается и читается гуттеритами в США и Канаде. В 1965 г. я получил его копию, опубликованную в Альберте, Канада, и сброшюрованную в колонии близ Митчелла, Южная Дакота, от *Vorsteher* Дэвида Уалднера. Его название *Rechenschaft unserer Religion, Lehre und Glaubens* (Alberta: Verlag der Hutterischen Brüder Gemeinde, 1962).

²³⁷ Friedmann, "Riedemann," ME, 4:326–27.

О Моравии и общности имущества

себя вину, причиняя насилие зенице Божьей, мы пожелали дать отчет в нашей вере, учении, жизни настолько последовательно, насколько возможно, так, чтобы каждый мог понять, что мы не еретики и не соблазнитель, как нас нечестиво называют»²³⁸.

Как справедливо отмечает Хелман, «Исповедание» — это не богословское произведение, а простое исповедание веры²³⁹. Оно разделено на две части. Первая — это исповедание веры, имеющее традиционную структуру, соответствующую Апостольскому символу веры. Вторая часть представляет собой дополнение к первой. Удивительная черта данного чрезвычайно влиятельного гуттеритского исповедания — учению об общности имущества уделяется в нем совсем мало внимания.

После подробного обсуждения крещения и вечери Господней сравнительно коротко излагается учение об общности имущества. Ридман, безусловно, выступает апологетом этой практики. Накопительство, которое выражается в желании обладать своим имуществом, не было характерно для первоначального состояния человека. Значит, само желание накапливать имущество характерно для падшего состояния человека не возрожденной природы. Человек не был создан для того, чтобы захватить какую-то часть творения Божьего для своих личных нужд. Таковы пути этого мира, а истинный ученик Христов не может следовать этими путями. Значит, тот, кто не откажется от частной собственности, не может быть учеником Христовым. Пример Иерусалимской церкви был решающим аргументом для гуттеритов. Таким образом, исходя из самой природы творения, учения Христова и опыта церкви общность имущества является необходимостью²⁴⁰.

«Исповеданию» Ридмана выпала честь стать одним из самых влиятельных анабаптистских произведений, написанных в тюрьме. Оно было горячо воспринято всеми моравскими анабаптистами. Его автор пользовался таким уважением у гуттеритов, что сразу после смерти Ганса Амона они стали упрашивать Ридмана вернуться к ним, «если он может сделать это с чистой совестью».

²³⁸ Peter Riedman, *Account of our Religion, Doctrine, and Faith*, trans. Katheen E. Hasenberg (London: Hodder & Stroughton, Ltd., 1950), p. 9.

²³⁹ Helmann, "Hutterite Doctrine," part 1, p. 35.

²⁴⁰ См. Rideman, *Account*, pp. 88–91.

В конце февраля 1542 года Ридман вернулся в Моравию, где вместе с Леонардом Ланценштилем, избранным *Vorsteher* после смерти Амона, возглавил гуттеритов. Это было удачное сочетание. Ланценштил был более практичен, а Ридман сосредоточился на духовных потребностях людей. Он стал несомненным духовным лидером и оставался им вплоть до своей смерти в 1556 году.

К тому времени Ридману удалось привлечь в общину гуттеритов некоторых филиппитов и большинство габриэлитов. Его пастырское сердце было глубоко уязвлено тяжелым состоянием этих рассеянных братьев, бывших «паствой без пастыря». Его первые попытки восстановить отношения с филиппитами были сведены на нет австрийскими властями. Шестого декабря 1539 г. они схватили около 150 гуттеритов и филиппитов, собравшихся на совместное совещание по инициативе Ридмана.

Сам Ридман прибыл на неделю позже. Он застал женщин и детей, подавленных горем из-за того, что их мужчин заключили в замок Фалкенштейн. Фердинанд послал множество священников, своего палача и нескольких теологов для допроса и обращения заключенных анабаптистов. Но достичь запланированного результата не удавалось. Даже пытки на дыбе не смогли вынудить их отречься. Было принято решение послать заключенных в Триест, где они должны были стать рабами на галерах.

Девяносто наиболее крепких братьев были закованы по двое в цепи, прикрепленные стальными обручами к их шеям. Перед самым отправлением в дальний путь до Триеста братья собрались вместе для молитвы. Их семьи и друзья пришли к Фалкенштейну, чтобы попрощаться. Прощание было столь трогательным, что даже королевский тюремный надзиратель и его помощники не могли сдержать слез. Вдоль всего пути следования братья свидетельствовали о вере всем встречным.

После двенадцати ночей, проведенных в тюрьме, заключенные бежали, пробив стену цепью, которой были связаны. Однако двенадцать из них были схвачены в Лайбахе в Каринтии и возвращены в Триест. Остальные семьдесят восемь из этих девяноста осужденных вернулись с великой радостью домой. Трое из них, однако, вскоре умерли²⁴¹.

²⁴¹ Ziegenschmid, *Large Chronicle*, pp. 202ff.; Horsch, *Hutterian Brethren*, pp. 44–47.

О Моравии и общности имущества

Став главой гуттеритов, Ридман возобновил переписку с филиппитами. Братские отношения с филиппитами продолжались до тех пор, пока те представляли собой организованную общину. К середине XVI века это ответвление анабаптизма практически исчезло. Одни снова присоединились к гуттеритам, другие — к Швейцарским братьям, были и те, кто, используя выражение *Geschichts-Buch*, «вернулся в мир»²⁴². Таким образом, эта группа анабаптистов распалась в результате отсутствия сильных лидеров, которые были у основной общины.

Внутренняя слабость сыграла свою отрицательную роль у филиппитов, но, что касается движения в целом, его выживание поставила под угрозу вторая волна гонений. Всему движению пришлось бежать из Моравии. Оставив свои двадцать шесть обустроенных колоний, братья в 1548 году бежали в Венгрию, где за несколько лет до этого некоторые уже основали братство. Но и в Венгрии они не могли быть в безопасности. Фердинанд, ободренный победой над Шмалькальденской лигой и изгнанием анабаптистов из Моравии, не оставил их в покое и в Венгрии. Венгерская знать пыталась оказать сопротивление, но оно оказалось слабым. Наконец, покровитель анабаптистов барон Франц фон Прантш был вынужден выселить их из Сататиша. Он сопровождал их вплоть до границы, чтобы защитить от разбойников, которые часто были не прочь поживиться за счет гуттеритов.

Гонения продолжались четыре года. Какое-то время братья снова были вынуждены жить в лесах и пещерах. Они сильно страдали от властей Венгрии и Моравии, которые гнали их из одной страны в другую. Много несчастий приносили братьям и разбойники. Некоторым мужчинам удавалось найти работу. Несмотря на такие преследования, движение не просто выжило, но то свидетельство, которое братья приносили миру, будучи гонимы, и их жизнь в таких условиях привели к тому, что «многие присоединились к церкви». Наконец, когда волна преследований спала, изнуренные страдальцы вернулись, чтобы основать новые поселения в Моравии. Местами гонения продолжались и следующие десять лет, но окончательно прекратились к 1563 году. После этого они не возобновлялись еще тридцать лет.

²⁴² См. Friedmann, "The Philippite Brethren," MQR32 (October 1958): 272 ff.

Жизнь и работа в братстве

Сорок лет сравнительного мира в Моравии дали возможность братьям утвердить свой образ жизни. Жизнь в братстве представлена летописцем в *Geschichts-Buch* как «идеальная»²⁴³. Первое из благословений этой жизни, о котором говорится в книге, — это свобода следовать своей вере. «Они собирались для молитвы в мире и единстве и учили и проповедовали Слово Божье открыто. Дважды в неделю, а иногда и чаще, устраивали публичные религиозные собрания».

Летописец Каспар Брайтмихель продолжает:

«Христианская общность имущества соответствовала учению Христа... У всех было все общее... хотя, конечно, особое внимание уделялось больным и детям...

Мечи были „перекованы на орала“ и другие полезные инструменты... Все были друзьями между собой и жили в согласии... С отщипением было навсегда покончено. Во всех трудностях их единственным оружием было терпение...

Они подчинялись властям и были послушны во всем добром, что не шло против Божьей воли, веры и совести. Необходимые налоги платились... поскольку правительства установлены Богом и необходимы в этом лежащем во зле мире, как и хлеб насущный...

У них не слышны были ни проклятья, ни клятвы... не было ни заключений пари, ни танцев, ни карточной игры, ни пирушек, ни пьянства. Они не делали себе модной, нескромной, дорогой и неподходящей одежды... Не было у них пения постыдных песен, но пели они христианские духовные гимны и песни, повествующие о библейских событиях».

В заключение *Gischichts-Buch* сообщает: «Никто из них не находился в праздности, каждый делал то, что от него требовалось и что он мог сделать, не важно, был ли он до прихода в общину богат или беден, знатный или обычный человек. Даже священники, присоединявшиеся к церкви, учились трудиться и принимали участие в общих работах».

²⁴³ Цитаты по книге Horsch, *Hutterian Brethren*, pp. 21–23.

О Моравии и общности имущества

В то время как Европа была по большей части безграмотна, гуттериты учредили систему начальных школ, обучение в которых было обязательным. Они полагали, что их движение держится на образованных людях, которые являются учениками Христовыми, чье основание — Новый завет. Конечно, для государственных церквей такой необходимости в образовании не было. Там религиозными вопросами ведали профессионалы. Основным, что требовалось там от мирян, было послушание. И здесь невежество могло быть едва ли не полезнее, чем образованность. У гуттеритов же образование начиналось очень рано. Ребенок попадал в систему образования уже в два года и пребывал в школе в течение всего года. В пять или шесть ребенок переводился из «садика» в своего рода «училище», где обучался какому-то ремеслу под руководством наставника. Здесь дети сначала учились читать, а после начального образования, получали профессию. В центре всего у гуттеритов стояло религиозное образование. Своим религиозным доктринам они обучались с малых лет.

Вот краткая характеристика образовательной системы гуттеритов, данная Ридманом:

«Как только мать выкормит ребенка, она отдает его в школу. Здесь сестры, назначенные церковью... как только ребенок научится говорить, начинают питать его духовно Словом Божьим... говоря о молитве и всем том, что он может понять. С ними ребенок остается до пяти или шести лет, до тех пор, пока не сможет читать и писать...»

Когда они достигнут этого возраста, их препоручают школьному наставнику, который учит их тому же и все более и более наставляет в истинах веры, учит познанию о Боге и Его воле и как следовать ей. Вот какого порядка он придерживается: когда они приходят утром в школу, он учит их благодарить вместе Господа. Потом он проповедует им как детям в течение получаса, рассказывая, *как они должны слушаться своих... родителей...*

Начиная с послушания родителям, он переходит к послушанию Богу и исполнению Его воли... к тому, чтобы Ему одному служить и прибегать как к тому, кому они

История анабаптизма

обязаны всем благим. Так с младенчества мы учим наших детей не временному, а вечному»²⁴⁴.

Учителя не были обычными выпускниками университетов. Однако время от времени в анабаптизм обращались священники и служили братьям в качестве школьных наставников. Таков, в частности, был случай Иеронима Пела, казненного за веру в 1536 году в Вене. Все учителя, независимо от их образования, были прекрасно осведомлены по части санитарии. Очень рано в гуттеритских общинах был достигнут высокий уровень медицинского обслуживания.

Врачи-гуттериты

Начиная с эпохи Возрождения, в Европе было три класса медиков: врачи, хирурги и хирурги-брадобреи²⁴⁵. Врачи были теоретиками, хирурги-брадобреи — практиками, а хирурги в этой средневековой иерархии были чем-то средним. У братьев не было такого разделения. Сами традиционные понятия использовались, но реального разделения не было.

Хирурги-брадобреи у гуттеритов обычно не имели надлежащего образования, но блестяще владели своим делом. Они были наиболее востребованными в Моравии, а некоторые получили и международное признание. Самыми известными из них были Георг Цобель, Бальтазар Голлер и Ганс Цвикелбергер. А из этих троих самым знаменитым был Цобель.

Своим врачебным искусством Цобель завоевал доброе имя себе и хорошее отношение к братству. В 1581 году он был призван к одру императора Рудольфа II в Прагу. Лечение оказалось успешным, и после шести месяцев при дворе Цобель вернулся к братьям в Моравию. К его врачебному искусству неоднократно прибегала знать. Сама Прага была обязана ему, поскольку в следующий раз, через восемнадцать лет после излечения монарха, ему удалось остановить распространение эпидемии чумы, захватившей столицу.

²⁴⁴ Riedman, *Account*, pp. 130–31.

²⁴⁵ См. John L. Sommer, "Hutterite medicine and Physicians in Moravia in the Sixteenth Century and After," *MQR* 27 (April 1953): 119ff.

К врачам у гуттеритов предъявлялись большие требования. Братья стремились достичь в этом искусстве, как и любом деле, которым занимались, настоящего мастерства. Врач должен был обладать самыми блестящими и глубокими познаниями. Он должен был собирать лекарственные травы и быть всегда готовым помочь больным членам братства. Некоторые из врачей братства хорошо знали труды Парацельса, знаменитого врача и философа XVI века. Вероятно, и сам Парацельс в период зарождения братства посетил его. Возможно, он и вдохновил братьев достичь в этом искусстве такого мастерства.

Последнее гонение в Моравии

Прекрасная репутация, которую начали завоевывать гуттериты во многих сферах деятельности, вызвала серьезную озабоченность у католиков. Кристоф Фишер написал три тома обвинений против гуттеритов. Последний появился накануне Тридцатилетней войны²⁴⁶. Помимо необоснованных обвинений и общих предрассудков относительно братьев, Фишер невольно высказал и несколько проникновенных мыслей. В книге «О проклятом начале анабаптизма» он написал:

«Среди прочих ересей и сект, восходящих к ереси Лютера... ни одна не производит такого хорошего впечатления и не имеет такой внешней святости, как анабаптисты. Другие секты по большей части воинственны, кровожадны и обуяны плотскими страстями, не таковы анабаптисты. Они называют друг друга братьями и сестрами, не используют жаргона или грубых слов, не используют для своей защиты оружия... У них нет частных владений, но все общее. Они не прибегают к мирским судам, но все переносят терпеливо, как они говорят, в Святом Духе. Кто может предположить, что под этой овечьей шкурой скрываются волки?»²⁴⁷

²⁴⁶ *Von der Wiedertrauffer Verfluchtem Ursprung, Gottlosen Lehre und dersalben Grundliche Wiederlegung* (Bruck a.d. Teya, 1603); *Vier und funfftzig Erhebliche Ursachen Warumb die Wiedertaufer nicht sein im Land zu leyden* (Ingolstadt, 1607); *Der Hutterischen Widertaufer Taubenkobel. In welchem all ihr Wust, Mist, Kott und Unflat, das ist falsche, stinckednde unflaitige und abscheuliche Lehren werden erzahlet* (Ingolstadt, 1607).

²⁴⁷ Horsch, *Hutterian Brethren*, p. 32.

История анабаптизма

Свою обеспокоенность растущей популярностью анабаптистов Фишер выдает в другой тираде, озаглавленной «44 важнейших причины, почему не следует терпеть пребывания анабаптистов в стране»:

«Особое предпочтение отдается анабаптистам, пришедшим к господам Моравии. Господа не желают ознакомиться или хотя бы посмотреть отзывы о них от их предыдущих господ, чтобы убедиться, что старейшины церкви достаточно квалифицированы, чтобы держаться такой точки зрения... *Не слепота ли это? Никогда они не поддерживали христиан, не проверив их, а тут такие привилегии даются анабаптистам.*

Знать была весьма благосклонна к анабаптистам. Их предпочитали нанимать в качестве управляющих имений, молочных ферм, садов, скотных дворов и т. д. Их брали на высокие должности в замках, в качестве управляющих, дворецких и т. п.

При этом анабаптистам платили куда больше, чем другим христианам, которые исполняли эту работу прежде. Это можно подтвердить, изучая расходные книги. Анабаптистам давали часто такую свободу, что им даже не приходилось отдавать своим господам письменный отчет...

Богу неуютно, чтобы господа были к ним так терпеливы и давали им в управление имения. Это противно христианской любви. Ибо, если еврей помогает еврею, и язычники предпочитают друг друга, то почему христиане не должны помогать друг другу? На это некоторые могут возразить: „Это верно и, может быть, справедливо, но другие христиане не такие верные и надежные, как анабаптисты, поэтому справедливо, что господа нанимают на работу именно их“»²⁴⁸.

Политика религиозной нетерпимости, за которую выступал Фишер, вскоре начала проводиться в жизнь. Великое гонение на моравских анабаптистов совпало с началом Тридцатилетней войны. В течение двадцати пяти лет братство

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 30.

О Моравии и общности имущества

претерпевало большие трудности. Во-первых, австрийские войска расквартировались в местах проживания анабаптистов во время войны Австрии с Турцией. Затем последовало нашествие турок, татар и венгров. От нашествия турок и их союзников братья понесли большие утраты. Они потеряли шестнадцать колоний, восемьдесят один человек был убит, а двести сорок были угнаны рабами в Турцию. Победоносные армии католиков принесли не меньшее разрушение. Они крушили и грабили, убивали и насиловали. Из *Geschichts-Buch* нам известны подробности ужасных страданий, которые в те дни испытали братья.

«Как было сказано выше, 1621 год начался великими несчастьями... Я не могу поведать, какие ужасные дьявольские дела были совершены в отношении благих, благочестивых и достойнейших сестер... даже детей — мальчиков и девочек. Нападению и поруганию подверглись женщины с детьми, даже умирающие женщины, не говоря уже о девушках. Мужчин мучили раскаленным железом, их ноги засовывали в огонь и держали, пока не сгорали ступни, на теле делали надрезы и раны, потом туда набивали порох и поджигали... глаза выкалывали, людей подвешивали на веревке за шею как воров. Вот, что творили солдаты императора, которые считали себя христианами... Вероятно, сам дьявол больше бы боялся силы, могущества, славы и величия Божьего, чем эти бесстыдные люди. Да даст им понять это Бог, на Его же суд мы и предаем все»²⁴⁹.

Под давлением ревностного кардинала Франца фон Дитрихштейна братья были лишены имущества и изгнаны из Моравии. Снова оказавшись без домов, скота, земли и домашней утвари, они стали скитальцами по лицу земли. Их судьба в последующие века окрашена драматизмом людей, всеми презираемых и всеми гонимых. То там, то здесь на обочине европейской цивилизации они искали короткой передышки от настигавших их все новых и новых гонений.

²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 54–55. Текст взят из *Geschichts-Buch* (Wolkan) p. 565.

Гонения в Венгрии и Трансильвании

Преследованиям не было конца. Братья бежали в Венгрию и Трансильванию. Дьявольские планы иезуитов полтора века спустя превратили эти места в ад, где царили ненависть, интриги и бедствия, в которых анабаптистское движение должно было исчезнуть.

С согласия императрицы Марии Терезии иезуиты собрались в 1759–62 гг. превратить гуттеритов в католиков. Планы были тщательно продуманы. Иезуиты решили провести своего рода блицкриг против четырех братств в Венгрии. Первым делом они постановили конфисковать все книги гуттеритов. Цель была отчасти достигнута. Затем в братство были направлены священники, и народу пришлось слушать их проповеди. Когда стало ясно, что эта тактика бесплодна, лидеры гуттеритов были схвачены и посажены в тюрьмы в ближайших городах и монастырях. Захария Вальтер, старейшина Сабатиша, был заключен в иезуитский монастырь в Офене, а Генрих Мюллер, старейшина Левара, — в монастырь Гран в верхней Венгрии. Мюллер после горячего спора с захватившими его в плен был убит, а его тело было брошено в Дунай.

Оставшиеся в живых гуттериты покинули дома и ушли в леса и пещеры. Но через несколько месяцев они были схвачены. Вот каков итог проявления религиозной нетерпимости: после пыток, не поддающихся описанию, те, кто не был убит, были обращены в католичество. Так появились отпавшие венгерские гуттериты, известные сегодня под именем *Habaner*.

Не избежали преследования со стороны тиранической власти и гуттериты в Трансильвании. В конце гонений в Венгрии Дельпини, главный ответственный за это иезуит, доложил императрице, что анабаптистов больше нет. Он предложил осуществить ту же операцию в Трансильвании, конечно, если ее величество даст на это согласие. Она дала. Итак, о. Дельпини отправился в Трансильванию, чтобы пожать плоды того, что ему представлялось легкой победой. Он, несомненно, был окрылен известиями о жестокости властей в Венгрии и о конечной капитуляции

О Моравии и общности имущества

гуттеритов. Однако вскоре понял, что его надежды на быструю и легкую победу несколько преждевременны.

Он заручился поддержкой светских властей, что, разумеется, было нетрудно, имея поддержку императрицы. Затем приступил к самому делу. Первые опыты обращения были предприняты им в Алвинтце. Хорш утверждает, что Дельфини прибыл сюда и пожелал проповедовать.

«Он занял место у кафедры, в то время как служители сидели рядом с ним на скамье и слушали, как и вся община, что еще скажет этот лжепророк...

Иезуит стал толковать текст из Евангелия от Иоанна (глава 16), особо остановившись на словах Христа: „Еще многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить“. Он подразумевал здесь братьев, думая, что они не могут понять правильно Евангелие. Потом он продолжил и перешел к словам Христа: „Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину“. Это он прилагал к самому себе... Потом он превозносил католическую веру и рассказывал много историй о чудесах, которые творили католические святые, особенно историю про иезуита, который подвинул гору... Когда закончил, он сошел с кафедры и спросил общину, понравилась ли ей его проповедь.

Затем поднялся брат Иосиф Кур и взошел на кафедру и сказал иезуиту: „То, что ты прочел из Евангелия, я знаю не хуже тебя, а то, что ты сказал о святых, этому я не верю. А то, что ты сказал об иезуите, который подвинул гору, — это иезуитская ложь“»²⁵⁰

В конце концов, трансильванские анабаптисты подверглись тем же гонениям, что и венгерские. Однако остались и те, кто избежал и смерти и отступничества и стал закваской нового движения в Валахии, которое впоследствии достигло России. Таким образом, последний луч анабаптизма в XVIII веке напоминает тот, какой был в начале XVII. Снова мы встречаем гуттеритов как людей изнуренных и преследуемых. Из-за гонений их стало значительно меньше, и они снова искали место на земле, где могли бы мирно молиться Богу.

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 90–91.

VII



МЕННО СИМОНС И АНАБАПТИЗМ В НИДЕРЛАНДАХ

Пять лет спустя после возвращения в родную деревню приходским священником Менно Симонс отверг католицизм и стал анабаптистом. Он отказался от уважаемого положения, доставлявшего все жизненные блага, ради жизни гонимого еретика. Но удивительнее то, что решение было принято, когда еще было свежо воспоминание о страшной трагедии в Мюнстере. В своем «Ответе Гелиусу Фаберу» Менно повествует о своем обращении, ссылаясь на опыт апостола Павла:

«Затем я, без всякого принуждения, внезапно отказался от всего своего положения в мире, от имени и славы, моих антихристианских обрядов, моей мессы, крещения младенцев, моей легкой жизни и вольно подчинился бедствиям и нищете под тяжким крестом Христовым. В моей немощи я устрасился Бога; я стал искать благочестивых людей и думал, что их совсем мало. Я нашел их, ревностно хранивших истину»²⁵¹.

Возложив руку на плуг, Менно уже никогда не оглядывался назад. Он не видел пользы от тех, кто оглядывался. Его жизнь

²⁵¹ Leonard Verduin, trans., and John Wenger., *The Complete Writings of Menno Simons* (Scottsdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1956), p. 671. В дальнейшем в тексте ссылка на это издание — *Complete Writings*.

стала так тесно связана с анабаптизмом в Нидерландах, что говорить об одном без другого невозможно. Но в Нидерландах были анабаптисты и до Менно. Поэтому история анабаптизма в этой стране должна начинаться еще до того, как он стал частью этого движения.

Закваска анабаптизма

Честь первым во всеуслышание заявить об анабаптизме в Нидерландах принадлежит Мельхиору Гофману. Гофман, скорняк по профессии и бывший последователь Мартина Лютера, был одной из самых интересных личностей времен Реформации. Он родился в Берне в 1495 году. Очень рано стал горячим последователем Лютера, который сильно поддерживал его в начале²⁵². Он самозабвенно проповедовал Евангелие во многих странах Северной Европы. Возвращаясь из Швеции в Германию, получил в Дании место проповедника в церкви св. Николая в Киле, наряду с уже имеющимся там пастором. Лютер, узнав, что бывший скорняк дерзнул на это, написал, что Гофману следует замолчать, так как он не имеет достаточного образования и призвания для того, чтобы быть проповедником.

Вскоре в дело вмешался Фридрих Х. Поначалу очарованный искренним стилем выступлений нового проповедника, он все же усомнился в верности его смелой эсхатологии и попросил покинуть место, что тот и сделал. Так в 1530 году Гофман, отряхнув прах с ног, навсегда оставил лютеровский лагерь. В Страсбурге он присоединился к цвинглианству, но это длилось недолго. 23 апреля того же года он был крещен анабаптистами страсбургского братства. Наконец, он нашел братство по душе и делу, которому мог отдать себя целиком. По крайней мере, здесь никто не спрашивал о его дипломе и образовании.

Менее чем через два месяца после крещения Гофман появился в Эмдене. Каким-то образом он сумел заручиться поддержкой властей, которые дали ему разрешение использовать одну из церквей города. Очевидно, жатва для анабаптистского благовестия созрела. Успех был немедленным и потрясающим.

²⁵² Christian Neff, "Melchior Hofmann," ME, 2:779–81.

Оббе Филипс, один из первых лидеров анабаптистов в Нидерландах, спустя двадцать лет вспоминал:

«Среди них [лидеров Реформации и анабаптистов] выделялся Мельхиор Гофман. Он пришел из верхней Германии в Эмден и крестил там принародно триста человек в церкви Эмдена, бюргеров и крестьян, господ и слуг»²⁵³.

Успех Гофмана и многочисленные крещения вызвали зависть и возмущение местных священников. Вскоре они настояли на том, чтобы Гофман покинул город. Он оставил вместо себя пастором вновь образованной общины Яна Фолькертсцоона (Трижпмейкера), а сам отбыл в Страсбург. Здесь его ждали жена с ребенком. Затем он отправился вверх по Рейну, где с неизменным успехом продолжил свою миссию евангелизации. Где-то по пути он выкроил время, чтобы опубликовать памфлет «Установления Божьи» (*Ordonnanz Gottes*), в котором высказал свою точку зрения на крещение и отчасти на вечерю Господню²⁵⁴.

В «Установлениях Божьих» широко используется типология Ветхого завета. Постоянно проводятся аналогии с ветхозаветными событиями и учением, призванные подкрепить точку зрения Гофмана на анабаптизм. При этом, что важно отметить, в них нет хилиастского уклона. Очевидно, в этот период служения Гофман делал главный акцент на крещении, а хилиазм был где-то на периферии его сознания. Но это продлилось недолго. Вернувшись в Страсбург, он снова выдвинул эсхатологию на первый план. Он был так увлечен своим толкованием Библии, что решил, что в Германии никто больше не проповедует истину²⁵⁵.

В течение следующих трех лет Гофман предпринял ряд поездок в Нидерланды и Северную Германию. Перерывы между ними он использовал для написания нескольких книг и памфлетов. В работах, написанных в Страсбурге, чувствуется необыкновенная природная одаренность и глубокая вера. Они проявляются и в искусных толкованиях Писания и в постоянно встречающихся отзвуках хилиазма. Гофман, однако, утверждает и свою веру в

²⁵³ Obbe Philips, *A Confession*, 1559, in Williams and Mergal, *Spiritual and Anabaptist Writers*, p. 208. См. дискуссию о подлинности *A Confession* в Dosker, *Dutch Anabaptists*, p. 99.

²⁵⁴ Английский перевод был сделан Уильямсом и опубликован с предисловием и примечаниями в Williams and Mergal, *Spiritual and Anabaptist Writers*, pp. 182–203.

²⁵⁵ Neff, "Hofmann," p. 782.

Триединого Бога. Он отрицает ношение оружия, но говорит о правомочности государства и необходимости подчиняться власти.

Гофман провел много времени в Нидерландах и Северной Германии, проповедуя Евангелие в Амстердаме, Леувардене, Эмдене и многих других центрах. В 1533 году он был уверен, что Второе пришествие Христа должно вот-вот произойти. Старый фризский анабаптист пророчествовал, что на полгода его заключат в тюрьму, но потом выпустят и он станет новым Илией, который подготовит пришествие Христа²⁵⁶. Это пророчество он принял как пророчество от Господа. Оно укрепило его растущее убеждение, что он и есть тот Илия, о котором гласит пророчество. В его уме все отчетливее формировалась мысль, что Страсбург избран Богом, чтобы стать Новым Иерусалимом. Христос должен вернуться, как предрекал, чтобы воздать по делам грешникам и увенчать праведников.

Гофман вел себя вызывающе, и, в конце концов, был арестован и заключен в тюрьму в Страсбурге. Во время заключения Гофмана кещенцев Северной Германии и Нидерландов увлек фанатизм Мюнстера. Под влиянием двух радикальных мистиков Яна Маттиса и Яна Лейденского множились видения и откровения. Они уже не просто надеялись на Тысячелетнее царство в будущем, но считали, что оно уже наступило. Новый Иерусалим уже строился. Это был не Страсбург, а Мюнстер.

Ведущим лютеранским реформатором этого города был Бернард Ротман, бывший священник церкви св. Маурица на окраине города, перешедший на сторону Реформации в 1531 году. После посещения Марбурга, Виттенберга и Страсбурга Ротман вернулся бороться за Реформацию в Мюнстер. Девятнадцатого августа 1532 г. во главе всех церквей города, за исключением кафедрального собора, стояли евангелические пасторы. Однако Ротман под влиянием Гендрика Роля из Вассенберга поставил под сомнение правильность крещения младенцев. Для разрешения вопроса был назначен диспут. Решение было не в пользу Ротмана и его сторонников. Он был снят, и все некрещенные младенцы были крещены.

Кризис привел к появлению одной из самых важных анабаптистских работ XVI века. Вот что пишет о ней Корнелиус Кран:

²⁵⁶ См. Philips, *Confession*, in Williams and Mergal, *Spiritual and Anabaptist Writers*, p. 212.

История анабаптизма

«После этого Ротман пишет свой первый анабаптистский трактат *Bekentnisse*... в котором выступает за осознанное крещение по вере и дает символическую трактовку Господней вечери. Он был опубликован 8 ноября 1553 г. и нес на себя явные черты влияния Вассенберга. Этот трактат — один из краеугольных камней истории Реформации в Мюнстере и Вестфалии и одна из вех в истории анабаптизма»²⁵⁷.

Выход в свет *Bekentnisse* Ротмана стал сигналом, вызвавшим появление апостолов Нового Иерусалима. Пятого января 1534 г. Бартоломей Бёкбиндер и Уильям де Куипер, ученики Яна Маттиса, прибыли в Мюнстер и начали крестить верных. Вскоре появился и Ян Лейденский.

Ян Маттис принял на себя роль Еноха, а Ян Лейденский — царя Давида, Ротман был увлечен их смелыми мечтами, а Гофман оказался преданным забвению. Он был отвергнут Швейцарскими братьями и незамечен строителями Нового Иерусалима, участь его становилась все горше. Наконец, смерть в 1543 году закончила его пребывание в тюрьме, через десять лет после того как он добровольно пошел в заключение, ожидая через шесть месяцев пришествия Господня.

Гофман не был ответственен за Мюнстер, он был иного духа, нежели строители Нового Иерусалима. Они делили наследие с Томасом Мюнцером, а он — с Гансом Хутом. Нефф напоминает нам, что «Гофман был человеком исключительной одаренности, самопожертвования в стремлении служить делу Господа Иисуса Христа, редкого красноречия, соединенного с искренностью и прямоотой»²⁵⁸. Совсем другой дух вел по жизни двух Янов. Они искали собственной выгоды, манипулируя доверчивыми людьми ради достижения своих ложных целей. Так крайний

²⁵⁷ Cornelius Krahn, *Dutch Anabaptism: Origin, Spread, Life and Thought (1450-1600)* (The Hague: Martin Nijhoff, 1968), p. 123. Кран подробно описывает события Мюнстера и оценивает их с правильной перспективы. На СС. 80–164 дается полное описание развития хилиастического анабаптизма и отношение Мельхиора Хофмана к этому явлению. История Мюнстера была изложена и пересказана в многочисленных работах, доступных на английском языке, поэтому нет необходимости приводить ее здесь, тем более, что она выходит за рамки исследования. Две работы, в которых довольно полно рассказывается о Мюнстере: E. Belfort Bax, *Rise and Fall of the Anabaptists* (New York: Macmillan, 1903), pp. 95–331, и Dosker, *Dutch Anabaptists*, pp. 63–94. Кроме того, Ньюман делает сбалансированный анализ этого периода в *History of Anti-Pedobaptism*, pp. 264–94.

²⁵⁸ Neff, "Hofmann," p. 784.

эсхатологический тип анабаптизма Гофмана трансформировался в резню Мюнстера²⁵⁹. Тем не менее, необходимо признать, что откровения и пророчества Гофмана образовали тот ствол, к которому Маттис привил свою безумную программу.

Но не весь голландский анабаптизм оказался захвачен фанатизмом Мюнстера. Устоявшие оказались тем остатком, из которого восстанет голландский анабаптизм после 1536 года. Среди них были и братья из Леувардена — Оббе и Дирк Филипсы. Они никогда не позволяли себе быть захваченными духом Мюнстера, хотя этот дух и покрыл Нидерланды как наводнение.

По мере того как положение в Новом Иерусалиме становилось все более отчаянным, восстания солидарности поднимались по всей стране — в Амстердаме, Лейдене и в других местах, где, в свою очередь, набирались рекруты для Мюнстера. Эмиссары из Мюнстера хорошо справлялись со своей работой, но этих новобранцев быстро обнаруживали и беспощадно уничтожали. Вместе с тем начали собираться и анабаптисты, в основе учения которых лежали библейские идеи, сходные с идеями Швейцарских братьев. Они прояснили свои позиции и анафематствовали мюнстеритов. Один из таких анабаптистских соборов прошел в январе 1535 года в Спарендаме, другой — летом 1536-го в Вестфалии. В Вестфалии, согласно Бронсу, «нечестивые бунтовщики были изгнаны»²⁶⁰.

В начале этого протеста против мюнстеритов братья Филипсы были совершенно одиноки. О тех днях Оббе писал: «Богу ведомо, что мы с Дитрихом никогда не могли согласиться в сердце своем, что все эти восстания правильны. Мы твердо выступали против них, но это не принесло нам успеха, поскольку большинство народа было склонно именно к таким действиям»²⁶¹. Оббе был первым из братьев, принявшим крещение от апостолов, посланных Яном Маттисом. Виллем Кайпер и Бартоломей Бёкбиндер уверили Оббе и его четырнадцать или пятнадцать последователей в мирном характере своего учения. Они крестили их и на следующий день рукоположили Оббе и Джона Шеердера²⁶².

²⁵⁹ Philips, *Confession*, in Williams and Mergal, *Spiritual and Anabaptist Writers*, pp. 214–15.

²⁶⁰ Dosker, *Dutch Anabaptists*, p. 92. Доскер цитирует А. Brons *Taufgestinnten oder Mennoniten* (Amsterdam, 1912), p. 59.

²⁶¹ Philips, *Confession*, in Williams and Mergal, *Spiritual and Anabaptist Writers*, pp. 222–23.

²⁶² Philips, *Bekentnisse*, в Cramer and Pijper *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, 7:129–30.

История анабаптизма

После рукоположения Оббе начал свою неустанную миссионерскую деятельность — проповедовал и крестил новых членов. Восемь дней спустя другой амстердамский апостол, Петер Гутзагхер, крестил Дирка. Вскоре после этого Оббе рукоположил Дирка в Амстердаме и Менно Симонса в Гронингене.

Оббе был исключительно совестливым человеком, вот почему его разочарование в мюнстеритах было столь сильным. С самого начала он им противостоял, но оказался осужден вместе с ними. Он принял второе крещение и нес ненавистное имя *Wederdooper* (перекрещенец). В глубине души перед ним всегда стоял вопрос о правомерности его миссионерства²⁶³. Очевидно, до конца жизни он так и не пришел к удовлетворительному ответу. Впоследствии это привело к тому, что он отделился от анабаптистов. Очень мало известно о его жизни после 1540 года, когда он исчез из виду в Гамбурге, Германия. Его последователи в этом городе снискали хорошую репутацию как законопослушные и не склонные к революциям люди²⁶⁴. Вклад Оббе в нидерландский анабаптизм состоял, в первую очередь, в том, что он первым в Нидерландах выступил с проповедью против взглядов мюнстеритов, призывая к полному непротивлению. Именно он рукоположил своего брата Дирка и Менно Симонса. Они же оказались основателями того библейского анабаптизма, который пережил гибель Мюнстера.

Дирк, младший брат Оббе, оказался одним из самых важных деятелей анабаптизма в Нидерландах. Отчасти это связано с его образованностью, но в первую очередь с масштабом его миссии. Как и Оббе, он рано осознал свое отличие от мюнстеритов²⁶⁵. В книге «О духовном восстановлении» (*Concerning Spiritual Restitution*) он обвинил революционеров в том, что они защищают свои идеи на основе Ветхого завета, когда не могут оправдать их Новым. Он заявил, что такой метод приводит к появлению всех ложных религий и ересей. Однако, в отличие от Оббе, он, вероятно, не испытывал стыда за катастрофу Мюнстера, поскольку не чувствовал своей ответственности за то, что там произошло. Он был младшим по возрасту, но суждения его были

²⁶³ См. англ. перевод в Philips, *Confession*, в Williams and Mergal, *Spiritual and Anabaptist Writers*, p. 217. Английский перевод Christian Theodoor Lievestro; а текст на голландском в Cramer and Pijper, *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, 7:135–36.

²⁶⁴ N. Van der Zijpp, "Philips," ME, 4:10.

²⁶⁵ *Vande geestelijke Restitution*, in Cramer and Pijper, *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, 10:341.

Менно Симонс и анабаптизм в Нидерландах

более зрелыми, а убеждения в области экклесиологии делали его непоколебимым. На анабаптизм легло серьезное обвинение, и не малого труда и таланта стоило, чтобы исправить положение.

Дирк и Оббе были сыновьями голландского священника из Леувардена, Фрисландия, то есть были незаконными. Впрочем, этот факт не помешал им получить прекрасное образование: Оббе — медицинское, а Дирку — теологическое. Трудно точно сказать, где учился Дирк, вполне возможно, что во францисканском монастыре близ Леувардена. В любом случае, он получил образование куда лучше обычного и продемонстрировал великолепные научные способности. Возможно, он даже был пострижен в монахи. В письме Иоахима Кукенбитера к Герхарду Гербординку утверждается, что Дирк «вышел из этого францисканского сброда»²⁶⁶.

Куда лучшее представление о его образовании дает применение этих знаний в его сочинениях. Судя по ним, он владел латынью, греческим, древнееврейским и немецким. Возможно, он говорил на брабантском наречии, близком к французскому, а возможно, и на французском. Он был прекрасным лингвистом.

Кроме этого, Дирк был влиятельным теологом. Хотя его работы и не столь влиятельны, как Менно Симонса, они не только не уступают им, но в ряде аспектов и превосходят. Влияние Менно связано с самой его личностью и организаторскими способностями. Дирк был типичным фризом, несколько холодным и отстраненным. Кальвинист по темпераменту и отчасти по характеру своей теологии, он передвигался по жизни как тень. Он писал хорошо, но немного. Однако ни одно анабаптистское произведение XVI века не было более влиятельным, чем его «Энхиридион» (*Enchiridion*)²⁶⁷.

Ф. Пижпер пишет в своем введении к критическому голландскому изданию, опубликованному в *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, что «то, чем были *Loci Communes* Меланхтона для лютеран, «Исповедание» Безы для кальвинистов, «Руководство для мирянина» (*Leken Wechwyser*) было для нидерландской реформатской церкви, тем *Enchiridion* был для меннонитов»²⁶⁸.

²⁶⁶ William Keeney, "Dirk Philips' Life," MQR 32 (July 1958): 172.

²⁶⁷ Полное название *Enchiridion Oft Hanthoecxken van de Christelijcke Leere ende Religion*.

²⁶⁸ Cramer and Pijper, *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, 1:4.

«Энхиридион» не был опубликован полностью одной книгой почти до самого конца жизни Дирка Филипса. Книга состоит из нескольких отдельных монографий, написанных им в течение жизни о различных взглядах и учениях анабаптистов. В главе «О воплощении» изложены, по сути, те же взгляды, что и у Менно. «Любовное увещание» посвящено проблеме использования анафем. Другая статья называется «О новом рождении». «Энхиридион» был впервые опубликован в 1564 году, а затем переиздан несколько раз в Голландии, а также на немецком, французском и английском.

Разделы «Духовное восстановление» и «Церковь Божья» обосновывают твердые взгляды Дирка на церковь, что позволяет объяснить, почему он сохранил ей верность, в то время как его брат от нее отступил. В целом, книга представляет собой наиболее систематическое изложение анабаптистской теологии XVI века. Она также показывает, что Дирк хорошо ориентировался в произведениях Отцов Церкви и был совершенно независим от Лютера.

Вероятнее всего, Дирк оказал намного большее влияние после смерти, чем при жизни. При жизни он остался в тени Менно Симонса, хотя тот и явно уступал ему в образованности. Но Менно превосходил младшего Филипса как лидер мирного анабаптизма. Вместе они представляли собой прекрасную команду, способную преодолевать все препятствия. Дело одного, несомненно, было бы не полным без вклада другого.

Менно Симонс

Нидерландских анабаптистов не случайно называют меннонитами. Нет более значимого имени в анабаптизме XVI века, чем Менно Симонс. Его влияние было столь велико, что всю историю анабаптизма в Нидерландах можно разделить на три периода: до Менно, при Менно и после Менно. Его приход в анабаптизм был знаком начала новой эры в истории анабаптизма в Нидерландах. Бывший приходской священник Витмарсума не мог долго оставаться в одиночестве. Призыв пришел через братьев, но сомнения в его происхождении не было. Он исходил от Бога, и Менно на него ответил²⁶⁹.

²⁶⁹ Simons, *Reply to Gellius Feber*, in *Complete Writings*, pp. 671–72.

Менно Симонс и анабаптизм в Нидерландах

Менно начал свое служение в Католической Церкви не слишком ярко. Он был рукоположен в Утрехте в 1524 году в двадцать восемь лет. Он был из фризских крестьян, его образование ограничивалось тем, что формально было необходимо в те годы для священника²⁷⁰. Библии он совершенно не знал и за пару лет после рукоположения так хорошенько ее и не прочел. Начал, наконец, ее изучать, чтобы найти ответ на мучивший его вопрос о пресуществлении. Это привело к тому, что молодой человек отправился в духовный путь, который вывел его из католиков к анабаптистам.

В «Ответе Гелиусу Фаберу» Менно писал в свойственной ему откровенной манере об этих сомнениях своей молодости:

«Читатель мой, правду я говорю пред Христом и не лгу. В 1524 году, когда мне было двадцать восемь лет, я стал исполнять обязанности священника во Фрисландии, в родной деревне моего отца, называемой Пингжум. Там было еще два священника. Один из них был моим пастырем, он был неплохо образован. С другим мы служили поочереды. Каждый из них читал какую-то часть Писания. Что касается меня, то я даже не прикасался к нему, поскольку боялся, что если прочту его, то стану грешить. Представь себе! Каким я был глупцом в течение двух лет.

В первый год служения меня каждый раз, когда я подавал хлеб и вино во время мессы, стала посещать мысль, что это не плоть и кровь Господа. Я решил, что это дьявольское искушение, что он хочет увести меня от моей веры. Я часто исповедался в этом, молился и вздыхал, однако не мог избавиться от этой мысли».

Менно признавал, что его знание Писания было столь ограничено, что он не мог свободно обсуждать библейские понятия. «Я не мог и слова сказать своим товарищам [другим священникам] не будучи осмеян, ибо не знал, что собственно хочу сказать, настолько было закрыто от меня Слово Божье».

В конце концов, Менно решил обратиться к Писанию, чтобы разрешить свои сомнения. «Наконец, ко мне пришла идея тщательно изучить Новый завет. Мне не пришлось прикладывать

²⁷⁰ Cornelius Krahn, "The Conversion of Menno Simons, a Quadricentennial Tribute," MQR 10 (January 1936):46.

История анабаптизма

такие уж большие старания, чтобы понять, что мы введены в заблуждение, и муки моей совести относительно вышеупомянутого хлеба прекратились и без всякого научения».

Не вполне ясно, что было источником сомнений Менно относительно ехаристии. Может, и не было никакого другого источника, кроме его собственных сомнений. Разумеется, он не был первым священником, кто усомнился в чуде пресуществления. Неизвестно, повлияли ли на него в этом вопросе труды Лютера. Вероятно, они помогали ему на ранних стадиях его духовного путешествия.

Почерпнутое из Писания Менно стал использовать в своей проповеди, приобретая имя как евангельский проповедник. Как он признавался, это было ложным впечатлением, но имело свои положительные стороны: «Все искали встречи со мной, мир меня любил, и я любил мир. Все говорили, что я проповедую Слово Божье и что я хороший парень»²⁷¹. На этой стадии Менно вряд ли зашел дальше своего знаменитого современника и земляка Эразма. Он описал свою жизнь как пустую и фривольную, с постоянными пьянками, авантюрами и всякими «развлечениями, что вообще характерно для таких бесполезных людей». Никакого изменения в это время в его жизни не происходило.

Не сделав всех выводов, которые следовали из его новой, в сущности протестантской, позиции, Менно принял Писание в качестве авторитета в чисто доктринальной сфере. Не сильно потрудившись, он достиг благополучного и уважаемого положения гуманиста, знающего Писание. Его успех был таким же, как у Цвингли в Эйнзидельне или в начале его деятельности в Цюрихе. Однако в 1531 году Менно был поражен новым открывшимся ему содержанием Писания. Он услышал о казни ничем более не известного анабаптиста в Леувардене. Вот как он написал об этом в «Ответе Гелиусу Фаберу»:

«Затем случилось так, что, еще до того, как узнал о существовании братьев, я услышал, что богобоязненный, благочестивый герой по имени Зике Снайдер был обезглавлен в Леёвардене за то, что принял второе крещение. Мне было странно слышать о втором крещении. Я стал тщательно изучать Писание, но не нашел там ничего о крещении младенцев»²⁷².

²⁷¹ Simons, *Reply in Complete Writings*, 668.

²⁷² *Ibid.*

Менно Симонс и анабаптизм в Нидерландах

Обретенное знание изменило весь ход жизни. Во-первых, Менно обсуждал проблему крещения младенцев с пастором, настоятелем его церкви в Пингжуме, но это ни к чему не привело. Результатом было то, что «после долгих разговоров ему пришлось признать, что крещение младенцев не может быть доказано из Писания». Затем он обратился к изучению Отцов, которые учили, как он написал, «что крещение младенцев очищает их от первородного греха. Я сравнил это с Писанием и понял, что это противоречит тому, что Христос пролил за нас Свою кровь».

Старания Менно найти основание крещения младенцев в Писании привели к писаниям Лютера, Буцера и, наконец, Буллингера. И снова все его попытки найти доказательства необходимости крещения младенцев оказались тщетными. Он зафиксировал это в такой записи: «Увидев, что авторы расходятся друг с другом и каждый следует своей мудрости, я понял, что относительно крещения младенцев мы введены в заблуждение».

С такими выводами Менно отправился из Пингжума в свою родную деревню Витмарсум, ведомый, как он писал, «корыстным желанием славы». Он все еще оставался евангелистом гуманистического толка, ведущим жизнь, которая никак не вытекала из его преданности Библии.

Вот, что он написал о своем пребывании в Витмарсуме: «Я много говорил о Слове Божьем без всякого вдохновения и любви, как это делают все лицемеры, и мне удалось найти последователей — людей такого же рода, — тщеславных и распущенных, которые, как и я, не придавали всему этому серьезного значения»²⁷³.

Менно прослужил в своей родной деревне меньше года, когда туда явился некий анабаптист, проповедовавший и практиковавший осознанное крещение по вере. Некоторое время спустя прибыли и эмиссары из Мюнстера. Менно быстро разобрался, что они ревностны не по разуму. Он приложил все свое старание, чтобы ослабить воздействие фанатиков. «Я дважды спорил с их лидером, один раз в частной беседе, другой раз — публично, но мои увещевания не помогли, поскольку и сам я делал нечто, что, как понимал, было неправильно».

Постепенно у Менно складывалась репутация защитника веры против мюнстеритов. Однако его собственная душа все

²⁷³ *Ibid.*, p. 669.

История анабаптизма

более и более терзалась неразрешимой дилеммой. Он писал: «Моя душа была в смятении, я думал, что будет, если я приобрету весь мир и проживу тысячу лет, но, в конце концов, заслужу Божье наказание, то что стоит мое приобретение?» Источник этого смущения был очевиден. В сбившихся с пути фанатиках он видел преданность истине, как они ее понимали, перед лицом которой ему было стыдно за свою любовь к комфорту, определенному положению и роскоши. Кроме того, у него вызывали подспудную симпатию их взгляды на Писание, церковь и ученичество у Христа, и это только увеличивало его переживания. Он действительно считал их сбившимися с пути, но только в определенных вопросах.

Агония его души стала непереносима после трагедии в Олд Клойстере. Около трехсот анабаптистов, спасавшихся там от преследования, были казнены. Среди казненных был и родной брат Менно. Это событие больше других обострило внутренний конфликт его души, который длился уже четыре года. Он написал:

«После того как это стало известным, кровь этих введенных в заблуждение людей... обожгла мое сердце... Я задумался о своей нечистой, плотской жизни, о лицемерном учении и идолослужении, которое я все еще каждодневно нечестиво, но без всякого вкуса, совершал. Я видел, что эти ревностные дети, хотя и ошибаясь, вольно отдавали свою жизнь и свои имущества за свое учение и веру. Я был одним из тех, кто открыл некоторым из них мерзость папства. Но сам я... признал эту мерзость лишь для того, чтобы вести удобную и приятную жизнь и избежать креста Христова»²⁷⁴.

В апереле 1535 года Олд Клойстер близ Болсварда пал. С этого дня и вплоть до своего обращения Менно не знал покоя. «Указывая на все это, моя совесть мучила меня так, что я больше не мог этого вынести», — признавался он. Эти мысли привели его к тому, чтобы обратиться к милости Божьей во Христе, к прощению и очищению. Только после этого произошло обращение Менно. Вплоть до этого его вера была *assensus* (верой интеллектуальной), а не *fides* (искренней верой). Это было

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 670.

Менно Симонс и анабаптизм в Нидерландах

интеллектуальное принятие, а не посвящение всей жизни. Но все это должно было измениться.

«Сердце мое трепетало. Я молился Богу с плачем и вздыханиями, чтобы Он подал мне, скорбящему грешнику, дар Своей благодати, сотворил мое сердце чистым и благодатно, силою заслуг багряной крови Христовой простил мое неправое хождение и распущенную легкую жизнь и дал мне мудрость и разум, Духа Святого, мужество, дух неустранимый, чтобы я мог проповедовать Его превознесенное и поклоняемое имя и Слово в святости и чистоте»²⁷⁵.

«Ответ Гелиусу Фаберу», из которого взят приведенный отрывок, был написан около восемнадцати лет спустя после обращения Менно. О том же духовном событии, но более откровенно, говорит его «Размышление над 24-м Псалмом». Это произведение было написано лишь два года спустя после его обращения. Переживание было еще сильно, когда он писал:

«Я, несчастный грешник, не знал моих падений и недостатков до тех пор, пока Твой Дух не показал их мне. Я считал себя христианином, но когда взглянул на себя, то понял, что слишком плотян, обмирщен и пребываю вне Твоего Слова. Мой свет был тьмой, моя истина — ложью, моя праведность — грехом, моя религия — общественным идолослужением, а моя жизнь — духовной смертью»²⁷⁶.

В размышлении о восьмом стихе, жалобный плач грешника становится песнью искупленного. Менно ссылается на верных пророков Ветхого завета. Их весть не приняли, и они часто были предаваемы смерти из-за своей верности Богу. Затем Менно заявляет:

«Но это не иссушило источники Твоей милости, Ты послал Твоего возлюбленного Сына, самый дорогой залог Твоей благодати, Он проповедал Твое Слово, исполнил Твою праведность, совершил Твою волю, понес наши грехи, смыл

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 671.

²⁷⁶ См. Nan Auke Brandsma, *The Transition of Menno Simons from Roman Catholicism to Anabaptism As Reflected in His Writings* (неопубликованная В.Д. диссертация, Baptist Theological Seminary, Rüslikon-Zürich, 1955), p. 16. Эта работа остается лучшей из посвященных обращению Менно Симонса.

История анабаптизма

их Своей кровью, умирил Твой гнев, победил дьявола, ад, грех и смерть и получил благодать, милость, благоволение и мир для всех, кто истинно верит в Него... Он послал Своих посланцев для проповеди этого мира... так, чтобы они могли меня, и всех заблудших грешников вывести на правильный путь... Их слова я возлюбил, их образу действия я следую. Я верю в Твоего возлюбленного Сына Иисуса Христа, которого они проповедали мне. Его воли и пути я ищу»²⁷⁷.

Волей и путем Христовым для Менно стал Крест. Он уже обращался к этому понятию в своих «Размышлениях»:

«Хотя раньше я и противостоял Твоему драгоценному Слову и Твоей святой воле всеми своими силами... тем не менее, Твоя Отцовская благодать не оставила меня, несчастного грешника, но с любовью принимала меня... и учила меня Святым Духом до тех пор, пока я по своему решению не объявил войну миру, плоти и дьяволу... и добровольно не подчинил себя тяжкому кресту моего Господа Иисуса Христа, чтобы мне наследовать обетованное царство»²⁷⁸.

Глубокий покаянный дух, который чувствуется в приведенном отрывке из «Размышлений», происходит не из-за того, что человек, это писавший, жил жизнью блудника. Менно ставит себя пред судом Библии. Он чувствует греховность человеческого сердца при свете святости Божьей. В частности, Менно замечает, что его грехи включают в себя несколько вещей. Среди них — ложная гордость, любовь к комфорту и безопасности, бесцельное существование и трусливость, которая отвращает его от неприятного. Тем не менее, даже после того как решение было принято, оставалось еще перейти Рубикон.

В течение девяти месяцев он пытался проповедовать Евангелие с церковной кафедры:

«Я начал во имя Господа проповедовать публично с кафедры слово покаяния, чтобы указать людям узкий путь, чтобы силой Писания открыто обличить все грехи, слабости и все идолослужение и ложное благочестие и чтобы

²⁷⁷ *Meditation on the Twenty-fifth Psalm*, in *Complete Writings*, pp. 70–71.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 69.

Менно Симонс и анабаптизм в Нидерландах

сказать об истинном служении Богу, крещении и вечере Господней, согласно учению Христа. Я проповедовал это и имел благодать Божью».

Наконец, Менно очутился перед невозможностью продолжать жить по-прежнему. Его нерешительность и трусость были побеждены. Новый человек в Иисусе Христе понял, что нельзя быть анабаптистом, проповедуя его с кафедры католического храма. Наконец, он решился повернуться спиной к Риму и разделить судьбу с тем движением, против которого столько повсюду говорилось: «Затем я без всякого принуждения, внезапно отверг всю мою земную славу, положение, мою нехристианскую жизнь, мои мессы, крещение младенцев и принял нищету под тяжелым крестом Христовым»²⁷⁹.

Когда писал эти строки, Менно уже в течение восемнадцати лет нес «тяжелый крест Христов». Он хорошо знал цену следования за Христом. Нет ничего удивительного, что он размышлял девять месяцев, прежде чем присоединиться к братьям, поскольку необходимо было все взвесить, перед тем как взять этот крест²⁸⁰.

Вскоре он принялся искать в своей местности анабаптистов и, найдя, стал увещевать их отказаться от ошибок, обычных для мюнстеритов. Во многих случаях ему удавалось их переубедить. Желая высвободить время и в спокойной обстановке поразмышлять над своим новым положением, Менно отправился в Восточную Фрисландию. Здесь, через год после ухода из Католической Церкви, его нашла делегация из семи или восьми анабаптистов, действительно знающих Писание. Вот как их охарактеризовал Менно:

«Это были люди, отвергшие заблуждения не только мюнстеритов, но и все другие мирские заблуждения... Они молили меня, чтобы я принял участие в страданиях бедных и угнетенных душ... Они упрашивали меня

²⁷⁹ Reply, in *Complete Writings*, p. 671.

²⁸⁰ Krahn, *Dutch Anabaptism*, p. 52, критикует Менно за это промедление, после того как он пришел к выводу о неправильности пресуществления даров и крещения младенцев, но еще не покинул Католическую Церковь. Эта критика необоснованна, если учесть, что Менно был обращен лишь в 1535 году, как это указал Brandsma, *Transition of Menno Simons*. До этого он был «евангельским» по складу ума, но не в сердце. Если взять во внимание ту относительную свободу, которой он располагал в родной деревне, и его от природы робкий характер, то девять месяцев еще довольно маленький срок для принятия такого важного решения.

применить с пользой мои таланты, которые я, недостойный, получил от Господа»²⁸¹.

При этом приглашении братьев разделить их судьбу, как вспоминал Менно, «его сердце весьма смутилось». Причина этого ясна из его признания: «Я отдавал себе отчет в ограниченности моих талантов, образования, природной слабости, робости моего духа, чрезвычайной испорченности, развращенности, а также в тирании этого мира, в силе и могуществе сект, в изоциренности многих умов и великой тяжести возлагаемого на меня креста»²⁸². Но Менно согласился. Подобно тому, как Кальвин услышал зов Божий через Уильяма Фареля, Менно был призван стать апостолом анабаптизма через фризских крестьян.

Неизвестно, когда Менно принял крещение и вошел в анабаптистскую общину. 24 октября 1536 г. Герман и Геррит Янс были арестованы. Их обвинили в том, что они «дали приют господину Менно Симонсу, бывшему приходскому священнику из Витмарсума», который, как было сказано, «вступил в анабаптистскую общину»²⁸³. Итак, к октябрю 1536 года разрыв Менно с Католической Церковью и переход к анабаптистам был уже хорошо известен властям. Вероятно, он принял крещение вскоре после того, как оставил Витмарсум, в начале 1536 года. Примерно через год он был рукоположен в Гронингене. Рукоположение Менно в старейшины (пресвитера) анабаптистской общины совершил Оббе Филипс. После того как по просьбе братства это совершилось, Менно сразу начал активное служение среди анабаптистов-непротивленцев.

В течение первых четырех или пяти лет своего служения Менно жил и трудился в Гронингене на востоке Фрисландии. Вероятно, в 1536 году он женился на некоей Гертруде. В течение этих лет он не оставался на одном месте, но много путешествовал. Очень скоро жизнь бывшего священника стала весьма затруднительна.

Над Менно нависла угроза преследований. В «Ответе Гелиусу Фаберу» он провел различие между жизнью хорошо оплачиваемого священника государственной церкви и жизнью анабаптистского проповедника:

²⁸¹ *Reply*, in *Complete Writings*, p. 671.

²⁸² *Ibid.*, p. 672.

²⁸³ Brandsma, *Transition of Menno Simons*, p. 36.

Менно Симонс и анабаптизм в Нидерландах

«С моей бедной женой и детьми я в течение восемнадцати лет переносил нападки, бедность, гонения, отчаяние. Да, в то время как проповедники почивают на мягких постелях и подушках, нам приходилось скрываться в темных углах, подальше от любопытных глаз... Нам приходилось вздрагивать при каждом собачьем лае из-за того, что могли прийти и арестовать нас... Короче, в то время как они получали вознаграждение за свои службы в виде больших доходов, спокойствия и удобств, нашим вознаграждением и долей были огонь, меч и смерть»²⁸⁴.

Картина жизни под страхом смерти, нарисованная Менно, не была преувеличением, этому есть много свидетельств. 21 января 1539 г. в провинции Гронингем вышел эдикт, требующий изгнания всех анабаптистов. Менно бежал в нидерландскую провинцию Фрислан, где продолжил свое служение. Во время своего предыдущего посещения этой провинции Менно останавливался в доме «очень благочестивого богобоязненного человека» по имени Тьярд Реникс. Вскоре, 8 января 1539 г. его благодетель был арестован, его колесовали и казнили. В 1541 году власти Леувардена составили план по захвату самого Менно. Его успех был столь велик, что они отчаялись искоренить анабаптизм, пока Менно остается на свободе. Прощение обещалось каждому анабаптисту, который выдаст Менно властям, но ни одного Иуды не нашлось.

По всей провинции были расклеены афиши — призывы поймать Менно, но это не дало результатов. Карл V, в то время бывший императором Священной Римской империи, назначил за голову Менно 100 золотых гульденов. Все были предупреждены, что будут арестованы, если предоставят Менно кров и пищу. Его последователям грозила тюрьма. Было обещано полное прощение за любое преступление тому, кто выдаст известного еретика в руки властей²⁸⁵.

Несколько следующих лет Менно трудился с определенным успехом в окрестностях Амстердама. Как обычно, крещения сопровождалось преследованиями, но Менно оставался на свободе. Еще более удивительно, что он находил время писать. Из-под

²⁸⁴ *Complete Writings*, p. 674.

²⁸⁵ См. Harold Bender, *Menno Simons* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1956). См. также Cornelius Krahn, *Menno Simons* (Newton, Kans.: Faith and Life Press, 1982).

История анабаптизма

его пера во время служения в Северной Голландии вышло три книги: «Христианское крещение» (*Christian Baptism*, 1539), «Фундамент христианского учения» (*Foundation of Christian Doctrine*, 1540) и «Истинная христианская вера» (*True Christian Faith*, 1541).

Служение Менно в Амстердаме было короткой интерлюдией между его служением в Северной Голландии и началом работы в Северной Германии. В конце 1543 года он покинул Голландию, устремившись в более веротерпимую Северную Германию. Здесь он провел последние восемнадцать лет своей жизни. Около двух лет он провел в окрестностях Кельна, а с 1546 по 1561 гг. трудился в Голштинии на Балтийском побережье.

После переезда в Северную Германию Менно стал, в первую очередь, уделять внимание проблемам анабаптизма в этом регионе. К этому времени он уже был признанным лидером движения и одним из главных учителей. Он уже был известен как человек, который противостоял мюнстеритам, и поэтому имел определенную репутацию как среди врагов, так и среди друзей.

Его роль лидера еще более укрепилась после отступничества в 1540 году Оббе Филипса. Но более основательной она стала после публикации его наиболее популярного произведения «Фундамент христианского учения», которое было напечатано в том же году. Оно получило широкое распространение в северных областях Голландии и Германии, поскольку первоначально было написано на наречии, употребляемом именно в этих местах. Впоследствии, в 1554 году, работа была переиздана в новой редакции и в том же году переведена на голландский, позже, в 1575 году, была опубликована на немецком и много раз на английском. Книга решала несколько задач: во-первых, провести различие между мирными анабаптистами и мюнстеритами, а во-вторых, ясно сформулировать для братства учение Священного Писания.

«Фундамент» был типичным произведением Менно, это было простое и ясное изложение учения анабаптизма, его веры и практики, каких он сам придерживался. В нем было много повторений, и оно не было систематичным, но при этом изобиловало ссылками на Писание и библейские понятия. Впечатление от доморощенной логики сглаживалось образцовой, жертвенной жизнью автора. Книга произвела впечатление на простых

Менно Симонс и анабаптизм в Нидерландах

людей куда большее, чем производили древние Отцы Церкви и схоласты вместе взятые. «Фундамент» свидетельствовал о хорошем владении Менно Библией и знакомстве с трудами Отцов Церкви и Евсевием Кесарийским. Книга была своевременной и явно достигала той цели, для которой была написана.

Неудивительно, учитывая растущую популярность Менно среди анабаптистов Северной Германии и Голландии, что их последователи стали называть себя меннонитами (*Menists*). В 1544 году это слово было употреблено в письме реформатского служителя Джона Ласко графине Анне. Он призывал к более мягкой политике в отношении меннонитской партии, которую отличал от других групп, таких как батенбургцев и давидианцев. Обычно их смешивали с последователями Менно Симонса.

Батенбургцы, последователи некоего Яна ван Батенбурга, продолжали придерживаться разрушительных идей мюнстеритов. Однако этот остаток мюнстерского царства неуклонно уменьшался в числе. Гораздо большую опасность для меннонитов представляли последователи Давида Йориса. Бывший мюнстерит, Йорис был отлучен библейскими анабаптистами в 1536 году. Он был крайним спиритуалистом и утверждал, что Писания не достаточно для спасения, что оно должно быть замещено его собственными вдохновенными сочинениями. Он был мастером перевоплощения, последний раз в истории его след зафиксирован в Базеле под вымышленным именем Брюгге, где он умер как почетный гражданин.

Менно с помощью своего помощника и второго старейшины общины Дирка Филипса удалось провести меннонитов между Сциллой и Харибдой этих двух сект. После этого ему пришлось столкнуться с проблемой доктринальных споров внутри самой общины. На этот раз вопрос стоял о божественности Христа. Вопрос поднял некто Адам Пастор, рукоположенный Менно и Дирком в 1542 году. Пастор учил, что Христос не существовал прежде и что Богом Его можно считать лишь в том смысле, что Бог почивал в Нем. Для рассмотрения этой проблемы старейшины нидерландских и немецких анабаптистов организовали в 1547 году две встречи: первую — в Эмдене, а вторую — в Гохе. На первой встрече была еще надежда, что Пастор откажется от своей ереси,

История анабаптизма

а на второй со всеми надеждами пришлось расстаться. Впавший в ересь старейшина был отлучен.

Менно так до конца и не смог избавиться от воспоминаний о происшедшем. Как и он, прежде Пастор был священником и во всем остальном был истинным анабаптистом. Он верил, что Писание является высшим авторитетом в вопросах веры и практики. Рационализм заставил его усомниться в божественности Христа, он полагал, что Христос только посредник между Богом и человеком. Поняв, однако, что опасность для веры была поистине велика, Менно даже написал небольшую книжку, чтобы нейтрализовать влияние Пастора, «Исповедание Троидного Бога» (*Confession of the Triune God*). Как и другие анабаптисты, Менно, безусловно, верил в Троицу, поэтому рассматривал нападки на божественность Христа как попытку разрушить сами основания христианской веры.

Однако собственные взгляды Менно на воплощение стали предметом споров между анабаптистами. Швейцарские братья этого никогда не признавали²⁸⁶. Его взгляды совпадали со взглядами Гофмана. Главной проблемой для него было происхождение тела Христова. Он считал, что это было новое творение Святого Духа в теле Марии. Точка зрения Менно, таким образом, отличалась от традиционной, согласно которой Христос получает Свое тело от Марии. Он заменил ортодоксальную формулу «от Духа Святого и Марии Девы» на формулу «от Духа Святого, в Марии Деве зачатого, созданного и рожденного».

Его главным аргументом было то, что Бог является творцом жизни, а не человека. Таким образом, Христос получил свою жизнь, и человеческую и божественную, от Бога. Противники Менно никогда не переставали обвинять его за это в ереси. Ему пришлось обсуждать учение о воплощении против его воли и потратить немало времени, защищая свою точку зрения. Однако, вопреки тому, что обычно об этом пишется, Менно никогда не отрицал полноты человеческой и божественной природы Христа. Он признавал, что воплощение — это таинство, которое не исчерпать рациональным анализом. Просто он пытался объяснить, как Христос мог не унаследовать греховную природу, и при этом не обожествить Деву Марию²⁸⁷.

²⁸⁶ См. John Horsch, *Menno Simons* (Scottsdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1916), pp. 194–203, 146–52 и Brandsma, *Transition of Menno Simons*, p. 37.

²⁸⁷ Разве не было таким обожествлением утвержденное Пиетом IX учение о непорочном зачатии Девы Марии? Впрочем, Папа был озабочен доказательством не столько безгрешности Христа,

Менно Симонс и анабаптизм в Нидерландах

Даже некоторые из противников Менно полагали, что его учение о «небесной плоти» Христовой было наиболее удовлетворительным объяснением сложной проблемы. Весьма влиятельный цвинглианец Мускулус был обвинен Микроном за то, что придерживался этой точки зрения. Микрон был хорошо знаком с учением Менно о воплощении, поскольку полемизировал с ним об этом в Висмаре зимой 1554 года.

Диспут в Висмаре был одним из многих богословских диспутов, в которые Менно оказывался вовлеченным. Такие встречи проводились в обстановке полной секретности из-за большой опасности для всех участников. Тем не менее, Менно и его последователи, должно быть, чувствовали, что польза от таких диспутов превосходит тот риск, который с ними сопряжен. Хотя, вероятно, во время самих диспутов было не много обращений, но они позволяли прояснить важнейшие моменты учения братьев. Они также помогали распространению меннонитских взглядов среди протестантов. Есть сведения о посещениях Менно вместе с монахами и священниками тех или иных монастырей, во время таких посещений ему удавалось в диспутах обращать многих в свою веру.

Через некоторое время после диспута с Микроном Менно вновь был вовлечен в богословский диспут в Висмаре. Однако на этот раз обстоятельства складывались совсем по-другому, чем прошлой зимой. Темой было отлучение от церкви и его применение в братстве. Участвовали семь старейшин из меннонитских церквей Северной Голландии и Германии. Среди участников были Дирк Филипс, Леенарт Боувенс и Гиллис из Аахена. Под руководством Менно собрание приняло девять резолюций, отражающих весьма строгий взгляд в отношении использования отлучения. С этого момента тема анафемы стала будоражащей проблемой, снова и снова встававшей вплоть до смерти Менно. Впоследствии она привела к нескольким расколам среди нидерландских меннонитов.

Очевидно, диспуты в Висмаре стали для властей свидетельством, что сила и влияние меннонитов растет. Прежде окончания лета 1554 года Менно пришлось снова отправиться в путь. На

сколько безгрешности Марии. По крайней мере, взгляд Менно никогда никого не приводил к возвеличению Марии как «Матери Вечного Отца», как о ней писал Людовик де Монтфорт в этот просвещенный век.

История анабаптизма

этот раз он остановился близ Гамбурга в Олдеслое, но вскоре ему пришлось переехать в Вюстенфельде, деревню в поместье Фрезенбург. С 1543 года барон Фрезенбурга Бартоломей фон Ахлефельд позволил меннонитам жить под его покровительством и пользоваться его владениями. Еще юношей он оказался под сильным впечатлением от мучеников-анабаптистов. Был очевидцем их казни, будучи офицером в армии. Барон пользовался репутацией человека с крутым нравом, что послужило меннонитам на пользу, поскольку мало кто решался вторгнуться в его владения даже ради преследования меннонитов.

Хотя последние годы Менно и провел в относительной безопасности, его строгое отношение к отлученным от церкви вскоре стало причиной разделений. Он оказался между двух лагерей. Леенерт Боувенс и Дирк Филипс заняли крайнюю позицию. Они утверждали, что, если отлучение от церкви касается кого-либо из находящихся в браке, то другой должен отказывать ему в сожительстве (брачном и ведении общего хозяйства). После некоторых колебаний Менно пришел к более мягкой позиции. С самого начала швейцарские и северогерманские анабаптисты не были удовлетворены позицией нидерландских анабаптистов по вопросу отлучения. На встрече в Страсбурге в 1557 году они отвергли практику разделения супругов при отлучении одного из них и просили меннонитов пересмотреть их позицию.

Эта критика строгих взглядов вынудила Менно защищать их. Снова он оказался на стороне своих «дорогих братьев» Дирка Филипса и Леенерта Боувенса, против их более либеральных критиков²⁸⁸. Тем не менее, внешняя непреклонность позиции Менно смягчалась той искренностью и любовью, с которой он писал. Его подход к отлучению от церкви не был выражением жадности отмщения или проявлением власти старого человека, но основывался на библейском представлении о святости церкви. За три года до смерти в «Инструкции по отлучению от церкви» (*Instruction of Excommunication*) Менно выразил два опасения: во-первых, что его могут неправильно понять, во-вторых, что отлучение может быть неправильно применено²⁸⁹.

²⁸⁸ *Final Instruction Merital Avoidance*, in *Complete Writings on*, pp. 1060ff.

²⁸⁹ *Complete Writings*, p. 965.

Менно Симонс и анабаптизм в Нидерландах

Разделение и горечь, возникшие в связи с его учением об отлучении, продолжали беспокоить Менно до самого дня смерти. В шестьдесят шесть лет он отложил Библию и перо. После короткой болезни он приготовился к худшему, день в день двадцать пятой годовщины своего отречения от католицизма. Он умер на следующий день, 31 января 1561 г. Смерть пришла в его дом, и он был похоронен в своем саду.

Менно был скромным и жертвенным человеком, и его главным вкладом в анабаптизм был его собственный характер. Как замечает Бендер, его личные качества вкупе с сочинениями и миссией объясняют подлинное величие Менно. Тем не менее, остается еще и нечто невыразимое, без чего нельзя объяснить его влияние. Это лучше всего назвать провидением Божиим.

Ватерландеры

После смерти Менно бремя власти перешло к другу всей его жизни, старейшине Дирку Филипсу. В течение следующих семи лет Дирк продолжал оставаться главой большинства голландских меннонитов во все более сложной ситуации. Но Дирку уже не удавалось сохранить единство разделяющегося на части движения. Он оказался слишком строг в отношении инакомыслящих, в частности в случае Леенерта Боувенса. В 1565 году он сместил Боувенса и еще шестерых старейшин, что обострило и без того серьезные разногласия в движении.

Дирк умер в 1568 году. После его смерти к активному служению среди фризских анабаптистов вернулся Леенерт Боувенс, оказавшийся прекрасным евангелистом. Между 1568 годом — годом его восстановления — и 1582-м — годом его смерти — он крестил 3 509 человек. А в течение всего своего служения совершил 10 252 крещения²⁹⁰. Трудно сказать, был ли среди анабаптистов другой такой евангелист. Сила анабаптистов Северной Голландии и Германии исходила от активности Боувенса более чем от какого-либо иного человека.

Характерно, что раскол, который привел в движение все меннонитское сообщество, начался в Северной Голландии. Крайняя

²⁹⁰ Karel Vos, "Leenaert Bouwens," ME, 3:305

позиция по вопросу отлучения, за которую выступали Дирк Филлипс и Леенерт Боувенс, произвела много разделений и волнений в общинах этой местности. Либеральные братья, отделившиеся от более радикальных, стали называться ватерландерами. Название это происходило от местности на севере Голландии, где уже с 1534 года проживало много меннонитов. Ватерландеры отказались от названия меннониты, поскольку считали, что не следует называться по имени человека. Они предпочитали, чтобы их называли просто *Doopsgezinden* (крещенцы).

Либеральный дух царил среди *Doopsgezinden* с самого начала. Поэтому нет ничего удивительного, что в их общине было введено много новшеств. В 1568 году в Эмдене была созвана первая среди голландских меннонитов конференция для рассмотрения волнующих вопросов. Со временем такие встречи вылились в своего рода постоянный институт, внесший свой вклад в историю анабаптизма в Нидерландах. Под руководством Ганса де Риса, наиболее способного из молодых руководителей *Doopsgezinden*, молчаливая молитва на этих встречах уступила место публичной. Была также введена практика проведения вечери Господней вокруг круглого стола²⁹¹.

В 1568 году *Doopsgezinden* послали принцу Оранжскому крупную сумму в качестве помощи в войне, которую Нидерланды вели с Испанией. Ватерландеры были первыми из голландских меннонитов, которые составили свое исповедание веры. Исповедание 1577 года было делом Якоба Шеедемейкера, Ганса Риса и нескольких других служителей. Это положило начало традиции, которую в 1611 году продолжил Г. Рис. В тот раз Джон Смит и его община английских баптистов выразили желание объединиться с амстердамской общиной ватерландеров.

В целом, ватерландеры внесли столь необходимую свежую струю в голландский анабаптизм XVI века. Однако, плохо ли, хорошо ли, позднее либеральные тенденции увели их далеко от богословских выводов библейских анабаптистов XVI века.

²⁹¹ Van der Zijpp, "Hans de Ries," ME, 4:330.

VIII



АНАБАПТИЗМ И ТЕОЛОГИЯ РЕФОРМАЦИИ

Теологию анабаптизма XVI века можно рассматривать либо в контексте Реформации, либо как самостоятельное явление. Очень часто прибегали к последнему подходу в ущерб исторического анализа развития доктрин движения. Поскольку анабаптизм появился в Швейцарии и при дискуссии со швейцарской Реформацией, его следует рассматривать как одно из проявлений Реформации. Только после этого следует проводить различие между анабаптизмом и Реформацией, ориентированной на союз с государством.

Исследователь анабаптизма XVI века сталкивается с трудностями, которых нет при соответствующем исследовании лютеранства или кальвинизма. Например, если мы захотим раскрыть лютеранскую теологию эпохи Реформации, достаточно обратиться к трудам самого Лютера, к некоторым произведениям Меланхтона, можно еще добавить лютеранские исповедания веры, и этого достаточно. У анабаптистов же нет ни одного теолога, чьи произведения имели бы авторитет у всего движения. Как правило, анабаптистские теологи жили недолго, не создавали они и разработанной теологической системы. Следствием главенства Писания в жизни анабаптистов было то, что они не стремились создавать

История анабаптизма

вероучения, которые могли бы стать такими же авторитетными, как Библия. Символы веры у анабаптистов были редким явлением и не признавались всеми группами. Они были не более чем исповеданиями отдельных лиц или небольших групп братьев.

Типичным для духа ранних исповеданий было следующее утверждение в исповедании 1528 года: «Если же, однако, или сестра сможет предложить лучший порядок (*Ordnung*), он должен быть без сомнения принят (1Кор. 14)»²⁹². Тем не менее, ранние исповедания, проповеди, гимны и другие письменные свидетельства о вере образуют обширный по объему материал для исследования. Ученый XX века способен извлечь из этого материала представления о теологии анабаптистов XVI века. В этой главе дается возможность самим анабаптистам сказать о своей вере. Не игнорируя менее известных авторов, мы, тем не менее, уделяем здесь большее внимание самым влиятельным из анабаптистских теологов.

Еретики?

На анабаптистов обычно возводят обвинение в ереси, и это обвинение в глазах большинства выглядит оправданным. Его легко обосновать, поскольку и само понятие ереси относительно. Однако если под ересью понимать отрицание основ христианского учения, то анабаптистов еретиками называют напрасно. Они принимают Апостольский символ веры, учение о Троице, о воплощении, об искупительной миссии Христа, об авторитетности Священного Писания. Может быть, в глазах некоторых своих современников они и были еретиками, но по отношению к основным истинам христианского учения таковыми не были.

Верно, что в самых ранних анабаптистских вероисповеданиях не рассматриваются основные христианские доктрины. Фактически, первая статья Шлайтхаймского исповедания 1527 года посвящена такому практическому вопросу, как место водного крещения в жизни христианина²⁹³. Точно так же и другое раннее исповедание анабаптистов «Церковное установление, как христиане должны жить» (*The Discipline of the Church, How a Christian Ought to Live*) опускает обсуждение собственно теологических

²⁹² Friedmann, "The Oldest Church Discipline of the Anabaptists," MQR 29 (April 1955): 164.

²⁹³ Wenger, "The Schleithem Confession of Faith," MQR 19 (October 1945): 248.

понятий. Оно сосредотачивается на практических аспектах христианской жизни²⁹⁴.

Молчание наиболее ранних произведений анабаптистов по доктринальным вопросам может толковаться по-разному. Оно может указывать на отсутствие интереса к догматике как таковой. А может на то, что главный акцент в движении делался на христианскую жизнь и относящиеся к ней вопросы, такие как церковная и отношение христианина к церкви. Но наиболее вероятно, что отсутствие доктринальных вопросов указывает на согласие анабаптистов с основными идеями других реформаторов. Вступление к обоим ранним исповеданиям подтверждает такое предположение. Другим свидетельством в пользу этого предположения являются ранние работы Гребеля и других Швейцарских братьев.

«Братское согласие некоторых детей Божьих в семи статьях» (Шлайтхаймское исповедание) открывается ссылкой на Троицу. «Да будет с вами радость, мир и милость от нашего Отца через искупление кровью Иисуса Христа, вместе с дарами Святого Духа, который посылается от Отца всем верным для их укрепления, утешения и сохранения во всех бедах до конца. Аминь»²⁹⁵. Вступление к этому исповеданию ясно говорит, что сами содержащиеся в нем темы были согласованы как средство для разрешения определенных спорных ситуаций, возникающих среди братьев. Очевидно, что речь не шла о сложных богословских вопросах. Если бы статьи касались предположительной ереси Ганса Денка относительно учения о Троице, то в них бы, без сомнения, больше внимания было уделено христологии.

Сказанное о Шлайтхаймском исповедании может быть приложено и к. В тексте среди прочего говорится о «Всемогущем Боге» и «Его вечном и всемогущем Слове», но там нет обсуждения этих понятий или их смысла. Проблема порядка, устройства (*Ordnung*) была более актуальна для братства.

В письме от 5 сентября 1524 г. Конрада Гребеля и его соотечественников к Томасу Мюнцеру учение о Троице уже явно присутствует. Но само тринитарное богословие и другие теологические проблемы не были на повестке дня. Это можно сказать и о периоде разрыва братьев с Цвингли, это верно и относительно

²⁹⁴ Friedmann, "Oldest Discipline," pp. 162–66.

²⁹⁵ Wenger, "Schleitheim Confession," p. 247.

История анабаптизма

дискуссии между пытливым швейцарцем Гребелем и революционером Мюнцером²⁹⁶.

Очевидную близость анабаптистов большинству учений Реформации нетрудно объяснить. Первые лидеры анабаптизма вышли из Реформации. Гребель и Манц были близки к Цвингли в самом начале Реформации в Цюрихе. Как ясно показал Бендер, зависимость Гребеля от Цвингли в течение первых трех лет не вызывает сомнений²⁹⁷. Именно под влиянием лютеранской Реформации произошло обращение Губмайера, Марпека, Саттлера и в меньшей степени Менно Симонса. Тем более удивительно, что, несмотря на такую зависимость от Реформации, эти люди смогли проторить новые, нехоженые тропы, идти по которым не решились знаменитые реформаторы.

Использование Символов веры

Использование анабаптистами исторических Символов веры указывает на то, что братья рассматривали себя принадлежащими основному потоку христианства. Будучи в тюрьме в Цюрихе, Губмайер написал «12 статей христианской веры», опираясь на Апостольский символ веры, включающий *filioque*, как эта формула используется на Западе²⁹⁸. В книге *Künstbuch*, изданной последователями Пилграма Марпека, применяется Афанасьевский символ веры²⁹⁹. Петер Ридман начинает свое «Исповедание веры» с Апостольского символа веры, который использует как вступление к главной части своей работы³⁰⁰.

Нидерландские анабаптисты, вероятно, были менее склонны использовать Апостольский символ веры, нежели швейцарцы или южногерманские *Täufer*. Тем не менее, их свидетельство выказывает общее согласие с их верой, и порой формулировки их исповедания тождественны с известными Символами веры.

²⁹⁶ "Konrad Grebel und Genossen an Thomas Müntzer," *Quellen*, pp. 132–21. Роль Томаса Мюнцера в появлении анабаптизма все еще обсуждается. Литература о Мюнцере преумножается. Исследователю, желающему иметь общее представление о вопросе, можно посоветовать Hans Joachim Hillerbrandt, "The Impatient Revolutionary" в его книге *Fellowship of Discontent* (New York: Harper & Row, 1967). Для анализа сочинений самого Мюнцера см. Günther Franz, *Thomas Müntzer Schriften und Briefe* (Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn, 1968).

²⁹⁷ Bender, *Grebel*, pp. 76–88.

²⁹⁸ Vedder, *Hübmaier*, p. 134.

²⁹⁹ Klassen, *Pilgram Marpeck*, pp. 212–13.

³⁰⁰ Riedemann, *Account*, pp. 15–45.

Дирк Филипс в его «Исповедании» 1544 года, помещенном впервые в «Энхиридионе», зависит от Апостольского символа веры и в порядке изложения, и в содержании³⁰¹. Нидерландский мученик Жак д'Аухи начинает свое «Исповедание» 1559 года с утверждений очень близких, а иногда и тождественных Апостольскому символу³⁰². Менно Симонс ближе всего подошел к Апостольскому символу в «Исповедании Троидного Бога». Впрочем, даже здесь его исповедание не очень-то напоминает исторически известные Символы веры. Он ясно говорит о триединстве, но на этом все сходство и заканчивается³⁰³.

Могло ли так быть, что Менно опасался, что даже ссылка на Апостольский символ может ввести в заблуждение? Основанием его теологии была Библия, истолкованная Христом. Он снова и снова повторяет слова: «Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1Кор. 3:11). По одному случаю Менно писал, что, если Тертуллиан, Киприан, Ориген или Августин могут обосновать свое учение на «Слове и заповеди Божьей, мы признаем, что они правы. Если же нет, то это учение человеческое и оно, согласно Писанию (Гал. 1:8), осуждается»³⁰⁴.

В том же духе Менно напоминает читателям: «Полагайте надежду только на Христа и Его Слово и на истинное служение и практику Его святых Апостолов, и по благодати Божьей вы будете спасены от всяких ложных учений и от силы дьявольской и будете предстоять чистым и благочестивым умом пред Богом»³⁰⁵. Менно изо всех сил старается избегать языка, хотя бы отчасти напоминающего употребляемый в Символах веры. Он опасается, что Символы веры вытеснят Библию или станут своего рода тестом для проверки веры у анабаптистов. Тем не менее, это не означает, что его теология в главном не согласована с традиционными Символами.

За исключением Губмайера, имеется мало свидетельств того, что анабаптисты использовали исторические Символы веры в

³⁰¹ Dietrich Philips, *Enchiridion oder Handbuchlein von der Christlichen Lehre und Religion* (New-Berlin: Christian Moser, 1851), pp. 1–7.

³⁰² Van der Zijpp, "Apostles' Creed," ME, 1:137.

³⁰³ *A Solemn Confession of the Triune, Eternal and True God, Father, Son and Holy Ghost*, in *Complete Writings*, pp. 489–98.

³⁰⁴ *Reply*, in *Complete Writings*, p. 695.

³⁰⁵ *Foundation*, in *ibid.*, p. 138.

История анабаптизма

литургике. Очевидно, они никогда не считали Символы обязательными. Символы веры никогда не использовались у братьев для проверки веры. Однако можно сказать, что использование Апостольского символа веры указывает на то, что они находились в согласии с ним по самым существенным вопросам.

Учение о Троице

Более важным, чем возможное использование Апостольского символа веры, является единодушное принятие библейскими анабаптистами учения о Троице. От Конрада Гребеля до Менно Симмонса можно найти огромное число свидетельств, подтверждающих, что анабаптисты безоговорочно принимали учение о триедином Боге.

После Гребеля осталось совсем немного сочинений, к тому же в отрывках. В его дошедших до нас работах отдельно не обсуждается природа Бога. В постскриптуме к письму Томасу Мюнцеру есть упоминание тринитарной формулы в благословении: «Бог, наш Глава с Его Сыном Иисусом Христом, нашим Спасителем, и с Его Духом и Словом да будет с тобою и с нами со всеми»³⁰⁶. Нет никаких оснований считать, что Гребель и другие Швейцарские братья придерживались учения о Троице, отличного от учения Цвингли.

На суде над Михаэлем Саттлером в Роттердаме в 1527 году учение о Боге вообще не обсуждалось. Однако мучители Саттлера трактовали Святой Дух как свет и, очевидно, совершенно не понимали анабаптистское учение относительно этого. Отвечая на пятое обвинение, касающееся нечестия в отношении Девы Марии, Саттлер отрицал, что Мария — посредница и заступница³⁰⁷. Его письмо из тюрьмы башни Бинсдорф начинается благословением во имя Троицы. Ясно, что он и другие анабаптисты были последователями учения о Троице и были чувствительны к той опасности для библейского учения о Боге, которую представляло собой средневековое поклонение Марии³⁰⁸.

³⁰⁶ Williams and Mergal, *Spiritual and Anabaptist Writers*, p. 85.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 140.

³⁰⁸ Автор имеет в виду, что католическое учение о Марии как будто ставит ее в один ряд с другими Лицами Троицы, и в первую очередь со Христом. Это действительно так, если иметь в виду католическое учение о Марии со-искупительнице и со-священнице, принимающей участие в

Бальтазар Губмайер, первый анабаптистский теолог, был, вне всяких сомнений, тринитаристом. Один из его первых реформаторских трактатов начинается не с формального заявления о вере в Троицу, но с косвенной ссылки на Святой Дух. Определяя понятие «еретик», Губмайер пишет:

«Еретики — это те, кто намеренно принижает Священное Писание. Первым из них был дьявол, когда говорил с Евой. Он сказал ей: „Вы не умрете“ (Быт. 3:4). Так же искажают Писание и его ученики...

Еретики — это и те, кто скрывает Писание и толкует его иначе, чем требует Святой Дух».

Здесь, как и в других трудах анабаптистов, Святой Дух связывается с толкованием Священного Писания. Затем следует множество отсылок к Богу Отцу и к Иисусу Христу, Его Сыну. Бросая вызов своему старому учителю доктору Иоганну Экку, Губмайер писал: «В этом споре каждый должен учить, будучи во всеоружии Святого Духа»³⁰⁹.

В «Двенадцати статьях христианской веры» (1526) мы находим более подробно раскрываемое тринитарное учение, следующее образцу Апостольского символа. Эти статьи, по большей части, простое, неспекулятивное утверждение библейской истины:

«1. Верую в Отца Вседержителя, Творца неба и земли, как в драгоценнейшего Господа и всемилостивого Отца, который для меня создал небо и землю... и сотворил меня как свое возлюбленное чадо... Хотя и исповедую, что мы, люди, из-за грехопадения Адама потеряли свое исполненное благодати сыновство... однако на Тебя, мой милостивый Отец, я возлагаю все... свое упование и знаю определенно, что это падение не ляжет на меня и не принесет мне проклятия.

2. Верую также в Иисуса Христа, Твоего едиnorodного Сына, нашего Господа, что Он ради меня искупил пред

нашем спасении вместе со Христом, и учение о «непорочном зачатии» Девы Марии. Но почитание Девы Марии Заступницей и Ходатаицей (имеющее место и в православии) вовсе не нарушает Троичности, ибо если кто-то выступает заступником пред судьей, это еще не значит, что он и судья имеют равное положение, ровно напротив, если б он сам был судьей, то и просить никого не надо было бы (*прим. пер.*).

³⁰⁹ Vedder, *Hübmaier*, pp. 84, 91. Пипкин и Йодер переводят термин *versonet hab* как «искупил» (p. 235). Ср. Pipkin и Yoder, pp. 235–40, с *Schriften*, pp. 216–20.

История анабаптизма

Тобой это падение... Я надеюсь на Него и уповаю на Него, что это Его спасение и приносящее утешение имя Иисуса (ибо я верю, что Он — Христос, истинный Бог и человек) не будет для меня, несчастного грешника, тщетным, но что Он искупит меня от всех моих грехов.

3. Верую и исповедую, Господь мой Иисус Христос, что Ты был зачат от Святого Духа бессеменно, рожден от Марии, пречистой Девы, что Ты можешь снова принести мне и всем верующим спасение и можешь получить от Своего Небесного Отца благодать Святого Духа, который был отнят у меня по причине греха... Ибо Ты, Сын Бога живого, стал человеком, чтобы через Тебя мы могли стать детьми Божьими.

4. Верую и исповедую также, что Ты пострадал при Понтии Пилате, был распят, умер и погребен, все это — по причине моего греха, чтобы Ты искупил и выкупил... излиянием Своей багряной крови, в чем признается Твоя величайшая любовь к нам, бедным людям... Поэтому я буду восхвалять и благодарить Тебя, мой милостивый Господь, Иисус Христос, во веки веков...

8. Верую и во Святого Духа, от Отца и Сына исходящего, и остающегося с Ними единым истинным Богом, освящающим всю тварь, без Него ничего не свято, в Нем я полагаю все свое упование, что он научит меня всей истине, умножит мою веру и зажжет огонь любви в моем сердце своим святым дуновением... Об этом молю Тебя от всего сердца, мой Боже, мой Господи, мой Утешитель»³¹⁰.

Встает вопрос, не оставил ли Губмайер в Никольсбурге свое тринитарное учение, которое столь определенно характеризовало его раннее служение? Некоторые утверждают, что оставил, предполагая, что он был автором так называемых Никольсбургских тезисов. Однако немецкий исследователь баптизма Вильгельм Висведель убедительно показал (подозрение об этом было и раньше), что Губмайер не имеет отношения к этому документу³¹¹.

Хотя упоминание Святого Духа в сочинениях Губмайера и не столь часто, как Бога Отца и Его Сына Иисуса Христа, нет

³¹⁰ *Ibid.*, pp. 130–36.

³¹¹ См. Wilbur, *History of Unitarianism*, p. 32, Friedmann, "The Encounter of Anabaptists and Mennonites with Anti-Trinitarianism," *MQR* 22 (July 1948):145. Фридман считает, что Никольсбургские тезисы были написаны Урбанусом Регийсом (*Urbanus Rhegius*).

оснований обвинять Губмайера в антитринитаризме. Пилграм Марпек и Петер Ридман следуют в этом вопросе за ним.

Пилграм Марпек, без сомнения, тринитарист. Однако он уделяет намного больше внимания личности и работе Святого Духа, чем Губмайер. Для Марпека, как и для Губмайера, Бог приходит к нам во Святом Духе и Бог есть дух. Венгер весьма точно описывает отношение Марпека к Святому Духу:

«Он [Святой Дух] приносит искупление конкретной душе, совершая новое рождение. Во Святом Духе мы обретаем прощение грехов. Он действует на христианскую совесть, очищает сердце. Он укрепляет народ Божий. Он — Утешитель. Он „наставит на всякую истину“ (возможно, это самое любимое выражение Марпека). Он — Дух любви и терпения. Он лично пребывает в верных».

Нидерландский исследователь Кивьет соглашается с Венгером, что Марпек следует библейскому учению о Боге. Это утверждение может быть подкреплено множеством отрывков из работ Марпека. Марпек настаивает, что крещение должно совершаться во имя Отца, Сына и Святого Духа. Он заявляет, что там, где есть истинная вера во Христа, там пребывает Бог, Христос и Святой Дух. Марпек в своей книге «Круг» (*Kreis*) приводит слова Каспара Швенкфельда о Троице. Из этого сочинения Венгер перевел следующий отрывок:

«Мы веруем, что есть один Бог и одна божественная сущность, но в этой одной божественной сущности три независимые (отдельные) Личности: Отец, Сын и Святой Дух, что все три Личности — один Бог и что каждая из Личностей содержит в себе неделимо всю полноту божественной сущности, которая также является общей для всех трех. Наша вера не в трех богов, но в единого Бога в трех Лицах, что каждое из Святых Лиц — в Божестве — Сын, как и Отец, и Святой Дух, как и Сын, что каждое Лицо — Бог по сущности, имеет одинаковую силу, честь, славу и сияние»³¹².

³¹² Wenger, "Theology of Marpek," p. 214; cf. Kiewiet, *Marbeck*, p. 13. См. также William Klassen, *Covenant and Community* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1968), где дается относительно современный анализ теологии Марпека с особым акцентом на его герменевтике. По некоторым пунктам он оспаривает Кивьета.

История анабаптизма

Сказанное о Марпеке может еще с большим основанием быть сказано и о Ридмане. Много страниц он посвятил Богу Отцу, Его Сыну Христу и Святому Духу в своем «Исповедании» (1565). В этом произведении он уделяет особое внимание божественным атрибутам любви и милосердия, которые всегда подчеркивались анабаптистами. Само учение о Боге у него не спекулятивно и не очень глубоко развито. Писания используются так широко, что порой невозможно отличить Ридмана от Библии.

Рассматривая Боговоплощение, Ридман останавливается на проблеме, как Бог стал плотью. Он старается отвести все сомнения в истинности воплощения. «Ибо через соединение Святого Духа и веры Марии Слово было зачато и вочеловечилось. Он не принес Свою человеческую природу с Небес, но получил и воспринял ее от Марии».

В следующем параграфе Ридман подчеркивает и девственную чистоту Марии, и человечество воплотившегося Христа:

«Итак, мы исповедуем, что Мария зачала и родила этот свой плод, не потеряв девства, что она всегда оставалась девственной, до и после рождения Христа, всегда оставалась чистой, что она родила Спасителя мира, утешение и надежду всех верующих и славу Бога Отца. Он не был кем-то созданным или придуманным, но истинным и подлинным человеком, который во всем (исключая грех), был искушаем, доказывая тем самым, что Он был истинным человеком»³¹³.

«Исповедание» Ридмана, строго говоря, не было написано как трактат по систематическому богословию. Тем не менее, оно было столь широко принято анабаптистами, что, можно сказать, отражало взгляды большинства анабаптистов XVI века по основным догматическим вопросам. Одно совершенно ясно, что по вопросу о Троице у него нет отклонения от ортодоксального христианства.

Менно Симонс придерживался общего учения библейских анабаптистов о Троице, но к учению о воплощении имел несколько иной подход. В лице Губмайера и Менно мы здесь встречаем две крайние противоположности. Губмайер не был против того, чтобы именовать Деву Марию Богородицей. Очевидно, он

³¹³ Riedemann, *Account*, pp. 27–28.

придерживался учения о том, что Мария никогда «не познала мужа» и у нее не было детей, кроме Иисуса³¹⁴. Именно это учение и следствия, вытекающие из него, Менно пытался обойти. На основе разработок Гофмана он сформулировал вполне определенное учение о воплощении, которое вплоть до XVII века бросало тень подозрения на меннонитов.

Учение Менно о воплощении Иисуса Христа уже долго является предметом дискуссий. Его обвиняли в унитаризме и докетизме. Эти обвинения отражают непонимание учения Менно и, возможно, связаны с непониманием использованных понятий.

Менно постоянно повторяет свою веру в Троицу. Типичным в этом смысле является его «Торжественное единого, вечного и истинного Бога, Отца, Сына и Святого Духа»:

«Согласно Писаниям, мы исповедуем вечного, непостижимого Отца вместе с Его вечным и непостижимым Сыном и с Его вечным и непостижимым Святым Духом, не материального и постижимого, но духовного и непостижимого. Ибо Христос говорит, Бог есть Дух. Поскольку же Бог есть Дух, как это написано, мы веруем и исповедуем вечного и рождающего Отца и вечно рождаемого Сына, Иисуса Христа. Братья, поймите меня правильно, они духовны и непостижимы, как и духовен и непостижим Отец, ибо подобное рождает подобное. Это неоспоримо»³¹⁵.

В весьма высокой христологии, отраженной в этом отрывке, можно отметить два соображения, которые поддерживают учение Менно о воплощении. Как отметил Остербан, эти два соображения происходят из одного базового понятия:

«Иисус Христос — неразделим в Своей природе. *Это означает, в первую очередь, что вечное Слово или вечный Сын Божий, который, согласно первым стихам Евангелия от Иоанна, был с Богом в начале и который сотворил все, был также Иисусом Христом, ставшим плотью (Ин. 1:14).*

³¹⁴ Vedder, Hübmaer, p. 231. Хотя последняя работа Губмайера *Rechenschaft* была написана под давлением и не может считаться нормативной, интересно отметить, что она содержит две статьи, относящиеся к Марии, в которых Губмайер утверждает, что она «является, и всегда была, чистой и непорочной» и что «Мария является Богоматерью».

В православном богословии для передачи данного учения используются термины «приснодева» и «пречистая Дева» (прим. науч. ред.).

³¹⁵ *Complete Writings*, p. 491.

Христос, сотворивший мир, тот же, что и Христос, искупивший его».

Нераздельное единство предвоплощенного Христа со Христом воплощенным привело Менно, как замечает Остербан, к тому, чтобы трактовать библейскую истину о воплощении Слова необычным образом: «Слово не восприняло плоть, но Само стало плотью. Иисус не воспринял тело от Марии; Он Сам стал телом, которое было принято от Марии в вере и через Святого Духа, с тем, чтобы она питала Его и родила Его, как это положено по природе»³¹⁶. Для Менно не было противоречия между таким взглядом на зачатие Христа и представлением о полноте Его человеческой природы.

Сказав о Христе прежде воплощения, Менно заявил, что:

«Он, когда свершилась полнота времен, стал, согласно неизменному и верному обетованию Отца, истинно видимым, страдающим, испытывающим голод и жажду смертным человеком в Марии, чистой деве, через схождение и осенение Святого Духа и так был от нее рожден. Мы исповедуем, что Он был подобен нам во всем, кроме греха, что Он рос, как другие люди, что в определенное время был крещен и вышел на проповедь и служение милости и любви»³¹⁷.

Менно нигде не отрицает реальности воплощения Иисуса Христа. Просто он пытается, руководимый библейскими понятиями, разрешить неразрешимую проблему, возникшую при следовании традиционным взглядам. Ортодоксальная традиция не вполне объясняла суть отношений Марии и Святого Духа. Что это было, небесный брак? Также и учение о первородном грехе, который с неизбежностью передается из поколения в поколение, ставит проблему того, как грешная женщина может родить безгрешного. Чтобы ответить на этот вопрос, предпринимались всяческие хитроумные усилия. В частности, предлагалось учение о том, что Мария никогда «не познала мужа» и у нее не было детей, кроме Иисуса, которое подразумевало, что адамов грех передается при половых отношениях. Догмат о непорочном зачатии Марии не что иное, как еще одна попытка разрешить эту

³¹⁶ J.A. Oosterbaan, "The Theology of Menno Simons," MQR 35 (July 1961): 191-92. Cf. Franklin Hamlin Littell, *A Tribute to Menno Simons* (Scottsdale Pa.: Herald Press, 1961), pp. 53ff.

³¹⁷ *Complete Writings*, p. 492.

проблему, утвердив безгрешность не только Христа, но и «приснодевы, родившей Бога».

Менно попытался разрешить эту проблему, прибегая к своему учению о воплощении. Он рассматривал Христа как «первороденного нового творения». Мария, как и все человечество до нее, принадлежала к старому падшему творению. Но Бог в Марии посредством Святого Духа начал новое творение. Когда через веру во Христа люди получают новое рождение, они становятся новым творением во Христе Иисусе и соответствующими Его состоянию по воплощению. Таким образом, Мария оказывается просто пассивным орудием, которое Бог использовал для рождения Своего Сына в мир. Спасение, как отсюда следует, всецело дело благодати. Это лишь дар Божий³¹⁸.

Без понимания учения Менно о воплощении Иисуса Христа нельзя оценить всей его теологической системы. Она христовцентрична и является теологией воплощенного Христа по преимуществу. Ни один теолог Реформации XVI века не ушел так далеко от поклонения Марии, имевшем место в католицизме. Возможно, ни один теолог до Барта не попытался разрешить проблему теологии воплощения исключительно на основе библейского откровения. Соответственно, Барта критиковали за то же самое, за что до этого критиковали Менно³¹⁹.

Принятие или отвержение взглядов Менно на воплощение в любом случае не должно заслонять от нас определенных фактов. Менно нельзя называть антитринитарием. Братья анабаптисты, отвергнувшие его толкование воплощения, тем не менее, не обвиняли его в отступлении от учения о Троице. Они считали лишь, что его взгляды не соответствуют библейскому представлению о воплощении. В заключении к трактату о Троице Менно снова совершенно ясно заявляет учение о Троице. На этот раз он делает акцент на Святом Духе:

«Дорогие братья, на основании этих ясных Писаний... мы веруем, что Святой Дух — истинный Святой Дух Божий по сути, который украшает нас небесными и божественными дарами и своим воздействием, согласно благоволению Отца, освобождает нас от греха, дает нам дерзновение и

³¹⁸ Simons, *The Spiritual Resurrection*, in *Complete Writings*, pp. 58ff.

³¹⁹ Oosterbaan, "Theology of Simons," p. 194.

радость, мир и благочестие и святость. И так мы верим и исповедуем пред Богом... и пред всем миром, что... Отец, Сын и Святой Дух (которых Отцы называли тремя Личностями, имея в виду три истинных божественных Сущности) — *единый, непостижимый и неопиcуемый, всемогущий, святой, единственный, вечный и полновластный Бог*. Как говорит Иоанн, три свидетельствуют на небе — Отец и Сын и Святой Дух, и эти Три — Одно»³²⁰.

Единодушное свидетельство библейских анабаптистов о Троице не вызывает сомнений. Они были в согласии друг с другом и с другими реформаторами относительно этой исторической доктрины христианской веры. Хотя братья по-разному подходили к учению о Боге, что характеризовало их свободу по сравнению со временами схоластов, конечный результат был одним. Губмайер, Марпек, Ридман, Филипс и Менно были в согласии по самым существенным моментам учения о Боге. Не было у них сознательного отрицания Троицы. Напротив, они свидетельствовали в пользу этого учения.

Sola Scriptura

Краеугольным камнем Реформации и линией водораздела между католиками и реформаторами был вопрос об авторитете Писания. Среди же реформаторов никто так серьезно не относился к принципу *sola Scriptura* в вопросах учения и дисциплины, как истинные анабаптисты. В этом отношении позиция анабаптистов была беспрецедентной. Авторитетность Писания для анабаптистов XVI века была ясна с самого начала. Библия стала и оставалась для них высшим судьей, и все человеческие мнения должны оцениваться по отношению к Библии.

В конце 1523 года группа молодых людей во главе с Конрадом Гребелем, впоследствии ставших анабаптистами, решила, что Цвингли как раз и отходит от принципа *sola Scriptura*. Прежде Цвингли тоже клялся в верности Писанию, но теперь «по особому откровению» позволил городскому совету Цюриха самому решать вопрос о мессе. Уже из письма Томасу Мюнцеру видно,

³²⁰ A Solemn Confession, in *Complete Writings*, p. 496.

что братья обращались к суду Писания. Они увещевали его не делать ничего, опираясь на свой авторитет, и никоим образом не компрометировать истину. Они писали: «И пусть ваше пение и месса, и все остальное совершается согласно Слову, и на основе Слова пусть будет все так, как было у апостолов». Несомненно, отсылая к их собственной ситуации, Гребель писал: «Намного лучше, чтобы многие были научаемы Словом Божиим и следовали путем добродетелей и тому, что учит Слово, чем многие шли вслед неверных, порочных учений»³²¹.

Шлайтхаймское исповедание отражает общую тенденцию реформаторов обращаться к Писанию, как это понимали анабаптисты Южной Германии. Этот ранний документ не содержит ни одной статьи относительно Библии, которая была бы посвящена собственно этой теме. Очевидно, вопрос об авторитете Библии не был даже предметом споров у *Täufer*. Однако в документе много ссылок на Библию и цитат из нее. Часто встречаются фразы: «Послушай, что говорит Писание» и «Соблюдай смысл Писания».

Поскольку происхождение *Ordnung* примерно того же времени и примерно такое же, как Шлайтхаймского исповедания, можно было бы предположить, что таким же будет и использование в нем Библии. Исследование подтверждает это предположение. Тем не менее, в сравнительно небольшом *Ordnung*, в этом каноническом документе раннего анабаптизма, обращение к Писанию еще более очевидно³²².

На диспуте в Берне в 1538 году анабаптисты представили тщательно разработанное утверждение о природе авторитета Библии. По существу вопроса они сказали:

«Мы верим и считаем себя находящимися под авторитетом Ветхого завета в той мере, в какой это свидетельство о Христе, и в той мере, в какой Иисус не упразднил его и он служит целям христианской жизни. Мы верим и считаем себя подчиняющимися авторитету закона в той мере, в какой он не противоречит новому закону, то есть Евангелию Иисуса Христа. Мы верим и считаем себя подчиняющимися авторитету пророков в той мере, в какой они провозглашают Христа»³²³.

³²¹ Williams and Mergal, *Spiritual and Anabaptist Writers*, p. 77.

³²² Friedmann, "Oldest Discipline," pp. 164–66.

³²³ Jan P. Matthijssen, "The Bern Disputation of 1538," *MQR* 22 (January 1948): 30.

Очевидно, что взгляды бернских анабаптистов на Святое Писание были далеко не тривиальны.

Во время октябрьского диспута 1523 года в Цюрихе Губмайер выдвинул свои взгляды на авторитет Библии. Нет сомнений, что в этот период развития Реформации в Цюрихе Цвингли разделял эти взгляды. «Таким образом, ошибки, возникшие относительно почитания образов и мессы должны быть исправлены в соответствии со Словом Божиим. Более того, то, что будет основано на нем, должно остаться навсегда, ибо Слово Божье вечно и бессмертно»³²⁴. Самым любимым обозначением Библии у Губмайера было «Слово Божье». Снова и снова он обращался к читателям своих произведений, прося их проверять то, что он пишет, в свете Писания. Его «Краткая апология» снова выказывает его желание быть наученным новой истине и быть ведомым к более глубокому пониманию духовных понятий на основе и в свете Писания.

«Я могу ошибаться — я человек, — писал он, — но еретиком не могу быть, поскольку постоянно обращаюсь за наставлением к Слову Божьему». Губмайер периода «Апологии» придерживался тех же взглядов на Библию, что и Губмайер доанабаптистского периода. О ранних взглядах Губмайера можно судить по знаменитому брошенному им доктору Экку вызову на диспут по поводу двадцати шести «Основных статей». Статья шестая утверждает: «В Церкви должны быть и разномыслия и братская любовь, но в случае расхождения в вопросах веры, Писание является единственным руководством»³²⁵. Формулируя эти статьи веры, Губмайер, очевидно, считал, что выражает не только свою точку зрения, но и Цвингли. И в этом он был прав. Однако впоследствии Губмайер и анабаптисты поняли, что Лютер, Цвингли и Мюнцер отошли от принципа, в защиту которого выступали так горячо. В последнем утверждении не так трудно убедиться.

Замечательное исповедание Клауса Фельбингера, написанное в 1560-м в Ландшуте перед тем, как его обезглавили, как раз дает нам возможность это утверждение проверить. Отвечая на предположительное обвинение, что анабаптистский образ жизни невозможен, он возражает: «На это мы отвечаем, что мы

³²⁴ Vedder, *Hübmaer*, p. 60.

³²⁵ *Ibid.*, p. 90.

верим Слову Божьему — Слову, которое стоит вовек и не может лгать. Оно не от мира сего. Мы должны жить только согласно Слову Божьему»³²⁶.

В этом же документе Фельбингер пытается объяснить, почему братья не берут в руки оружия, а стараются выказать любовь ко всем людям:

«Итак, мы не делаем ничего, что бы привело к кровопролитию, ибо это не подобает для христиан, которые научены Сыном Божиим, ибо мы должны быть незлобивы, как дети, и просты и чисты, как голуби. Людям древности действительно было сказано: „ненавидь врага своего, люби друга“. Но Христос сказал: „А я говорю вам, возлюбите врагов своих, делайте добро тем, кто ненавидит вас, молитесь за тех, кто немилосерден к вам, чтобы вы могли стать детьми Отца Моего небесного“. Поэтому надо проводить различие между Ветхим и Новым заветом»³²⁷.

Из этих слов гуттерита-миссионера видно, что анабаптисты, хотя и полагали, что Библия — это Слово Божье, нормативным для христианской жизни считали именно Новый завет.

Характерное для анабаптистов различие между Новым и Ветхим заветами особенно ясно проводится в работах Пилграма Марпека. Он попытался изложить в виде системы теологию библейского откровения. Как заметил Кивьет, теология для Марпека была не чем иным, как систематическим изложением Писания. Несомненно, что Марпек считал Библию Словом Божиим. Тем не менее, для Марпека существовало абсолютное различие между Ветхим и Новым заветом. Он проводил различие между преходящей (*zeitlich*) природой Ветхого завета, противопоставляя ее вечной (*ewig*) природе Нового. В Ветхом завете мы находим символы (*Figur*) той сути (*Wesen*), которая открывается в Новом. Ветхий завет говорит об Адаме, грехе, смерти и законе. Новый завет сосредоточен на вести об искуплении через Воскресшего Христа. Только Он приносит нам новое рождение силой Святого Духа³²⁸.

³²⁶ Friedmann, "Felbinger's Confession," p. 150.

³²⁷ *Ibid.*, p. 147.

³²⁸ Kiewiet, *Marbeck*, pp. 94–102. Возможно, Марпек находился под сильным влиянием того различия между законом и благодатью, которое было проведено в сочинениях раннего Лютера в его

История анабаптизма

Толкование Библии Марпеком, как и Швейцарскими братьями, гуттеритами и меннонитами, было христоцентричным. Откровение до Христа рассматривалось как постепенное и частичное. Только во Христе произошло полное откровение Божье. Таким образом, только Новый завет стал для анабаптистов истинным правилом веры и практики. Марпек считал, что неспособность правильно истолковать Ветхий завет — причина всех отклонений в христианстве. Мюнстериты, как и Кальвин, оказались в этом вопросе как бы ослеплены. Они спутали фундамент дома с самим домом. Они обосновали свои теократии на откровении, которое было только подготовительным и никогда не предназначалось к тому, чтобы быть последним. Марпеку в этом вопросе следовало большинство анабаптистов, и это был его основной вклад в учение.

Теория откровения Марпека в большой степени основывалась на подходе к двум заветам Апостола Павла в Послании к Галатам. Послание к Евреям и его собственный опыт веры служили дополнительным источником для выработки его позиции. Поскольку Леопольд Шарншлагер принадлежал к кружку Марпека, не удивительно, что у него мы находим весьма сходную позицию относительно Писания. Для Шарншлагера Писание свято, поскольку писалось святыми Божьими людьми, движимыми Духом Святым и писавшими то, чего хотел Бог. Но для обычного человека Библия — это только безжизненные чернила и бумага до тех пор, пока Святой Дух не войдет в его сердце и не возродит его ум. Только после этого он сможет понимать истинный смысл Писания³²⁹.

У Петера Ридмана подход к Писанию более всего представлен в его «Исповедании» в части «О Завете благодати, данной Его народу Христом»³³⁰. В этом разделе Ридман следует общему взгляду анабаптистов по этому вопросу. Он свободно цитирует из Посланий к Галатам и к Евреям. На протяжении

теологии «завета». На Гейдельбергском диспуте Лютер провел очень яркое различие между Законом, который «производит гнев, убивает, обвиняет, судит и прокликает» и Евангелием, которое спасает. Несомненно, что и Цвингли вплоть до 1525 года делал большой акцент на Новый завет. О взглядах Лютера См. James Atkinson, *Luther: Early Theological Works* (Philadelphia: Westminster, 1962), pp. 274–78, 291–95. Тематический план проповедей Цвингли См. Jean Rilliet, *Zwingli, Third Man of the Reformation*, перевод Harold Knight (Philadelphia: Westminster, 1959), pp. 57–60.

³²⁹ Gerhard Hein, ed., “Two Letters by Leupold Scharnshlager,” *MQR* 17 (July 1943): 168.

³³⁰ Riedemann, *Account*, pp. 165ff.

всего «Исповедания» автор постоянно отсылает читателей к высшему суду Библии.

«Исповедание» Ридмана содержит более двух тысяч ссылок на каноническое Писание. Сорок восемь раз цитируются апокрифические книги. Из них двадцать раз цитируется книга Премудрости Соломона. Конечно, Ридман был не единственным среди анабаптистов, кто высоко ценил апокрифические книги³³¹. Даже Губмайер время от времени ссылался на апокрифы, как это делал и Пилгрим Марпек. Вероятно, немецкоязычные анабаптисты использовали немецкое издание Писания, которое было основано на Вульгате. До появления лютеровского перевода Библии («Сентябрьская Библия») было распространено много других (основанных на Вульгате) немецких Библий. Среди Библий, популярных у анабаптистов, была Библия, изданная в Цюрихе, в типографии Кристофера Фрошауера, а также перевод книг библейских Пророков, сделанный Хетцером и Денком.

В «Ответе Гелиусу Фаберу» Менно писал: «Его начало было против Писания, и конец его будет таким же. Слушай, Слово Божье будет нашим судьей»³³². Как видно из этого утверждения, для Менно существует лишь один способ проверить человеческие суждения — Писание. Менно часто использовал сочетания типа: «Слово Божье», «Его святое Слово», «Божье Слово», «Слово Господа». В его сочинениях трудно найти абзац, где бы не цитировалась Библия. Ни один из анабаптистских теологов не был столь последователен и настойчив в том, чтобы строить свою теологию на Библии. Как прекрасно продемонстрировали Венгер и Остербан, теология Менно — это библейская теология, которая истолковывается христологически. Центр и периферия его богословской системы — живое Слово Божье, Бог воплощенный, Иисус Христос.

Хотя у разных анабаптистов делались разные акценты в их отношении к Писанию и его использованию, в главном они друг с другом согласны. Для всех анабаптистов Библия была единственным правилом веры и практики для церковной дисциплины и церковного устройства. Библейское откровение рассматривалось как постепенное. Ветхий завет рассматривался

³³¹ *Ibid.*, p. 280.

³³² *Complete Writings*, p. 683.

История анабаптизма

как подготовительный и частичный, а Новый — как последний и полный. Все Писание, как они настаивали, должно толковаться христологически, то есть в свете ума Христова. Только Святой Дух может осветить букву Писания и дать настоящую силу жизни тем, кто ее ищет. Библия — это Слово Божье, то есть слово написанное, которое приводит нас к слову живому, которое только и может дать нам новую жизнь силой Святого Духа.

Видение Библии анабаптистами было далеко от статичного. Напротив, оно стало динамическим центром библейского и творческого богословия, свободного от наслоений католической традиции и схоластического богословия. В этом пункте анабаптисты были самыми большими протестантами и, вместе с тем, в наибольшей степени отталкивались от протестантизма. Они восприняли принцип *sola Scriptura* серьезно и постарались сделать библейское свидетельство фактом современности.

Оправдание верой

Главный лозунг Реформации — «Праведный верою жив будет» — стал для анабаптистов животрепещущей истиной. Они постарались истолковать и применить его в свете всей полноты библейского откровения. Воинский клич — «Оправдание верой» — стал для Лютера основополагающим моментом в толковании Библии. Однако вследствие постоянных нападок на него католиков он так и не смог выразить эту истину до конца. Соответственно, в лютеранстве всегда имелось неразрешенное противоречие между теологией оправдания верой и теологией, поддерживающей оправдание верой³³³.

Анабаптисты в этом пункте критиковали лютеранское учение об оправдании верой. Они обвиняли лютеран в превращении библейской истины в бессмысленный шиболет (лозунг). Для них вера была средством обретения новой жизни во Христе Иисусе, нового рождения от Святого Духа. Этот момент подчеркивался каждым анабаптистским теологом. Губмайер, выдвигая восемнадцать основных догматических статей Реформации в Валдхуте, посвятил первые три оправданию верой и его следствиям для христианской жизни:

³³³ См. статью IV «Оправдание» и IX «О крещении» в «Аугсбургском исповедании».

«1. Только вера делает нас святыми пред Богом.

2. Эта вера — признание милости Божьей, которую Он показал, отдав за нас Своего едиnorodного Сына. Это исключает всех лжехристиан, которые не имеют ничего, кроме исторической веры в Бога.

3. Такая вера не должна оставаться пассивной, но должна прорываться (*aussbrechen*) к Богу посредством благодарения и ко всему человечеству посредством разного рода дел братской любви. А значит, все тщетные вещи, такие как свечи, пальмовые ветви и святая вода, должны быть отвергнуты»³³⁴.

Эти статьи выказывают одновременно зависимость от Лютера и независимость мысли, что было характерно в той или иной степени для всех анабаптистов. В первой статье мы встречаем известную формулу *sola fide*, но вместо лютеровского понятия «оправдания» (*Gerechtigkeit*) Губмайер использует слово, которое мы переводим как «святой» (*frumm=Fromm*). Прибегая к такому изменению в известной евангельской формуле, Губмайер, несомненно, пытается сказать, что спасительная вера приносит больше, чем провозглашенную праведность — она производит новое качество — святость жизни. Конечно, Губмайер отвергает и средневековое представление, что вера — *assensus*, интеллектуальное приятие определенных положений, которые провозглашаются истинными в церкви. Объектом веры для него является благодать Божья, ставшая доступной через воплощение Христово. Третья статья содержит наиболее четко сформулированное утверждение. Христианская вера «прорывается» к Богу в благодарении, и к ближнему — в делах братской любви. Эта вера производит благодарность к Богу в сердцах людей и пробуждает благоволение к людям. Таким образом, действие веры распространяется на «вертикаль» и «горизонталь» христианской жизни.

То, что только намечается у Губмайера, с большей ясностью высказывает Менно. В «Фундаменте христианского учения» Менно начинает обсуждение веры так:

«Мы учим со Христом и говорим: верьте в Евангелие. Евангелие — это благословенное возвещение благоволения

³³⁴ Vedder, *Hübmaier*, pp. 69–70.

История анабаптизма

и благодати Божьей, подаваемой нам, людям, а также прощения грехов через Иисуса Христа. Вера принимает это Евангелие Духом Святым и не рассматривает прежнюю праведность или неправедность, но... всецело полагается на благодать, Слово и обетования Господни, поскольку знает, что Бог истинен и что Его обетования не могут не исполниться. От этого сердце обновляется, обращается, оправдывается, становится благочестивым, мирным и радостным... и так входит в наследие Христово и вечную жизнь»³³⁵.

Ясно, что для анабаптистов, если полагаться на суждения Губмайера и Менно, вера не была проблемой академической теологии. Она не могла быть просто *assensus* (вера интеллектуальная), но всегда была *fiducia* (верой, основанной на доверии). В представлении Менно вера была преданием всей жизни Христу. И посредством самого опыта полагания всего себя на благодать Божью приходит оправдание, новое рождение и вечная жизнь.

Петер Ридман видел веру как дар Божий, который приходит к тем, кто ищет Бога. Средство к поиску такой веры — слушание Слова Божьего, провозглашаемого посланником Господа. Поэтому вера для Ридмана становится источником блага в христианской жизни.

«Таким образом, — писал Ридман, — вера дает победоносную силу, ибо написано: „сия есть победа, победившая мир, вера ваша“, это и творит Бог в нас через веру. Итак, вера творит и созидает все и делает людей угодными Богу и любимыми Им»³³⁶.

Хотя Клаус Фельбингер в своем исповедании из тюрьмы в 1560 году тоже высказывал мысль, что вера является даром Божьим, мы находим у него и другой взгляд на веру. Фельбингер настаивает на том, что вера должна быть свободным, ничем не вынужденным ответом людей Богу. «Разве Христос принуждал народ, заковывал его в колодки, чтобы он слушал Его учение, как это делают те, кто думает, что они христиане? Богу не нужно служение по принуждению. Напротив, Он любит свободное любящее сердце, которое служит Ему с радостью и творит дела праведности с весельем»³³⁷. Иными словами, Фельбингер

³³⁵ *Complete Writings*, p. 115.

³³⁶ Riedmann, *Account*, p. 47.

³³⁷ Friedmann, "Felbinger's, Confession," p. 148.

утверждает, что, хотя вера может существовать и в условиях запугивания и давления, насилие никогда не произведет веры. Вера не продукт насилия.

Для Пилграма Марпека вера означает упразднение последствий падения для отдельно взятого человека. Она также средство для того, чтобы человек пережил через действие Святого Духа новое рождение. Новое рождение для Марпека имеет определенное этическое и моральное следствие. Ощущение нового рождения через веру должно немедленно сопровождаться водным крещением. Без веры крещение было бы бессмысленно³³⁸. Оправдание верой для Марпека было далеко не просто каким-то правовым действием в Небесном суде. Оно означает новую жизнь, жизнь в послушании воскресшему Христу.

Итак, подход к понятию оправдания, согласно теологии Реформации, у анабаптистов XVI века был совершенно определенным. Они не отвергали лютеровское «оправдание верой», но давали ему новое толкование, которое было больше приближено к библейскому и этическому пониманию этой проблемы, чем, как им представлялось, это было у Лютера. При этом они не прибегали к сотериологической интерпретации, основанной на учении об «оправдании делами».

Сказанное об учении «оправдания верой» может быть приложено к другим учениям, которые анабаптисты тоже отчасти разделяли с реформаторами. Однако во всех случаях анабаптисты никогда не повторяли механически то, что говорили реформаторы. Они подходили ко всему критически и творчески. Но и в своей критике, и в своем творчестве, старались оставаться на основании Библии. Эта верность Писанию вела их намного дальше и в другом направлении, чем двигались Лютер или Швенкфельд, Цвингли или Кальвин.

³³⁸ Horst Quiring, "The Anthropology of Pilgram Marpeck," MQR 9 (October 1935): 162-63.

IX



КРЕЩЕНИЕ И СЛЕДОВАНИЕ ЗА ХРИСТОМ

Подобно тому, как между реформаторами и католиками главное разделение было из-за вопроса об авторитете Библии, разделение между анабаптистами и реформаторами было из-за осознанного водного крещения по вере. Такое крещение стало для анабаптистов логическим следствием из принципа реформаторов *sola Scriptura*. С самого начала, как только анабаптисты отделили себя от других течений в Реформации, вопрос о крещении уверовавших стал главным.

Первые лидеры анабаптизма, все без исключения, подчеркивали важность вопроса о крещении. Феликс Манц написал серьезную работу о крещении. Губмайер написал на эту тему шесть трудов. Пилграм Марпек, Менно Симонс и Дирк Филипс всесторонне изучали вопрос о крещении и впоследствии неоднократно ссылались на данные исследования в других своих работах. Ридман, Денк, Шарншлагер и Фельбингер уделили немало внимания этому вопросу. Ранние диспуты анабаптистов очень часто касались этой проблемы.

Игнорировать роль крещения в анабаптизме XVI века или преуменьшать его значение будет исторической несправедливостью. Более того, понять место крещения в жизни анабаптистов —

значит, найти ключ к толкованию их взглядов на христианскую жизнь и церковь.

Пожалуй, самым революционным актом Реформации было установление осознанного крещения группой дерзновенных Швейцарских братьев в Цюрихе. Конечно, крещение уверовавших практиковалось и до этого, но со времен апостолов эта практика имела место лишь эпизодически и лишь у тех или иных отколовшихся групп. После периода ранней Церкви очень редко, если вообще когда-либо, крещение взрослых практиковалось систематически, когда все вокруг сопротивлялось этому. При этом введение осознанного крещения произошло по инициативе небольшой группы учеников Христовых, пошедших до конца. Их богословские убеждения требовали действия, несмотря на знание горьких последствий, к которым они приведут. Крещение немедленно стало предметом горячей полемики. Именно этот символ анабаптистского учения стал причиной жестоких репрессий. Менно Симонс из огня этих гонений писал:

«Поскольку из-за крещения нас так жестоко преследуют... мы говорим и свидетельствуем в Иисусе Христе... что нас ведет только страх Божий и вера, которую мы имеем в Слово Божье, из-за них мы крестимся и крестим и больше не из-за чего; никакой иной причины не будет найдено ни в этой жизни, ни после смерти, ни на Страшном суде Божьем»³³⁹.

Крещение у Швейцарских братьев

Самое раннее письменное свидетельство отношения анабаптистов к крещению можно найти в письме братьев к Томасу Мюнцеру. Похвалив Мюнцера за то, что он отвергает крещение младенцев, Гребель в апостольском духе продолжает наставлять своего адресата в более совершенной вере.

С самого начала Гребель указывает, что авторитет, на который он опирается, не что иное, как Писание. Крещение означает прощение грехов и внутреннее преобразование ума и сердца

³³⁹ Simons, *Christian Baptism*, in *Complete Writings*, p. 236.

История анабаптизма

и обещание следовать за Христом. Он заявляет, что «вода не подтверждает или увеличивает веру, как говорят это ученые из Виттенберга». В следующем предложении он высказывается еще прямее, отвергая сакраментальную природу крещения: «Крещение, кроме того, не спасает, вопреки тому, что утверждают Августин, Тертуллиан, Феофилакт и Киприан, которые бесчестят веру и страдания Христовы, в случае когда речь идет о взрослых, и бесчестят страдания Христовы, когда речь идет о младенцах».

Затем Гребель переходит к отрицанию ценности крещения младенцев и его необходимости с точки зрения Нового завета. Он заявляет, что «крещение младенцев бессмысленно, нечестиво и противоречит Писанию». Он выражает надежду, что Мюнцер «действует не против вечного слова, премудрости и заповедей Божьих, согласно которым крестить следует только уверовавших, а детей крестить не надо»³⁴⁰. Несмотря на угрозы гонений, он увещевает Мюнцера и Карлштадта оставаться верными той истине, которую, как он верил, они с ним разделяют.

Четыре месяца спустя убеждения самого Гребеля, а также Манца были выражены в «Декларации веры и защите» (*A Declaration of Faith and Defense*), с которой Манц обратился к властям Цюриха. Хотя, как считают некоторые ученые, эта петиция была написана Манцем, многие параграфы звучат буквально как у Гребеля. Копия документа, хранящаяся в городском архиве Цюриха, написана не Гребелем. Она также содержит много редакторских поправок. Скорее всего, авторство — коллективное, документ выражает общие убеждения группы, возглавляемой Гребелем. В этом документе обращение к Писанию еще более явно. Автор утверждает, что его взгляд на осознанное крещение основывается на том же авторитете, на котором основывается и Цвингли, — на Библии. Он отрицает, что учение о крещении по вере опасно. Из этого документа становится ясно, что ведомые Гребелем цюрихские *Täufer* рассматривали крещение не как таинство в традиционном смысле, но, в первую очередь, как символ послушного ученичества (следования за Христом).

«Совершенно ясно, что такое крещение и к кому оно применимо, а именно к тому, кто обращен Словом Божьим,

³⁴⁰ "Letters to Thomas Müntzer by Conrad Grebel and Friends," in Williams and Mergal, *Spiritual and Anabaptist Writers*, pp. 80–81.

Крещение и следование за Христом

изменил свое сердце и, таким образом, желает жить обновленной жизнью... Из этого я ясно узнал и знаю точно, что крещение означает не что иное, как умирание ветхого человека и облечение в нового, и что Христос велел крестить тех, кто был прежде научен»³⁴¹.

«Декларация веры и защита» отрицает ценность крещения младенцев в силу самой природы христианского крещения. В Новом завете крещение всегда применяется только к взрослым, нет заповеди Христа или примера апостолов для крещения младенцев. Обращение Манца к городскому собранию Цюриха воздержаться от применения силы при поддержке того или иного рода крещения было бесполезным.

Гребель начал свою монографию о крещении в тюрьме Грёнингем. Его написанная в 1526-м в тюрьме рукопись о крещении до нас не дошла. Однако Сэмюэль Джексон успешно реконструировал основные аргументы, исходя из попытки ее опровержения, которую предпринял Цвингли в *Catabaptistarum Strophas Elenchus*³⁴². В этой последней работе Гребель попытался опровергнуть практику крещения младенцев на основе Писания. Споря с Цвингли, он постарался показать, что дети не были включены в число тех, кто, согласно Новому завету, принимал крещение «всем домом» (Деян. 16:31–33)³⁴³. Он приводит примеры Криспа, тюремщика Филиппа, и Филиппа из Самарии и говорит, что здесь речь могла идти только о крещении взрослых или, по крайней мере, тех, кто способен слушать Слово Божье и уверовать в него.

Гребель выдвинул идею об определенном порядке, которая была впоследствии уточнена Губмайером. Согласно Писанию, вера основана на слушании проповедуемого Слова. Конечно, это предполагает определенную степень зрелости и, соответственно, исключает младенцев. В этом последнем произведении Гребеля вновь повторяются две более ранние концепции: полное подчинение анабаптистов авторитету Библии и символическая природа новозаветного крещения. С точки зрения этих концепций крещение младенцев было немислимо.

³⁴¹ Bender, "The Theology of Conrad Grebel," MQR 12 (January 1938): 47. См. также S.C. Wenger, trans., *Conrad Grebel's Programmatic Letters of 1524* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1970).

³⁴² Bender, *Grebel*, pp. 294–96.

³⁴³ Автор следует Фритцу Бланке и Гарольду Бендеру, которые приписывают *Taufbüchlein* Гребелю. См. Bender, "Theology of Grebel" (pp. 48–52).

История анабаптизма

До того, как начать публиковать его опровержение крещения по вере, Цвингли уверял недавно обращенных жителей Цолликона, заключенных в августинский монастырь, что вскоре наступят изменения в крещении и служении мессы. К тому времени и то и другое таинство все еще совершались в Цюрихе, как совершались веками, без каких-либо изменений в одеждах и литургии. Цвингли, должно быть, мучила совесть за ссылки на Слово Божье, которым он пытался подтвердить древние латинские обряды, как будто ничего не произошло, — все эти двойные крестные знамена, дуновение в лицо, соль, которую кладут в рот, плевки в уши и в нос и, наконец, помазание елеем. А ведь совсем недавно он сам отошел от традиционного теологического оправдания крещения младенцев и отрицал его спасительность. Исполняя обещание, данное в мае 1525 года, он заменил в кафедральном соборе традиционные ритуалы сильно упрощенными, но все еще настаивал на крещении младенцев. Он отражал нападки анабаптистов, вместо того чтобы повести последовательную атаку на них и их «перекрещивание».

Опровержение Цвингли аргументов Гребеля было крайне слабым. Однако его попытки дискредитировать анабаптистов были более успешны. Еще большую слабость своей позиции Цвингли обнаружил в развернувшейся полемике с Бальтазаром Губмайером.

Отношение Швейцарских братьев к крещению ясно сформулировано в Шлайтхаймском исповедании. Это знаменитое анабаптистское исповедание было написано Михаэлем Саттлером и принято представительным собранием немецких анабаптистов 24 февраля 1527 г. в Шлаттене-на-Рандене. Оно верно отражает видение Швейцарскими братьями анабаптизма. Положение о крещении было, что характерно, одним из семи, принятых братьями на собрании. Вот отрывок из него:

«Крещение должно совершаться над всеми, кто был научен покаянию и изменению жизни, и истине и верит, что его грехи были прощены Христом... и кто хочет быть погребенным с Ним в смерть, чтобы с Ним воскреснуть, всем им, кто нас об этом просит, мы предлагаем его. Это означает, что всякое крещение младенцев, главное нечестие

Крещение и следование за Христом

Римского Понтифика, исключено. Это положение может быть подкреплено и засвидетельствовано Писанием, такова была практика апостолов»³⁴⁴.

Это положение о крещении анабаптистов XVI века столь ясно, что всякое его толкование было бы излишним. Невозможно не заметить, как тесно связывали анабаптисты крещение и учение о следовании за Христом. Крещение у братьев предназначалось только для тех, кто решился идти путем Христовым.

Одиннадцать лет спустя Швейцарские братья на публичном диспуте с лидерами реформатской церкви в Берне выразили весьма близкие, по сути, взгляды. Диспут 1538 года был организован под формальным предлогом «найти вместе истину». Однако диспут проходил под эгидой городского совета Берна, авторитет которого анабаптисты должны были признать. Поэтому объективность участников, представляющих государственную церковь, была весьма проблематична.

Диспут проходил шесть дней. Повестка дня включала семь статей: «Ветхий и Новый завет», «Служение», «Церковь», «Крещение», «Клятва», «Государство» и «Анафема». Образованные служители реформатской церкви объединились против необразованных мирян-анабаптистов, которых пытались сбить с толку и смутить своей ученой софистикой. Но анабаптисты оказались достойными противниками для «докторов» теологии. Хотя им не удалось переубедить ни одного из церковников, они, по крайней мере, смогли отстоять свою позицию, несмотря на все нападки. Их продолжающееся четыре века свидетельство показывает глубину убеждений, которая всегда характеризовала анабаптистов Берна.

Оспаривая обычные аргументы в пользу крещения младенцев, братья выдвинули несколько положений, раскрывая основные идеи анабаптизма. Во-первых, сама природа осознанного крещения по вере исключает крещение младенцев. Новозаветное крещение требует предварительного решения покаяться в грехах и веры во Христа. Крещение рассматривается как символ введения (инициации) в жизнь церкви и как знак новой жизни, которую уверовавший получает во Христе. «Иными словами,

³⁴⁴ McGlothlin, *Baptist Confession*, pp. 3–4.

крещение должно происходить только после принятия Святого Духа, а дети, хоть и не обязательно осуждаются, не имеют Святого Духа».

Во-вторых, крещение — это символ, а не таинство. Оно не имеет смысла там, где отсутствует вера во Христа. В-третьих, Христос подал пример Своим собственным крещением. В-четвертых, посылая апостолов на миссию, Он ясно говорит «идите и научите... крестя». В-пятых, крещение не аналогично обрезанию:

«Что касается обрезания, то ясно, что крещение это не то же самое, что акт ветхозаветной инициации, но его замещение. Аналогию не следует проводить слишком далеко. Короче говоря, крещение не является выражением механической теории завета; оно предполагает определенную степень зрелости личности и личного отношения к Богу, Отцу Иисуса Христа»³⁴⁵.

Диспут снова выявил приоритет Библии, которая толкуется в христологическом ключе, когда идет речь о формулировке учения анабаптистов. На основании своего толкования Библии Швейцарские братья пришли к своей точке зрения. Осознанное крещение по вере по самой своей природе исключает крещение младенцев.

Бальтазар Губмайер и крещение

Наиболее талантливым защитником взглядов анабаптистов XVI века на крещение был доктор Бальтазар Губмайер из Фридберга. Из одиннадцати книг и брошюр, которые он посвятил церковным установлениям, шесть были посвящены крещению. Пять из шести были напечатаны после приезда Губмайера в Никольсбург. К счастью для Губмайера и братьев, Симпрехт Зорг, известный как Фрошауер, был вынужден покинуть Цюрих из-за своих анабаптистских убеждений. Он и стал издателем Губмайера. Его служение дало возможность широко распространить написанное Губмайером в Никольсбурге.

³⁴⁵ Mattijssen, "Bern Disputation," p. 32.

Крещение и следование за Христом

Первой законченной в Никольсбурге книгой была «Речь д-ра Бальтазара Губмайера из Фридберга о „Книге о крещении младенцев“ господина Ульриха Цвингли из Цюриха» (*A Speech by Dr. Balthasar Hubmaier von Friedberg Concerning a Book on the Baptism of Infants by Master Ulrich Zwingli at Zürich*). Губмайер обозначил, в чем видел свою задачу: «Мне нетрудно убрать камни, обломки и мусор с дороги. Многое там было разбросано уже давно людьми, кое-что свалилось само собой». После упоминания последней книги Цвингли о крещении Губмайер объяснил, как планирует разобрать завалы, которые затемняют библейское откровение: «Я собираюсь в благочестивом сочинении выдвинуть аргументы и обосновать, что крещение младенцев не имеет основания в Слове Божьем»³⁴⁶.

То, что казалось такой легкой задачей для Губмайера, было совсем нелегко принять христианству. Мало что из традиционных практик было столь долговечным, как крещение младенцев. Это произведение Губмайера может служить введением к исследованию всех его остальных работ, посвященных крещению.

Первая книга Губмайера, посвященная исключительно крещению, была завершена 11 июля 1525 г. в Вальдсхуте. «О христианском крещении» была первой наиболее полной книгой, рассматривающей проблему крещения по вере. Она была полемической по природе, острой по отношению к ряду положений Цвингли. Однако она не была исключительно критической. Губмайер постарался высказать и позитивные идеи об осознанном крещении.

С самого начала он отверг несправедливые обвинения цвинглиан:

«А обвинение, что мы хвалимся, что после крещения уже можем не грешить и тому подобное, — чудовищная неправда. Ибо мы знаем, что и до и после крещения мы бедные и несчастные грешники, и если говорим, что больше не грешим, мы лжецы и нет в нас истины»³⁴⁷.

³⁴⁶ Название на немецком *Gesprach auf Meister Ulrich Zwinglis Taufbuchlein vom dem Kindertauf* (1526). Цитаты из произведений Губмайера на английском даются по работе George Diuguid Davidson (1939, микрофильм с рукописи) pp. 143–44. Я сравнил Дж. Девидсона с переводами Пипкина и Йодера и внес изменения, когда это необходимо.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 72.

Но крещение, как утверждает Губмайер, это «публичное исповедание и свидетельство внутренней веры». Крещение — это также обещание следовать за Христом, в котором приступающий к крещению «обещает в будущем жить в соответствии со словом и заповедью Христа. Но не человеческой силой, иначе с ним произойдет то, что произошло с Петром».

Губмайер был увлечен тем, что можно было бы назвать «библейским порядком». Он обнаружил этот порядок в крещении Иоанна, а также, что ему следовали апостолы и что он был установлен Христом. «Порядок таков, — писал Губмайер, — сначала слово, затем послушание, потом исправление жизни или признание грехов, потом крещение, затем дела»³⁴⁸. Порядок этот в произведениях Губмайера мог варьироваться в зависимости от акцента, который он хотел сделать в тот или иной момент. Но общий порядок, который он утверждал, был таков: «проповедь, слушание, покаяние, вера». Полный порядок включал крещение. После крещения говорилось еще о трех самостоятельных моментах — добрых делах, церкви и вечери Господней. В первоначальном немецком издании Губмайер обозначил библейский порядок, написав на полях: *Wort, Gehör, Glaub, Endrung, Tauff, Erkantnüss* и *Werk*. Каждое из этих слов обозначено буквой, и соответствующие буквы вставлены в текст. Таков впечатляющий метод каталогизации последовательности событий, связанных с крещением, соответствующий Писанию и актуальный по сей день.

Было бы ошибкой полагать, что Губмайер считал, что каждый из этих моментов является частью процесса спасения. Напротив, в силу самой природы крещения, некоторые из моментов должны иметь место до крещения, а некоторые после. Библейская последовательность сформулирована так, чтобы показать важность осознанного крещения. По мнению Губмайера, божественный порядок можно найти в Мф. 28:19 и Мк. 16. «Таким образом, очевидно, что миссия апостолов состоит из трех частей. Во-первых, проповедь, во-вторых, вера, в-третьих, видимое крещение». Губмайер не сомневался, что здесь идет за чем. «Из этого следует, что только слепой не видит, что крещение водой никогда не должно совершаться без предварительного исповедания веры»³⁴⁹.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 85.

³⁴⁹ *Ibid.*, pp. 94–95, 98.

Крещение и следование за Христом

В целом, Губмайер был очень острожен, чтобы избежать использования понятий, которые бы подразумевали чисто символическое значение крещения. Он снова и снова повторял свои мысли, чтобы до конца прояснить эти вопросы и предупредить непонимание читателей. От этого страдал его стиль, но никто бы не смог приписать Губмайеру сакраментальное понимание крещения. Губмайер прибегает к множеству примеров, чтобы вновь высказать свою точку зрения.

Используя типологию ковчега в 1Пет. 3:20, где спасение восьми человек в ковчеге из Ветхого завета сравнивается с крещением в Новом завете, Губмайер пишет: «Так же и мы спасаемся в крещении, что означает „не плотской нечистоты омытие, но обещание Богу доброй совести воскресением Иисуса Христа, который возшел на небеса и сидит одесную Бога“». Дополнительно обсудив необходимость веры, которая должна предшествовать крещению, Губмайер суммирует свои аргументы так: «Таким образом, осознанное водное крещение — это не то же самое, что очищение души, но „да“ доброй совести Богу, даваемое от всего сердца по вере»³⁵⁰.

Вторая глава Деяний тоже толковалась Губмайером не в сакраментальном смысле:

«Вот почему крещение в воде называется крещением во оставление грехов (Деян. 2). Не потому, что в нем или через него прощаются грехи, но в силу внутреннего „да“ нашего сердца, которое человек видимым образом исповедует, совершая водное крещение, говоря этим, что он верует и что уверен в глубине сердца, что его грехи прощены через Иисуса Христа. Крещение Иоанна Крестителя тоже называлось крещением покаяния. Это значит, что желающий быть крещенным признавал себя грешником».

Хотя Губмайер отказывался приписать спасительную силу крещению, он не минимизировал его значение для христианской жизни. Крещение должно оставаться обязательным по трем причинам: его заповедал Христос, это необходимый акт в личном следовании за Христом и это символ вступления в общину.

³⁵⁰ *Ibid.*, pp. 98–99. См. также Estep, *Beginnings*, p. 80.

История анабаптизма

Губмайер подчеркивал, что обращение и крещение евнуха-эфиоплянина (Деян. 8) показывает важность крещения как акта послушания верующего.

«Нет сомнений, что спаслись тысячи людей, не принявших крещения, поскольку у них не было такой возможности. Но поскольку евнух имел и воду и того, кто мог его крестить, он должен был креститься в соответствии с заповедью Христа. Если бы он этого не сделал, Христос бы посчитал, что он пренебрегает Его словом и нарушает его, и покарал бы»³⁵¹.

Среди десяти аргументов, приводимых Губмайером в пользу необходимости крещения, четыре подчеркивают, что в его природе проявляется послушание заповеди Христа. Губмайер, как и Швейцарские братья, подчеркивал связь крещения со всей жизнью христианина в церкви. Он обозначал крещение по-разному: «Крещение в воде во имя Отца и Сына и Святого Духа или во имя Господа Иисуса Христа», но всегда это «публичное действие, свидетельствующее о внутренней вере». Оно также называется клятвой, которой новый ученик Христов «обещает в будущем жить согласно слову и заповеди Христа»³⁵². Крещение также называется «исповеданием веры» и «обетом».

Каждый из используемых терминов подразумевает, что крещение является сознательным, добровольным актом, совершаемым учеником Иисуса Христа. Поэтому крещение для верующего символизирует его обновление жизни и решимость следовать за Христом даже до смерти.

Для Губмайера крещение было не только символом решения следовать за Христом конкретного верующего, но действием, касающимся всей церкви. Без крещения не может существовать видимая церковь:

«Там, где не существует крещения в воде, нет и Церкви, нет ни братьев, ни сестер, ни братской дисциплины, отлучения от Церкви и возвращения в нее. Я говорю здесь о видимой Церкви Христовой (Мф. 18). Ибо должен быть некий внешний знак или свидетельство, посредством которого

³⁵¹ *Ibid.*, p. 108.

³⁵² *Ibid.*, pp. 76–77.

Крещение и следование за Христом

братья и сестры признавали бы друг друга, хотя вера, конечно, лишь в нашем сердце. Принимая крещение, кандидат публично свидетельствует, что он... подчиняет себя своим братьям и сестрам, то есть церкви. Если он согрешает, они имеют власть увещевать его, наказывать, отлучать и восстанавливать»³⁵³.

Для Губмайера крещение — необходимый акт для всякого члена церкви, а не нечто второстепенное. Таков был вывод из его детального изучения этого вопроса. В его срчинениях появляется понятие общецерковного следования за Христом, символом которого является крещение. Крещение, таким образом, не было для Губмайера исключительно делом индивида, заявляющего о своей вере. Это символ подчинения дисциплине общины, в которую верующий входил, и необходимое условие участия в вечери Господней. Крещение у него явно предстает как акт исповедания, послушания, личного следования за Христом и членства в церкви. Все это видно из следующей цитаты:

«Итак, когда человек исповедует, что он грешник, верует в оставление грехов и посвящает себя новой жизни, то должен засвидетельствовать публично перед церковью Христовой... что принимает слово Христово в свое сердце и намерен жить в будущем согласно этому слову, воле и закону Христа... Затем он должен быть крещен в воде, что означает, что он публично исповедует свою веру и намерение... Он обещает, что если из-за него в будущем похулится имя Христово вследствие его тяжких грехов, то он подчинится наказанию от братьев, согласно заповедям Христа (Мф. 18). Из всего этого ясно видно, что крещение младенцев — это нечестие, придуманное и введенное людьми»³⁵⁴.

Губмайер непрестанно выступал против крещения младенцев. Он использовал для этого все возможные средства: Библию, логику, сарказм, иронию, учение Христа и пример апостолов. Крещение младенцев отвергалось на основе Библии, природы крещения и природы церкви. В отношении Библии и крещения младенцев он писал: «Я не нашел ни одного места, где было бы

³⁵³ *Ibid.*, p. 111.

³⁵⁴ *Ibid.*, pp. 132–33.

написано: идите в мир и крестите младенцев и учите маленьких детей». Для тех, кто боялся, что некрещенные младенцы, если умрут, будут осуждены, Губмайер писал: «Не быть крещеным еще не значит быть осужденным... Проклятие падает на тех, кто не верит»³⁵⁵. Губмайер желал предать младенцев «в руки милостивого Отца». Он писал: «В Его руки я предаю их... Да будет воля Его. И хватит об этом. Без Его воли не будет для меня толку быть крещеным и тысячу раз. Ибо вода не спасает»³⁵⁶.

Крещение младенцев, с точки зрения Губмайера, совершенно противоречило новозаветному представлению о крещении. Это видно из следующей цитаты:

«„Как Отец послал Меня, так Я посылаю вас“. Это равносильно тому, что Он бы сказал: „Он заповедал Мне обещать прощение грехов всем, кто поверит в Меня“... С этим не согласуется крещение младенцев, которые не совершили никакого греха. Это не похоже ни на крещение до воскресения, ни после, хотя оно и было крещением в воде. Но простое опускание в воду не есть крещение. Иначе бы тот, кто плывет по Рейну, оказался бы крещеным»³⁵⁷.

Губмайер указывал, что ни Иоанн Креститель, ни Христос не крестили младенцев. «Никто не был крещен Иоанном или крещением Христовым, не будучи научен Слову Божьему, не исповедав грехов и того, что эти грехи прощены Иисусом Христом». Он был уверен, что такое отношение к крещению у Иоанна и учение Христа, как оно выражено в Матфея 28:18–20, исключает крещение младенцев.

Губмайер, хоть и признавал сходство между крещением Иоанновым и Христовым, рассматривал их как два разных вида крещения. Обсуждая этот вопрос, Губмайер опровергает распространенное обвинение анабаптистов в перекрещивании людей:

«Заметьте... разницу между двумя крещениями. Иоанн ведет своих слушателей к признанию грехов. Затем, когда они исповедали свои грехи, он крестит их и делает их своими учениками. Потом указывает им на Христа. После

³⁵⁵ *Ibid.*, pp. 113–14.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 126.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 82.

Крещение и следование за Христом

этого Христос прощает им их грехи. Затем все, кто верит в это прощение, снова крестятся апостолами Христовыми.

Вот это и есть настоящее новое крещение, ибо и крещение Иоанново — это крещение, и крещение Христово — тоже крещение. Но окропление младенцев... это не крещение, не достойно оно и имени крещения. Поэтому неверно говорить, что мы перекрещиваем»³⁵⁸.

Губмайер утверждает, что младенцев рано считать членами церкви. Членство в церкви предполагает определенную степень зрелости, личной веры и желания. Поэтому крещение младенцев отвергается в целом как противоречащее Писанию и природе христианского крещения и новозаветной Церкви.

Изучение Писания настолько убедило Губмайера в его правоте, что он не увидел никакой силы в аргументах своих оппонентов. Это видно из предисловия к его книге, направленной против взглядов Ульриха Цвингли. Он писал: «Для меня не представляет труда убрать с дороги камни, обломки и мусор». Все еще испытывая жгучую боль от грубого обращения своего бывшего друга, продолжал: «Но мне необходимо напасть на маленькую нечестивую книжку о водном крещении, которую господин Ульрих Цвингли издал в Цюрихе»³⁵⁹. В этой работе Губмайер был на высоте. Он всегда был великолепным полемистом. Как и другие его книги, эта показывает, что он никогда до конца не преодолел схоластическую любовь к диспутам. Однако Губмайер был честен в отношении своих противников, его работа не несет той агрессивности и сарказма, которой полны работы оппонентов.

В полемике с книгой Цвингли *Taufbüchlein vom dem Kindertauf* Губмайер постарался доказать, что не существует библейского основания для крещения младенцев. В этой книге, как и следует ожидать, крещение младенцев рассматривается более детально, чем в предыдущей — «О христианском крещении». Книга написана в жанре диспута. Губмайер приводит аргументы Цвингли, а потом свои. Во введении он говорит об авторитете Библии:

«Мое учение пусть судится на основании Священного Писания... Я должен говорить ради научения и устройства

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 92–93.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 143.

История анабаптизма

христианской церкви согласно Слову Божьему. Ибо из-за этого Цвингли не один камень преткновения упал на путь христиан. Итак, я обращаюсь к Писанию... и никогда не позволю, чтобы книги, написанные людьми, были нам судьями»³⁶⁰.

Как и в других работах Губмайера, в этой много повторений. Неоднократно в ней говорится одно и то же в ответ на нападки Цвингли на анабаптистов и их учение. Два примера из этой книги могут проиллюстрировать ее стиль и дух, а также метод рассуждений, позволивший автору избежать как сакраментального взгляда на крещение, так и не согласиться с минимизированием его важности. Позиция Цвингли обозначена буквой Ц, а позиция Губмайера — Г.

Ц. В наши дни появились люди, которые возражают против крещения всех людей, говоря, что в этом внешнем акте нет ничего, что бы давало надежду на спасение. Мы видим, что сегодня эти люди ради внешнего знака разрушают мир христиан и называют всех, кто противоречит им, еретиками и антихристами.

Г. Но эти обряды, как и другие добрые дела, недостаточны для спасения, и никто не должен возлагать на них свою надежду. Конечно, водное крещение — это заповедь Божья, и никто не должен его отрицать. И обязанность каждого, кто имеет внутреннюю веру, видимым образом засвидетельствовать ее перед христианской общиной. Итак, если христианин видит, что эти, несомненно, внешние вещи, но установленные Христом, отвергаются, его обязанность — во весь голос выступать против этого непрерывно, даже если это будет нарушать привычный мир людей, не знающих истину. *Ибо заповедь Божья должна соблюдаться и признаваться, даже если весь мир будет рушиться.*

Ц. Да, люди, которые теперь принимают крещение, думают, что они вступают в безгрешную церковь.

Г. Ты возводишь на нас напраслину. Если бы мы это утверждали, то были бы безумцами, удалялись от Бога и в нас не было бы истины (1Ин. 1:8). *О, Боже! Что могут значить*

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 147.

Крещение и следование за Христом

такие откровения! Не приписывая нам, грешным, вины, вызывающей у меня отвлечение не меньше, чем у тебя»³⁶¹.

В этой работе Губмайер позволил Цвингли выдвинуть наиболее серьезные обвинения и ответил на каждое из них. Создастся впечатление, что сам Цвингли не смог бы сформулировать свою позицию лучше, если бы лично присутствовал на диспуте. Вот еще один отрывок, в котором повторяется первый из приведенных аргументов:

«Ц. Некоторые псевдо-крещенцы иногда пытаются отрицать, что можно спастись без водного крещения.

Г. Ты к нам несправедлив. Мне прекрасно знаем, что спасение зависит не от крещения и не от дел любви. Проклятие падает не на некрещеных или тех, кто совершает злые дела, а на неверующих. Но тот, кто верит, придет и крестится и принесет добрые плоды»³⁶².

Сокрушительным образом Губмайер употребляет слова Цвингли против него самого же. По поводу аргумента Цвингли, что крещение младенцев нигде не запрещено в Новом завете, Губмайер писал:

«Ты во весь голос и справедливо писал, что в Писании ничего не говорится о чистилище, но лишь об аде и небесах. Ах, Цвингли, неужели и мы здесь не можем воспользоваться твоим принципом и сказать, раз в Писании не говорится, что чистилища нет, то почему бы ему и не быть? Тебе придется либо принять чистилище, снова возвратиться к папству и принимать все постановления викария, либо согласиться, что твой аргумент неверен»³⁶³.

Губмайер ссылается на учение Цвингли о крещении по вере, указывая время, место и источник его собственных убеждений. Ссылаясь на точку зрения, которой придерживался некогда сам Цвингли, Губмайер писал:

«Да, ты придерживался этой точки зрения, писал о ней и проповедовал ее публично с кафедры... Есть и другое, о

³⁶¹ *Ibid.*, pp. 151, 153.

³⁶² *Ibid.*, pp. 164–165.

³⁶³ *Ibid.*, p. 159.

История анабаптизма

чем я сейчас не буду говорить. Но позволь мне спросить тебя об одном: сколько лет назад ты придерживался этой точки зрения? *Может быть, ты помнишь, что у тебя был Джон Фабер, викарий Констанцы. Ты проповедовал Писание чисто и ясно в течение пяти лет. Это было в 1523 году... Ты говорил мне, что позволительно, чтобы дети не были крещены, прежде чем будут наставлены в вере... Ты хотел написать об этом в своей книге и сделал это в 18-м разделе о конфирмации. Каждый, кто прочтет это место, ясно увидит твое мнение.*

С нами вместе тогда был Себастьян Рукенспергер из Сент-Галла, бывший тогда приором Клингау. *Ты открыто выразил ту же точку зрения и в другой книге „О нечистых духах“, напечатанной в 1525 году... Итак, мой Цвингли, смотри, как согласуются твои слова, сочинения и проповедь. Пусть Бог просветит тебя и всех нас, и ты прекратишь производить насилие над благочестивыми людьми»³⁶⁴.*

В дополнение к аргументам против крещения младенцев, выдвинутых в книге «О христианском крещении», Губмайер отрицательно высказался о том, что крещение аналогично обрезанию. Кроме того, как он заметил, человек может посвятить себя Богу, но не может посвятить другого. Это было бы насилием над христианской верой, имеющей личный характер. То, что верно относительно посвящения, верно и относительно веры «по доверенности». Он нанес Цвингли неожиданный удар, сказав, что было бы весьма неосмотрительно доверить спасение младенцев вере их опекунов. Безумие полагать, говорит Губмайер, что крестные могут верить за младенцев. Он также отверг как недомыслие идею, что крещение младенцев — это обет будущей веры. Это знак, не имеющий смысла, подобно запечатанному кувшину, в котором нет вина. Таким образом, крещение младенцев бессмысленно и никак не может быть подтверждено Писанием.

Цвингли указывал на авторитет церкви как достаточный авторитет для крещения младенцев. Однако Губмайер возражал ему: «Ты должен спрашивать Писание, а не церковь». Для Губмайера

³⁶⁴ *Ibid.*, pp. 166–67.

Крещение и следование за Христом

Писание имело преимущество над церковью. Церковь всегда судится на основе Писания. Вот как он об этом пишет:

«Если бы я не верил Евангелию, я не поверил бы и церкви, поскольку церковь строится на Евангелии... Вот почему Христос говорит: „Ты — Петр (Камень), и на тебе Я создам Свою церковь“ (Мф. 16:18). Таким образом, мы сначала должны быть наставлены в Слове Божьем, в том, что Иисус есть Христос, Сын Бога живого. Затем на этом основании мы можем строить из золота, серебра или драгоценных камней, т. е. веры и исповедания. В-третьих, церковь строится на нашей вере и исповедании, а не наша вера на церкви. Она исходит из провозглашенного Слова Божьего, что Бог стал Человеком»³⁶⁵.

Высказывая эту точку зрения, Губмайер показал себя недюжинным теологом. Таким образом, не только учение Библии является основанием для того, чтобы отвергать крещение младенцев. Другая причина заключена в самой природе Евангелия и того, как человек откликается на него. Основанием церкви является вера — ответ человека на провозглашенное Слово Божье. Только тот, кто подлинно уверовал, призван к крещению и членству в церкви.

Губмайер заключил свою работу, высказав общие положения об анабаптизме. Полезно будет их привести:

«1. Никакая стихия или внешний объект этого мира не могут омыть душу, только вера может очистить душу человека.

2. Таким образом, крещение не является очищением грехов.

3. Но хотя оно и не может их омыть, все равно оно — от Бога. Оно должно быть публичным исповеданием внутренней веры — «публичная» обязанность, исполняемая в удостоверение новой жизни, долг, который надо исполнять по Слово Божьему, поскольку Бог дает нам благодать.

4. Что касается того, являются ли дети христиан или дети Ветхого завета Божьими, мы оставляем это на

³⁶⁵ Ibid., pp. 231–32.

Бога, который один знает все, и мы не претендуем на обладание Его властью. Ноев ковчег — это образ крещения, тому есть свидетельство Писания. Но в Писании ничего не говорится о сравнении крещения с обрезанием. Крещение, которым крестятся верные, имеет ясное объяснение в Слове Божьем. Поэтому нас неверно называть «перекрещенцы». Крещение младенцев не может быть подтверждено из Писания, поэтому оно не от Бога»³⁶⁶.

После этого заключения Губмайер приводит свидетельство о христианах, учивших об осознанном крещении в каждом поколении. Так Губмайер показывает, что крещение по вере — это не какое-то нововведение. Эта практика имеет солидное подтверждение во многих эпохах, даже у таких людей, как Эколампадий и Цвингли, которые впоследствии пришли к ее отрицанию.

Из-под бойкого пера Губмайера до конца Никольсбургского периода вышло еще четыре книги о крещении. Каждая из них была вызвана своей причиной, но все были нацелены на отрицание крещения младенцев. *Eine christliche Lehrtafel*, изданная 10 декабря 1526 г., излагает определенные основополагающие истины христианской веры, в частности по поводу крещения. Губмайер чувствовал, что особенно мало о Библии и истинной природе христианской веры знают католические священники, каким некогда был он сам. Он полагал, что они могут получить много пользы от его трудов. Он сам, не скрывая, сообщает, в каком состоянии был прежде:

«К своему великому стыду я должен сказать, что сам стал доктором в Священном Писании, не понимая того положения Писания, о котором говорится в этой книге, не прочитав до конца даже Евангелия и Послания Апостола Павла. Вместо живой воды, я был погружен в бадью мутной жижи, отравленной людьми»³⁶⁷.

Eine christliche Lehrtafel — это анабаптистский катехизис, написанный в виде диалога между Гансом и Леонардом. Имена взяты у баронов Лихтейнштейнов, которые в это время скрывали у

³⁶⁶ *Ibid.*, pp. 201–2.

³⁶⁷ МЕ, 2:829; полное название *Eine christliche Lehrtafel, die ein jeder Mensch, bevor er im Wasser getauft wird, wissen soll* («Христианское наставление: что нужно знать, чтобы принять водное крещение»).

Крещение и следование за Христом

себя Губмайера. В книге приводится Апостольский символ веры — тот же догматический минимум, который можно найти и в других его работах. После того как Ганс приводит двенадцать статей этого символа, Леонард спрашивает: «Что, по-твоему, должно следовать за верой?» Ответ и представляет собой изложение учения Губмайера о крещении. Леонард сначала спрашивает о видах крещения.

«Л. Как много существует видов крещения?

Г. Три.

Л. Какие?

Г. Крещение Духом, крещение водой и крещение кровью.

Л. Что такое крещение Духом?

Г. Это внутреннее озарение нашего сердца, подаваемое нам Святым Духом через живое Слово Божье.

Л. Что такое водное крещение?

Г. Это внешнее и публичное свидетельство внутреннего крещения Духом. Мы принимаем его крещением в воде, когда на виду у всех признаем свои грехи. Мы также свидетельствуем, что верим в прощение грехов через смерть и воскресение нашего Господа Иисуса Христа. Потом мы принимаем внешний знак этого и входим в церковную общину через водное крещение. Все это в соответствии с пришествием Христа...

Если же мы отступаем от пути Христова, то добровольно подчиняем себя наказанию со стороны общины, в соответствии с заповедью Христа (Мф. 18:15–18). *В этом состоит* обещание при крещении. Ее смысл был утерян в течение тысячелетия, всего того времени, когда сатана с его монашескими обетами и священническими клятвами пробивался и усаживался на престоле Святого»³⁶⁸.

Так Губмайер снова, вкладывая свои мысли в уста Ганса, подчеркнул тесную связь между крещением и следованием за Христом, членством в церкви и дисциплиной.

Следующая работа Губмайера не привнесла ничего нового в разработку проблемы крещения. В ней лишь опять было подчеркнуто, что обязанность христианина — быть послушным

³⁶⁸ Перевод Дэвидсона. pp. 281–83.

История анабаптизма

заповеди воскресшего Христа. Полное название этой работы такое: «Причина, по которой каждый человек, крещенный в младенчестве, должен быть крещен в соответствии с повелением Христа, даже если ему сто лет» (*The Reason and Cause Why Every Man Who Was Christened in Infancy Is Under Obligation to be Baptized According to the Ordinances of Christ, Even Though He Be One Hundred Years Old*). В работе выдвинуто тринадцать аргументов, которые обязывают человека осознанно креститься как уже верующего во Христа. Эти аргументы должны были стать дополнением к *Taufbühlein*, но были опубликованы только в 1527 году³⁶⁹.

Последняя полемическая работа Губмайера о крещении была опровержением хорошо известной книги Эколампадия, направленной против анабаптистов. Книга «О крещении младенцев» весьма близка к «Речи». Она тоже написана в жанре богословского диалога и основывается на авторитете Библии. Губмайер восклицает: «Если ты мне покажешь хотя бы один случай крещения младенцев в Библии, я побежден. Итак, учение анабаптистов не ново, но идет от Христа»³⁷⁰.

Из этой работы ясно, что Губмайер к тому времени уже не признавал обязательным установлением Христа «омывание ног». Сами установления он свел к двум, это видно из следующего: «Я не говорю о церковных обычаях, введенных людьми. Я говорю о двух обрядах, введенных Христом, то есть крещении и вечери Господней. Других нам не надо».

Губмайер никогда не полагался больше на свое прямое толкование Писания, как в этой работе, что видно из следующего отрывка:

«Им. Мы знаем, что младенцы дороги Богу и что они имеют Его обетование. Почему их нельзя крестить?»

Г. Да, но из того, что Бог любит детей, никак не доказать, что их надо крестить. Ибо то, что сказано в Библии о крещении, к ним не применимо, но применимо

³⁶⁹ ME, 2:829; название на немецком *Grund und Ursach, dass ein jeglicher Mensch, der in seiner Kindheit getauft ist, schuldig sei, sich recht nach der Ordnung Christi taufen zu lassen ob er schon 100 Jahre alt wäre.*

³⁷⁰ ME, 2:829–30; название оригинала *Vom dem Kindertauf; Oecolampadius usw., Ein Gespräch der Prädikanten zu Basel, gehalten mit etlichen Kenkennern des Wiedertauf* (1527); было написано как опровержение работы Эколампадия *Ein Gespräch etlicher Prädikanten zu Basel, gehalten mit etlichen Kekennern des Widertaufs* (1525).

Крещение и следование за Христом

лишь к тому, кто верит и исповедует устами свою веру. На этом исповедании Христос построил Свою Церковь (Мф. 16). Вот какова последовательность: во-первых, Христос, во-вторых, Слово Божье, в-третьих, вера, в-четвертых, исповедание, в-пятых, крещение, затем церковь... Какая польза младенцам от веры других — их отцов, матерей, крестных или церкви? Ты утверждаешь все это, но не обосновываешь Библией.

Им. Написано (Мк. 10:14): *их есть Царство Божье*.

Г. Иммелем, я люблю тебя от всего сердца, но больше люблю истину. Поэтому должен наставить тебя в Писании. Покажи мне, где в Библии написано, что Христос сказал детям: Царство Небесное — ваше. Ты искажаешь слова Христа и Писание. Написано „таковых есть Царствие Божие“...

Им. В чем же состоит ошибка? Что плохого, что мы через крещение приобщаем их к христианской общине и церкви?

Г. Это препятствует формированию их собственной веры. Христос говорит: „кто будет веровать и креститься“, но не говорит: „за кого верит другой“. Ибо если бы я мог верить за другого, то и крестился бы за другого. Ибо вера больше крещения. Некоторые с гордостью говорят о так называемой „вселенной вере“, но у нее нет оснований в Библии»³⁷¹.

В этой работе Губмайер делает еще шаг в сторону осуждения крещения младенцев. Он заявляет не только то, что оно не имеет основания в Писании, но и то, что это наносит вред ребенку. Оно дает ложное чувство безопасности, что является препятствием для ребенка, когда он повзрослеет, сделать веру крестных своей собственной. Это был хорошо известный аргумент, который Лютер применил к вопросу об индульгенциях, он не мог не воздействовать на тех, для кого аргументация Лютера имела значение.

Есть у Губмайера и еще одна книга о крещении. Она была издана в 1527 году и называется «Формула крещения в воде для тех, кто был наставлен в вере» (*A Formula for Baptizing in Water Those*

³⁷¹ Перевод Дэвидсона, pp. 512, 376–77.

Who Have Been Indoctrinated in the Faith)³⁷². Возможно, Губмайер почувствовал, что его жизнь близится к концу. Несомненно, с обычной точки зрения, за год относительно спокойной жизни в Никольсбурге он написал на удивление много. Он внес важный вклад в сокровищницу духовных исканий человечества. Влияние Губмайера на анабаптизм продолжалось еще в течение нескольких веков. Как заметил католический историк Иоганн Лозерт, книга Ридмана *Rechenschaft* весьма близка сочинениям Губмайера³⁷³. Сходство идей особенно явно, когда речь идет о крещении, вечери Господней и отлучении. «Большая хроника» гуттеритов тоже несет на себе отпечаток сильного влияния на гуттеритов Бальтазара Губмайера:

«В нашем братстве все еще поются два гимна, сочиненные Бальтазаром Губмайером. Есть и другие его сочинения, в которых можно увидеть, как он убедительно писал в пользу истинного крещения и что считал крещение младенцев совершенно неправильным, все это подтверждено из Священного Писания. Кроме этого, он прояснил истину о вечери Господней и отверг мессу как идолослужение, великую ошибку и соблазн»³⁷⁴.

Франц Хейман, детально проанализировавший влияние Губмайера на Ридмана, пишет:

«Существует согласие между Ридманом и Губмайером в таких вопросах, как состояние человека до грехопадения, внутреннее перерождение в вере и свидетельство веры в исповедании и жизни, предположение о свободе человека исполнять заповеди Божьи. Кроме этого, еще учение о правильной последовательности проповеди Слова, слушания, изменения жизни и крещения, вероятно, тоже идет от Губмайера. Более того, Ридман, похоже, позаимствовал у Губмайера практически всю полемику против крещения младенцев (70–77) вместе со всеми аргументами и доводами... Кроме того, налицо значительная мера согласия между

³⁷² Ее название: "Eine Form zu Taufen in Wasser die im Glauben Unterrichten."

³⁷³ Цитируется в Franz Heimann, "The Hutterite Doctrine of Church and Common Life, A Study of Peter Riedmann's Confession of faith of 1540, II," MQR 26 (April 1952): 143.

³⁷⁴ *Large Chronicle*, p. 52.

Крещение и следование за Христом

Rechenschaft Губмайера и «Братством Господней трапезы», общения, которое должно происходить перед преломлением хлеба. Подобно этому, мы нашли уже у Губмайера учение о христианском братстве или церкви (*Gemeinschaft*), в которой внутренняя дисциплина поддерживается под угрозой братского наказания и отлучения. Представляется несомненным, что Ридман знал и использовал книги и трактаты Губмайера»³⁷⁵.

Другие анабаптистские авторы пили из того же источника, который был самым главным. Хотя они и вносили свои обертоны в анабаптистское учение о крещении, Губмайеру принадлежит все же основной вклад в разработку этого учения.

Крещение в *Rechenschaft* в 1541 году

Хотя зависимость Ридмана от Губмайера очевидна, он, как и другие анабаптисты, вполне свободно и по-своему писал о вере анабаптистов. Оригинальность его мысли видна хотя бы из проводимой им аналогии между верой Марии и верой нового человека в Иисусе Христе:

«Рождение Христа, однако, как сказано выше, произошло через слово, которое было проповедано. Мария поверила Ангелу и через веру приняла Святого Духа, действовавшего совместно с ее верой так, что она зачала Христа, который таким образом родился от нее. Поэтому все, кто теперь рождаются как христиане, должны, как Мария, сначала услышать слово и поверить ему, чтобы, когда вера будет запечатлена Святым Духом, быть воистину принятыми в Церковь Христову. Таков был и путь апостолов»³⁷⁶.

³⁷⁵ Heimann, "Hutterite Doctrine," pp. 143–44. Трудно согласиться с утверждением Хаймана, что Бальтазар Губмайер считал крещение необходимым условием спасения и вкладывал в обряд крещения сакраментальное значение прощения грехов. Это неверное толкование и изложение позиции Губмайера. Действительно, Губмайер помещал исповедание грехов после крещения, но это не являлось для него формой догматического утверждения о сути крещения. Просто он подчеркивал, что крещение в символической форме признает прощение грехов, совершаемое по вере. В крещении мир видит знак истинного последователя Христова, без него ни мир, ни церковь не имели бы видимого свидетельства его веры. Губмайер, мне кажется, не оставляет никакой двусмысленности в этом вопросе. Похоже, Денк отражает позицию Губмайера по этому вопросу, когда пишет: «Обряды сами по себе не грешны, но кто хочет получить спасение через крещение или вечерю Господню, полагается на суеверия». *Denck Schriften*, p. 107.

³⁷⁶ Riedman, *Account*, pp. 68–69.

История анабаптизма

Ридман отвергал крещение младенцев по тем же причинам, что и Губмайер. Он перечислил шесть причин, выдвигаемых сторонниками крещения младенцев, и последовательно опроверг их, опираясь на Священное Писание, которое хорошо знал.

Разобравшись с вопросом крещения младенцев, Ридман обратил свое внимание на дискуссию «О крещении Христа и Его Церкви». Ридман, как и Губмайер, отстаивал необходимость библейского порядка в крещении. Само крещение Ридман называл «купелью возрождения». Оно не содержит в себе понятия нового рождения, но является знаком того, что уже было свершившимся фактом веры. Обращаясь вновь к аналогии веры и Духа в жизни Марии, Ридман пускается в рассуждения о новом рождении и отношении крещения к новой жизни. Так постепенно проясняется несколько темное понятие «купели возрождения»:

«Вот как происходит это рождение. Если есть слышание слова и вера в него, тогда вера запечатлевается печатью Божьей — Святым Духом, который немедленно обновляет человека и делает так, что его жизнь... становится жизнью новой твари... Поэтому кто рождается таким образом, к тому относится крещение как купель возрождения, означающая, что он вошел в завет благодати и познания Бога».

В последующем обсуждении крещения и нового рождения Ридман одним мощным ударом выбивает опору из-под ног защитников крещения младенцев. Последние уверяли, что крещение аналогично обрезанию. Он отвечал им: «Вы правы, только вы не провели эту аналогию до конца в свете Нового завета». Вот, каков его главный аргумент:

«Итак, мы научены, что как Аврааму было заповедано обрезать свой дом, так же и Христос крестит Свой дом, как на это указывают и слова, сказанные Им Иоанну: „так надлежит нам исполнить всякую правду“. Но, подобно тому, как Авраам не мог обрезать ребенка до того, как тот не родился, так никто не может быть крещен в доме Христовом, если сначала не родится от слова и веры. Но тот, кто таким образом рожден, крестится после того, как исповедует свою веру».

Крещение и следование за Христом

Не всегда понятно, что Ридман имеет в виду под словами «церковь Христова». Он пишет: «Крещение — это вхождение в церковь Христову»³⁷⁷. В самом обряде крещения он использует понятие «Его Царства», а не «Его церкви». Когда он говорит, что крещение должно происходить на виду у церкви, то имеет в виду, конечно, местную общину. Вероятнее всего, что его учение по этому поводу тождественно учению Губмайера. Если на первый взгляд между ними и есть какие-то отличия, то они скорее кажущиеся. Итак, теология крещения у Ридмана не претерпела никакого значительного изменения.

Крещение в теологии Пилграма Марпека

В анабаптистской теологии крещения не было никакого серьезного изменения до публикации в 1542 году *Taufbüchlein* Марпека. Это была первая книга Марпека после «Исповедания веры», написанного в Страсбурге десять лет назад³⁷⁸. Это были первые из целого ряда значительных публикаций по дискуссионным проблемам, имевшимся у братьев, излагающих точку зрения кружка Марпека и южногерманского анабаптизма. Учение Марпека выковалось в полемике, с одной стороны, с лютеранами, а с другой — с Каспаром Швенкфельдом. Нет сомнений, что Марпек в большой степени опирался на Бернхарда Ротмана и Бальтазара Губмайера. Но представление о крещении как составной части теологии завета было, несомненно, произведением его собственного гения.

Ключевым в теологии Марпека было понятие «Новый завет». Как обрезание — знак Ветхого завета, крещение — знак Нового. Марпек называет крещение «печатью завета» (*Bundeschliessung*). Печати завета должно предшествовать обрезание сердца. Для Марпека «обрезание в Ветхом завете является образом (*Figur*) обрезания совести Нового завета, то есть крещения Святым Духом и огнем»³⁷⁹. Характерным образом Марпек противопоставляет знаки Ветхого и Нового заветов. Обрезание Христово

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 78. Предыдущие цитаты на той же странице.

³⁷⁸ См. Wenger, ed., "Pilgram Marpeck's Confession of Faith Composed at Strasbourg," MQR 2 (July 1938): 167–202.

³⁷⁹ *Taufbüchlein*, цит. по Kiwiet, *Marbeck*, pp. 130–31. См. также Klassen and Klaasen, *The Writings of Pilgram Marpeck*, pp. 240–241.

нерукотворно — это то обрезание сердца, которое было предсказано Иеремией.

Духовное обрезание, о котором писал Марпек, в отличие от обрезания Ветхого завета, не имеет ограничений. Оно приложимо и к мужчинам, и к женщинам, ко всем, кто во Христе. Обрезание в Ветхом завете имеет такое же отношение к обрезанию сердца, как тень к сущности (*Figur und Wesen*). Отсюда следует, что водное крещение — это знак внутреннего опыта, называемого «обрезанием сердца». Как таковое это крещение является печатью отношений завета между человеком и Богом через Иисуса Христа.

Духовное обрезание — синоним возрождения (*Wiedegeburt*), которое является результатом веры во Христа. Не может быть крещения там, где нет веры во Христа. Марпек писал: «Там, где нет веры, там нет ничего, кроме ничего [*da ist alle ler kain let*], и крещение не является крещением»³⁸⁰. Марпек был убежден, что акт крещения будет истинным, если только ему предшествовало публичное исповедание веры.

Марпек также был убежден, что исповедание веры должно быть личным, самым верующим выраженным. Оно должно быть «не сторонним исповеданием, то есть не исповеданием крестных или старым церковным исповеданием веры»³⁸¹. В этом пункте он расходился с Губмайером и Ридманом, считавшими, что для исповедания веры перед крещением можно использовать Апостольский символ веры. Мнение Марпека об исповедании веры и крещении было более динамичным, чем у Губмайера. По крайней мере, он более тщательно подбирал слова, описывая необходимость личного упования на Христа как единственно приемлемой веры. Вера у него это именно *fiducia* (вера, основанная на доверии), как нечто противостоящее *assensus* (интеллектуальной вере) схоластов.

Согласно Марпеку, вера выражается в личном исповедании. Это исповедание возрождения, прощения грехов и личной веры во Христа. Таково исповедание нового рождения. Новое рождение совершается через зов Святого Духа, который доходит до человека через письменное или проповедуемое Слово.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 128. Этот взгляд разделял Леопольд Шарншлагер, что видно из его письма Michael Leubel in 1532; См. Hein, "Two Letters," pp. 165–66.

³⁸¹ Kiwiet, *Marbeck*, p. 132.

Крещение и следование за Христом

Через принятие этого Слова в сердце человек возрождается. Возрождение всегда некоторым образом должно предшествовать крещению. Следующее отсюда исповедание делает акт крещения истинным, символизирующим погребение ветхого человека и облечение во Христа, а также вхождение в церковь. Таким образом, для Марпека крещение имеет отношение, в первую очередь, к ученичеству у Христа. Верующий объявляет, что оставляет прежнюю жизнь (*abwendung vom alten Leben*) и обращается к новой.

В Страсбурге и позднее Марпек, обращаясь к лютеранам, говорил, что о крещении младенцев не может быть и речи. Ребенок ничего не знает о значении греха, покаяния или новой жизни, не может следовать за Христом. Поскольку крещение не имеет само по себе объективной ценности и поскольку младенец не способен верить, крещение младенцев бессмысленно. Крещение не может принести веру туда, где нет веры. Марпек настаивает на том, что дети не подлежат проклятию в своем невинном существовании, ибо они не отвечают за свои грехи³⁸².

Крещение для Каспара Швенкфельда, возглавлявшего спиритуалистов в Южной Германии, было лишь предрассудком, но для Марпека необходимым свидетельством Духа о принятии в церковь. Отвечая Швенкфельду, обвинившему его в том, что он превращает крещение в сакраментальный акт, Марпек говорит, что его неправильно понимают и неверно трактуют его точку зрения. Он снова повторяет, что крещение — это дело общины, а не таинство. Крещение в видимой церкви должно предваряться верой, новым рождением и исповеданием. Согласно Марпеку, крещение основывается на заповеди Христа, данной Его церкви, чтобы она крестила людей. Из любви к Христу следует послушание. Поэтому нельзя быть равнодушным к крещению³⁸³.

В своем взгляде на крещение Марпек не изменяет традиционной для анабаптистов опоре на Библию, однако, вместе с тем, он выходит за пределы обычной экзегезы. Осознанное крещение по вере стало для него необходимой составной частью всей его концепции теологии завета. Оно имеет три важных измерения,

³⁸² *Ibid.*, p. 130 и Wenger, "Marpeck's Confession," p. 194.

³⁸³ Kiwiet, *Marbeck*, pp. 137–38. См. так же Estep, *Anabaptist Beginnings*, p. 167.

являясь знаком Нового завета, символом следования за Христом и дверью в видимую церковь³⁸⁴.

Голландские анабаптисты о крещении по вере

Внимание Менно Сименса к анабаптизму было впервые привлечено, когда он услышал о казни в Леёвардене благочестивого портного Зике Фрееркса. Его обвиняли в том, что он крестился во второй раз. Менно писал: «Мне показалось странным, что говорят о втором крещении»³⁸⁵. Спустя немного лет Менно сам стал сторонником анабаптизма. Однако ни Менно, ни Дирк Филипс не внесли ничего оригинального в теологию крещения. По сути Менно и Дирк смотрели на этот вопрос одинаково. Различия были только в акцентах. Но именно по этой причине учение голландских анабаптистов заслуживает внимания.

В голландском анабаптизме крещение верных обосновывается заповедью Христа и примером апостолов³⁸⁶. При этом и Менно, и Филипс, вслед за Губмайером, большое внимание уделяют понятию божественного порядка (*gottlichen Ordnung*). Для Дирка этот порядок состоит в проповеди Слова, слышании Слова, вере и крещении. Он ссылается на библейские примеры — Филиппа, Петра, Павла и Силу. Из этого порядка следовали две неоспоримые для голландских анабаптистов истины: необходимость возрождения прежде крещения и невозможность крещения младенцев. Дирк не оставляет на этот счет никаких сомнений:

«Крещение Христово олицетворяет... отказ от рабства греховной плоти, погребение со Христом и воскресение по вере к новой духовной жизни и бытию, ибо в Иисусе Христе никакой внешний знак не стоит ничего без... возрождения и истинной христианской жизни, ибо через нее человек становится единым со Христом и причастником Святого Духа (Ин. 3:1–10). Таким образом, показное

³⁸⁴ Подробнее об учении Марпека о крещении см. в Wenger, "Theology of Marpeck," pp. 247–48.

³⁸⁵ *Complete Writings*, p. 7.

³⁸⁶ Simons, *Christian Baptism*, in *Complete Writings*, p. 237. Cp. Dietrich Philips, "Of the Baptism of Our Lords Jusus Christ," in *Enchiridion*, trans. A.B. Kolb (Elkhar, Ind.: Mennonite Publishing Company, 1910), p. 22.

Крещение и следование за Христом

крещение не стоит ничего, если крещаемый не... умер для греха и не начал жить в праведности (Рим. 6:5)³⁸⁷.

Прочитав Деяния 2:37,38 и похожие места, Менно их так прокомментировал:

«Заметьте, мои избранные братья, в каком согласии находятся Господин и ученики в своем учении, а именно, первым выступает рождение свыше, в котором мы становимся детьми Божьими (Ин. 1:14), а потом вода, которой символизируется послушание детей Божьих. Затем идет общение со Святым Духом, в котором мы удостоверяемся в нашем сердце в благодати Божьей, в отпущении грехов и в вечной жизни через Иисуса Христа, Господа нашего».

Во многих местах Менно снова и снова повторяет, что крещение не имеет спасительной силы. Ни один анабаптистский автор не подчеркивал с такой настойчивостью несакраментальный смысл крещения по вере. Нижеследующая цитата типична среди множества других в работах Менно по этому поводу:

«Если мы припишем отпущение грехов крещению, а не крови Христовой, то отливаем золотого тельца и ставим его на место Христа. Ибо если бы мы могли быть очищены и омыты крещением, то Иисус Христос и Его заслуги должны были бы отойти на второй план... Ибо следует прославлять святую и драгоценную кровь возлюбленного Господа Иисуса Христа, как это было объявлено и засвидетельствовано всеми истинными пророками и апостолами через Писания»³⁸⁸.

Подобно Ридману, Дирк называл крещение «купелью возрождения», но не толковал это патристическое описание крещения сакраментально. Напротив, он писал:

«Крещение — это и купель возрождения, поскольку, согласно заповеди и установлению Господа (Ин. 1:28; 3:5), оно предназначено к возрождению детей Божьих, то есть истинных верующих. Истинные верующие во Христа, таким

³⁸⁷ Philips, "Baptism of Christ," pp. 23–24.

³⁸⁸ *Christian Baptism*, in *Complete Writings*, pp. 243–44.

образом, это возрожденные дети Божьи. Крещение — это купель возрождения (Тит. 3:5), *то есть в ней вновь рожденные дети Божьи омываются и очищаются, не по причине действия на них воды, но силою крови Иисуса Христа (1Пет. 3:21)*³⁸⁹.

Поскольку анабаптисты не смотрели на крещение как на сакраментальное действие, в споре со спиритуалистами им пришлось найти иной аргумент для обоснования важности водного крещения. Они нашли его в Писании и в библейской теологии. В заключении статьи Дирка «О крещении нашего Господа Иисуса Христа» (*Of the Baptism of Our Lord Jesus Christ*) содержится анабаптистская апология в пользу крещения по вере. Дирк призывает гнев Божий на тех, кто относится столь легкомысленно к установлению Христа.

«Итак, мы считаем, что крещение как установление Господа Иисуса Христа всегда угодно Ему и пребывает как слово и заповедь Божья, несмотря на то, что некоторые столь нечестиво злоупотребили ею, а другие презирают ее, призывая тем самым на себя гнев Божий. Они не избежат Его осуждения»³⁹⁰.

Таким образом, осознанное крещение по вере рассматривалось как акт послушания заповеди Христовой со стороны Его истинных учеников. Кроме того, крещение в глазах голландских анабаптистов было символом возрождения и залогом следования за Христом. Филипс называл его «знаком или образом духовного крещения и свидетельством истинного покаяния и знаком веры в Иисуса Христа». Он говорил о нем как о «сакраментальном символе» и «знаке завета». Он имел в виду, что крещение сакраментально в том смысле, что свидетельствует об уже полученном спасении. Это знак завета, который запечатлен Святым Духом, когда верующий предает свою жизнь Христу. Пилграм Марпек подчеркивал, что крещение является знаком завета, а голландские анабаптисты этого так явно не делали. Возможно, более сведущий в теологии Филипс видел проблему глубже, чем Марпек. Таким образом, в работах Дирка

³⁸⁹ Philips, "Baptism of Christ," pp. 27–28.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 66.

Крещение и следование за Христом

можно найти различие между запечатлением Святым Духом и знаком этого запечатления в крещении³⁹¹.

Крещение для Дирка Филипса было также важно как необходимый элемент в устройстве видимой церкви. В полемике со Швенкфельдом Марпек считал необходимым выработать ясное учение о видимой церкви. Дирк признал ту же необходимость в ходе своей полемики с проповедью Давида са о тайном ученичестве Христовом. Дирк утверждал, что церковь в Новом завете не всегда представлена видимым образом, но является в то же время и видимой.

«Апостолы, по заповеди Господней, через проповедь Евангелия, веру и истину и правильное христианское крещение, силой и единством Святого Духа, собраны в церковь из всех народов (Мф. 28:19,20; Мк. 16:15,16). Это было не невидимое образование, так как они не посылали своих посланий куда попало, просто всем на свете людям, но направляли их тем или иным общинам и конкретным людям, указывая их имена. Как же можно говорить о церкви только невидимой?»³⁹²

И Менно Симонс, и Дирк Филипс посвятили много времени полемике против крещения младенцев. Менно, подобно Губмайеру, постоянно высмеивал идею, что крещение младенцев аналогично обрезанию. Он цитировал Отцов Церкви, доказывая, что крещение младенцев — это послеапостольское нововведение. У Менно встречаем все аргументы, знакомые нам по произведениям Швейцарских братьев и южногерманских анабаптистов. Однако к этим аргументам Менно добавил то, что можно было бы назвать «моральным аргументом». Ссылаясь на падение нравов, характерное для того времени, он объяснял его злоупотреблением крещением младенцев, практикуемым нечестивыми крестными и священниками. Подобным образом крещенные люди, когда вырастают, повторяют тот же образ действий.

«Несмотря на все это, эти же люди приносят креститься детей, которых рожают в беззаконии, детей, рожденных от растлителей и брошенных женщин. Они приносят

³⁹¹ "The Covenant and Baptism," in *Enchiridion*, p. 452.

³⁹² "The Church," in *Enchiridion*, pp. 483–84.

История анабаптизма

их, чтобы те стали христианами и были научены на примере своих нехристианских родителей-прелюбодеев, от которых были зачаты и рождены в отвратительном прелюбодеянии»³⁹³.

Как отмечает Менно, не возраст крещаемого является необходимым условием для крещения, но способность сознательно пережить возрождение и начало следования за Христом. Вопрос состоит не в том, чтобы противопоставить крещение взрослых крещению младенцев, а в том, чтобы противопоставить крещение верующих крещению неверующих. Ясно, что выбор Менно был в пользу крещения верующих. Однако очевидным следствием крещения по вере было то, что младенцы не подходят для такого крещения, ибо не способны к следованию за Христом. По-отечески нежно, выходя за пределы жанра богословской полемики, Менно пишет:

«Малыши должны подождать, согласно Слову Божьему, до тех пор, пока не научатся понимать Евангелие благодати и искренне исповедуют его... только тогда для них наступит время (независимо от того, сколько им будет лет) принимать христианское крещение... Если они умрут прежде, чем им исполнится 14 лет... то умрут, будучи хранимы милосердным обетованием, данным через Иисуса Христа (Лк. 18:16)»³⁹⁴.

Дирк, не меньше Менно, был уверен, что дети, будучи невинными, не подходят для крещения и в случае смерти спасаются благодатью Божьей.

«Поскольку Христос... сказал, что мы должны стать как дети и смирять себя, отсюда следует без всяких противоречий, что, во-первых, дети (если пребывают в своей простоте) невинны и почитаются Богом безгрешными. Во-вторых, в детях есть нечто доброе (хоть они и стали причастны преступлению и греховной природе Адама), а именно простая, непритязательная и смиренная природа, в которой они приятны Богу (хоть и благодатью

³⁹³ *Christian Baptism*, in *Complete Writings*, pp. 251–52.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 241.

Крещение и следование за Христом

через Иисуса Христа), когда они пребывают в этом состоянии... Истинно и несомненно, что дети, как и взрослые, дети по своей простоте, а взрослые по своей вере, будут спасены благодатью нашего Господа Иисуса Христа (Деян. 15:11)»³⁹⁵.

Итак, хоть у анабаптистов акценты делались иногда на разное, мы видим, что было и много общего. Ссылаясь на Отцов, историю, применяя логику, прибегая к богословским аргументам и Священному Писанию, они отстаивали одно и то же учение о крещении. На основе Нового завета, который толковался христологически, крещение рассматривалось как свидетельство возрождения, обетование следования за Христом и дверь в видимую церковь. Ни крещение, ни вечеря Господня не имеют сакраментального смысла. Они являются знаком (*significatum*), указывающим на Христа, на Крест и воскресение. Следовательно, крещение для анабаптистов — это не «просто знак». Напротив, оно наполнено символическим смыслом, относящимся к керигме, следованию за Христом и церкви»³⁹⁶. Итак, осознанное крещение по вере стало необходимым элементом хорошо

³⁹⁵ Philips, "Baptism of Christ," pp. 43–45.

³⁹⁶ Символическое значение водного погружения в крещении, на первый взгляд, вышло из поля зрения анабаптистов XVI века. Наиболее распространенной формой крещения было поливание воды на голову коленопреклоненного крещаемого. Марпек упоминает об обоих способах. Губмайер, вскользь упоминая практику крещения в древности, говорит, что во времена Тертуллиана практиковали троекратное погружение. Способ крещения не являлся предметом споров анабаптистов XVI века. Тем не менее, похоже, иногда практиковалось и погружение. Как уже отмечалось в главе 2, Иоганн Кесслер, служитель Реформатской церкви в Сент-Галлене, сообщил о крещении погружением Вольфганга Улимана, которое совершил Конрад Гребель в Рейне по личной просьбе Улимана. В. Улиман проповедовал в Сент-Галлене еще до Гребеля, а затем весьма успешно трудился и с ним. По прошествии двух недель интенсивной евангелизации Гребель привел большую группу людей к реке Ситтер, где многие были крещены в Вербное воскресенье, 9 апреля 1525 г. Если учесть крещение погружением Улимана и их совместную работу с Гребелем в Сент-Галлене, то, вероятнее всего, и эти крещения были совершены погружением. В небольшой речке, которая протекала через Сент-Галлен, можно было провести крещение лишь обливанием, но она была недостаточно глубока для полного погружения крещаемых. Ховард Осгуд считает, что именно поэтому Гребель привел свою группу к реке Ситтер, которая находилась в двух-трех милях от города. См. Henry S. Burrage, *The Act of Baptism in the History of the Christian Church* (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1879), p. 141. Веддер считает, что именно погружение стало главным способом крещения среди швейцарских анабаптистов. Однако не думаю, что это мнение может быть обосновано. Он признал, что «в другом месте [за исключением Улимана и событий Сент-Галлене] мы находим доказательство крещения погружением лишь среди анабаптистов Аугсбурга, а также в Польше, где эта практика была введена в 1573 году». Губмайер, С. 144. См. Newman, *History of Anti-Pedobaptism*, pp. 336ff., где он обсуждает крещение погружением среди польских антитринитариев в 1574 году и далее. Как бы то ни было, среди анабаптистов в Швейцарии, Южной Германии, Моравии и Нидерландов использовалась тринитарная формула крещения (крещение во имя Отца и Сына и Святого Духа). Хотя, возможно, в некоторых случаях могло использоваться одно имя Христа, это было редкой практикой, не имеющей никакого теологического значения.

продуманной и цельной теологии. Это необходимый акт послушания и ученичества у Христа, без которого не может существовать видимая церковь. Голландский исследователь меннонитов И. А. Остербан хорошо выразил взаимосвязь учения о крещении со всей анабаптистской теологией:

«Связь, которую анабаптисты установили между лично исповедуемой верой и крещением, не была просто какой-то особенностью, возникшей из их специфического толкования Библии. Все их христоцентричное видение Библии, основные идеи христологии, реальность нового человека во Христе, церкви и возрожденных верующих и крещения, следующего из исповедания веры, являющегося знаком перехода от старой жизни к новой, — все это образует органичную теологию, слаженную и цельную, из которой нельзя убрать ни одной части»³⁹⁷.

Подобно спицам в колесе, анабаптистское видение Писания, следования за Христом и видимой церкви сходятся в центре — крещении. Само же осознанное крещение по вере было наиболее заметным отличительным знаком движения анабаптистов в XVI веке.

³⁹⁷ Oosterbaan, "Theology of Simons," p. 196.

Х



ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО

С введением Швейцарскими братьями крещения по вере, следование за Христом (*Nachfolge Christi*) стало опытом не только отдельных личностей, но и церкви как целого. В этот момент анабаптистское понимание видимой церкви, что должна быть построена по образцу апостольской новозаветной, стало воплощаться в истории. Осознанное водное крещение во взрослом возрасте было тем знаком, благодаря которому свободные церкви анабаптистов можно было отличить от территориальных церквей, так называемых *Volkskirchen* или *Landeskirchen*, реформаторов.

Крещение по вере подразумевало отвержение как официальных государственных церквей, так и неприятие инспирационистов (*Spiritualisten*). Это не только поставило анабаптистов в особое положение в смысле практикуемых у них обрядов, но и придало самому анабаптистскому движению уникальность. С образованием первых анабаптистских общин стал виден гений анабаптизма — они воплощали в жизнь то, о чем другие боялись даже подумать.

В этой особенности церкви заключается одно из самых важных прозрений анабаптизма XVI века. В принципе, можно, как это сделал Литтелл, определить анабаптистское движение в чисто эклесиологических терминах. «Истинными анабаптистами

История анабаптизма

было „левое крыло“, кто собрался в „истинную церковь“ (*rechte Kirche*) по образцу апостолов»³⁹⁸.

Однако другие исследователи анабаптизма полагают, что его суть не в этом. Бендер считает, что анабаптистское видение церкви «всецело исходит из понятия о христианстве как следовании за Христом»³⁹⁹. Он утверждает, что суть анабаптизма заключается в понятии *Nachfolge Christi* (ученичество).

С другой стороны, Фридман, известный специалист по гуттеритам, уверен, что главная характеристика анабаптистов — их концепция «двух миров». Под этим он понимает, что анабаптисты как христиане чувствовали неизбежность конфликта с этим мировым порядком. Царство Божье понималось как настоящее царствование Христа в жизни возрожденных христиан и как надежда на эсхатологическое будущее.

«Эти два видения — царства, присутствующего в каждом возрожденном христианине (или там, где двое или трое соберутся во имя Господа), и царства нового порядка, которое может наступить в любой момент и для которого необходимо тщательно готовиться, — соединены в анабаптистской мысли, как соединены и в учении Нового завета»⁴⁰⁰.

Видимое различие между приведенными выше мнениями о сути движения указывают на два возможных вывода. Во-первых, анабаптистская теология представляет собой нечто единое, во-вторых, акцент может быть сделан на любой из вышеперечисленных точек зрения. Анабаптистское учение о церкви (*Gemeinde*) может рассматриваться просто как коллективное следование за Христом. Можно на него посмотреть и как на братство верующих, чье жительство на Небесах, но живущих на земле в неразрешимом противоречии с этим миром.

Все три перечисленные концепции, конечно, выведены из анабаптистского толкования Нового завета. Уже в самых первых документах движения можно увидеть определенное анабаптистское учение о церкви⁴⁰¹. Несомненно, к середине 1524 года

³⁹⁸ Littell, *Anabaptist View*, p. 47.

³⁹⁹ Bender, "Church," ME, 1:595.

⁴⁰⁰ "The Doctrine of the Two Worlds," in Hershberger, *Recovery of Anabaptist Vision*, pp. 110–11.

⁴⁰¹ См. Письмо Гребеля Мюнцеру в Williams and Mergal, *Spiritual and Anabaptist Writers*, pp. 79–82 и 18 статей Губмайера в Estep, *Anabaptis Beginnings*, pp. 23–26.

представление вполне сложилось, по крайней мере, в своих основных чертах. 21 января 1525 г. концепции следования за Христом и церкви нашли свое выражение во введении осознанного крещения. Очевидно, исторически обе концепции развивались параллельно.

Тем не менее, вряд ли анабаптистская версия христианства утвердилась, если бы не было разработано учение о церкви. Ни учение о следовании за Христом, ни представление о двух мирах не сделало бы анабаптистов особой церковью. Понятие следования за Христом использовали в качестве важнейшего для себя и «Братья общинной жизни», и Фома Кемпийский, и другие средневековые мистики. Но из этого не получилось никакого нового в институциональном отношении христианства. Что касается учения о двух мирах, то мы его находим у инспирационистов. Но у них нет представления о церкви, которая выстраивается по образцу новозаветной.

У Франка и Швенкфельда нет ни желания, ни попытки следовать образцу новозаветной церкви. Лютер и Цвингли, хотя и говорили, что это было бы желательно, утверждали, что это невозможно. Поэтому, в конечном счете, именно своим видением церкви анабаптисты отличались от других движений Реформации⁴⁰². Это утверждение не подразумевает, что сущность анабаптизма может быть найдена в понятии церкви как таковом. Само понятие церкви должно быть увидено как многомерное. Это была не просто абстрактная теология, но живая реальность, существовавшая внутри истории — в отношениях к своим членам и внешнему миру.

Видимая и невидимая

Анабаптисты верили, что их видимая церковь может существовать в истории. Они не были озабочены понятием вселенской, невидимой Церкви. Нельзя сказать, что сама эта идея была

⁴⁰² James Leo Garrett в *The Nature of the Church according to the radical Continental Reformation* (Fort Worth, 1957) выделяет четыре экклесиологических типа в Радикальной Реформации. А именно: «собранная церковь» Швейцарских братьев, «церковь-община» гуттеритов, «церковь-царство-государство» мюнстеритов и Томаса Мюнцера и «внутренняя невидимая вселенская, духовная церковь, не собранная в одном месте, не имеющая внешних таинств или молитвы» традиции, идущей от Франка и Швенкфельда. См. СС. 11-16.

им чужда. Практически повсеместное использование Апостольского символа веры свидетельствует, хотя и косвенно, о принятии этой концепции. В анабаптистской литературе XVI века можно найти множество ссылок на невидимую вселенскую Церковь.

Больше всего эту идею разрабатывал Губмайер. Он полагал, что в Новом завете есть два понятия церкви — вселенская и местная. Вселенская Церковь образуется из всех возрожденных, единых «Духом Божиим». Местная же церковь — это община под руководством «пастыря или епископа, собранная для учения, крещения и приобщения к вечере Господней». Чтобы описать отношения вселенской и местной церкви, Губмайер прибег к образу матери и дочери. Он утверждал, что местная церковь может ошибаться, но вселенская нет⁴⁰³.

В работах других анабаптистов тоже можно найти ссылки на вселенскую Церковь. Типичной является такая мысль Дирка Филиппа: «Понятие церкви подразумевает, что она не только невидимая, но и видимая. Используемое для нее понятие „эkkлeсия“ означает собрание всей общины вместе, а лицо, которое обращается к общине, именуется „эkkлeсиастом“»⁴⁰⁴. В отличие от других анабаптистов, Дирк находил происхождение церкви во Христе до воплощения, в ее существовании в ангелах на Небесах и в Ветхом завете. Однако акцент он делал на конкретной видимой общине Божьей. В книге «Церковь Божья» (*The Church of God*) Филипс уделял особое внимание функционированию церкви как местного собрания учеников Христовых.

Акцент, который анабаптисты делали на местную видимую и действующую церковь, был настолько сильнее их внимания к Церкви универсальной, что Бендер во многом справедливо написал: «В самом начале анабаптистское движение отвергало идею невидимой Церкви, придуманную Лютером, полагая, что христианская община в каждом конкретном месте такая же, реальная и видимая, как и конкретный верующий, и что ее христианский характер должен быть „засвидетельствован“»⁴⁰⁵.

Как бы ни относились анабаптисты к понятию вселенской Церкви, ясно, что они отвергали концепцию Швенкфельда и

⁴⁰³ Перевод Дэвидсона, СС. 287,288.

⁴⁰⁴ Philips, *Enchiridion*, p. 483.

⁴⁰⁵ ME, 1:597.

Франка и делали акцент на новозаветном понятии о церкви как собрании возрожденных к новой жизни во Христе.

Падение церкви

Анабаптисты считали, что апостольская церковь со временем потеряла свою чистоту и перестала быть церковью. Эту катастрофу называли «падением церкви». Хотя это было общим утверждением реформаторов, между ними не было полного согласия о том, когда это произошло. Для реформаторов это произошло, когда было признано главенство Папы. Лютер относил падение ко времени пап Сабиана и Бонифация III, а Цвингли — ко времени Гильдебранда и «утверждения иерархической власти». Кальвин относил этот момент ко времени правления Григория Великого⁴⁰⁶. Для анабаптистов же было типичным относить этот момент ко времени единения церкви и государства при Константине. В анонимном анабаптистском трактате, напечатанном в Аугсбурге в 1530 году, утверждалось: «У христиан древности от времени апостолов до императора Константина не было земной власти и меча»⁴⁰⁷.

Понимание падения церкви у анабаптистов сильно отличается от понимания реформаторов. Реформаторы, очевидно, некритически принимали католическое толкование Константиновской эпохи как времени церкви торжествующей. Они стали жертвой Константиновского симбиоза, который подразумевал соединение дохристианского сакрального общества, чье язычество они как бы не замечали или полагали, что это общество было «крещено». Реформация с этой точки зрения была восстанием против папского авторитета и власти, но не против римского представления о церкви как институции. Они полагали, что старая церковь должна быть очищена от ошибок и злоупотреблений, но не

⁴⁰⁶ Little, *Anabaptist View*, p. 64.

⁴⁰⁷ Цит. по Hans J. Hillerbrand, "An Early Anabaptist Treatise on the Christian and the State," MQR 32 (January 1958): 31. Весь тракт воспроизведен фотографически в том же издании. Трактат был переведен с помощью Ruth Lahotski. Как и у многих произведений того времени, в названии дается краткий обзор содержания: "Disclosure of the Babylonian Harlot and Antichrist's Old and New Mystery and Abomination. Also concerning the Victory, Peace, and Reign of True Christians in their Obedience to the Magistracy, Who carry their Cross with Christ without Rebellion and Resistance in Patience and Love, Brought to the Light of Day for the Glory of God and the Service, Strength, and Improvement of all the Pious and God seekers. (Matt 22) Render to Caesar that which is Caesar's and to God that which is God's. (Prov. 24) Do not Join the Rebellion."

хотели быть отрезаны от единого тела христианства. Даже после того как совершенно отделились от Рима организационно, они все еще чувствовали себя продолжателями Римской Церкви до-реформационного периода.

С точки зрения реформаторов, падение церкви никогда не происходило до конца, в том смысле, что Католическая Церковь до Реформации никогда не переставала быть церковью. По этой-то причине анабаптисты и считали реформаторов половинчатыми реформаторами и полагали, что реформаторы, оставшиеся в рамках *Landeskirchen*, остались в падшей церкви.

С точки зрения анабаптистов, падение Рима было полным. Единение церкви и государства, начавшееся при Константине, привело к самым тяжким последствиям. Одним из них было крещение младенцев. Менно считал, что «кульминацией падения был эдикт Иннокентия I от 407 года, который объявил крещение младенцев обязательным»⁴⁰⁸. Очевидно, что этой же точки зрения придерживался и Губмайер, который вложил в уста Ганса такие слова о крещальном обете в своей книге «Что должен знать каждый христианин перед крещением»: «Такова вся формула крещального обета. Она была утрачена на тысячелетие — все то время, когда сатана посредством монашеских обетов и священнической клятвы пытался занять престол Святого»⁴⁰⁹.

Когда стало доминировать крещение младенцев, характер церкви как общины возрожденных серьезно изменился. А через единение церкви с государством, сопровождающееся использованием силы, принуждающей церковь подчиняться государству, падение было завершено. По словам Вердуина, «падение Церкви так изменило лицо Невесты Христовой, что оно стало неузнаваемым. Та, что была послана на миссию исцеления и помощи, стала приобретать черты современного полицейского»⁴¹⁰.

Природа Церкви

С самого начала анабаптистского движения его лидеры без колебаний отрезали весь период отпадения от церкви. Была сделана попытка строгого следования образцу апостольской

⁴⁰⁸ Krahn, *Menno Simons* (Karlsruhe: Heinrich Schneider, 1936), p. 136; цит. в Littell, *Anabaptist View*, p. 63.

⁴⁰⁹ Перевод Дэвидсона, С. 281.

⁴¹⁰ Verduin, *Reformers and Their Stepchildren*, p. 45.

церкви, как она отражена в Новом завете. Идеи реформаторов для этого не подходили. Анабаптисты видели свою задачу в том, чтобы построить заново на старом основании. «Наши предки отпали от истинного Бога и от единственно верного божественного Слова, от божественных установлений, от христианской любви и жизни. Они жили без Божьего закона и Евангелия, следуя человеческим, бесполезным и нехристианским обычаям и обрядам», — писал Гребель. Он добавлял, что «евангелические проповедники» тоже ошибались. Да, они были настроены антипапски, но их проповедь «не соответствовала Слову Божьему». Он признался, что пока слушал и читал только учение таких проповедников, тоже ошибался. «Но когда мы взяли в руки Писание, — объяснял Гребель, — нам стала ясна ошибка Реформации». Он увещевал Мюнцера строить церковь «только на том, что можно найти в чистом и ясном Писании». Позиция Гребеля была типичной для анабаптизма XVI века.

Если генеральной линией восстановления церкви была ориентация на новозаветную церковь, то на каком же основании она строилась? Хотя это могло формулироваться по-разному, но все анабаптисты соглашались, что таким основанием был Иисус Христос. Вот что утверждал Губмайер: «Как говорит Павел, никто не может положить другого основания, кроме того, что положил Иисус Христос (1Кор. 3:11)... Церковь основана на нашей вере и исповедании, а не вера — на церкви. Вера же основана на провозглашенном Слове Божьем, что Бог есть и что Он стал человеком»⁴¹¹. Для Губмайера откровение Бога во Христе — единственное основание церкви. Без проповеди Слова Божьего — керигмы — церкви быть не может.

В отличие от спиритуалистов, анабаптисты не ждали никакого нового откровения для того, чтобы строить церковь. Подобно Неемии, возвратившемуся, чтобы строить храм на старом фундаменте, они сознавали себя строящими церковь на изначальном ее основании — Иисусе Христе. Проводя аналогию между воссозданием храма в Иерусалиме и воссозданием церкви, Ридман писал: «Бог снова выстроил для Себя храм, храм, в котором не было нечестия. Христос — краеугольный камень и основание, на котором мы все должны строить»⁴¹².

⁴¹¹ "A Speech," перевод Дэвидсона, pp. 231–32.

⁴¹² Riedman, *Account*, p. 155.

Дирк Филипс тоже использовал эту аналогию для того, чтобы подчеркнуть, что анабаптисты строят не на новом основании, но на изначальном. Самым излюбленным местом Менно, которое он цитировал буквально во всех своих сочинениях, было 1Кор. 3:11: «Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос». Для Менно существование церкви основывалось, в первую очередь, на факте воплощения.

Анабаптисты верили, что в отношении церкви они находятся точно в том же месте, что и апостолы. Великое поручение апостолам на благовестие было и их поручением. Они должны были собрать церковь через проповедь, крещение и учение. Это следование апостольскому образцу в той или иной форме было заявлено у всех анабаптистских авторов от Гребеля до Менно Симонса. Более подробно оно было развито у Губмайера, но его можно найти и у Дирка Филипса: «Апостолы, согласно заповеди Господней, через проповедь Евангелия, в вере и истине, через правильное христианское крещение, силу и единство Святого Духа собрали церковь из всех народов (Мф. 28:19,20; Мк. 16:15,16)»⁴¹³.

Анабаптисты не собирались создавать церковь путем насилия, будь то через крещение младенцев или власть магистрата (*Obrigkeit*). Они считали, что так созидаемая церковь — ложная, что это церковь не Христова. Они хотели, чтобы церковь была собрана из верующих, которые свободно ответили на благовестие. Они были убеждены, что только свободное соединение верующих может образовать видимую церковь (*Gemeinde*), следующую апостольскому новозаветному образцу.

Губмайер описал этот процесс шаг за шагом в своей книге «О христианском крещении». Первый признак истинной церкви, согласно Губмайеру, это возрождение. Возрождение должно предшествовать членству в церкви. Конечно, согласно анабаптистской мысли, не может быть никакого крещения, которому бы не предшествовало возрождение, и никакого членства в церкви без крещения. Отсюда следовало, что возрождение должно было быть свершившимся фактом, прежде чем человек становился членом церкви. Неоднократно возрождение упоминается в работах анабаптистов XVI века.

⁴¹³ Philips, *Enchiridion*, pp. 483–84.

Характерным для анабаптистов стало следующее утверждение Дирка Филиппа:

«Затем апостол объясняет нам, что означает Христово крещение, а именно отказ от рабства греховной плоти, погребение со Христом и воскресение через веру к новому бытию в духе. Ибо во Христе Иисусе никакой внешний знак не имеет сам по себе никакой ценности без веры, без нового рождения, без искренней хриstopодобной жизни (Гал. 5:6; 6:15; Ин. 3:3). Ибо, в первую очередь, через эту веру человек соединяется с Богом, становится членом тела Христова и причастником Святого Духа (Рим. 8:10). Поэтому одного внешнего крещения недостаточно, если нет внутренней веры и нет рождения свыше от Бога через Иисуса Христа и нет внутреннего крещения Святым Духом и огнем, если человек не умер для греха и не начал жить праведной жизнью (Ин. 1:12; Мф. 3:11; Рим. 6:1,2)»⁴¹⁴.

Менно так подчеркивал учение о возрождении, что его по праву можно назвать «теологом нового рождения». Он использовал такие понятия, как «рождение свыше», «новое рождение», «духовное возрождение», «новая жизнь», «второе рождение» и «духовное обрезание сердца», чтобы показать, насколько радикальное совершается в человеке обращение. Возрождение, о котором говорил Менно, подразумевает покаяние, веру и новый характер жизни. Оно пронизывает всю его жизнь. Для Менно неоспоримы были его моральные и этические следствия.

Это не означает, что для Менно новое рождение — это моральная трансформация жизни, достигаемая личным усилием человека. Напротив, как показал Остербан, новое рождение «имеет отношение к радикальному обновлению всей личности человека, это эсхатологический акт, это решительное изменение в существовании, возможное только через веру во Христа как Нового Человека»⁴¹⁵. Похоже, это наблюдение Остербана подтверждается самим Менно: «Возрождение, о котором мы пишем, от которого происходит покаянная благочестивая жизнь, имеющая обетование, может происходить только от

⁴¹⁴ Cornelius J. Dyck, Williams E. Keeney, and Alvin J. Beachy, trans. And eds., *The Writings of Dirk Philips* (Scottsdale: Herald Press, 1992), p. 76.

⁴¹⁵ Oosterbaan, "Theology of Simons," p. 194.

История анабаптизма

Слова Господнего, правильно преподаваемого и правильно понимаемого и принимаемого сердцем в вере через Святого Духа»⁴¹⁶. Похоже, что здесь имеется ссылка к Римлянам, гл. 10 и божественным заповедям проповеди, слышания, веры и возрождения.

Следующий отличительный знак истинной церкви — крещение. Но крещение не дается кому угодно, а только тому, кто понимает его значение и сам просит об этом. Отсутствие насилия и свободное волеизъявление, как написал Кивьет, «главные основания свободной церкви»⁴¹⁷.

Итак, именно крещение стало для анабаптистов дверью в видимую церковь. Это выражение, возможно, появилось у Губмайера, но его можно найти и у Ридмана и Марпека. Крещение — знак соединения индивидуального и общинного следования за Христом. Посредством крещения верующий подчиняется церковной дисциплине. Без осознанного крещения по вере церковь существовать не может. Крещение, необходимое как начальный акт послушания ученика Христова, является одновременно видимым знаком членства в общине верующих. Значение крещения заключается в подчинении церковной дисциплине, как это ясно видно из Шлайтхаймского исповедания.

«Отлучение от церкви может быть использовано по отношению ко всем, кто отдал себя Господу, идет путем Его заповедей, принял крещение и стал членом церкви Христовой, именуется братом или сестрой, но, тем не менее, впадает по беспечности в грехи или заблуждения»⁴¹⁸.

Третий отличительный признак истинной церкви — дисциплина. Для анабаптистов она была средством сохранения единства их свидетельства в жизни и на деле. Анабаптисты в этом так преуспели, что противники обвиняли их в том, что они учат безгрешному совершенству. Губмайер категорически отвергал это обвинение: «Но обвинение, что мы хвалимся, что после крещения уже не грешим и тому подобное, это чудовищная клевета. Ибо мы знаем, что и до, и после крещения остаемся жалкими грешниками»⁴¹⁹.

⁴¹⁶ "The New Birth," in *Complete Writings*, p. 92.

⁴¹⁷ Kiewiet, *Marbeck*, p. 113.

⁴¹⁸ Wenger, "Schleitheim Confession," p. 72.

⁴¹⁹ Перевод Дэвидсона, С. 72.

Анабаптистское учение о том, что христианская жизнь должна быть святой, иногда приводило к ложному пониманию, что возможно жить совершенно без греха. Однако большинство авторов старалось избежать таких выводов. Возьмем, к примеру, Дирка Филипса. Никто не выдвигал таких высоких требований к поведению крещеных. Прочитывая несколько отрывков из Ветхого и Нового заветов, которые призывали читателя к праведной жизни, он писал:

«Тем не менее, это следует понимать рассудительно, ибо христианин должен быть свят, как свят Христос, и совершенен, как Отец Небесный. Это не означает, что христианин в этом веке может быть таким же святым, как Бог, но что христиане должны стремиться к святости всеми силами, как это делал апостол Павел. Ибо он говорил, что стремился всеми силами узнать Иисуса Христа и силу воскресения»⁴²⁰.

Признавая, что безгрешность невозможна в настоящем веке, анабаптисты утверждали, что нравственность в государственных протестантских церквях, совершенно очевидно, ниже всех христианских стандартов. Религиозные реформы, проводимые посредством декретов государства, не приводили к тому, что христиане жили так, как жили апостолы или как учит Новый завет. Гребель отмечал в письме Мюнцеру, что вера без плодов добрых дел — одно их важнейших расхождений между братьями и швейцарской Реформацией. Неспособность лютеран изменить мораль своих сторонников была одной из причин, почему Пилграм Марпек разочаровался в Реформации и перешел от лютеранства к анабаптизму.

Для поддержания высокого стандарта морали, который характеризовал их жизнь, анабаптисты использовали отлучение от церкви. Все грешные деяния подлежали наказанию. Однако в применении отлучения никогда не прибегали к силе. Братья считали, что все действия церкви должны исходить из любви, и нигде это не проявлялось так, как в использовании отлучения. Говоря о тех, «кто иногда впадает в заблуждения и прегрешения», Шлайтхаймское исповедание рекомендует:

⁴²⁰ Dyck et al., *The Writings of Dirk Philips*, p. 312.

История анабаптизма

«Таких следует увещевать дважды наедине, а на третий раз при всей общине предупреждать или отлучать в соответствии с заповедью Христовой (Мф. 18:15–17). Но это следует делать так, как указывает Дух (Мф. 5) перед преломлением хлебов, чтобы мы могли вкушать один хлеб в единомыслии и любви и пить от одной чаши»⁴²¹.

С самого зарождения анабаптистского движения вечера Господня была тесно связана с дисциплиной в общине. Дисциплина находится в центре увещевания Гребеля о Господней вечере, направленного Мюнцеру: «Но если найдется кто-то, кто не намерен жить по заповедям братской жизни, он вкушает вечерю в осуждение, ибо для него это становится тем же, что и другая пища. Он позорит внутреннюю связь братьев, любовь, и внешнюю, хлеб вечери». Гребель выражает свою озабоченность правильным соблюдением вечери Господней как церковного установления. «Это не месса и не таинство. Поэтому никто пусть не вкушает его в одиночку, ни на смертном одре, ни где-либо еще. Не должен хлеб сохраняться и для использования каким-либо отдельным лицом, никто не должен брать этот общий хлеб исключительно для себя...» Далее Гребель опять возвращается к проблеме связи между вечерей Господней и церковной дисциплиной. «Вечерю следует совершать только в соответствии с Матфея, гл. 18, иначе это не будет вечеря Господня, ибо без соблюдения того, что там сказано, все будут соблюдать только внешнее, а внутреннее, то есть любовь, общину покинет...»⁴²²

Такую же тесную связь между дисциплиной и вечерей Господней подчеркивали Губмайер, Ридман и Марпек. Для каждого из них природа вечери Господней была такова, что в ней участвовали добровольно подвергавшие себя суду отлучения в случае грехопадения. Губмайер описал это весьма отчетливо в «Порядке Христовой вечери» (*Eine Form des Nachtmahls des Christi*).

«Я нахожусь в общении со Христом и всеми Его членами (1Кор. 10:16), поэтому преломляю хлеб со всеми верующими во Христа, в соответствии с установлением Христовым. Без такого внутреннего единства в духе и истине

⁴²¹ Wenger, "Schleitheim Confession," p. 248.

⁴²² J.C. Wenger, trans., *Conrad Grebel's Programmatic Letters of 1524* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1970).

внешнее преломление хлеба не что иное, как искаротское проклятое лицемерие. Вечеря Христова указывает именно на это единство в любви, ибо она является воспоминанием Его страданий и смерти за нас, духовно обозначая и провозглашая преломлением хлеба и возлиянием вина, что каждый из нас должен жертвовать собой и проливать свою кровь за других. И так люди узнают, что мы истинные ученики Христовы (Ин. 13–17). *Все слова, которые Христос произнес о Тайной вечери, подразумевают это. Ибо как вода крещения является зримым свидетельством христианской веры, так и вечеря Господня является свидетельством христианской любви*⁴²³.

В диалоге между Гансом и Леонардом Губмайер устами Ганса говорит: «Позволь мне сразу сказать, что вечеря — знак братской любви, которую мы обязаны хранить»⁴²⁴. Однако вечеря Господня была для Губмайера не просто символом дисциплинированного братского общения. Это и данное церкви вечное напоминание о жертве, совершенной на кресте, и обетование Второго Христова пришествия⁴²⁵.

В замечательном отрывке, напоминающем «Дидахе», Петер Ридман в своем *Rechenschaft* (1541) писал о вечере Господней: «Хлеб состоит из многих собранных и размолотых в муку зерен, а вино происходит от выдавливания многих виноградин. Индивидуальность жертвуется ради единства, и это символизирует единство учеников со Христом. Таким образом, трапеза или причастие хлеба и вина Господних — это знак приобщения к Его телу. Этим самым каждый член утверждает, что он одного ума, сердца и духа со Христом»⁴²⁶.

Для Марпека вечеря Господня была знаком членства в общине, непосредственно связанным с церковной дисциплиной. Это исповедание единства церкви со Христом. Марпек рассматривал вечерю Господню как средство поддержания чистоты церкви⁴²⁷. Он явно имел в виду, что условием участия в вечери Господней

⁴²³ Pipkin and Yoder, Hübmaer, pp. 398–99. Хотя этот перевод в своей основе такой же, как у Пипкина и Йодера, я внес свои изменения, исходя из немецкого текста в *Schriften*, pp. 358–59.

⁴²⁴ “What a Man Should Know,” перевод Дэвидсона pp. 295–96.

⁴²⁵ О христианском крещении. Перевод Дэвидсона, С. 135.

⁴²⁶ Riedeman, *Account*, pp. 86–87.

⁴²⁷ Kiwiet, *Marbeck*, pp. 118–19.

История анабаптизма

является для анабаптистов крещение, праведное поведение и братские отношения со всеми братьями в данной общине⁴²⁸.

Уже в 1541 году Менно Симмонс написал «Любовиобильное увещание» (*A Kind Admonition on Church Discipline*), где изложил учение об отлучении от церкви и принятии обратно. Оно, за исключением отдельных моментов, типично для анабаптистов. Менно подчеркивал, что любовью следует руководствоваться даже в самом акте отлучения от общины и трапезы Господней. В этом следует руководствоваться Матфея, гл. 18. В случаях, когда прибегают к отлучению, следует по возможности избегать контактов с отлученными братом или сестрой. Для южногерманских и швейцарских анабаптистов позиция Менно выглядела неоправданно суровой. Тем не менее, Менно считал, что в этом учении он лишь следует учению апостолов.

«Не иметь ничего общего, как учил и заповедал святой Павел, и даже не есть с людьми... которые были крещены и вошли в тело Иисуса Христа... а потом либо через ложное учение, либо через плотскую жизнь сами себя отлучили от Тела и общины Христовой. При этом не имеет значения, идет ли речь о матери, отце, брате, муже или жене и дочери. Не имеет значения, о ком идет речь, ибо Слово Божье применимо равно ко всем... мы говорим, избегайте его, если он отвергает увещание братьев, увещание слезное, совершаемое в духе сострадания и великой братской любви».

Менно приводит список грехов, которые, с его точки зрения, должны вести к применению такого наказания. Среди них: применение меча, поддержка учения Мюнцера о церкви-царстве, многоженство, бесстыдное поведение (появление в обнаженном виде), нецеломудренное поведение, «всякое приобщение злым делам, в частности, посещение мирских проповедников, крещение младенцев, участие в мирских вечерах Господних и тому подобном нечестии, а также пьянство, воровство, прелюбодеяние, блуд, непристойная болтовня и т. п.».

Отвечая на возможную критику, что анабаптисты будут брать на себя Божьи прерогативы, отлучая некоторых из братьев от церкви, Менно говорил: «Если понимать это правильно,

⁴²⁸ Riedman, *Account*, pp. 86–87.

братья, то не мы отлучаем кого-либо от братского общения, но сами те, кто уже отделил себя от общения со Христом либо через ложное учение, либо через нечестивое поведение».

Менно полагал, что отлучение и избегание в общении должно применяться как временная исправительная мера. Братья, наставляя Менно, должны быть всегда готовы принять в общение отлученного, если он покается. Он писал: «Если кто-либо обращается от зла, будь то ложное учение или нечестивая жизнь, и начинает жить по Евангелию Христовому, в которое был крещен, такого человека братья не должны отлучать или отвергать навсегда»⁴²⁹.

Было бы несправедливо выносить суждение об учении Менно, не приняв в расчет ту историческую ситуацию, в которой он находился. Его задачей было провести четкое различие между анабаптистами и теми, кого он называл «лжебратьями». Последние относились к таким сектам, как мюнстериты, батенбергеры и давидиане. Крайние меры, предложенные Менно, были приняты такими лидерами анабаптизма, как Дирк Филипс. Эти лидеры видели разрушительные последствия, которые для анабаптистов приносило блуждание членов сект от одной общины к другой. Они соблазняли многих братьев. Если на происходившее посмотреть с этой точки зрения, то практика сторониться отлученных будет выглядеть не так сурово, как кажется на первый взгляд. Тем не менее, она стала источником горечи, непонимания и бесконечных разделений среди меннонитов и, в конце концов, была отвергнута большинством.

Отлучение от церкви было введено анабаптистами, в первую очередь, для того, чтобы со всей силой засиял другой отличительный знак церкви — святость. Ее понимали как чистоту жизни и учения. Поэтому вечеря Господня была не только благодарственным воспоминанием (*Gedachtnis*) смерти Христовой, напоминанием о Его жертвенной смерти ради нас и залогом Его второго пришествия, но и общением. Созидание особого общения и общины делалось возможным, несмотря на греховную природу человечества, силою любви Божьей, вселенной в учеников Христовых пребыванием в них Святого Духа. Губмайер писал: «Потому что „Бог производит в вас и хотение и действие

⁴²⁹ *Complete Writings*, pp. 412–13.

по Своему благоволению“ (Фил. 2:13) через внутреннее помазание Святым Духом так, что у нас остается полная свобода хотеть и делать добро или зло»⁴³⁰.

Хотя Губмайер и Швейцарские братья были согласны с Цвингли, что вечера Господня имеет характер воспоминания, между ними были и серьезные отличия. Во-первых, вечера для них была тесно связана с крещением. Губмайер подчеркивал эту связь: «Как вода крещения — публичное свидетельство христианской веры, так и вечера — это публичное свидетельство любви»⁴³¹. Поэтому к вечеру допускаются только крещенные верующие, которые признали свои обязанности по отношению к общине. Во-вторых, начиная с показаний первых заключенных в тюрьму анабаптистов, вечера Господня называется знаком любви — общением во Христе или общением, которое соединяет церковь воедино. В-третьих, вечера Господня с 1527 года была тесно связана с отлучением. И Шлайтхаймское исповедание и Никольсбургские трактаты Губмайера указывают на то, что для участия в вечери Господней необходимо пребывать в общении с братьями и сестрами по вере. В-четвертых, хотя и в меньшей степени, чем крещение и хлебопреломление, церковная дисциплина в ученичестве у Христа стала отличительной чертой церкви верных по контрасту с приходскими церквями протестантов и католиков. На это указывал и Франц Хейман.

«Хотя духовное тело Христа всегда остается непорочным и чистым, вполне возможно, что в реальную церковь проникнет нечто нечистое. Эта нечистота возникает из-за нечистого члена церкви, который уже не является истинным членом тела Христова, а возможно, никогда и не был им, хотя внешне и принадлежал к общине. Церковь обязана избавиться от нечистых, „гниющих“ членов, которые, пусть даже и внешне, омрачают ее чистоту. Церковь осуществляет это посредством отлучения»⁴³².

Конгрегационалистский принцип управления церковью появился вместе с анабаптизмом XVI века. Идея впервые возникла в сочинениях Гребеля и Губмайера в 1524 году. Уже в июне 1524-го

⁴³⁰ Pipkin and Yoder, *Hübmaier*, p. 400.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 399.

⁴³² Heimann, "Hutterite Doctrine," p. 46.

Губмайер в «Восемнадцати статьях» высказал ряд основополагающих идей конгрегационализма. Позже они были применены в Вальдсхуте. Статья 8-я гласит: «Подобно тому как каждый христианин должен уверовать и быть крещеным для собственного спасения, он имеет право судить на основе Священного Писания, правильно ли ему преподается хлеб и вино его пастором». При этом утверждается не только право индивида на суждение в отношении веры и практики церкви, но и ответственность конгрегации за содержание священников: «Обязанность членов церкви, которым правильно преподается чистейшее Слово Божье, обеспечить пищей и одеждой служителей церкви»⁴³³.

Подобным же образом Гребель увещевал Мюнцера в сентябре того же года: «Если твои бенефиции держатся на росте и проценте, что является настоящим ростовщичеством, и ты существуешь не за счет всей конгрегации, мы умоляем тебя оставить свои бенефиции. Ты прекрасно знаешь, на что должен существовать пастырь». Все решения в созидающейся церкви, говорит он Мюнцеру, должны приниматься посредством веры, любви и молитвы, «а не в приказном порядке или насилием»⁴³⁴.

Итак, сам конгрегационалистский принцип был введен анабаптистами в XVI веке. Первый случай, когда традиционная церковь перешла от своей прежней веры к анабаптизму, был в Вальдсхуте. Это событие, как показывает Литтелл, имеет для историков большую важность.

«После принятия осознанного крещения по вере как видимого знака восстановленной христианской общины Губмайер подал в отставку с поста священника и сразу был избран конгрегацией служителем. Это один из самых важных моментов в истории анабаптизма, ибо он соответствует введению конгрегационалистского принципа правления»⁴³⁵.

Никакого более крупного структурного объединения, чем приход (конгрегация) анабаптистов, за исключением гуттеритов, прежде чем Менно не реорганизовал меннонитов, применив более централизованную форму управления, не существовало.

⁴³³ Vedder, *Hübmaier*, p. 70.

⁴³⁴ Williams and Mergal, *Spiritual and Anabaptist Writers*, pp. 78–79. См. также J.C. Wenger, trans., *Conrad Grebel's Programmatic Letters of 1524* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1970), pp. 14–69. Венгер приводит не только немецкий перевод письма, но фотокопии оригинала.

⁴³⁵ Littell, *Anabaptist View*, p. 17.

История анабаптизма

В основе жизни анабаптистов была любовь. Она диктовала свои принципы в вопросах церковной дисциплины, общинной жизни церкви и видении миссионерской деятельности. Христианская любовь была для них основой всех человеческих отношений. Именно любовь приводила к новым отношениям верующего со Христом. Эта любовь определяла характер следования за Христом, находя в Нем пример для подражания. Именно любовь служила для анабаптистов основанием решения вопроса об использовании меча. Как мог человек в XVI веке быть христианином в анабаптистском понимании этого слова и служить в магистрате? Магистрат часто вершит суд, применяя смертную казнь при этом, и далеко не всегда соблюдается справедливость. Он ведет себя как Господь Бог там, где не имеет власти на это. Очень часто он оказывается простым орудием коррумпированного государства и разложившейся церкви. Конечно, его поступками не может руководить любовь.

Но анабаптисты пошли еще дальше. Как можно брать в руки меч, убивать и при этом следовать за Христом, чье учение о мече не вызывает сомнений? С самого начала образования для церкви была характерна установка на непотворение. Оно стало признаком истинной церкви. Церковь должна быть готова страдать. Она не должна участвовать в чем-то, что приносит страдания кому бы то ни было по какой-либо причине.

В этом пункте никольсбургское учение Губмайера расходилось с большинством анабаптистов, как бы ни защищал он свою точку зрения. Анабаптизм XVI века осуждал, практически единогласно, применение христианами оружия. Даже когда оно было допущено Губмайером, это рассматривалось как акт повиновения властям. Многие тексты анабаптистов XVI века, без сомнений, подтверждают взгляд Бендера: «Анабаптистское учение о непотворении не только основано на особой заповеди Христовой из его заповедей, данных на горе, но является следствием понимания любви как самого существенного в жизни возрожденного человека. Эта любовь не просто какое-то внутреннее чувство, она призывает к определенным поступкам»⁴³⁶.

⁴³⁶ Bender, "Walking in the Resurrection," p. 102. Штейер в книге *Anabaptists and the Sword* ставит под сомнение традиционное понимание принципа непотворения у анабаптистов. Он утверждает: «Никогда на протяжении XVI века не было объединенного непотворенческого движения среди анабаптистов. Идея, что несколько непотворенческих сект были частью большой Мученической Церкви Реформации появилась только у составителей мартирологов следующего века» (p. 334).

Хотя их часто обвиняли в том, что они практикуют общность имущества, швейцарские, южногерманские и голландские анабаптисты это отрицали. Тем не менее, их произведения единодушно свидетельствуют, что в основе их жизни была любовь. Любовь же делала возможным и то, что люди делились имуществом. Однако христианская любовь не ограничивается милостью в отношении тех, кто нуждается, как замечал Менно в своем «Ответе на ложные обвинения» (*Reply to False Accusations*):

«Все, рожденные от Бога, имеющие дар Духа Господня и, согласно Писаниям, призванные к единству в одном теле Христовом, приготовлены такой любовью служить своим ближним не только деньгами и вещами, но также, по примеру своей Главы и Господа Иисуса Христа, как это описано в Евангелиях, жизнью и кровью».

Сделав такое описание церкви и готовности в ней поделиться своим имуществом, Менно писал: «Вот о какой общине мы учим. А вовсе не о том, что каждый должен брать и владеть имуществом и землей другого, как многие нам ложно приписывают»⁴³⁷. Конечно, гуттериты учили, что общность имущества является признаком истинной церкви. Но это было отступлением от общей для большинства анабаптистов практики, как и учение Губмайера о мече.

Понятие любви сильно повлияло и на анабаптистское представление о миссии. Подобно тому как непротивление было негативным проявлением любви, миссия была ее позитивным утверждением. В анабаптистской теологии миссии, как и в крещении, переплеталось несколько утверждений. Как уже не раз подчеркивалось, анабаптисты считали, что вера — это свободный ответ на проповедь Евангелия. Такая вера требовала проповеди Слова теми, кто встал «с той стороны креста, где произошло воскресение». Любовь ко Христу и любовь к ближнему побуждала к сострадательной заботе о духовном благе человека. Это было подкреплено тем, что отвергалось насилие и участие государства в духовных вопросах. Анабаптисты считали, что

«Тем не менее, — продолжает этот исследователь, — где-то около 1565 г. единое анабаптистское учение о мече было общим для всех анабаптистов, исключая несколько небольших анахронически революционных сект, типа давидиан, которых смогли отлучить от движения, и ватерландеров, которые примкнули к более умеренному аполитизму Менно» (р. 335).

⁴³⁷ *Complete Writings*, p. 558.

История анабаптизма

«истинный христианин ведет иную войну и другим оружием, нежели мир»⁴³⁸. Таким образом, они организовали, претерпевая все выпавшие на их долю страдания, одно из самых активных миссионерских движений в христианской истории.

Анабаптисты приняли всерьез Великое поручение. Они верили, что оно обязательно для всех истинных учеников Христа во все времена. Это явно отличалось от обычных взглядов реформаторов. Например, Мениус и Буллингер были убеждены, что Великое поручение было обязанностью лишь апостолов. Как было показано в других главах, братья уделяли большое внимание Великому поручению как устанавливающему «божественный порядок», то есть последовательность событий, имеющих место в начале христианской жизни. Поручение, конечно, устанавливало такую последовательность, но не утверждало, что порядок этот неизменен. «Божественный порядок, таким образом, хоть и является следствием Поручения, но лишь следствием. Если таким важным был вывод из Великого поручения, то тем более важным должно было быть для их учения послушание самому этому Поручению.

И оно имело место. Лишь немногие страны Европы не знали свидетельства анабаптистов. По долам и весям Европы они со всей страстью и рвением проповедовали, учили, страдали и умирали за Христа.

Из всех анабаптистов самыми яркими миссионерами были гуттериты. Они использовали каждое затишье между периодами гонений, чтобы расширять свою деятельность. Одним из самых известных их проповедников был Клаус Фельбингер. В своем исповедании веры он сделал замечательное заявление относительно мотивов миссионерской деятельности гуттеритов:

«Нас спрашивали разные люди, почему мы пришли в землю принца Баварского и соблазнили народ. Я отвечаю: мы пришли не в эту землю, но во все земли, где понимают наш язык, ибо всюду, где Бог открывает нам двери и показывает жаждущие истины сердца, которые поистине ищут Его, сердца, неудовлетворенные безбожной жизнью и миром и готовые с радостью делать всякую правду, туда

⁴³⁸ Littell, "Anabaptist Theology of Mission," MQR 21(January 1947):13.

мы идем, ибо так хочет Бог. Ибо земля и небо — Господни, и все люди принадлежат Ему; а мы себя целиком отдали и предали за Бога. Куда Он нас посылает и где хочет нас использовать, туда мы идем, в послушании Его божественной воле, несмотря на то, что нам придется перенести и претерпеть»⁴³⁹.

Государство и религиозная свобода

На анабаптистскую концепцию церкви в XVI веке смотрели с подозрением, но их представления о государстве были еще более неожиданными. Радикальная позиция *Täufer* без сомнения находилась за пределами понимания большинства современников. Образ мысли в то время сковывали и определяли традиционные средневековые рамки Священной Римской империи. Ни светские, ни духовные лидеры просто не могли представить себе стабильное общество, в котором нет церкви-государства (*corpus Christianum*, тела Христова) или государства-церкви как, например, электоральная Саксония, Цюрих и Женева. Между тем, представления анабаптистов о государстве оказались их самым значительным вкладом в современную цивилизацию. Важно отметить, что эти представления проистекают из их видения церкви и, соответственно, понимания христианской веры. Их позиция основана не на религиозном безразличии, но на вовлеченности в христианство.

Согласно мнению анабаптистов, наиболее губительным, приведшим к падению, стал для церкви ее альянс с государством. Когда церковь и государство объединились, церковь перестала быть церковью. Анабаптисты, пытавшиеся возродить апостольскую церковь, не отрицали права государства на существование. Государство, хоть и было Божьим установлением, не являлось во всем окончательным авторитетом, поскольку было временным и ограниченным. Они отрицали какие-либо права государства лишь в религиозных делах. Следовательно, их отношение к государству не было полностью отрицательным. От этого анабаптистов оберегала традиционная опора на авторитет Библии.

⁴³⁹ Friedmann, "Felbinger's Confession," p. 147.

История анабаптизма

В 13-й главе Послания к Римлянам и других параллельных местах они нашли для себя критерий, которым руководствовались, пытаясь переосмыслить взаимоотношения христиан, церкви и государства. Анабаптисты, участвовавшие в Бернском диспуте 1538 года, оставили одну из первых систематически изложенных анабаптистских концепций государства:

«Мы допускаем, что в не-христианском мире у государственной власти есть законное место, [на котором она пребывает, чтобы] поддерживать порядок, наказывать зло и защищать добро. Но мы, будучи христианами, живем в согласии с Евангелием, а наша единственная власть и Господин — Иисус Христос. А потому христиане используют не меч, поскольку он от мира, но христианское отлучение»⁴⁴⁰.

Шлайтхаймское исповедание, написанное одиннадцатью годами ранее, очевидно, согласно с такой, по меньшей мере, неблагоприятной оценкой места государства в человеческом обществе. В его шестой статье братья выражают свои представления о государстве в ходе дискуссии о мече.

«Меч положен Богом за пределами Христова совершенства. Им карают и казнят грешных, защищают и охраняют праведных. В Законе меч был положен для наказания грешников и их смерти; тот же [меч ныне] положен, чтобы пользовались им мирские власти»⁴⁴¹.

Более позитивное мнение о законности магистрата было сформулировано на процессе Михаэля Саттлера. Он обращался к католическим властям Роттенбурга: «Вы, слуги Божьи». Заключительное слово Саттлера в свою защиту было построено в равной мере умно и искусно. В частности, в нем говорится:

«В заключение, о, слуги Божьи, призываю вас подумать о части, которую определил вам Бог: зло наказывать, а благочестие отстаивать и защищать. Поскольку же мы не действовали противно Богу и Писанию, вы найдете, что ни я, ни мои братья и сестры не погрешили, словом ли, делом, против какой бы то ни было власти.

⁴⁴⁰ Matthijssen, "Bern Disputation", p. 32.

⁴⁴¹ Wenger, "Schleitheim Confession", p. 250.

Церковь и государство

Следовательно, о, слуги Божьи, если не слышали и не читали вы Слова Божьего, то пошлите за ученейшими мужами и священными книгами Библии, на каком угодно языке, и пусть сравнятся они с нами в Слове Божьем»⁴⁴².

В своем заключительном обращении Саттлер достиг трех целей. Во-первых, кратко изложил позицию анабаптистов в отношении государства. Он утверждал, что государство существует ради того, чтобы сделать возможной жизнь мирного общества среди злодеев. Кроме того, государство обязано защищать добродетельных, чего в данном случае оно не делало. Во-вторых, хоть и признавая судей «слугами Божьими», он косвенно отрицал их полномочность в духовных вопросах. И, в-третьих, он вынудил своих обвинителей судить его и самих себя на основании единственного авторитета, который признавали братья в духовных вопросах, — Библии.

Тот же уважительный тон в отношении законных властей обнаруживается у Клауса Фельбингера в «Исповедании веры» (1560). «Государи мои, — пишет он, — прежде всего, поскольку вы также слуги Божьи, хоть и вне пределов Христова совершенства (призванные мстить злодеям, карать зло, защищать и оберегать благочестивых), Бог вложил меч вам в руки». Анабаптисты отказывались подчиняться государственным указам по вопросам веры. Поэтому их обвиняли в неповиновении законным властям, даже несмотря на то, что они допускали, что власти установлены Богом. Фельбингер отвечал на эти обвинения так:

«Власти должны быть щитом для праведных. Для того Бог и вложил меч в руки правителей... чтобы они могли выполнять свои функции и защищать закон. Если же власти этого не исполняют, то покарает их Бог тяжко. Поэтому мы с радостью и по своей воле подчиняемся властям Бога ради, и во всех законных вопросах не будем противиться никоим образом. Однако когда власти требуют от нас того, что противно нашей вере и совести, как, например, принесение клятв, взимание пошлины в пользу палача или налогов на войну, мы не подчиняемся их приказам. И делаем это не из упрямства или гордости, но лишь только из страха Божьего,

⁴⁴² Williams and Mergal, *Spiritual and Anabaptist Writers*, pp. 141–42.

История анабаптизма

поскольку долг наш повиноваться скорее Богу, чем людям (Деян. 5:29)».

Фельбингер как систематик посмотрел на непротивление, принятие клятвы и свободу религии с точки зрения и в терминах анабаптистов. Поскольку меч был дан государству для наказания преступников и защиты праведников, христианин был вправе не иметь с ним ничего общего. Благодаря ясному предписанию Христа, природе христианского учения и анабаптистской концепции государства, истинный христианин мог никогда не братья за меч⁴⁴³.

Обычные для анабаптистов возражения против клятв основаны на буквальной интерпретации запрета Христа: «не клянись вовсе» (Мф. 5:34). Однако, кроме того, они отсылают к качественным аспектам христианского свидетельства. Анабаптисты считали, что для христианина клятва не только не необходима, но и до определенной степени невыполнима. Она не была необходима, поскольку анабаптисты были обязаны всегда говорить правду. А исполнить ее было невозможно, поскольку ни у кого нет власти над всеми жизненными обстоятельствами, их невозможно подчинить собственной воле, что, по их мнению, предполагала клятва. В Шлайтхаймском исповедании по этому поводу говорится: «Мы не можем исполнить того, что обещали, когда клялись, поскольку не в силах изменить даже малейших обстоятельств нашей жизни».

⁴⁴³ Friedmann, «Felbinger's Confession,» pp. 145ff. В нижеследующем фрагменте из Шлайтхаймского исповедания эта позиция дана предельно ясно: «В-третьих, спрашивается относительно меча, можно ли состоять в магистрате, если туда выбран, ответ таков: Христа хотели сделать царем, но Он избежал этого, поскольку не считал это волей Отца Своего. Должно и нам поступать как Он и следовать за Ним, и так да не ходить во тьме. Ибо Он сказал: кто хочет идти за Мной, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мной. Также сам Он запрещает силу оружия, говоря: князья народов господствуют над ними, и т. д., но между вами да не будет так. Далее, Павел говорит: кого Бог предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, и т. д. Так же и Петр говорит: Христос пострадал за нас (а не правил) и оставил нам пример, дабы мы шли по следам Его».

«В заключение следует заметить, что не пристало христианину служить в магистрате по следующим причинам: Власть магистрата от плоти, а христиан — от Духа; их гражданство в мире, христианина же — на Небесах; оружие их столкновений и войн плотское и вредит только плоти, но оружие христиан — духовное и направлено против дьявольских твердынь. Мирские вооружены сталью и железом, а христиане одеты оружием Божиим: правдой, добродетельностью, миром, верой, спасением и Словом Господним. Короче говоря, каковы Христовы намерения о нас, таковы должны быть намерения членов Тела Христова через Него обо всем, дабы не могло быть никакого разделения в Теле, через которое Оно могло быть уничтожено. Ибо всякое царство, разделенное внутри себя, будет уничтожено. И поскольку Христос таков, написано о Нем, Его члены должны быть такими же, дабы Тело его могло оставаться целым и соединенным к его распространению и возрастанию». Wenger, "Schleitheim Confession" p. 251.

Разделение церкви и государства рассматривалось как необходимость из-за природы церкви. Только таким образом церковь могла быть очищена и освобождена, чтобы стать церковью Божьей. Расформирование государственных церквей было для анабаптистов минимальным требованием, гарантирующим религиозную свободу. Так анабаптисты стали первыми в современную эпоху адвокатами институционального разделения церкви и государства. Они единственные из евангелистов XVI века порвали со средневековым шаблоном церковного истеблишмента. Этого не сделал даже Кальвин.

В конечном итоге, движение анабаптистов за религиозную свободу получило сильнейшую мотивацию от того убеждения, что к вере нельзя принудить. Клаус Фельбингер, незадолго до того, как был обезглавлен, отважно провозгласил эту заповедь анабаптистов перед властями Ландсхута: «Бог не желает служения по принуждению. Напротив, Он любит свободное, искреннее сердце, служащее ему с радостным духом и делающее что должно с веселием»⁴⁴⁴.

Никто не превзошел Губмайера, красноречиво провозгласившего и продемонстрировавшего своим собственным трагическим примером, что к вере нельзя принудить. Еще до того, как официально стать анабаптистом, Губмайер в 1524 году изложил свой призыв к религиозной свободе в трактате «О еретиках и тех, кто их сжигает». В этом бессмертном трактате он сформулировал несколько принципов, ставших позднее характерными для анабаптистов. По убеждению Губмайера, когда людей пытаются и осуждают по религиозным причинам, страдают и церковь, и государство. «Закон, осуждающий еретиков на сожжение, строит Сион на крови и Иерусалим на грехе». Вера не может быть насильственной. «Турок или еретиков не убедить нашими действиями, ни мечом, ни огнем, но лишь терпением и молитвой».

Губмайер разделял общие для анабаптистов взгляды на государство, высказанные в Шлайтхаймском исповедании и на Бернском диспуте 1538 года. Государство установлено Богом для наказания преступников и поддержания порядка в мире, лежащем во зле. Для того Бог и дал государству меч. Однако в вопросах личного вероисповедания у государства полномочий

⁴⁴⁴ Friedmann, "Felbinger's Confession," p. 149.

История анабаптизма

нет. По-видимому, в 1524 году Губмайер еще сомневался по поводу службы христиан в магистрате. «Тот, кто Божий, не может навредить никому, разве отбросит вначале Евангелие». Все свои доводы в защиту религиозной свободы он суммировал в одном предложении: «Теперь всякому, даже слепому, ясно, что закон, требующий жечь еретиков, есть изобретение дьявола». Закон, на который ссылается Губмайер, был традиционным способом обращения с еретиками в Священной Римской империи. Знаменитый юрист Филипп де Бемануа дал ему четкую формулировку:

«Если у мирянина заблуждение в вере, то должно вернуть его на путь истинный наставлением, а если он отказывается и остается привержен своей пагубной ошибке, то должно осудить его как еретика и сжечь. В последнем же случае должно мирскому правосудию прийти на помощь Святой Церкви, ибо если Святая Церковь, проведя следствие, осудила кого-либо как еретика, то должно Святой Церкви оставить такового мирскому правосудию, а мирскому правосудию должно затем сжечь его, не подобает властям духовным никого предавать смерти»⁴⁴⁵.

В 1526 году, после изнурительного заключения в Цюрихе, в руках бывшего товарища, Ульриха Цвингли, Губмайер спешит опубликовать свою так называемую «Краткую апологию». Так он надеялся загладить некоторые последствия своего принудительного, но от этого не менее унижительного отречения. Он говорил о Цвингли, который «арестом, заключением, страданиями и палачом пытался учить меня вере». Затем он вновь подтвердил свои глубочайшие убеждения о принуждении и вере: «Но вера есть действие Божье, а не тюрьма еретиков, из которой не видно ни солнца, ни луны, где живут лишь на воде и хлебе»⁴⁴⁶.

Очевидно, что тот, кто, подобно Губмайеру, перенес унижения, заключение и пытки, будет предрасположен к борьбе за религиозную свободу. Известно, однако, что еще в Шаффхаузене, задолго до своего нежданного цюрихского опыта, Губмайер

⁴⁴⁵ Vedder, *Hübmaier*, pp. 85–88. См.: Stayer, *Anabaptists and the Sword*, pp. 141–46. Несмотря на то, что Штайер хорошо показал реальную политическую (*real politic*) позицию Губмайера и его тесную связь с Цвингли, он не отметил очевидные особенности в сочинениях и действиях Губмайера. Его работа о Денке — такой же односторонний подход. Исследование Штайера очень добротное, однако иногда кажется, что выводы сделаны на основании своих мотивов.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 141.

много размышлял об этом вопросе. В статьях 21, 22 и 28 своего изложения принципов «О еретиках и тех, кто их сжигает» он подводит более глубокую, чем принято думать, теологическую базу идеи религиозной свободы. В статье 21 Губмайер пишет, что меч христианина есть «Слово Божье», а не железный меч, направленный против преступника. Из следующей статьи становится ясно, что правосудие и наказание преступников — прерогатива секулярного государства или мирской силы (*weltlich gwalt*), однако, в случае с противником Бога (*gottsfind = Gottesfeind*), не желающим ничего иного, кроме отказа от Евангелия, ни у кого нет права наказывать его. Здесь Губмайер доказывает, что вера или ее отсутствие лежат вне юрисдикции секулярного государства. Напротив, в статье 28 он провозглашает, что сжигать еретика — значит, лишь внешне исповедовать Христа, на самом же деле — отречься от Него⁴⁴⁷. Не сказал ли он, что казнь человека за ересь есть отрицание воплощения, поскольку Бог, явленный через Христа, есть Бог призывающий, а не принуждающий?

Анабаптисты считали, что у каждого человека должно быть право верить или не верить. Быть турком, иудеем, католиком или анабаптистом — честь, которая пожалована каждому человеку и за которую человек в ответе только перед Богом. Эта позиция проистекает из убеждения анабаптистов в том, что вера не может быть принудительной. «Вера есть результат действия Божия, а не страха перед тюрьмой для еретиков». Эта позиция объясняет многое в анабаптизме XVI столетия, но не до конца объясняет твердость анабаптистов перед лицом гонений. Это в состоянии объяснить лишь анабаптистская эсхатология.

Эсхатология и Церковь

Передавая историю мученической кончины Леонарда Кейзера в 1527 году, Тильман ван Брахт писал: «Вернувшись в Баварию, он сопоставил плоды и доктрины анабаптистов, Цвингли и Лютера и присоединился под сенью креста к крестоносной церкви анабаптистов в 1525 году»⁴⁴⁸.

⁴⁴⁷ *Schriften*, p. 99.

⁴⁴⁸ *Mirror*, p. 420.

История анабаптизма

Терминология, которой здесь и далее пользуется автор «Зеркала мучеников», наводит на размышления. Она подразумевает, что анабаптисты мыслили страдания как знак Христова ученика и последователя и как знак истинной церкви. Они развили идею, которую Этельберт Штауффер называл «теологией мученичества»⁴⁴⁹. Их эсхатология спасла от крайнего отчаяния перед лицом тех неопикуемых страданий, которые они повсеместно испытывали со стороны властей. Поскольку Христос страдал, то и они, как ученики Его, не считали себя свободными от подобной судьбы. Как Христос восторжествовал в Своем воскресении, так и они верили, что, в конечном счете, будут торжествовать с Ним.

Их «тихая эсхатология», как обозначил ее Литтелл, проявляла себя как в личной, так и во вселенской надежде⁴⁵⁰. Анабаптисты могли умереть, подобно апостолу Павлу, с уверенностью в том, что «отсутствовать в теле значит пребывать с Господом». В свидетельстве Леонарда Шенера, написанном им незадолго до казни в 1528 году, эта концепция выражена очень ясно.

«Господь, нет печали столь великой, чтобы могла отлучить нас от Тебя; потому взываем к Тебе непрестанно через Христа, Сына Твоего, Господа нашего, которого Ты по великой милости Твоей даровал нам для утешения нашего, уготовавшего нам путь тесный и дорогу в жизнь вечную (Мф. 7:14)».

Анабаптисты верили, что во время Второго пришествия и Страшного суда верные разделят торжество воскресшего Господа, а весь грешный мир и его приверженцы будут осуждены. Этот элемент также присутствует в последнем послании Леонарда Шенера: «Вечная слава, торжество, честь и хвала пребудут с Тобой ныне и в вечности, и правда Твоя пребывает вовек. Все народы благословят святое Имя Твое через Христа, праведного Судью, идущего судить всю вселенную, аминь. (Деян. 17:31)»⁴⁵¹.

Можно различить, по крайней мере, три положения, говорящих о возвращении Христа и установлении Тысячелетнего царства, популярных среди так называемых *Wiedertäufer* (перекрещенцев). Первое положение характерно для Швейцарских

⁴⁴⁹ Stauffer, "Anabaptist Theology of Martyrdom," p. 179.

⁴⁵⁰ Littell, *Anabaptist View*, p. 127.

⁴⁵¹ *Mirror*, p. 425.

братьев и описано Литтеллом как «тихая эсхатология». Эти анабаптисты верили в возвращение Господа, но это никогда не было в центре ни их исповедания, ни учения. Губмайер, Марпек, гуттериты и меннониты, по-видимому, разделяли это мнение. Второе положение было исполнено горячего, но ненасильственного хилиазма, которое особенно защищали Мельхиор Гофман и, до определенной степени, Ганс Хут. Уверенность Гофмана в том, что он знает, где и когда Господь возвратится, чтобы заложить свой Новый Иерусалим, имела для него катастрофические последствия. Несмотря на то, что Хут оказался готов взять в руки меч после возвращения Господа, и он, и Гофман считали, что Бог должен проявить инициативу в избавлении от грешников и привести в движение последнюю, разрушительную цепь событий истории. Третье положение представлено последователями Яна Маттиса и Яна Лейденского. Они не могли ждать божественной инициативы, поэтому вместе со своими последователями взяли дело в свои руки. В этом они наследовали скорее Томаса Мюнцера, чем Швейцарских братьев.

Чем же объясняется такой разброс в типах эсхатологии между так называемым нормативным анабаптизмом и фанатичными мюнстеритами? Конечно же, нельзя сбрасывать со счетов человеческий фактор (психологический и социологический). Если анабаптисты, чья история является предметом этой книги, искали и нашли руководящие принципы по поводу церкви, общества и отдельных христиан в Новом завете, то Гофман и его последователи, так же, как Томас Мюнцер и мюнстериты, обратились к Ветхому завету как к авторитетному конечному источнику и ключу к интерпретации истории. В Ветхом завете они стали выискивать подробное описание событий, имеющих отношение к последним дням. И как только убедились, что распутали таинства Апокалипсиса, в исступлении, возросшем на смеси гнева и мести, воодушевленные идеей Нового Иерусалима, они неудержимо занялись его строительством. Конечно же, последняя точка зрения была не нормативным анабаптизмом, но отступлением от него.

Анабаптисты XVI столетия так же, как и остальные последователи Евангелия, в большинстве своем верили, что возвращение

История анабаптизма

Господа близко. Суд, на котором заставят молчать отрицающих и защитят истинно верующих, был близок. Ганс Шлеффер, священник, перешедший в анабаптизм, был казнен в 1528 году. В письме-увещевании братьям он писал, что можно считать типичным для большинства анабаптистов:

«Истинно говорю вам, истинно, что время начаться суду с дома Божия (1Пет. 4:17). Ибо исполнено ныне Священное Писание, и посетит воздаяние мир вскоре, ибо вот оно, при дверях; да не будет никто нерадив, ибо вынут меч, натянут лук, стрела положена на нем и нацелена.

Не разумею под этим, чтобы искали вы иного убежища, но чтобы знали, что запечатлел Он нас и были бы мы уверены в вечном и нерушимом царстве с Ним, и всегда обладали им с Ним в жизни вечной; и да укрепит нас для этого Господь, аминь»⁴⁵².

Из-за отсутствия подобных свидетельств в большинстве тюремных посланий возникает впечатление, что в целом доказательство своей точки зрения не было главной заботой анабаптистов. Они, скорее, чувствовали, что, невзирая на любые будущие суждения о них истории, им нужно оставаться верными своим взглядам. Эта верность была оправданием сама по себе.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 426.

XI



ЧЕРЕЗ МОРЯ И СКВОЗЬ ГОДЫ

Наследниками анабаптистов время от времени объявляли себя такие сильно разнящиеся между собой группы, как унитарiane, баптисты, квакеры и сторонники общности имущества. Очевидно, что, идентифицируя анабаптистов с унитариянами или коммунистами, чрезмерно расширяют значение термина «анабаптист». В XVI веке антитринитариянская или унитариянская концепции не были характерны для сколь-нибудь значительной части анабаптистов, за исключением, пожалуй, польских братьев (социниан). Примерно то же можно сказать и о сторонниках общности имущества. Коммунная жизнь практикуется с 1528 года по сей день только у гуттеритов. Опыты филлипитов, габриэлитов или более отдаленных мюнстеритов начались и закончились в течение считанных лет. Конечно, никого из них не стоит сравнивать с современным коммунизмом марксистского толка.

Утверждать, что баптисты и квакеры — прямые наследники анабаптистов, значит предполагать, что сходство верований доказывает причинно-следственную связь. Такие связи принимаются без реальных исторических свидетельств. Это замечание, однако, не отрицает глубокого влияния анабаптистов XVI века на последующие поколения, но определяет задачу историка. Таким образом, у данной главы двойная цель. В ней исследованы связи

континентальных анабаптистов и современных религиозных групп, с которыми они прямо или косвенно ассоциируются; кроме того, предпринята попытка оценить то влияние, которое идеи анабаптистов оказали через эти группы на современный мир.

Прямые наследники

По историческим свидетельствам голландские меннониты поселились в Новом Амстердаме еще в 1643 году. Иезуитский священник, француз по имени Жег, перечисляя все разновидности религиозной жизни колонии, упоминает «анабаптистов, которых здесь именуют менистами»⁴⁵³. И, хотя вскоре в Новый Свет прибыли и другие меннониты, постоянное поселение было основано лишь в 1683 году в Джермантауне, штат Пенсильвания.

Меннонитов было немного, и они обходились без услуг рукоположенного служителя. До 1690 или 1698 года они проводили служения совместно с некими бывшими немецкими меннонитами, примкнувшими к квакерам⁴⁵⁴. Именно в этом квакерско-меннонитском собрании возник первый в Америке общественный протест против рабства. Этот протест, имевший место в 1688 году, был адресован собранию крупнейшей в Пенсильвании религиозной группы, *Quaker Monthly Meeting* (Ежемесячному собранию квакеров). Среди прочего в послании говорилось: «Те, у кого есть рабы, ничем не лучше турок».

Далее в петиции был отмечен тот урон, который рабство может нанести дальнейшей эмиграции: «Ибо вызывает дурную молву во всех странах Европы, где слышат, что квакеры держат здесь людей, как там держат скот, и потому нет у них ни намерения, ни желания ехать сюда»⁴⁵⁵. Очевидно, что протест не возымел незамедлительного действия. В последствие квакеры числились среди наиболее ярых борцов против рабства.

Первый ручеек эмиграции меннонитов в середине XVII века разлился за три столетия многотысячной рекой. В наши дни

⁴⁵³ Цит. по: С. Henry Smith, *The Story of the Mennonites* (revised by Cornelius Krahn; Newton, Kans.: Mennonites Publication Office, 1950), p. 529.

⁴⁵⁴ См.: Н. Shelton Smith, Robert T. Handy, and Lefferts A. Loetscher, *American Christianity* (New York: Charles Scribner's Sons, 1960), 1:271–73.

⁴⁵⁵ Smith, *Story of Mennonites*, p. 534.

менонитские колонии можно встретить от Канады до Парагвая. Обширные поселения находятся в северной части Центральной Мексики и на среднем западе Соединенных Штатов. В Северной и Южной Америке меннониты превратились в замечательных фермеров. Они, в большинстве своем, замкнутые и нелюдимые, не оказывали сколь-нибудь заметного влияния на не-меннонитский мир вплоть до нынешнего столетия. Их привычная склонность к фермерству и закрытость препятствовали действенному евангельскому служению.

Однако, несмотря на эти черты, меннониты стали последовательными сторонниками некоторых основных принципов анабаптистов XVI века. Среди этих принципов — отказ меннонитов от участия в военных действиях. Их точка зрения на этот счет оставалась в целом негативной со времен Войны за независимость США вплоть до Первой мировой. В результате им пришлось немало выстрадать за свое служение непротипвлению. Обычно патриотически настроенные соседи подвергали их позицию открытому осуждению. Зачастую их обвиняли в симпатии к врагам нации — британцам во время Войны за независимость и немцам во время Первой мировой.

Вторая мировая война открыла новую эру во взаимоотношениях церкви меннонитов и государства. Соблюдая заповедь непротипвления, меннониты обратились к проблемам, вызванным военными нуждами и разрушениями. Через Центральный комитет меннонитов они искали деятельного христианского служения, не противоречившего их устоявшимся убеждениям. Результаты были налицо. Они внесли солидный вклад в технический прогресс, с риском для жизни выполняя эксперименты во многих областях. Наибольшую пользу они принесли, служа в психиатрических больницах. «По ходу войны, — писал Генри Смит, — все больше и больше подразделений приписывалось к больницам для душевнобольных. Из пятидесяти одного подобного рода учреждения меннониты управляли двадцатью пятью»⁴⁵⁶.

В результате служения в психиатрии меннониты и другие сознательные отказники создали Национальный фонд психического здоровья. Кроме того, меннониты стали создавать психиатрические лечебницы, служившие выражением христианской заботы о

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 814.

История анабаптизма

жертвах современной цивилизации. Однако не все молодые меннониты решили следовать по пути сознательного отказа. Около половины из них избрали военную или нестроевую службу.

То, что было сказано о склонности меннонитов к замкнутому, отрешенному существованию в закрытых поселениях, еще более справедливо в отношении амишей и гуттеритов. Амишский раскол развился под влиянием Якоба Аммана во второй половине XVII века в Швейцарии. Он представляет собой результат различных степеней культурной изоляции. Немногие сторонние наблюдатели пытались более глубоко проникнуть в те принципы, которые скрываются под черными одеждами, старорежимными обычаями и чувствительной совестью амиша. Его пристальное внимание к двуколкам, застежкам, бородам и шляпам вызывало раздражение и смех у соседей.

Амиш — почти всегда фермер и, как правило, хороший фермер. Возможно, экономический успех вместе с отвращением к правительственным постановлениям сделал его любимой мишенью пресыщенных юмористов. Как бы то ни было, его влияние на окружающее сообщество в Пенсильвании, Айове или лежащих между ними штатах осталось слабым.

Гуттериты, также прямые потомки анабаптистов XVI века, вместе с амишами оказались в водах, отброшенных корабельным винтом, который принято считать культурным прогрессом. Века гонений все больше и больше принуждали их вести монастырский образ жизни. Внутри колоний гуттеритов, разбросанных по Канаде, обеим Дакотам и Парагваю, жизнь течет, наверное, так же, как четыреста лет назад. Они по-прежнему говорят на немецком языке, который сохранили еще со времен жизни в Венгрии, Трансильвании и России, что еще больше изолирует их от современной жизни. Эта культурная обособленность оберегает гуттеритов от внешних влияний, в то же время исключая любой полезный обмен идеями. Таким образом, гуттеритскому исповеданию анабаптизма тоже недостает евангельской проповеди и ощутимого влияния на внешний мир.

Так обязан ли современный мир хоть немного анабаптистам? Пришли ли в наш мир идеи свободы, разделения государства и церкви, демократии и церковного возрождения из этого

источника? Если да, то влияние должно осуществляться не по прямой линии. Мы должны обратить внимание на те группы, чьи идеи поразительно близки основным интуитивным прозрениям анабаптистов XVI века. Первые среди них — баптисты.

Баптисты и анабаптисты

Связи анабаптистов с континента с ранними британскими баптистами долго были предметом споров. Было время, когда многие баптисты хотели проследить видимую преемственность с апостольских времен. Приемлема была и любая теория, по которой баптисты происходят от анабаптистов. Тем не менее, в последние годы появилась мода на дискредитацию любых точек зрения, доказывающих исторические связи баптистов и анабаптистов. Наиболее полно высказавшимся сторонником этой позиции является Уинтроп С. Хадсон, в прошлом профессор церковной истории Колгейт-Рочестеровского института теологии. В статье для *Baptist Quarterly* Хадсон пишет: «Вплоть до XX века баптистские историки не упоминали о... том, что существует несметное количество свидетельств, заявляющих, что не следует путать или отождествлять баптистов с анабаптистами»⁴⁵⁷.

Хадсон не только разделял английских баптистов и анабаптистов, но и предполагал, что все анабаптистские влияния были аннулированы Томасом Хелвисом, одним из основателей баптистского движения в Амстердаме. Он отмечает как несущественные все контакты первых английских баптистов и голландских анабаптистов.

«Настаивание на крещении по вере было скорее логическим выводом из акцента Реформации на необходимости явной веры и конгрегационистской идеи собранной церкви, а также из общей сокровищницы восприятия библейского учения и его примера, чем результатом любого предполагаемого влияния анабаптистов»⁴⁵⁸.

Скорее всего, точка зрения Хадсона основана не на исторических свидетельствах, а на чем-то ином. В более ранней статье он соглашается с этим фактом:

⁴⁵⁷ Hudson, "Who Were the Baptists?" *The Baptist Quarterly* 16 (July 1956): 304.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 310.

История анабаптизма

«Невнятность богословских соображений... определивших взгляды баптистов на политические и социальные вопросы, чрезвычайно усложняет попытку справиться с... вновь возникшими проблемами. Это справедливо, если дело касается вопросов государственного устройства и обеспечения структурной поддержки демократического общества, в подходе к определениям важнейших проблем экономической жизни, и особенно верно, если возникают ненужные препятствия на пути экуменической дискуссии»⁴⁵⁹.

Не слишком ли подрывает такое допущение позицию Хадсона? Как настаивал св. Аманд, историк никогда не должен допускать, чтобы отдельное послание, извлекаемое из истории, формировало исторические факты. Также оно не должно искажать факты в интересах собственной концепции⁴⁶⁰. Ни экуменические интересы, ни теории наследования баптистов не должны ни в малейшей степени позволять изменить исторические записи.

Эрнст А. Пейн, один из виднейших баптистских лидеров XX века и талантливый историк, вступая в спор с Хадсоном, пишет:

«Ни один ответственный историк не „путает“ и не „отождествляет“ баптистов XVII века с анабаптистами XVI-го. Доктор Хадсон подразумевает, что не было никакой общности или связи. По моему убеждению, это перекраивание истории, которое лишит баптистов одного из главных ключей к осознанию их истоков и развития».

Вслед за перечислением четырех основных положений Хадсона и прежде, чем отвергнуть их, Пейн предлагает следующее краткое изложение его позиции:

«Он описывает первых (анабаптистов) как производное от „горстки гуманистов с университетским образованием“ эразмова типа, а вторых (английских баптистов) как побочное ответвление от английских кальвинистов-пуритан в их конгрегационалистской форме. Эти утверждения могут быть поддержаны, по моему глубокому убеждению, только крайне избирательно»⁴⁶¹.

⁴⁵⁹ Hudson, "Baptists were not Anabaptists," *The Chronicle* 16 (October 1956): 339.

⁴⁶⁰ Penrose St. Amant, *Christian Faith and History* (Fort Worth, 1954), p. 2.

⁴⁶¹ Payne, "Who Were the Baptists?" *The Baptist Quarterly* 16 (October 1956): 339.

Ввиду несогласия таких выдающихся историков баптизма, остальные должны быть предельно осторожны в поисках исторически значимого решения проблемы. При разрешении загадок жизни голландских и английских анабаптистов и возможных влияний на английскую Реформацию непременно возникает несколько вопросов. Какова связь между анабаптистами XVI века и, во-первых, возникновением первых отделившихся от англиканской церкви общин (индипендентов), во-вторых, с общими баптистами, в-третьих, с частными баптистами и, в-четвертых, с американскими баптистами?

Анабаптизм и английские свободные общины

Чтобы понять церковную жизнь Англии XVI и XVII веков, необходимо отделить пуритан от индипендентов. Первые посвятили себя становлению англиканской церкви, но хотели реформировать ее в направлении кальвинизма. Новые независимые общины, однако, считали англиканскую церковь отступнической, полагая, что единственно христианской реакцией должен быть полный отход от нее.

Существуют разные мнения относительно того, какое влияние оказали на развитие отделившихся от официальной английской церкви групп анабаптисты. Кеннет Латуретт, христианский историк из Йельского университета, считает, что влияние анабаптистов на движение английских независимых общин отрицать невозможно⁴⁶². Шеффер, эрудированный историк меннонитов другого поколения, убежден, что английский сепаратизм обязан своим появлением анабаптизму. Он считает, что в Норвиче Роберт Браун, отец английского сепаратизма, увлекся анабаптистскими идеями благодаря голландским беженцам-меннонитам.

«От голландских меннонитов, бежавших туда из своей страны, Браун позаимствовал новые взгляды на дух и организацию. Поскольку его новые взгляды были абсолютно сходны со взглядами иноземцев, очевидно, что он познакомился с ними у этих меннонитов»⁴⁶³.

⁴⁶² Kenneth Scott Latourette, *A History of Christianity* (NY: Harper & Brothers, 1953), p. 779.

⁴⁶³ J. De Hoop Scheffer, *History of the Free Churchmen*, ed/ William Elliot Griffin (Ithaca, NY: Andrus

История анабаптизма

Два возражения мешают безоговорочному принятию позиции Шеффера. Браун, как отмечает Шеффер, никогда не констатировал зависимость от меннонитов. Скорее, в 1584 году он явно отрицал связь с ними. Конечно, мало кто из англичан позволял себе симпатизировать анабаптистам. Менее очевиден вопрос сходства, которое Шеффер усматривал между Брауном и меннонитами. У них действительно есть точки пересечения, однако они не настолько очевидны, чтобы настаивать на исторической связи. Бюрраж сделал вывод, что до 1612 года влияние анабаптистов на английские свободные общины было слабым⁴⁶⁴.

Прошло пятьдесят лет, появилось много документов после работ Бюрража, и современный авторитет в области связей анабаптистов и новых английских групп Ирвин Б. Хорст до некоторой степени опроверг его выводы. Касаясь анабаптистских свойств английской независимой церкви, он пишет: «Можно считать, что анабаптизм не был единственным источником этих идей, но существует масса свидетельств его сильного влияния»⁴⁶⁵.

Если тщательно взвесить все цитированные положения, станет ясно, что мало кто из исследователей английской Реформации отрицает влияние анабаптистов на новые английские общины. Несогласия встречаются в вопросах определения природы и меры этого влияния.

Англия очень рано была предупреждена от ошибок анабаптистов. Около 1531 года Уильям Барлоу детально описал анабаптистское движение на континенте, которое называл «третьим обликом» Реформации. Как известно, тремя годами позже голландские анабаптисты нашли в Англии убежище. Фактически, они были активно заняты распространением своей веры уже в 1534 году. По мнению Хорста, «в 1530-х годах анабаптизм вытеснил лоллардизм как известностью, так и учением и стал левым крылом английской Реформации»⁴⁶⁶. 25 мая 1535 г. двадцать пять

& Church, n.d.), p. 8.

⁴⁶⁴ Champlin Burrage, *The Early English Dissenters* (Cambridge: The University Press, 1912), 1:68.

⁴⁶⁵ Irvin B. Horst, "England," ME, 2:220. В работе Хорста *The Radical Brethren* (Nieuwkoop: B. de Graaf, 1972) прояснены и расширены положения его предыдущих работ. Он пишет: «Влияние анабаптистов на индипендентов и позднее на движение конгрегационистов может быть прослежено, в основном, в формах церковного управления, характере церковного служения и жизни. Гораздо более радикальным было их влияние на обычных баптистов, движение, носившее название анабаптистов дольше всех и бывшее ближайшим английским аналогом основного течения анабаптистов на континенте (*Täufer, Mennonites*)» (p. 179).

⁴⁶⁶ Horst, ME, 2:215.

голландских анабаптистов были схвачены в соборе св. Павла. Четырнадцать из них были осуждены и сожжены в Лондоне 4 июня 1535 г. Хорст пишет, что количество анабаптистов, сожженных Генрихом VIII, превзошло количество лоллардистов, сожженных за все предыдущее столетие. Возможно, что не менее 80 процентов всех казненных за время правления королевы Марии Кровавой были анабаптистами. Последняя из больших групп анабаптистов, арестованных за веру в Англии, была схвачена на Пасху, 3 апреля 1575 г. в Лондоне и Или.

Время от времени по всей стране анабаптистских проповедников сажали в тюрьмы. Часто осуждали на смерть. Первым из них, по-видимому, был некий фламандец по имени Бастиан, арестованный за распространение литературы в 1534 году.

В 1538 году английские власти узнали, что анабаптисты издали и распространяют книгу о воплощении. За такую наглость их попросили покинуть страну. Некоторых поймали и сожгли. Среди них оказался один из лидеров, Ян Маттийс, который был сожжен 29 ноября 1538 года⁴⁶⁷. Джоан Бучер, которого архиепископ Кренмер не смог отвоевать для церкви Англии, тоже был сожжен у столба 2 мая 1550 года. Вероятно, анабаптисты с континента присутствовали в Англии, оказывая влияние, примерно с 1534 года.

Идеи анабаптистов, ставшие в Англии обычным явлением, происходили из нескольких источников. Сами анабаптисты не дремали. Против них было написано достаточно книг и памфлетов, государственные прокламации также несли описания их верований. Архиепископ Крэнмер был хорошо знаком с идеями анабаптистов и их словарем. Он использовал и то и другое в своем катехизисе 1548 года, явно пытаясь довести его до анабаптистов⁴⁶⁸. Важнейшая формулировка Символа веры англиканской церкви от 1553 года, состоящая из сорока двух статей, включала не менее семнадцати статей, направленных против анабаптистов. Если бы анабаптисты не были сильными претендентами

⁴⁶⁷ Там же, стр. 215–18. См. у Horst, *Radical Brethren*, pp. 183–84, факсимиле приказа, предписывающего арест «Бастиана, фламандца, о котором доносят, будто он епископ и чтец у анабаптистов». В приказе также перечислены имена: Джона Ролинга, Пауля Бохтона, Эндрю Пирсона, «шотландца, строителя органов», Джона Кларка, Джона Гоу, Джорджа Джонсона Ботхарда, Николаса Вилара и Гарри Бонара.

⁴⁶⁸ C. Burrage, *Early English Dissenters*, pp. 47–48.

История анабаптизма

на умы и сердца англичан, вряд ли возникла бы необходимость уделять столько внимания их учению⁴⁶⁹.

Некоторые служители англиканской церкви придерживались одного или более положений анабаптистского учения. Один из них, Джон Бейл, писал в защиту анабаптиста Питера Франке, сожженного на столбе в Колчестере. Кроме того, в трактате против Эдмунда Боннера, опубликованном в Цюрихе в 1543 году, Бейл благожелательно отзывался о Бальтазаре Губмайере: «Третий катехизис — Бальтазара Губмайера *Racimontanus*, о котором знал я не понаслышке, поскольку читал его среди прочих работ меннонитов. Вынес я, однако, лучшее о нем мнение, хотя господин мой и осудил его среди прочих, чьи учения знаю я как чистейшие и совершенные»⁴⁷⁰. Пожалуй, еще более замечательно, что Бейл в своем позднем труде «Краткое и верное провозглашение истинной веры Христовой» (*A brief and faithful declaration of the true faith of Christ*, 1547), хоть и отрицает, что стал анабаптистом, представляет доводы в пользу осознанного крещения по вере, основанные на Великом поручении⁴⁷¹.

Генри Харту, лидеру общины диссентеров в Кенте, удалось издать три своих трактата. Харт и его соратники нонконформисты были хорошо известны. В сообщениях современников их именуют анабаптистами. Их тоже обвинили в пелагианской ереси и либертинизме. Из трактата Харта, опубликованного в 1548 году и переизданного в 1549-м, ясно, что, подобно Менно Симонсу и Губмайеру, он пишет для овец, а не для пастухов или волков. Он особо подчеркивает необходимость нового рождения, которое приходит через веру и посвященность Христу и последующую жизнь в послушании учению. Он сторонник доктрины свободы воли и ответственности каждого за решение в пользу Христа и за то, чтобы оставаться верным ему. Хорст пишет: «Везде доминируют темы следования Христу, послушания велениям Писания,

⁴⁶⁹ Horst, *Radical Brethren*, p. 170. Хорст также пишет: «Английский анабаптизм был тесно связан с мельхиоритским крылом движения, его духовный климат вряд ли продолжал настроения анабаптизма неотделившегося типа, даже несмотря на отсутствие интенсивных гонений, за исключением правления королевы Марии Кровавой» (p. 174).

⁴⁷⁰ Цит. по Horst, там же, p. 94.

⁴⁷¹ Irvin B. Horst, *Anabaptism and the English Reformation to 1558* (Nieuwkoop: B. de Graaf, 1968), pp. 106–7. Кроме него, Хорст называет двух других священников церкви Англии, Роберта Барнса и Джона Ламберта. Убеждения последних выражены более ясно, чем у Бейлса, и без такого количества иносказаний.

неподчинения миру и вольного принятия страданий»⁴⁷². Даже если Харт не практиковал крещение верных и не строил церковь по анабаптистскому образцу, представляется достаточно ясным, что его учение в отношении свободы воли и ученичества соответствовало представлениям анабаптистов. Таким образом, противники Харта корректно определяли его и его братьев.

Отвергая анабаптизм, Джон Нокс, шотландский религиозный реформатор XVI века, в своей книге «Ответ на великое множество богохульных крючкотворств, написанных анабаптистами против Божьего предвечного Предопределения» (*An Answer to a great number of blasphemous cavillations written by an Anabaptist and adversarie to God's eternal Predestination*), опубликованной в 1560 году, предал их взгляды широкой огласке. Однако Хорст убежден, что целью был Роберт Куч⁴⁷³.

Бесспорно, что анабаптисты и их идеи были актуальны в Англии на протяжении большей части XVI столетия. Существуют ли свидетельства о влиянии анабаптистов на первые английские независимые церкви?

Происхождение первой общины английских индепендентов до сих пор остается невыясненным. Известно, что в середине века их было две: в Бокиге, графство Эссекс, и в Февершеме, Кент. Вместе в них насчитывалось около шестидесяти человек. Во время ареста в 1551 году они признали, что отказывались причащаться в англиканской церкви в течение двух лет⁴⁷⁴.

Из сохранившихся источников об учении арестованных известно немного. Как бы то ни было, они были противниками учения о предопределении. Их обвинили в пелагианстве, этот вывод был основан на их приверженности идеям свободной воли и ответственности человека. Если труды Генри Харта основывались на усовершенствовании теологии «кентских сектантов», то они были анабаптистскими по своему учению о спасении и концепции этических требований христианской жизни, если не в практике крещения по вере и выполнении указаний анабаптистской церкви. Тем не менее, проповедовалась и реализовывалась церковь под крестом, страдающая ради служения. Харт долгое

⁴⁷² Horst, *Radical Brethren*, p. 129.

⁴⁷³ Horst, *Anabaptism and the English Reformation*, p. 62.

⁴⁷⁴ C. Burrage, *Early English Dissenters*, p. 53.

История анабаптизма

время провел в тюрьме⁴⁷⁵. Другой их лидер, Хамфри Мидлтон, был сожжен на столбе в правление королевы Марии Кровавой⁴⁷⁶.

Гораздо больше известно о двух нонконформистских церквях в Лондоне. Новая группа Ричарда Фитца называлась Частной церковью Лондона. К тому времени как церковь Фитца была обнаружена, уже существовала другая община строго пуританского толка. Некоторые члены конгрегации Пламберз Холла стали индепендентами и присоединились к Частной церкви.

Две эти церкви не следует путать, несмотря на то, что обе они были арестованы и заключены в тюрьму за свои тайные действия. Конгрегация Пламберз Холл не настаивала на отделении от англиканской церкви. Такое обещание было дано пастором Уильямом Бонемом и его двадцатью четырьмя единоверцами перед освобождением из тюрьмы Брайдвелл в 1569 году. Они обещали не совершать причастие «ни в каком доме, ни в каком другом месте, не выступать против государственной веры, ныне установленной властями, или против закона царства Английского»⁴⁷⁷. К тому же, они заверили, что не будут собираться отдельно или проповедовать против обычаев законной церкви. С другой стороны, конгрегация Фитца с самого начала была настроена на отделение от официальной церкви.

Три сохранившихся документа этой церкви открывают их основные принципы⁴⁷⁸. Первый из них гласит, что только «благословенное и славное слово» должно определять веру и обычаи церкви, что подразумевало «отринуть и отвратиться всех мнений традиционных и установленных людьми». Так ясно проводился принцип восстановления церкви в свете Нового завета.

Идея церкви, страдающей под крестом, как знак истинного ученичества — повторяющаяся тема во всех трех документах. В документе, названном Бюрражем «Соглашение свободной общины Ричарда Фитца» (*The Separatist Covenant of Richard Fitz's Congregation*), следующие слова усиливают эту концепцию:

⁴⁷⁵ Horst, "England," ME, 2:217.

⁴⁷⁶ C. Burrage. *Early English Dissenters*, p. 53.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 2:11–12.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 13–18. В хронологическом порядке: «Устав Частной церкви в Лондоне, сатанинской ненавистью оболганной и злом оговоренной», «Собрание индепендентов конгрегации Ричарда Фитца», «О, Англия, обратись, обратись ко Мне, так говорит Господь, через Иеремию». Последний документ, как оказалось, был петицией 1571 года на имя королевы Елизаветы в защиту новых свободных групп.

«Они казнят Спасителя нашего Иисуса Христа в его членах (Деян. 9:4,5; 2Кор. 1:5). Также отрицают они и ненавидят Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа (Лк. 10:16)». «Соглашение» заканчивается волнующей молитвой, воплотившей в себе обе упомянутые идеи:

«Дай нам, Господи, сил до сих достигать при страсти крестной, та же управить может едино слово благое Бога нашего, и да пребудет мир с нами, и обрящет место высоко, да разбьет всяк оплот крепок, да разорит ли и низвержет сети ловчи, соблазны ли и всякую вещь вознесенну супротив свидения Божия, и да принесет во пленение или покорит всяку мысль во обвинение Христу и т. д. (2Кор. 10:4,5) и т. д. да будет имя и слово превечнаго Господа Бога нашего вознесенно и возвеличено над всем творением (Пс. 137:2)»⁴⁷⁹.

Положительно, Ричард Фитц в «Уставе Частной церкви в Лондоне» дает трехсоставный набросок, продиктованный, по его убеждению, предыдущими принципами:

«Во-первых, и главное, славнейшее слово и Евангелие проповедуется не в оковах и подчинении, но свободно и чисто. Во-вторых, дары раздаются вполне, только все вместе, согласно установлению и доброму слову Господа Иисуса, без обычаев и измышлений человеческих. И последнее, держаться не премерзкого канонического права, но только послушания, и все вместе, в согласии с одним небесным и всемогущим, нашего благого Господа Иисуса Христа»⁴⁸⁰.

После смерти Фитца его последователи перечислили все обряды, которые считали делами антихриста. Среди них записаны «двузубые митры, капюшоны, стихари, ризы, лепешки на крахмале, [крестные отцы и матери] и папские святые дни». Ссылка на крестных родителей порождает некоторые вопросы о правомерности детского крещения. Кроме того, просители призывали законные власти уничтожить и истребить «манеры, обычаи и привычки папистов», что по тону ближе кальвинизму, а не анабаптизму. «Соглашение» призывает людей Божьих «идти

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 13.

История анабаптизма

далее к совершенству», что может указывать на анабаптистское понимание христианской жизни. Форма правления была конгрегационистской, как и во многих анабаптистских церквях на континенте. Считалось необходимым, однако, трехступенчатое служение пастора, дьякона и старейшины, в чем отразилось, возможно, влияние кальвинистов.

Члены конгрегации, обращаясь к королеве, называли сами себя «бедной общиной, которую Бог отделил от церкви Англии». Они ясно осудили государственную церковь, говоря о «смешанном и ложном служении, коему они обыкли, из которого собрания Господь единый Спас наш извел нас»⁴⁸¹. Довольно очевидно, что церковь Фитца состояла из англичан, в прошлом бывших прихожанами англиканской церкви. Из-за глубины своих религиозных убеждений они отделились от церкви своего детства. У них было много общих с анабаптистами идей, однако были и другие, явно не анабаптистские. Возможно, анабаптистское влияние дошло до формировавшейся общины Фитца из неизвестного до сих пор источника. Было бы ошибкой называть эту церковь как анабаптистской, так и конгрегационистской. Сколько позволяют судить доступные документы, она не была ни той, ни другой.

Судьба этой маленькой церкви неизвестна. Возможно, ее прихожане пострадали подобно тем, чья судьба их опечалила, подобно Ричарду Фитцу, их пастору, и Томасу Боуланду, их дьякону. Названы шесть тюрем, где томилось великое множество их «служителей Господних». Несомненно, среди заключенных были анабаптисты, равно как и пуритане, и индепенденты. Было бы действительно странно, если бы делящие общие камеры и страдающие от одних и тех же нетерпимых рук не обменивались идеями. По крайней мере, новые прозрения о библейской правде продолжали выходить на поверхность все возрастающего потока новых английских свободных общин.

Между исчезновением с исторической сцены Частной церкви и появлением независимой церкви Брауна в Норвиче прошло десять лет. О том, что происходило с английскими индепендентами в этот промежуток времени, почти ничего неизвестно, за исключением сведений об аресте анабаптистов в Лондоне и Или и последующей казни части из них. До приезда в Норвич Роберт

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 16-17.

Браун был радикальным пуританином, двигавшимся в сторону отделения от официальной церкви⁴⁸². Услышав, что в Норвиче есть согласные с его точкой зрения, он отправился туда летом 1580 года. Его сопровождал друг Роберт Харрисон, разделявший его взгляды. В начале следующего года Браун стал собирать вокруг себя «группу единомышленников». «Ранней весной 1581 года» они полностью отделились от англиканской церкви.

Норвич в то время был центром радикального пуританизма. Собор св. Андрея практически стал конгрегационистской церковью в составе англиканской епархии. Радикальной природой здешнее пуританское движение было обязано влиянию меннонитов в этом районе. Норвич долго оставался центром беженцев для групп анабаптистов с континента. Как уже было отмечено, Шеффер уверен, что на Брауна непосредственно повлияли меннониты. Он пишет: «В 1571 году не менее 2 925 голландских и валлонских или бельгийских протестантов обосновались в Норвиче»⁴⁸³. Он предположил, что коль скоро позиции Брауна и меннонитов настолько близки, зависимость их друг от друга очевидна. Многие долгое время разделяли эту точку зрения.

К такому же мнению склоняется Хорст. Однако отмечает, что «окончательная ясность так и не была внесена», но «большая ясность достигается, исходя из богословских и духовных оснований»⁴⁸⁴. Определенно, брауновские взгляды на церковь, возможно, за исключением крещения, были весьма близки к концепции анабаптистов. Его воззрения на магистрат также звучат узнаваемо для тех, кто знаком с учением континентальных анабаптистов. Анабаптист или пуританин — тот, кто говорит об ответственности и пределах компетенции магистрата следующими словами:

«Да ничесо же творят о церкви, токмо мирское, ибо мирские суть судьи, и несть у них власть над церковью якоже Пророков и Священных и Князей духовных, како и во внешней Правде, пытаются убо права благотворить и славить со внешней силой и карой телесной и мирским нуждением человек. И коли церковь богатство всех, тако же их

⁴⁸² *Ibid.*, p. 1:95.

⁴⁸³ Scheffer, *History of Free Churchmen*, p. 8.

⁴⁸⁴ Хорст, МЕ, 2: 219.

История анабаптизма

и бремя есть. Сие об установлениях внешних и правде их. Ищут они понудить веру и насадить церкву силой и силой покорить церковным начальством теми ж законы и взысканьями, не их убо суть»⁴⁸⁵.

Браун, вместо того чтобы отправить свою гонимую паству в Шотландию или в окрестности мест проживания его бывших друзей-пуритан, как предлагал кое-кто из верных, повел их в Голландию. Возможно, этот факт отмечает симпатию к меннонитским воззрениям. Спустя пару лет, пережив несколько раз заключение в тюрьму в Англии и Шотландии, изнуренный битвами проповедник, наконец, вернулся в англиканскую церковь. Сходства между идеями этой непостоянной, но отважной души и идеями меннонитов кажется больше, чем стечения обстоятельств.

Существуют еще два факта, делающих теорию меннонитского влияния на Брауна более достоверной. Первый феномен сопровождал восхождение Брауна. С появлением новых свободных групп, анабаптизм в Англии практически сошел на нет⁴⁸⁶. Второй — преобладание идей анабаптистов среди браунистов и барроуистов. Например, барроуистов (последователей Генри Барроу) власти преследовали за отрицание правильности «таинств крещения и вечери Господней, как их ныне совершают в англиканской церкви»⁴⁸⁷. Барроуисты зашли так далеко, что удерживали своих детей от крещения и отказывались произносить молитву Господню. Их практика дисциплины, сбор пожертвований для страдающих братьев, отказ от духовенства напоминают практику анабаптистов с континента.

Хорст придерживается мнения, что Генри Барроу, выдающийся лидер лондонских индепендентов последнего десятилетия XVI столетия, был анабаптистом по всем пунктам, кроме крещения⁴⁸⁸. Как бы то ни было, вопрос о крещении у барроуистов нельзя считать закрытым. Р. Элисон в своем «Полном опровержении трактата по браунизму» (*A Plaine Confvttation of A Treatise of Brownisme*), изданном в 1590 году в Лондоне, пишет, что Браун открыто не говорит «о необходимости повторного

⁴⁸⁵ Цит. по Бюрражу, *Early English Dissenters*, 1: 105.

⁴⁸⁶ Хорст, ME, 2:220.

⁴⁸⁷ Бюрраж, *Early English Dissenters*, 2:20.

⁴⁸⁸ Хорст, 2:219.

крещения, однако его последователи (барроуисты) в основанных им церквах требуют этого»⁴⁸⁹. Элисон утверждает, что эта информация получена им от самих барроуистов.

Доступные источники позволяют сказать, что движение новых, независимых общин Англии состояло в очень близком родстве с анабаптистами XVI века. Английской свободной церкви недоставало лишь более благоприятного климата, чтобы стать полностью развитой анабаптистской церковью.

Появление английских баптистов

После перехода в движение индипендентов Фрэнсиса Джонсона, талантливого пуританского богослова, началась новая эра развития английских свободных общин. Этот переход был вызван открытием и изъятием Джонсом работы Барроу и Гринвуда «Простое опровержение» (*Plaine Refvtation*). Как писал об этом Брэдфорд:

«Он встретил нечто, что стало действовать на его дух. Наконец, он был так захвачен... что пересек моря и прибыл в Лондон, чтобы поговорить с авторами, которые тогда были в тюрьме и вскоре были казнены. После этой беседы он был настолько удовлетворен, и истина для него подтвердилась, и он уже никогда не возвращался в свой Миддлбург, но примкнул к их обществу в Лондоне, а после был отправлен в тюрьму и затем изгнан. В конце концов, он прибыл в Амстердам, и те самые книги, которые его заставили сжечь, он снова издал и напечатал их за свой счет»⁴⁹⁰.

В лице Фрэнсиса Джонсона барроуисты получили верного сторонника. Трудно отрицать влияние «Простого опровержения» на его дальнейшую жизнь.

После смерти Барроу, Гринвуда и Пенри многие барроуисты искали убежища в Голландии, как до них это делали браунисты и пуритане. Первые группы новых английских эмигрантов отправились из Англии в Голландию в 1593 году, когда Джонсон был еще в тюрьме. Эти новые эмигранты-индипенденты, вероятно,

⁴⁸⁹ Цит. по Бюрражу, *Early English Dissenters*, 1:127.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, pp. 140–41.

История анабаптизма

сначала обосновались в Кампене, где произошел серьезный раскол. В 1594 году часть первоначальной конгрегации, обосновавшейся в Кампене, стала анабаптистской, как в своей практике, так и в вере.

Теперь уже не приходится сомневаться в близости английских независимых церквей и анабаптистов⁴⁹¹. Хотя осознанное крещение по вере и не практиковалось барроуистами в Англии, по крайней мере, у них было такое желание уже в 1590 году⁴⁹². В Голландии некоторые барроуисты, очевидно, испытали влияние меннонитов и ввели крещение по вере. Вот как это описал современник тех событий Енох Клапхан:

«Прошло тринадцать лет, как эта церковь, спасаясь от гонений, прибыла из Англии в эти страны. Вскоре некоторые из них впали в ересь анабаптизма (которая широко распространена в этих землях), а остальные их отлучили. Затем снова многие из них (о ком, я думаю, он здесь говорит), некоторые старейшины, некоторые молодые, очень многие, хотя меньше половины (как я понимаю) отпали от остальных, и многие из них были отлучены»⁴⁹³.

Очевидно, первый раскол произошел уже в 1594 году, а другие последовали в Наардене прежде приезда Джонсона в Голландию в 1597 году.

Это была первая английская анабаптистская община, о которой есть достоверные исторические данные. Поначалу был крещен заново один из них, который крестил всех остальных. Бурраж цитирует из работы Еноха Клапхама «Антидотон, или Необходимое лекарство от схизмы и ереси» (*Antidoton: or A Sovereigne Remedy Against Schisme and Heresie*), опубликованной в 1600 году:

⁴⁹¹ Scheffer, *History of Free Churchmen*, p. 30: «Ясно, что браунисты намного больше симпатизировали меннонитам, чем реформатам. У них, как оказалось, были близкие представления. По существу у них были одинаковые точки зрения на такие вопросы, как происхождение и организация христианской церкви, ее абсолютная автономность, порядок и управление, общее согласие ее членов, а более всего на дисциплину в церкви. У них было одинаково благоговейное отношение к Писанию, общее отрицание символических книг, одинаковый институт неоплачиваемых учителей и пастырей, одинаковая тенденция отделить себя от других детей мира сего посредством простоты своего платья и чистоты морали. Этому не приходится удивляться. Ведь именно в Норвиче Браун набрался своих принципов».

⁴⁹² C. Burrage, *Early English Dissenters*, 1:126–27.

⁴⁹³ Цит. в *ibid.*, p. 156.

«Что касается анабаптистов, они не участвуют в нашем деле (как это делают браунисты), но презирают или отвергают наше крещение, как и наше рукоположение... И вот один из них крестил себя (на полях: «я знаю одного такого, и могу засвидетельствовать это») (как Авраам впервые обрезал сам себя, но ведь Аврааму была дана заповедь, а им не было дано, не были они и в его положении), а потом он крестил других»⁴⁹⁴.

Влияние этой английской анабаптистской церкви в изгнании было весьма обширным. Не только барроуисты, вернувшись домой, сообщили о расколе и обо всем, что затронуло «старую церковь [Джонсона]», но и сами анабаптисты энергично распространяли свои взгляды среди своих друзей и родственников. Томас Митчелл вернулся в Норвич, очевидно, с тем, чтобы продолжить дело уже на английской земле. Его приезд не был безрезультатен. В частности, некий Джон Нил под влиянием Митчелла принял идеи анабаптизма. Существует также реальная возможность того, что и Джон Смит, осмысливая вопрос осознанного крещения по вере, сделал шаг от английского сепаратизма в сторону анабаптизма. Предположительно, Томас Одал, впоследствии член анабаптистской общины Смита в Амстердаме, был одним из английских анабаптистов в Кампене. Вероятно, что и Леонард Бушер, позже ставший влиятельным английским баптистом, принадлежал к анабаптистской группе в Кампене⁴⁹⁵.

Хотя история первой английской анабаптистской общины в Голландии остается темной, существует множество сведений о Джоне Смите и его церкви. Эта церковь сыграла важную роль в истории английского баптизма и в движении свободной церкви.

В 1594 году, в год формирования первой английской анабаптистской церкви в Голландии, Джон Смит был посвящен епископом Викхэмом. Смит получил степень бакалавра и магистра в Крайст-колледже, в Кембридже. В 1594 году он был избран постоянным членом Крайст-колледжа и оставался им до 1598 года. В течение этих четырех лет в Кембридже он показал себя талантливым учителем и публично отождествлял себя с пуританским большинством этого университета⁴⁹⁶.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 223.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, pp. 222–25.

⁴⁹⁶ W.T. Whitley, *The Works of John Smyth* (Cambridge: The University Press, 1915), 1:34–37.

Затем Смит был городским проповедником в Линкольне. Это было завидное и доходное место, куда более престижное, чем место викария местной церкви. Его службы в Линкольне должны были быть весьма успешны, по крайней мере, по оценкам некоторых из его сторонников. Вскоре он был объявлен городским проповедником пожизненно. Однако спустя всего пять недель произошло необычайное событие — 13 октября 1602 г. Смита лишили его места. Он разозлил кое-кого из отцов города, воспринявших отдельные места из его проповеди как выпад против них лично⁴⁹⁷. Скорее всего, Смит был втянут в политическую борьбу, где оказался на стороне проигравшей партии.

Важно, что Смит в это время ни в коей мере не был сторонником движения независимых церквей. Ровно наоборот, как добрый пуританин, он выступал против какого-либо рода религиозной терпимости. Он был убежден, что терпимость многих религий дала возможность дьяволу «затруднить вход» в Царство Божье. Поэтому Смит предписал магистратам наказывать еретиков и поддерживать во всем истинную веру. «Магистраты должны заставлять всех людей поклоняться истинному Богу под угрозой наказания, заключения в тюрьму, конфискации имущества или смерти, в зависимости от меры преступления»⁴⁹⁸.

Трудно проследить передвижение Смита после его увольнения в Линкольне и переезда в Гейнсборо, также в Линкольншире. В течение первых месяцев пребывания в Гейнсборо он содержал семью благодаря медицинской практике. Положение местной англиканской общины ложилось тяжелым бременем на его совесть. Викарием был Джером Филипс. Получая доход, он не исполнял требуемых обязанностей ни сам лично, ни через доверенных лиц.

Тут вышел на сцену Смит. Исходя из этой ситуации, можно понять, почему он стал действовать. Впрочем, у него ведь не было лицензии от местного англиканского епископа. Ему не дали права реализовать его благочестие и рвение, но, напротив, осудили. Поэтому путь в движение новых свободных церквей был практически навязан бывшему верному пуританину. Полученный ранее опыт привел его ко все возрастающему конфликту с правящими кругами.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p.xLv.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 166.

Смит и его последователи провели девять месяцев в раздумьях, обсуждении вопроса с друзьями и изучении Писания. В конце 1606 года они учредили церковь по образцу святых Ветхого завета:

«Они свергли это иго антихриста, и как свободные дети Господни, соединились в (заключив завет с Богом) *церковь и в общину Евангелия, чтобы идти путями Господними, которые им известны и которые еще откроются, в соответствии с их усилиями, чего бы им это ни стоило, с Господом, направляющим их*»⁴⁹⁹.

Церковь в Гейнсборо собиралась в двух конгрегациях. Одна была в самом городе, ею руководил Смит. А другая — в Скруби, ею руководил бывший пуританский служитель из Норвича Джон Робинсон и мирянин Ричард. Гонения со стороны короля Якова I и епископа Бенкрофта заставили эту церковь искать убежища в Голландии. Идея уехать из Англии появилась уже летом 1607 года, после того как некоторых членов общины схватили и посадили в замок Йорка. Но сам переезд начался только в 1608 году. Группа из Гейнсборо прибыла в Амстердам, где уже с 1597 года существовала община Джонсона. Вскоре после прибытия индипендентов из Гейнсборо и Скруби и их товарищей в общине Смита начались новые процессы.

Перед отъездом в Голландию в 1607 году Смит опубликовал книгу «Принципы и выводы о видимой церкви» (*Principles and inferences concerning The visible Church*), где так определил церковь: «Видимая община святых состоит из двух, трех или более святых, свободно соединившихся друг с другом посредством завета с Богом, которые сообща обладают всеми святынями Божьими, в соответствии со словом Божьим ради взаимного научения и славы Божьей»⁵⁰⁰. Это представление о церкви, которого придерживался Смит, вскоре претерпело серьезные изменения. Уже в 1608 году он опубликовал работу «Отличия свободной церкви» (*The Differences of the Churches of the separation*), в которой выдвинул шесть пунктов отличия его церкви от «старой церкви» Джонсона. Наиболее серьезные отличия на этот раз были

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. lxii.

⁵⁰⁰ C. Burrage, *Early English Dissenters*, 1: 233.

в сфере понимания служения. Об этом отличии он писал: «Мы считаем, что пресвитерство в церкви не имеет различий и что трехчастное деление старцев на пасторов, учителей и правителей не является Божьим установлением, но введено людьми»⁵⁰¹. В конце этого года или в начале следующего Смит внес наиболее революционное изменение — осознанное крещение по вере.

В начале 1609 или в конце 1608 года Смит и его конгрегация самораспустились как церковь и снова образовали церковь на основе крещения по вере, а не на основе общинного завета, как было раньше. Джон Робинсон в 1617 году описал это так:

«М-р Смит, м-р Хелвис, после того как распустили свою бывшую Церковь, *весь ее порядок и служение, собрались вместе, чтобы создать новую Церковь* через крещение, которому они приписывали такую важность, что могли собраться для молитвы только после того, как крестились. И после некоторых препирательств относительно того, кто должен это сделать первым, м-р Смит сначала крестил сам себя, а потом м-ра Хелвиса и всех остальных, принимая соответствующее исповедание»⁵⁰².

Что же повлияло на Смита и его маленькую общину, что они предприняли такой решительный шаг? Ведь он не мог принести ничего, кроме страданий и огорчений в результате отделения от других независимых общин. Следовало ли это из движения индипендентов? Если да, то почему все новые свободные английские группы не пошли по этому пути и не реорганизовали свои общины по образцу континентальных анабаптистов?

Нет сомнений, что, убедившись в отличиях общины Джонсона от анабаптистов, Смит стал сам изучать Писания. Утвердившись в новой позиции, он, не теряя времени, поделился своим открытием с общиной. Церковь была учреждена заново на основе личного исповедания, веры и крещения. Смит основал свою новую церковь исключительно на Новом завете, примере Христа и апостолов. Прежде же он нашел пример в Ветхом завете, чтобы основать церковь на идее завета с Богом. Его прежняя практика уступила место новому пониманию вещей.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 235.

⁵⁰² Цит. в *ibid.*, p. 237.

Своему прежнему соратнику Ричарду Клифтону он написал, что младенцев не следует крестить, потому что «нет упоминания в Новом завете об их крещении ни Иоанном, ни учениками Христовыми. Крестить следует только тех, кто исповедует свои грехи и веру»⁵⁰³. Практика крещения младенцев далее отвергалась на основании порядка, имеющего место в Великом поручении. Крещение также рассматривалось как печать Нового завета, которая применима только к верующим. Поскольку дети не способны верить, Новый завет к ним не применим. Итак, крещение младенцев — это профанация.

Следующий момент, на котором настаивал Смит в письме к Клифтону от 1610 года, касается правильного устройства церкви. Он утверждает, что после «антихристовых искажений» церкви должны устраиваться по примеру апостольскому. Истинное крещение — одно, но антихристово крещение — не истинное. Вот почему, как он утверждает, ложное служение и ложное поклонение, включавшее в себя и крещение младенцев, должно быть отвергнуто.

Аргументация Смита против крещения младенцев вполне узнаваема для любого историка анабаптизма. Что касается аргументов Смита в пользу крещения по вере, то они известны еще с 1524 года. Если бы не было возможно говорить о соприкосновениях Смита с меннонитами, то сходство его позиций с их позицией следовало бы приписать другим факторам. Например, Смит мог прийти к своим выводам в результате самостоятельного изучения Писания, помимо всех внешних влияний. Но, имея в виду исторический контекст, это маловероятно.

Во-первых, Смит провел уже год в Голландии. Прежде чем прийти к своим выводам, Шеффер заметил, что Смит и его маленькая община «могли соприкоснуться, по крайней мере, с тремя меннонитскими церквями: фламандской, фризской и объединенной верхнегерманской или ватерландерами. По крайней мере, с одной из них Смит уже соприкасался. От нее он и заимствовал свои взгляды о служении, не говоря уже о водном крещении»⁵⁰⁴.

⁵⁰³ Walter H. Burgess, *John Smith, the Se-Baptist, Thomas Helwys, and the First Baptist Church in England* (London: James Clarke & Co., 191), pp. 149–50.

⁵⁰⁴ Scheffer, *History of Free Churchmen*, p. 112.

Возможно, английские анабаптисты, выходцы из церкви Джонсона, побудили Смита обратиться к изучению новозаветного учения о крещении. Учение Смита о самокрещении уже было ими предвосхищено. Несомненно, здесь сказались и какое-то меннонитское влияние. Источник учения о церкви Смита стал другим. В Гейнсборо он при образовании церкви на основе завета руководствовался, в первую очередь, Ветхим заветом. Это был пример независимого мышления. Ясно, что он не просил крещения от какой-то соседней меннонитской церкви, поскольку не видел в этом необходимости. Не был он готов принять и христологию Гофмана, которая была распространена у его друзей-меннонитов⁵⁰⁵.

Смит искал подтверждения правильности своих действий не у меннонитов, а в Новом завете. Поэтому нельзя сказать, что он прямо таки «позаимствовал» свои учения у меннонитов. Но несомненно и то, что они побудили его пересмотреть свое учение в свете Нового завета. Однако именно Новый завет убедил его в ошибочности прежнего учения и необходимости нового шага, который предприняли он и его последователи в 1609 году.

Последовавший спор с Ричардом Клифтоном заставил Смита переосмыслить свое самокрещение. Результатом был отказ от своих предыдущих действий и просьба к ватерландерам о принятии в их общину. Прежде чем был предпринят этот шаг, Смит вывел свою церковь из кальвинизма, чтобы принять учение об общем искуплении и другие взгляды, ассоциирующиеся с Якобом Арминием. При этом, хотя поначалу он отвергал христологию Гофмана, но, в конце концов, сдал свои позиции и здесь. Он был готов лишь с небольшими оговорками принять все богословие меннонитов. Поскольку Смит пришел к признанию церкви ватерландеров истинной церковью, оставалось сделать лишь один шаг. Он объявил свое крещение недействительным и, чтобы соблюсти правильный порядок, попросил крещения от рук меннонитов. Большинство его церкви последовало за ним, но на этот раз меннониты отказались принять эту группу. Произошел раскол между Смитом и Хелвисом, который начался с принятием Смитом христологии Гофмана⁵⁰⁶.

⁵⁰⁵ Burgess, *John Smith*, p. 178.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 175–84.

Меньшинство церкви Смита, возглавляемое Томасом Хелвисом и Джоном Мэртоном, в 1610 году отлучило большинство. Группа Хелвиса состояла не более чем из десяти человек. Эта маленькая община, имевшая такое малообещающее начало, вернулась в Англию и основала там церковь, ставшую родоначальницей английского «общего баптизма».

Хелвис отверг обращение Смита за крещением к меннонитам. Это не значит, что он отверг все, что было общим у него со Смитом до этого. Напротив, английские «общие баптисты» во многом сохранили практику, которая была у Джона Смита и меннонитов. Некоторые даже придерживались христологии Гофмана, а другие отвергали учение Хелвиса о мече. Однако убеждение Хелвиса в том, что члены магистрата, чья власть ограничивалась мирскими делами, могут быть членами «Христовой церкви», стало главным пунктом, разделяющим английских баптистов и меннонитов. Это было его главным вкладом в формирование баптистской традиции⁵⁰⁷. Сравнительное исследование исповедания Хелвиса (1611) и исповедания общины Смита (1612) указывает как на поразительное сходство, так и на серьезные отличия⁵⁰⁸. Хелвис называет четыре пункта, в которых он расходится со Смитом:

I. Христос воспринял плоть от Марии и имел «земную», естественную плоть.

II. Суббота, или день покоя, должна соблюдаться как святая, каждый первый день недели.

III. Нет никакого наследования или привилегии кого-либо, что касается святыхни.

IV. Магистрат, который был установлением Божьим, ни в какой форме не исключается из церкви Христовой⁵⁰⁹.

Хелвис этого не знал, но были такие группы анабаптистов на континенте, которые согласились бы с ним по каждому из этих пунктов, кроме второго. Единственной уникальной идеей, принадлежавшей лишь ему, была идея пуританской субботы.

⁵⁰⁷ См. James R. Coggins, *John Smith's Congregation* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1949), и Paul Toews, ed. *Mennonites and Baptists* (Winnipeg: M. B. Canada, 1993), где более подробно говорится о Смите, Хелвисе, меннонитах и их связях.

⁵⁰⁸ См. Williams L. Lumpkin, ed. *Baptist Confessions of Faith* (Philadelphia: Judson Press, 1959), pp. 114–42.

⁵⁰⁹ Scheffer, *History of Free Churchmen*, p. 170.

В связи с ней он выступал и за еженедельное совершение вечери Господней, что отличалось от практики меннонитов. В своем первом исповедании веры, он был един со Смитом в отрицании первородного греха. Статья третья гласила: «*Quod Deus necessitatem peccandi nemini imponit*», а статья четвертая: «*Quod nullum sit peccatum per generationem a parentibus nostris*»⁵¹⁰. В более поздних изданиях исповедания Хелвис изменил четвертую статью на такую: «Люди по природе — дети гнева, рожденные в беззакониях и грехах, изобретательные на всякое зло, не знающие никакого добра»⁵¹¹. Но другие моменты полуарминианской сотириологии остались.

Некоторое время Хелвис оставался в Амстердаме. Он размышлял об отличиях между его общиной и общиной Джона Смита, с одной стороны, и английскими свободными церквями с другой. Восьмого июля 1611 г. он все еще был в Амстердаме. В книге «Профаный раскол» (*Prophane schism*) Кристофер Лауне утверждает, что в это время было еще три общины «английских меннонитов» в Амстердаме: «М-р Смит, анабаптист одного рода, м-р Хелвис — другого, и м-р Бушер — третьего»⁵¹².

Как бы то ни было, в 1612 году Хелвис и его последователи вернулись в Англию. Возможно, к убеждению, что миссия его церкви — свидетельство о вновь найденной вере на родной земле, он пришел после смерти Смита. Кроме того, он понял, что последователь Христа не должен скрываться от гонений. Впрочем, вероятно, он и с самого начала не собирался оставаться в Голландии. Новости из Англии не вдохновляли. Весной 1611 года два представителя свободной церкви были там казнены. Несмотря на неопределенное будущее, группа Хелвиса в конце 1612 года обосновалась недалеко от Лондона, в Спиталфильде. На следующий год он был заключен в Ньюгейтскую тюрьму.

Вскоре после своего возвращения в Англию Хелвис опубликовал небольшую книгу «Тайна беззакония» (*The Mystery of Iniquity*), которая впервые в английской истории несла идею полной религиозной свободы. Проявив редкостное мужество,

⁵¹⁰ *Synopsis fidei erae Christianae Ecclesiae Anglicanae Amsterdamae* (Amsterdam, 1611), p. 1. Полный текст приведен у Шеффера, *ibid.*, p. 215.

⁵¹¹ Цит. у Шеффера, *ibid.*, p. 170.

⁵¹² *Ibid.*, p. 171.

бывший государственный сквайр Брокстоу-холла послал экземпляр своей новой книги с надписью королю Якову I. Красноречиво и смело Хелвис увещевал короля придерживаться принципа, который должно быть выглядел странно для такого человека, как Яков:

«Прислушайся, о, король, и не пренебреги совета бедняка, и пусть его жалоба дойдет до тебя. Король — смертный человек, а не Бог, а значит, не имеет власти над бессмертными душами своих подданных, не должен предписывать им законов и ставить над ними господ.

Если бы король имел власть ставить духовных господ и устанавливать законы, то был бы бессмертным Богом, а не смертным человеком.

О, король, не дай себя соблазнить льстецам в грех против Бога, которому ты должен повиноваться, и против бедных подданных, которые должны и будут повиноваться тебе во всем, всей жизнью и имуществом, а иначе пусть им не будет места на земле.

Боже, спаси короля.

Спиталфильд
 близ Лондона
 Хелвису»⁵¹³.

В год смерти Смита его основные учения о религиозной свободе, природе церкви, отношениях церкви и государства, главенстве Нового завета, крещении по вере, спасении и следовании за Христом нашли свое яркое выражение среди тех, кто в свое время отлучал его. Основное отличие между двумя группами касалось признания самокрещения Смита и возможности членства в церкви членом магистрата. Хелвис принял основные анабаптистские воззрения об отделении церкви от государства и религиозной свободе. Однако он не отвергал использования клятвы и не утверждал, что члены магистрата не имеют права членства в церкви. Такая положительная ориентация учения об отделении церкви от государства сделала

⁵¹³ *A Short Declarattion of the Mistery of Iniquity* (London: Grayes Inne, 1612), воспроизведено по копии, представленной Хелвисом королю Иакову, ныне находящейся в Бодлианской библиотеке (London: Kingsgate Press, 1935), страница не нумерована.

возможной передачу взглядов анабаптистов в англоязычном мире XVII века. В этой форме оно в большой степени повлияло на культуру Западного мира.

В 1612 году англичанин мог прочесть яркий призыв к совершенной религиозной свободе и отделению церкви от государства. Автором этого исторического документа, впервые опубликованного в Англии, был Хелвис. Он назывался «Основные вопросы, о которых идет речь в книге „Тайна беззакония“» (*The principal matter handled in the Booke of the Mystery of Iniquity*). Римская церковь отождествляется здесь с первым зверем из Откровения, гл. 13, а англиканская — со вторым. Затем Хелвис обсуждает проблему власти короля и ее ограничения.

«Что за великая сила и власть, что за честь, имя и титулы, которые дал Бог королю.

Что Бог дал королю земное королевство со всей земной властью, против которой никто не может устоять, но которой должен во всем подчиняться, добровольно исполнять приказы короля или быть наказанным.

Что только Христос — царь Израилев и восседает на троне Давидовом, и что король должен подчиняться Его Царству.

Что никто не должен быть наказан ни смертью, ни тюрьмой за прегрешения против духовных постановлений Нового завета, и что такие преступления должны караться только духовным мечом или порицанием»⁵¹⁴.

Кому Хелвис был обязан своими основными баптистскими принципами? Наиболее вероятный ответ — Джону Смиту. Смит уже был пастором, когда был в Гейнсборо. Именно он привел Хелвиса от пуританизма в независимую общину. От свободной церкви он привел его к признанию крещения по вере и к анабаптистской концепции относительно церкви и государства. Разве не слышится в голосе Хелвиса Смит? Сравним позицию Смита, раскрытую в статье 84 «Положений и выводов об истинной христианской религии, содержащих исповедание веры некоторых англичан, живущих в Амстердаме» (*Propositions and Conclusions concerning True Christian Religion*,

⁵¹⁴ *Ibid.*

containing a Confession of Faith of certain English people, living at Amsterdam).

«Магистрат по характеру своего служения не имеет отношения к религии или вопросам совести, не может принуждать людей к той или иной форме веры или религиозного учения. Жить по той или иной вере — дело свободной человеческой совести, власть же должна наказывать только за преступления гражданского характера (Рим. 13), действия и обиды, наносимые одним человеком другому, убийства, прелюбодеяния, воровство и т. п. Ибо только Христос — царь и законодатель церкви и совести (Иак. 4:12)»⁵¹⁵.

Есть одно серьезное отличие в отношении к магистрату между позицией Хелвиса и Смита. В то время как позиция стала тождественной с меннонитами-ватерландерами, понимание Хелвиса было ближе к Бальтазару Губмайеру. Типичное меннонитское утверждение было, что христианин не может быть членом магистрата. Хелвис это отрицал. Поскольку магистрат был установлен Богом для поддержания порядка в обществе, он не может быть отделен от церкви. После утверждения в 1611 году своей позиции относительно законности магистрата в «Исповедании веры англичан, пребывающих в Амстердаме, Голландия» (*Declaration of Faith of English People Remaining at Amsterdam in Holland*), Хелвис заявил: «Поэтому они могут быть членами Христовой церкви, оставаясь в магистрате, поскольку никакое святое установление Божье не препятствует кому-либо быть членом Христовой Церкви»⁵¹⁶.

В том же самом исповедании Хелвис утверждает, что член магистрата «носит меч Божий, а этот меч во всех законных государственных заведениях должен быть защищаем и поддерживаем слугами Божьими, находящимися в завете с Богом». Он отошел от практики нидерландских меннонитов и в том, что считал допустимым для христианина давать клятвы.

Нет сомнений, что Хелвис во многом зависел от Смита в своем богословии. Но и Смит, и Хелвис зависели от меннонитов, от

⁵¹⁵ William L. Lumpkin, ed., *Baptist Confessions of Faith* (Philadelphia: The Judson Press, 1959), p. 140.

⁵¹⁶ *Ibid.*, pp. 122, 123.

История анабаптизма

которых заимствовали многие определяющие черты того, что стало известно как баптистская вера и практика. Тем не менее, относительно отделения церкви от государства имеется серьезное различие между Хелвисом и меннонитами. Под влиянием Хелвиса было развито более позитивное отношение к государству, которое характеризует баптистов⁵¹⁷. Впоследствии английские и американские баптисты стали последовательными и влиятельными защитниками религиозных свобод и отделения церкви от государства.

Хелвис умер в тюрьме в 1616 году. Но еще до смерти его видение вещей было подхвачено другими, они стали распространять в сущности то же учение на относившейся к ним неблагоприятно английской земле. Одним из самых известных из этих новых пророков был Марк Леонард Бушер, ставший лидером английских анабаптистов уже в 1611 году⁵¹⁸.

Леонард Бушер издал свой манускрипт о религиозной свободе в 1614 году. Трактат «Мир религий: Оправдание свободы совести» (*Religions Peace: A Plea for Liberty of Conscience*) иногда ошибочно называют «первой известной публикацией», защищающей религиозную свободу. Хотя «Мир религий» никоим образом не был первым трактатом, защищающим свободу совести, он, несомненно, был наиболее сбалансированным и тщательно аргументированным трактатом, посвященным этому вопросу на тот день. Бушер исходит из того, что религиозная свобода — «это не то, что дается или отнимается по прихоти короля, это божественное право человека, присущее ему, согласно самой природе христианства»⁵¹⁹. Вероятно, книга Бушера была опубликована в Лондоне, но сам он находился в Нидерландах. Он был англичанином, который всю оставшуюся жизнь ради свободы совести пребывал в Голландии⁵²⁰.

⁵¹⁷ См. Harry Leon NcBeth, “English Baptist Literature on Religious Liberty to 1689” (unpublished Th.D. thesis; Fort Worth, 1961) для более глубокого изучения баптистской концепции религиозной свободы, как она представлена в английской баптистской литературе 1689 г.

⁵¹⁸ См. C. Burrage, *Early English Dissenters*, 1:243, 244 п. 2, где он приводит тот факт, что Christopher Lawne в *The Prophane Schisme of the Brownists or Separatists* (1612) цитирует письмо Cvth. Hvttten, написанное 8 июля 1611, которое гласит: «Наставник Смит анабаптист одного рода, и наставник Хелвис другого, и наставник Бушер другого... не говоря уже о Педдере, Генри Мартине, и остальных анабаптистах» (С. 56).

⁵¹⁹ McBeth, “English Baptist Literature,” p. 47. См. также *Religions Peace*, переизданный с новым предисловием к *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution, 1614–1661*, ed. Edward Bean Underhill (London: The Hanserd Knollys Society, 1846), pp. 1–181.

⁵²⁰ См. C. Burrage, *Early English Dissenters*, 1:276–80. Подданство Бушера уже некоторое время вызывает споры среди историков. В 1964 году я изучил письмо Бушера на голландском языке из

Лидером же английских баптистов после смерти Хелвиса стал Джон Мэртон, а не Леонард Бушер. Мэртон был верным сотрудником Хелвиса еще в Амстердаме. Он разделял убеждения Хелвиса. Со своей преданностью делу, мужеством и готовностью пострадать он был достойным наследником Хелвиса. Ему пришлось провести большую часть времени, с 1613 по 1625 гг. в тюрьме, где он, очевидно, и умер. Вдова Мэртона вернулась в Амстердам и 26 сентября 1630 г. присоединилась к меннонитам «без перекрещивания». К счастью, ради дела религиозной свободы, немногие из баптистов последовали ее примеру.

Смерть Хелвиса и Мэртона не означала конца борьбы за религиозную свободу. Английский баптизм со временем смог выдвинуть искусных и горячих проповедников своих принципов. Среди них был Роджер Уильямс, но уже в Америке. Он стал одним из самых выдающихся среди многих талантливых религиозных и политических лидеров XVII века. Вдохновение для многих своих мыслей он черпал из баптизма, а через них — от континентальных анабаптистов. По крайней мере, очевидно, что работы Уильямса носят печать сильного сходства по содержанию и словарю с произведениями ранних анабаптистов о религиозной свободе.

Сходство между ним и Губмайером сразу становится заметным, если сравнить отрывки из «Кровавого принципа» (*Bloudy Tenent*, 1644) и «О еретиках» (1524). Роджер Уильямс:

«Все светские государства с их слугами правосудия в соответствующих установлениях и руководствах остаются исключительно мирскими, не являясь поэтому судьями, правителями или защитниками духовного или христианского состояния и богослужения.

...Со времени пришествия Сына Божьего Господа Иисуса, волей и повелением Божьим дозволено большинству языческих, еврейских, турецких или антихристианских конфессий или обрядов распространяться среди всех людей,

Делфта меннонитам в Ватерлендер, когда ему было 78 лет. Это письмо убедительно доказывает, что Бушер был англичанином. Его преклонный возраст и содержание письма свидетельствуют о том, что он оставался в Голландии с начала века до конца своей жизни. Письмо было в то время в архивах меннонитов в Амстердаме. См. также Keith L. Sprunger, *Trumpets from the Tower* (Leiden: E. J. Brill, 1994), p. 19. Sprunger обнаружил, что в Ватерлендерском меннонитском архиве Бушер по-прежнему упоминается в 1651 году. Издание *Religions Peace* 1614 года, по мнению Sprunger, было напечатано в Амстердаме.

История анабаптизма

всех народов и стран. Бороться же с ними можно лишь тем мечом, который способен победить в духовных вопросах, а именно, мечом Духа Божьего, словом Божьим»⁵²¹.

Бальтазар Губмайер:

«Истинно, что не извиняет их (как они болтают), что они передают безбожных мирской власти, поскольку, поступая так, грешат еще горше (Ин. 19).

Поскольку у каждого христианина есть меч против безбожных, то есть Слово Божье (Еф. 6:17), *но не меч против преступников.*

Таким образом, хорошо и правильно то, что светские власти приговаривают к смерти преступников, причиняющих физический вред беззащитным (Рим. 13). Но никто да не вредит неверному (*gottesfind*), *не желающему ничего, кроме отказа от Евангелия»⁵²².*

Основой политической теории Уильямса была религиозная забота, забота о душах людей, включая и евреев, и турок. Та же забота была характерна и для континентальных анабаптистов и общих баптистов. Во введении к «Кровавому принципу», в разделах 9 и 12, Уильямс оценивает союз церкви и государства. Отказ в религиозной свободе есть «повод для гражданской войны, сделка с совестью, казнь Христа Иисуса в его слугах, двоедушие и разруха в миллионах душ». Такое положение дел, констатировал он, сводит на нет «наше желание и надежду обратить евреев ко Христу» и отрицает, «что Иисус Христос пришел во плоти»⁵²³.

Взгляды Уильямса соотносятся с напором аргументов Губмайера, направленных против казней, в трактате «О еретиках и тех, кто их сжигает»: «Закон, обрекающий на смерть еретиков, строит Сион на крови и Иерусалим на грехе». Губмайер выражает озабоченность спасением ненавидимых турок такими словами: «Мы должны молиться в надежде на раскаянье до тех пор, покуда человек пребывает в этом нечестии... ни турка, ни еретика не обратить ни мечом, ни огнем, но лишь терпением и

⁵²¹ Roger Williams, *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed*, ed. Edward Bean Underhill (London: The Hanserd Knollys Society, 1848), pp. 1–2.

⁵²² Balthasar Hubmaier, *Concerning Heretics and Those Who Burn Them*, Articles 20–21 in *Hübmaier Schriften*, p. 98. Перевод Веддера, СС. 85–87, достаточно правилен и полон для большинства целей.

⁵²³ Williams, *Bloody Tenent*, p. 2.

молитвой». Губмайер учил, что казнь по религиозным мотивам «кажется исповеданием Христа (Тит. 1:10,11), но на самом деле есть отречение от Него»⁵²⁴.

Достаточно очевидно, что Уильямс и Губмайер подчеркивали в цитированных фрагментах одни и те же пункты. Однако вопрос о связи Уильямса с континентальными анабаптистами остается открытым. Возможно, общность взглядов и не доказывает прямой зависимости. В самом деле, Уильямс, имевший дело с теми же проблемами, что и анабаптисты XVI века, вполне мог прийти к тем же выводам собственным путем.

Как бы то ни было, Уильямс, без сомнения, был знаком с работами английских анабаптистов о религиозной свободе. Кроме того, он провел много времени, работая стряпчим в английских судах, поэтому у него были огромные возможности для ознакомления с разнообразными религиозными мнениями осужденных законом еретиков. Кроме того, он владел несколькими языками, включая голландский, открывающими путь познания, закрытый для рядового англичанина. Вполне возможно, что через английских баптистов или по другим каналам, Уильямс узнал о концепциях религиозной свободы континентальных анабаптистов. Знакомство с идеями общих баптистов можно включить в приведенный выше список. Точно известно, что Уильямс был хорошо знаком с вкладом общих баптистов в дело борьбы за свободу.

Уильямс даже включил в свой трактат анонимную баптистскую петицию о религиозной свободе, поданную королю в 1620 году. Он вполне мог и не знать имени автора. У него была информация о том, что «Уничженная мольба» (*The Humble Supplication*) была написана молоком на бумаге, служившей прокладкой между бутылками, узником Ньюгейта. «На бумаге, исписанной молоком, — писал Уильямс, — ничего не было видно. Однако один из друзей, получивший послание, смог при помощи огня прочесть написанное, переписать и собрать в одно целое эти бумаги, хотя сам автор не мог ни прочесть, ни исправить им написанного»⁵²⁵.

Уильямс дал «Уничженной мольбе» название «Писания и доводы против казней по причине вероисповедания» (*Scriptures*

⁵²⁴ Schriften, p. 98. См. также у Estep, *Anabaptist Beginning*, pp. 49–53, авторский перевод трактата. *Concerning Heretics* (1524).

⁵²⁵ Williams, *Bloody Tenent*, p. 36.

and Reasons Against Persecution in Cause of Conscience). Скорее всего, ее автором был Джон Мэртон⁵²⁶. В этом тюремном манускрипте 1620 года дискуссия о религиозной свободе основана на заповеди Христа и учении Нового завета. Далее автор апеллирует к возможности спасения на исторических примерах царей, епископов и реформаторов и примерах ветхозаветных святых. Его образность типично анабаптистская. Автор рассуждает о свободе совести, подобно Губмайеру, на примере притчи о зернах и плевелах. Отметим вступительное утверждение автора: «Как Христос повелевает, чтобы плевелы и пшеница, как некоторые понимают ходящих в правде и ходящих во лжи, оставались вместе в мире (Мф. 13: 30,38 и т. д.)»⁵²⁷. Сопоставим это с двумя положениями из Губмайера:

«Итак, получается, что инквизиторы — наибольшие еретики, поскольку, вопреки учению и примеру Христа, предают еретиков огню и до прихода времени жатвы вырывают с корнем пшеницу вместе с плевелами»⁵²⁸.

Насколько Уильямс был обязан общим баптистам и континентальным анабаптистам может так никогда и не выясниться. Очевидно, однако, что он стал наиболее эффективным инструментом перенесения характерных доктрин о церкви и государстве в Новый Свет. Еще более замечателен был его выбор, когда представилась возможность основать новую колонию. Он отверг и пуританскую теократию, и устаревшую *Corpus Christianorum* как одинаково бесполезные. Впервые в истории в формировании правительства были воплощены принципы, которые отстаивали английские баптисты.

В то время как Уильямс ждал в Англии выхода из печати своего трактата «Кровавый догмат переследования за убеждения» (*The Bloody Tenent of Persecution*), частные баптисты выпустили свое первое исповедание веры, известное как «Лондонское исповедание». Оно было напечатано в 1644 году у Метью Симмонса. Название гласит: «Исповедание веры тех церквей, которые повсеместно (хотя и ложно) называют анабаптистскими...» (*The Confession of Faith of Those Churches which are commonly*

⁵²⁶ McBeth, "English Baptist Literature", p. 54.

⁵²⁷ Williams, *Bloudy Tenent*, p. 10.

⁵²⁸ *Schriften*, p. 98.

(*though falsely*) called Anabaptist; ...)⁵²⁹. Частные баптисты стали еще одной фазой развития английских свободных общин. Эта радикальная партия, выросшая из индепендентов Генри Джейкоба, появившаяся еще в 1630 году, около 1638-го пришла к заключению, что крещения должны удаиваться только те, кто осознанно уверовал. Крещение погружением было введено в 1641 году. Таким образом, имело место совершенно удивительное развитие. Впервые в Англии XVII столетия кальвинизм и анабаптизм объединились, чтобы произвести на свет новое религиозное образование. «Лондонское исповедание» (1644), согласно Глену Х. Стэссену, содержит в себе ключ к пониманию природы и истоков тех перемен, которые породили это новое баптистское движение⁵³⁰.

Большую часть эпохи Реформации в религиозной жизни Англии господствовали кальвинисты. Более ранняя идеология «свободной воли», происходящая от анабаптистов, лоллардов и последователей Эразма, отошла на задний план под натиском кальвинизма, характерного для пуритан, индепендентов и части других свободных общин. Получилось так, что «арминианства» в сотериологии придерживались только общие баптисты и другие малочисленные группы. Однако каким-то образом новые общины, происходящие от конгрегации, руководимой пасторами Г. Джейкобом, Дж. Латропом и Г. Джесси (*JLJ Church*), оказались под влиянием анабаптистских идей, которые обычно ассоциировались с быстрорастущим движением общих баптистов. Результатом была модификация их кальвинизма и принятие концепций и практик, которых до того придерживались только континентальные анабаптисты и общие баптисты. По мнению Стэссена, изменения произошли под влиянием либо «Фундамента» Менно, либо произведения какого-то неизвестного, придерживавшегося близкой позиции.

Сравнение исповедания Хелвиса 1611 года с «Лондонским исповеданием» выявляет поразительное сходство между этими двумя документами, но также и некоторые важные отличия. Два исповедания очень близки друг другу в том, что касается

⁵²⁹ Lumpkin, *Baptist Confessions*, p. 153.

⁵³⁰ Glen H. Stassen, "Anabaptist Influence in the Origin of the Particular Baptists," *MQR* 36, no. 4 (October 1962): 322ff.

История анабаптизма

понимания авторитета Библии, экклесиологии, крещения и магистрата. В области сотериологии кальвинизм «Истинного исповедания» (1596) перекрывает все изменения. Тем не менее, как заметил Стэссен, «баптисты уточняют кальвинизм, когда прославляют действие Божье во Христе, и смягчают его, когда он отклоняется от их представления о едином Боге, действующем во Христе»⁵³¹. Что касается крещения, авторы «Лондонского исповедания» подробно описывают способ водного крещения. Это является отступлением как от «Истинного исповедания», так и от исповедания общих баптистов. Статьи XXXIX и XL гласят, без всякой ссылки на Писание:

«Статья XXXIX

Крещение — установление Нового завета, данное Христом, согласно которому его следует совершать (а) лишь в отношении лиц, исповедующих свою веру, либо являющихся учениками, либо обучающихся, которые после исповедания веры должны быть крещены.

Статья XL

Образом или способом осуществления этого установления (с) должно быть погружение всего тела под воду. Это является знаком, который означает следующее: во-первых, омытие души кровью Христовой, во-вторых, тот интерес, который святые имеют в смерти, погребении и воскресении, в-третьих, вместе с подтверждением нашей веры, что как тело погребается в воде и встает снова, так же точно тела святых будут воскрешены силой Христовой в день воскресения, чтобы править со Христом».

Заметка на полях гласит:

«Слово *Baptizo* означает погружение под воду, однако, здесь так же, как и с подобающими одеждами, все зависит от совершающего крещение и крещаемого, чтобы все совершалось со всякой скромностью»⁵³².

Статья о магистрате не столь ясна, если говорить об ограничениях этого служения и гарантиях религиозной свободы, как

⁵³¹ *Ibid.*, p. 333.

⁵³² Lumpkin, *Baptist Confession*, p. 167.

исповедание Смита 1612 года или «Тайны беззакония» Хелвиса. Последующие исповедания частных баптистов более ясно отражают позицию общих баптистов об экклесиологии и религиозной свободе. Такое развитие жизни частных баптистов указывает на их зависимость от общих баптистов в тех чертах, которые вызвали это новое выражение жизни английских баптистов⁵³³.

Английские квакеры

Колониальная Америка столкнулась еще с одним религиозным объединением, квакерами, которых часто ассоциировали с анабаптистами. Их основатель Джордж Фокс утверждал, что его новое движение не обязано своим появлением ни одному человеческому источнику. Как бы то ни было, обстоятельства возникновения «Общества друзей» наводят на размышления. Многие идеи из числа тех, которым Фокс придавал особое значение, были широко распространены среди современных движений. Сознательно ли, бессознательно, но Фокс вкусил сразу от нескольких религиозных блюд, приготовленных сикерами, фамилистами и общими баптистами. Очевидно, что каналом, через который он и его последователи «заразились» анабаптизмом, стала ноттингемширская группа под названием «расколотые баптисты»⁵³⁴. Между тем, движение квакеров было не просто бледным отражением одного из предшествующих религиозных объединений, но чем-то совершенно новым. Характерные особенности квакеров могут быть отчасти объяснены гением Джорджа Фокса и влиянием различных групп.

Вклад квакеров в американскую жизнь известен, наверное, лучше, чем вклад какой-нибудь другой из перечисленных в этой

⁵³³ Среди английских общин, отделившихся от официальной церкви, только баптисты сумели разработать ясную теологию, относящуюся к крещению верных, церкви и религиозной свободе. Конечно, все эти концепции находили подтверждение в Новом завете, но большинство индпендентов не могло этого увидеть, поскольку смотрели на Писание через кальвинистские очки. См. также W.R. Estep, Jr., "Anabaptists and the Rise of English Baptists," *The Quartely Review* 28, no. 4 (October 1968), and 29, no.1 (1969), где более подробно обсуждается происхождение баптистов. Кроме того, см. William Estep, "Sixteenth-Century Anabaptism and the Puritan Connections Reflection upon Baptist Origins," in Paul Tows, ed., *Mennonites and Baptists* (Winnipeg: Kindred Press, 1993), pp. 1–38.

⁵³⁴ См.: William C. Braithwaite, *The Beginning of Quakerism* (Cambridge: The University Press, 1955), pp. 43ff.

главе групп. Нет необходимости пересказывать и без того знакомую историю. Пенсильванские квакеры и меннониты нашли, что родственны друг другу. Постепенно многие меннониты заразились энтузиазмом первых Друзей и сами стали квакерами. До некоторой степени в этом отразился их отказ от определенных аспектов анабаптистского наследия. Квакеры, по крайней мере, идеологически, ближе не к Швейцарским братьям, а к мистически настроенным спиритуалистам, таким как Себастьян Франк и Каспар Швенкфельд⁵³⁵.

Церковь братьев

Церковь братьев, всем известная под названием данкардов, связана с анабаптистами XVI века сильнее, чем английские квакеры. Обстановка в Германии конца XVII века походила на Англию времен правления Стюартов, благодаря чему возникло новое движение немецких баптистов.

На самом деле данкарды соединили в себе ряд близких влияний. Все первые члены были пиетистами, сторонниками возрождения, охватившего Германию благодаря трудам Шпенера и Франке. Радикальные группы пиетистов, в прошлом члены реформатской и лютеранской церквей, посчитали недостаточным свое крещение в младенчестве. Из чувства послушания Христу они принимали осознанное крещение по вере. Поскольку меннониты в этом регионе не крестили погружением, пиетисты восстановили крещение тройным погружением сами. Их наиболее известный лидер, Гохманн, находился в это время в тюрьме, поэтому группу крестил, скорее всего, Александер Мак.

В отличие от меннонитов, или «старых баптистов», данкардов стали называть «новыми баптистами». С самого своего трудного начала в 1708 году за свое отважное служение им пришлось перенести жесточайшие преследования. Постепенно Германия становилась для них все более негостеприимной.

⁵³⁵ Различные стороны квакерского движения детально освещены во многих работах. Основными же следует считать: John Nickalls, ed., *The Journal of George Fox* (Cambridge: The University Press, 1952); William Tallack, *George Fox, the Friends, and the Early Baptists* (London: S.W. Partridge, 1868) и William C. Braithwaite, *The Beginning of Quakerism*, ed. Henry J. Cadbury, 2nd ed. (Cambridge: The University Press, 1955).

Их братья менониты, за несколько лет до того переехавшие из Крефельда в Пенсильванию, красочно описывали свободу, найденную в Новом Свете, и братья вскоре к ним присоединились. Между 1719 и 1729 годами движение практически полностью переместилось из Европы в Северную Америку⁵³⁶.

Авангард переселенцев, естественно, осел в Пенсильвании, рядом со своими бывшими соседями меннонитами. Однажды получив толчок к духовному развитию, братья дали почувствовать свое присутствие, даже, несмотря на то, что в новом окружении церкви росли медленно. Зауэры, одна из первых семей братьев, напечатала первую в Америке немецкую Библию. Благодаря ей стала выходить первая немецкая газета, набранная немецким шрифтом. Еще до Войны за независимость данкарды стали двигаться на юг, неся с собой свой честный пиетизм и приверженность непротивлению. Как и менониты, эти братья сильно уступали другим деноминациям. Многие влились в ряды своих соседей баптистов. Несмотря на это, довольно многочисленная и влиятельная группа выжила и с надеждой смотрит в будущее.

Наследие анабаптистов

Сегодня наследием анабаптистов обладает не какая-то одна неприметная община, затерявшаяся на задворках цивилизации. Скорее, оно является достоянием любого свободного общества XX века. Двойная концепция религиозной свободы и институционального разделения церкви и государства нашла выражение в ряде конституций и деклараций прав человека, у разных правительств и в ООН. Эти принципы, без сомнения, имеют универсальное приложение. Однако в последнее десятилетие XX века эти идеалы, кажется, отстают от воплощения даже дальше, чем в начале века. Даже после падения коммунизма и развала Советского Союза религиозной свободы нет во многих странах мира. Наоборот, более древние по времени возникновения церкви все упорнее пытаются вернуть былое господство, посягая на свободу любого, отличного от них, выражения веры.

⁵³⁶ Donald F. Durnbaugh, *European Origins of the Brethren* (Elgin, Ill.: Brethren Press, 1958), p. 281.

История анабаптизма

Фанатики из мусульман, индуистов, сикхов и сионистов готовы скорее убить, чем допустить сосуществование с другими религиозными объединениями. А в США некоторые из верующих протестантов, перед лицом морального краха Западной цивилизации, заметно разочаровались в свободе, поскольку как раз разделение церкви и государства и есть корень проблемы. Имеет ли в свете реалий нашего времени наследие анабаптистов хоть какой-нибудь смысл, даже если когда-то оно его и имело? Анабаптисты XVI века ответили бы на этот вопрос только одним, звучным возгласом «Да!».

Перед лицом все учащающихся актов террора против протестантских и евангельских церквей почти во всех странах и на всех континентах, кажется, что послание анабаптистов, настаивавших на том, что один Христос есть «Господин церкви и совести», еще только предстоит услышать, а услышав, принять большинству народов нашего раздробленного мира. Если на минуту задуматься, то даже самый большой скептик убедится, что там, где нельзя свободно услышать Благоую весть и откликнуться на нее, не может быть настоящей свободы или ответственного гражданства. Чему анабаптисты нас научили, так это тому, что боящиеся свободы и льстящие правителям мира сего в интересах построения более морального или более «христианского» государства, строят свой дом на песке. Анабаптисты знали единственный путь — крестный — к тому, чтобы Церковь стала «солью, светом и закваской» в любом обществе и в любую эпоху.

Библиография

Исходные материалы

Atkinson, James, ed. and trans. *Luther: Early Theological Works*. Philadelphia: The Westminster Press, 1962.

Burrage, Champlin. *The Early English Dissenters*. Vol. 2. Cambridge: The University Press, 1912.

Cramer, S., and Pijper, F., eds. *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*. 10 vols. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1909.

Davidson, G. D. *The Writings of Balthasar Hübmaier*. 3 vols. Liberty, Mo.: reproduced by microfilm, 1939.

Denck, Hans. *Schriften, Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Herausgegeben vom Verein für Reformationsgeschichte*. Band XXIV, 1. Teil Bibliographie von Pfarrer Georg Baring (Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1955); 2. Teil Religiöse Schriften Herausgegeben von Walter Fellmann (Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1956); 3. Teil Exegetische Schriften Gedichte und Briefe Herausgegeben von Walter Fellmann (Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn, 1960).

Dyck, Cornelius J., Keeny, William E., and Beachy, Alvin S., ed. and trans., *The Writings of Dirk Philips*. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1992.

Egli, Emil, and Schoch, Rudolf, eds. *Johannes Kessler's Sabbata mit kleineren Schriften und Briefen*. St. Gallen: Huber, 1902.

Estep, William R., Jr., ed. *Anabaptist Beginnings (1523–1533): A Source Book*. Vol. 16. Nieuwkoop: B. de Graaf, 1976.

———, ed. *The Reformation: Luther and the Anabaptists*. Broadman Press, 1979.

Fast, Heinold, ed. *Der linke Flügel der Reformation*. Bremen: Carl Schünemann Verlag, 1962.

Fellmann, W., ed. *Hans Denck Schriften*. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1956.

Franz, Günther. *Thomas Müntzer Schriften und Briefe*. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn, 1968.

Friedmann, Robert, trans. "Claus's Confession of Faith

Addressed to the Council of Landshut, 1560." *The Mennonite Quarterly Review* 29 (April 1955): 141–61.

———. "The Oldest Church Discipline of the Anabaptists." *The Mennonite Quarterly Review* 29 (April 1955): 164.

Harder, Leland, ed. *The Sources of Swiss Anabaptism*. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1985.

История анабаптизма

- Helwys, Thomas. *A Short Declaration of the Mistery of Iniquity*. London: Grayes Inne, 1612. Reproduced by Kingsgate Press (London), 1935.
- Hillerbrand, Hans J. "An Early Anabaptist Treatise on the Christian and the State." *The Mennonite Quarterly Review* 32 (January 1958): 31.
- Hutterian Brethren, ed. and trans. *The Chronicle of the Hutterian Brethren*. Vol 1. Riften, N.Y.: Plough Publishing House, 1987.
- Jenny, Beatrice. "Das Schleitheimer Täuferbekenntnis 1527." In *Schaffhauser Beiträge zur väterlandischen Geschichte*, ed. Historischen Verein des Kantons Schaffhausen. Thayngen: Verlag Karl Augustin, 1951.
- Kepler, Thomas S., ed. *Theologia Germanica*. Cleveland: World Publishing Company, 1952.
- Klassen, William, and Klassen, Walter, ed. and trans. *The Writings of Pilgram Marpeck*. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1978.
- Liechty, Daniel. *Early Anabaptist Spirituality*. New York: Paulist Press, 1994.
- Lumpkin, William L. *Baptist Confessions of Faith*. Philadelphia: The Judson Press, 1959.
- McGlothlin, W. J. *Baptist Confessions of Faith*. Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1911.
- Mural, Leonhard von, and Schmid, Walter, eds. *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*. Vol. 1. Zürich: S. Hirzel Verlag, 1952.
- Philips, Dietrich. *Enchiridion*. Trans. A. B. Kolb. Elkhart, Ind.: The Mennonite Publishing Company, 1910.
- . *Enchiridion oder Handbuchlein von der Christlichen Lehre und Religion*. Neu-Berlin: Christian Moser, 1851.
- Pijper, F., ed. "De geschriften van Dirk Philipsz." In *Bibliotheca Neerlandica Reformatoria*. Vol. 10. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1914.
- Pipkin, H. Wayne, and Yoder, John H., ed. and trans. Balthasar Hübmaier: *Theologian of Anabaptism*. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1989.
- Rideman, Peter. *Account of our Religion, Doctrine, and Faith*. Trans. Kathleen E. Hasenberg. London: Hodder & Stoughton, Ltd., 1950.
- . *Rechenschaft unserer Religion, Lehre und Glaubens*. Alberta: Verlag der Hutterischen Brüder Gemeine., 1962.
- Smith, H. Shelton, Handy, Robert T., and Loetscher, Lefferts A. *American Christianity*. Vol. 1. New York: Charles Scribner's Sons, 1960.
- Underhill, Edward Bean. *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution, 1614–1661*. London: The Hanserd Knollys Society, 1846.
- Wenger, John Christian, ed. *The Complete Writings of Menno Simons*. Trans. Leonard Verduin. Scottdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1956.
- , trans. *Conrad Grebel's Programmatic Letters of 1524*. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1970.
- . "Pilgram Marpeck's Confession of Faith Composed at Strasbourg." *The Mennonite Quarterly Review* 12 (July 1938): 167–202.
- . "The Schleithem Confession of Faith." *The Mennonite Quarterly Review* 19 (October 1945): 248.
- Westin, Gunnar, and Bergsten, Torsten, eds. *Balthasar Hübmaier Schriften*. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn, 1962.
- Whitley, W. T. *The Works of John Smyth*. Vol. 1. Cambridge: The University Press, 1915.
- Williams, George Huntston, and Mergal, Angel M., eds. *Spiritual and Anabaptist*

Библиография

Writers. Philadelphia: The Westminster Press, 1957.

Williams, Roger. *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed*, ed. Edward Bean Underhill. London: The Hanserd Knollys Society, 1848.

Yoder, John H. *The Legacy of Michael Sattler*. Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1973.

Zieglschmid, A. F. J., ed. *Das Klein-Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder*. Philadelphia: Carl Schurz Memorial Foundation, 1947.

———. *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder*. New York: Carl Schurz Memorial Foundation, 1943.

Zwingli, Huldreich. *Huldreich Zwingli's Werke*. Ed. Melchior Schuler and Joh. Schulthess. Vols. 1, 5, 7. Zürich: Friedrich Schulthess, 1828.

Специальные работы по анабаптизму

Armour, Rollin Stely. *Anabaptist Baptism: A Representative Study*. Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1966.

Bauman, Clarence. *Gewaltlosigkeit im Täuferum*. Leiden: E. J. Brill, 1968.

———. *The Spiritual Legacy of Hans Denck*. Leiden: E. J. Brill, 1991.

Bax, E. Belfort. *Rise and Fall of the Anabaptists*. New York: Macmillan, 1903.

Blanke, Fritz. *Brüder in Christo: Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde*. Zürich: Zwingli-Verlag, 1955.

———. *Brothers in Christ*. Trans. Joseph Norden Haug. Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1961.

Braght, Thieleman J. van. *The Bloody Theatre or Martyr's Mirror of the Defenceless Christians*. Trans. I. Daniel Rupp. Lancaster, Pa.: American Publishing Society, 1879.

Clasen, Claus Peter. *Anabaptism, A Social History, 1525–1618*. Ithaca: Cornell University Press, 1972.

Davis, Kenneth Ronald. *Anabaptism and Asceticism: A Study in Intellectual Origins*. Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1974.

Dosker, Henry Elias. *The Dutch Anabaptists*. Philadelphia: The Judson Press, 1921.

Egli, Emil. *Die Züricher Wiedertäufer zur Reformationszeit*. Zürich: Friedrich Schulthess, 1878.

Friesen, Abraham. *Thomas Muentzer, A Destroyer of the Godless*. Berkeley: University of California Press, 1990.

Grätz, Delbert L. *Bernese Anabaptists*. Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1953.

Gross, Leonard. *The Golden Years of the Hutterites*. Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1980.

Hershberger, Guy F., ed. *The Recovery of the Anabaptist Vision*. Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1957.

Hillerbrand, Hans Joachim. *A Bibliography of Anabaptism, 1520–1630*. Elkhart, Ind.: Institute of Mennonite Studies, 1962.

———. *A Bibliography of Anabaptism, 1520–1630, A Sequel — 1962–1974*. St. Louis: Center for Reformation Research, 1975.

Horsch, John. *The Hutterian Brethren*. Goshen, Ind.: The Mennonite Historical Society, 1931.

История анабаптизма

- Horst, Irvin Buckwalter. *The Dutch Dissenters: A Critical Companion to Their History and Ideas*. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- . *The Radical Brethren: Anabaptism and the English Reformation to 1558*. Nieuwkoop: B. de Graaf, 1972.
- Klaassen, Walter. *Living at the End of the Ages*. New York: Institute for Anabaptist and Mennonite Studies. Conrad Grebel College, Waterloo, Ont., n.d.
- , ed. *Anabaptism Revisited*. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1992.
- Krahn, Cornelius. *Dutch Anabaptism: Origin, Spread, Life and Thought (1450–1600)*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.
- Littell, Franklin Hamlin. *The Anabaptist View of the Church*. Boston: Starr King Press, 1958.
- . *The Free Church*. Boston: Starr King Press, 1957.
- . *A Tribute to Menno Simons*. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1961.
- Packull, Werner O. *Studies in Anabaptist and Mennonite History: Mysticism and the Early South German–Austrian Anabaptist Movement (1525–1531)*. Vol. 19. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1977.
- Rempel, John D. *The Lord's Supper in Anabaptism*. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1993.
- Smith, C. Henry. *The Story of the Mennonites*. Rev. Cornelius Krahn. Newton, Kans.: Mennonite Publication Office, 1950.
- Smithson, R. J. *The Anabaptists*. London: James Clarke, 1935.
- Stayer, James M. *Anabaptists and the Sword*. Lawrence, Kans.: Coronado Press, 1972.
- . *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*. London: McGill-Queen's University Press, 1991.
- Verduin, Leonard. *The Reformers and Their Stepchildren*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1966.
- Wenger, John Christian. *Glimpses of Mennonite History and Doctrine*. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1947.
- Williams, George Huntston. *The Radical Reformation*. 3rd ed. Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Journal Publishers, Inc., 1992.
- Windhorst, Christof. *Täuferisches Taufverständnis*. Leiden: E. J. Brill, 1976.
- Yoder, John Howard. *Täuferium und Reformation in der Schweiz*. Karlsruhe: Verlag H. Schneider, 1962.
- . *Täuferium und Reformation im Gespräch*. Zürich: EVZ-Verlag, 1968.
- Zeman, Jerold Knox. *The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia 1526–1628*. The Hague: Mouton, 1969.
- Zijpp, N. van der. *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland*. Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1952.

Биографии

- Bauman, Clarence. *The Spiritual Legacy of Hans Denck: Interpretation and Translation of Key Texts*. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- Bender, Harold. *Conrad Grebel*. Goshen, Ind.: The Mennonite Historical Society, 1950.
- . *Menno Simons*. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1956.

Библиография

- Bergsten, Torsten. *Balthasar Hübmaier, Seine Stellung zu Reformation und Täuferturn 1521–1528*. Kassel: J. G. Oncken Verlag, 1961.
- . *Balthasar Hübmaier*. Valley Forge, Pa.: Judson Press, 1978.
- Friesen, Abraham, and Goertz, Hans-Jürgen, eds. *Thomas Müntzer*. Germany: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.
- Goertz, Hans-Jürgen, ed. *Profiles of Radical Reformers*. Kitchener, Ont.: Herald Press, 1982.
- Gritsch, Eric W. *Thomas Müntzer: A Tragedy of Errors*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- Horsch, John. *Menno Simons*. Scottdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1916.
- Kiwiet, Jan J. *Pilgram Marbeck*. Kassel: J. G. Oncken Verlag, 1957.
- Koolman, J. ten Doornkaat. *Dirk Philips, 1504–1568*. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon N.V., 1964.
- Krahn, Cornelius. *Menno Simons*. Karlsruhe: Heinrich Schneider, 1936.
- Krajewski, Ekkehard. *Leben und Sterben des Zürcher Täuferführers, Felix Mantz*. Kassel: J. G. Oncken Verlag, 1958.
- Littell, Franklin Hamlin. *Landgraf Philipp und die Toleranz*. Bad Nauheim: Im Christian-Verlag, 1957.
- Moore, John Allen. *Anabaptist Portraits*. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1984.
- . *Der Starke Jörg*. Kassel: J. G. Oncken Verlag, 1955.
- Pater, Calvin Augustine. *Karlstadt as the Father of the Baptist Movements: The Emergence of Lay Protestantism*. Canada: University of Toronto Press, 1984.
- Potter, G. R. *Zwingli*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Rilliet, Jean. *Zwingli, Third Man of the Reformation*. Trans. Harold Knight. Philadelphia: The Westminster Press, 1959.
- Snyder, C. Arnold. *The Life and Thought of Michael Sattler*. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1984.
- Vedder, Henry C. *Balthasar Hübmaier*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1905.

Общие работы

- Bainton, Roland H. *Here I Stand*. New York: Abingdon Press, 1950.
- . *The Travail of Religious Liberty*. New York: Harper & Brothers, 1958.
- Barth, Karl. *Die Kirchliche Lehre von der Taufe*. Zürich: Evangelischer Verlag AG, 1953.
- . *Die Taufe als Begründung des Christlichen Lebens*. Zürich: EVZVerlag, 1967.
- Braithwaite, William C. *The Beginnings of Quakerism*. Cambridge: The University Press, 1955.
- Burgess, Walter H. *John Smith, the Se-Baptist, Thomas Helwys, and the First Baptist Church in England*. London: James Clarke, 1911.
- Burrage, Champlin. *The Early English Dissenters*. Vol. 1. Cambridge: The University Press, 1912.
- Coggins, James R. *John Smyth's Congregation*. Waterloo, Ont.: Herald Press, 1991.

История анабаптизма

- Cullmann, Oscar. *Die Tauflehre des Neuen Testament*. Zürich: Zwingli-Verlag, 1948.
- Durnbaugh, Donald F. *European Origins of the Brethren*. Elgin, Ill.: Brethren Press, 1958.
- Dyck, Cornelius J., and Martin, Dennis D., eds. *The Mennonite Encyclopedia*. Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1990.
- Estep, William R. *Renaissance and Reformation*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1986.
- Garrett, James Leo. *The Nature of the Church according to the Radical Continental Reformation*. Fort Worth, 1957.
- , ed. *The Concept of the Believers' Church*. Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1969.
- . *A Fellowship of Discontent*. New York: Harper & Row, 1967.
- Hoop Scheffer, J. G. de. *History of the Free Churchmen*. Ed. William Elliot Griffis. Ithaca, N.Y.: Andrus & Church, n.d.
- Jackson, Samuel Macauley. *Huldreich Zwingli*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1900.
- Latourette, Kenneth Scott. *A History of Christianity*. New York: Harper & Brothers, 1953.
- Lindsay, Thomas M. *A History of the Reformation*. 2 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1907.
- Manschreck, Clyde Leonard. *Melanchthon: The Quiet Reformer*. Nashville: Abingdon Press, 1958.
- Mueller, William A. *Church and State in Luther and Calvin*. Nashville: Broadman Press, 1954.
- Payne, Ernest A. *The Teaching of the Church Regarding Baptism*. London: SCM Press, 1954.
- Reid, J. K. S. *Baptism in the New Testament*. Chicago: Henry Regnery, 1940.
- St. Amant, Penrose. *Christian Faith and History*. Fort Worth, 1954.
- Smith, Preserved. *The Age of the Reformation*. New York: Henry Holt, 1920.
- Strand, Kenneth A. *German Bibles Before Luther*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1966.
- Sprunger, Keith L. *Trumpets from the Tower: English Puritan Printing in the Netherlands, 1600–1640*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- Toews, Paul, ed. *Mennonites and Baptists*. Winnipeg, Man., and Hillsboro, Kans.: Kindred Press, 1993.
- Vedder, Henry C. *A Short History of the Baptists*. Philadelphia: The American Baptist Publication Society, 1907.
- Wallbank, T. Walter, and Taylor, Alastair M. *Civilization Past and Present*. New York: Scott, Foresman, 1942.
- Wappler, Paul. *Thomas Müntzer in Zwickau und die Zwickauer Propheten*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1966.
- Watts, Michael R. *The Dissenters*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Westin, Gunnar. *The Free Church through the Ages*. Trans. Virgil Olson. Nashville: Broadman Press, 1958.
- Whitley, W. T. *A History of British Baptists*. London: Charles Griffin, 1923.
- Wilbur, Earl Morse. *A History of Unitarianism: Socinianism and Its Antecedents*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1945.
- Williams, George Huntston. *The Radical Reformation*. Philadelphia: The Westminster Press, 1962. Third Rev. Ed. Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Publishers, Inc., 1992.

Библиография

———. *La Reforma Radical*. Mexico City: Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1983.

Zuck, Lowell H., ed. *Christianity and Revolution*. Philadelphia: Temple University Press, 1975.

Статьи

Bender, Harold S. "The Anabaptist Vision." In *The Recovery of the Anabaptist Vision*, ed. G. F. Hershberger, p. 33. Scottsdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1957.

———. "Church." In *Mennonite Encyclopedia*, 1:594–97.

———. "The First Anabaptist Congregation: Zollikon, 1525." *The Mennonite Quarterly Review* 27 (January 1953): 28.

———. "Historiography of the Anabaptists." *The Mennonite Quarterly Review* 31 (April 1957): 88–104.

———. "Pilgram Marpeck." *Mennonite Encyclopedia*, 3:494–95.

———. "The Theology of Conrad Grebel." *The Mennonite Quarterly Review* 12 (January 1938): 47.

———. "Walking in the Resurrection." *The Mennonite Quarterly Review* 35 (April 1961): 102.

Bossert, Gustav, Jr. "Michael Sattler." In *Mennonite Encyclopedia*, 4:433–34.

———. "Michael Sattler's Trial and Martyrdom in 1527." *The Mennonite Quarterly Review* 25 (July 1951): 205.

———. "Wilhelm Reublin." In *Mennonite Encyclopedia*, 4:304–7.

Bratcher, Robert G. "The Church of Scotland's Report on Baptism." *The Review and Expositor* 54 (April 1957): 205–22.

De Wind, Henry A. "A Sixteenth Century Description of Religious Sects in Austerlitz, Moravia." *The Mennonite Quarterly Review* 29 (January 1955): 44–53.

Estep, W. R. "The Anabaptist View of Salvation." *Southwestern Journal of Theology* 20 (Spring 1978): 32–49.

Estep, W. R., Jr. "Von, Ketzern und ihren Verbrennern: A Sixteenth Century Tract on Religious Liberty." *The Mennonite Quarterly Review* 43 (October 1969): 271–82.

Friedmann, Robert. "Christian Sectarians in Thessalonica and Their Relationship to the Anabaptists." *The Mennonite Quarterly Review* 29 (January 1955): 54.

———. "Claus Felbinger's Confession of 1560." *The Mennonite Quarterly Review* 39 (April 1955): 141–61.

———. "Conception of the Anabaptists." *Church History* 9 (October 1940): 351–52.

———. "The Encounter of Anabaptists and Mennonites with Anti-Trinitarianism." *The Mennonite Quarterly Review* 22 (July 1948): 145.

———. "The Philippite Brethren." *The Mennonite Quarterly Review* 32 (October 1958): 272.

———. "Riedemann." In *Mennonite Encyclopedia*, 4:326–27.

Heimann, Franz. "The Hutterite Doctrine of Church and Common Life, A Study of Peter Riedemann's Confession of Faith of 1540." *The Mennonite Quarterly Review* 26 (January/April 1952): 35, 143.

История анабаптизма

- Hein, Gerhard, ed. "Two Letters by Leupold Scharnshlager." *The Mennonite Quarterly Review* 17 (July 1943): 168.
- Horst, Irvin B. "England." In *Mennonite Encyclopedia*, 2:220.
- Hudson, Winthrop S. "Baptists Were Not Anabaptists." *The Chronicle* 16 (October 1953): 178.
- . "Who Were the Baptists?" *The Baptist Quarterly* 16 (July 1956): 304.
- Keeney, William. "Dirk Philips' Life." *The Mennonite Quarterly Review* 32 (July 1958): 172.
- Kiwiet, Jan J. "The Life of Hans Denck (ca 1500–1527)." *The Mennonite Quarterly Review* 31 (October 1957): 240.
- . "The Theology of Hans Denck." *The Mennonite Quarterly Review* 32 (January 1958): 278.
- Klassen, William. "Pilgram Marpeck in Recent Research." *The Mennonite Quarterly Review* 32 (July 1958): 211–14.
- Krahn, Cornelius. "The Conversion of Menno Simons, a Quadracentennial Tribute." *The Mennonite Quarterly Review* 10 (January 1936): 46.
- . "Historiography." In *Mennonite Encyclopedia*, 2:751–69.
- Littell, Franklin Hamlin. "Anabaptist Theology of Missions." *The Mennonite Quarterly Review* 21 (January 1947): 13.
- . "Protestantism and the Great Commission." *Southwestern Journal of Theology* 2 (October 1959): 26–42.
- Loserth, Johann. "Balthasar Hübmaier." In *Mennonite Encyclopedia*, 2:826.
- . "Hans Hut." In *Mennonite Encyclopedia*, 2:846.
- . "Jakob Hutter." In *Mennonite Encyclopedia*, 2:851.
- Matthijssen, Jan P. "The Bern Disputation of 1538." *The Mennonite Quarterly Review* 22 (January 1948): 30.
- MaCoskey, Robert A. "The Contemporary Relevance of Balthasar Hübmaier's Concept of the Church." *Foundations* 6 (April 1965): 99–103.
- Neff, Christian L. "Felix Manz." In *Mennonite Encyclopedia*, 3:472.
- . "George Blaurock." In *Mennonite Encyclopedia*, 1:354.
- . "Melchior Hofmann." In *Mennonite Encyclopedia*, 2:779–81.
- Neff, W. F. "Hans Denck." In *Mennonite Encyclopedia*, 2:35.
- Oosterbaan, J. A. "The Theology of Menno Simons." *The Mennonite Quarterly Review* 35 (July 1961): 191–92.
- Oyer, John S. "Anabaptism in Central Germany." *The Mennonite Quarterly Review* 35 (January 1961): 37.
- Payne, Ernest A. "Who Were the Baptists?" *The Baptist Quarterly* 16 (October 1956): 339.
- Quiring, Horst. "The Anthropology of Pilgram Marpeck." *The Mennonite Quarterly Review* 9 (October 1935): 162–63.
- Ramaker, A. J. "Hymns and Hymn Writers among the Anabaptists of the Sixteenth Century." *The Mennonite Quarterly Review* 3 (April 1929): 114.
- Sommer, John L. "Hutterite Medicine and Physicians in Moravia in the Sixteenth Century and After." *The Mennonite Quarterly Review* 27 (April 1953): 119–23.
- Stauffer, Ethelbert. "The Anabaptist Theology of Martyrdom." *The Mennonite Quarterly Review* 19 (July 1945): 179.
- Vos, Karel. "Leenaert Bouwens." In *Mennonite Encyclopedia*, 3:305.
- Wenger, John C., ed. "A Letter from Wilhelm Reublin to Pilgram Marpeck, 1531." *The Mennonite Quarterly Review* 23 (April 1949): 70–73.

Библиография

———. “The Life and Work of Pilgram Marpeck.” *The Mennonite Quarterly Review* 2 (July 1938): 147.

———. “The Theology of Pilgram Marpeck.” *The Mennonite Quarterly Review* 12 (July 1938): 207ff.

Williams, George Huntston. “Studies in the Radical Reformation (1517–1618): A Bibliographical Survey of Research since 1939.” *Church History* 27 (April 1958): 124–60.

Yoder, John Howard. “The Turning Point in the Zwinglian Reformation.” *The Mennonite Quarterly Review* 32 (April 1958): 128–40.

———. “Dirk Philips.” In *Mennonite Encyclopedia*, 2:65.

———. “Hans de Ries.” In *Mennonite Encyclopedia*, 4:330.

———. “Obbe Philips.” In *Mennonite Encyclopedia*, 4:10.

Zijpp, N. van der. “Apostles’ Creed.” In *Mennonite Encyclopedia*, 1:137.

Неопубликованные работы

Brandsma, Nan Auke. “The Transition of Menno Simons from Roman Catholicism to Anabaptism as Reflected in His Writings.” Unpublished b.d. thesis, Baptist Theological Seminary, Rüschtikon-Zurich, Switzerland, 1955.

Kirkman, Ralph Everett. “The Anabaptists: Their Historical Roots and Relation to the English Baptist Movement.” Unpublished m.a. thesis, Baylor University, Waco, Texas, June 1951.

McBeth, Harry Leon. “English Baptist Literature on Religious Liberty to 1689.” Unpublished doctoral thesis, Southwestern Baptist Theological Seminary, Fort Worth, Texas, 1961. (Published under the same title by Arno Press, 1980)

Индексы

- Achtzehn Schlussreden (Achtzehn Schlussreden), 81.
Assensus (Assensus), 158, 191, 192, 220.
Atkinson, James (Atkinson, James), 188п.
Axiomata (Axiomata), 85.
Baptist Quarterly, 263, 263п., 264п.
Bauman, Clarence (Bauman, Clarence), 301п.
Bax, E. Belfort (Bax, E. Belfort), 150п.
Bekentnisse von beyden Sacramentum, 121.
Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed, The, 290, 292, 301п.
Braithwaite, William C., 295п., 296п., 303п.
Brandsma, Nan Auke, 159п., 161п., 162п., 166п.,
Bratcher, Robert G., 10п.
Burgess, Walter H., 281п., 303п.
Burrage, Henry S., 227п.
Cadbury, Henry J., 296п.
Catabaptistarum Strophas Elenchus, 44п., 197.
Christian Baptism, 226п.
Coggins, James R., 283п., 303п.
Cramer, S., 151п., 152п., 153п., 299п.
Crismon, Leo T., 102п.
des Nachtmahls des Christi), 216п., 240.
Disclosure of the Babylonian Harlot, 233п.
Durnbaugh, Donald F., 297п.
Dyck, Cornelius J., 237п., 239п., 299п.
Eine Form zu taufen in Wasser die im Glauben Unterrichteteten, 216п.
Estep, W. R., Jr., 46п., 203п., 221п., 230п., 291п., 295п., 299п., 304п., 305п., ix, xiv-xvi, 44п., 303п.
faith of Christ (1547)), 268
Fellmann, Walter, 107п., 109п., 114п., 299п.
Fiducia, 192, 220.
First Anabaptist congregation, 17п., 305п.
Franz, Günther, 174п.
Friesen, Abraham, 30п.
Garrett, James Leo, 231п.
Gill, Athol, 10п.
Graitzenstain, 101п.
Griffis, William Elliot, 265п.
Habauer, 144.
Handy, Robert T., 260п.
Harder, Leland, 34п., 39п., 46п., 60п., 299п.
Hasenberg, Kathleen, 135п.
Hein, Gerhard, 188п., 220п., 306п.
Hershberger, Guy F., 5п., 8п., 25п., 27п., 74п., 106п., 230п., 301п., 305п.
Hofmannite Christology, 290-91
Jenny, Beatrice, 66п.
Keeney, William, 153п., 237п.
Kepler, Thomas S., 109п., 300п.
Klaassen, Walter, 302п.
Klassen, William, 6п., 121п., 122п., 123п., 174п., 179п., 220п., 300п.
Knight, Harold, 188п.
Kolb, A. B., 222п.
Kunstbuch, 122, 122п., 123п.
Lahotski, Ruth, 233п.
Landeskirchen, 229, 234.
Leubel, Michael, 220п.
Lievestro, Christian Theodoor, 152п.
Loetscher, Lefferts A., 260п.
Lotzer, Sebastian, 59п.
Lumpkin, William L., 283п., 287п., 293п., 294п., 300п.
Martin, Dennis D., 304п.
Matthijssen, Jan P., 185п., 250п., 306п.
McBeth, Harry Leon, 288п., 292п., 307п.
McGlothlin, W. J., 66п., 199п., 300п.
Mergal, Angel, 6п., 7п., 8п., 25п., 28п., 43п., 69п., 148п., 149п., 151п., 152п., 176п., 185п., 196п., 230п., 245п., 251п., 300п.
Muralt, Leonhard von, 16п.
Nickalls, John, 296п.
Nordenhaug, Joseph, 17п.
Olson, Virgil, 9п.

Индексы

- Ordnung, 172, 173, 185, 214п., 222.
Oyer, John S., 117п.
Protestation und Schutzschrift, 49.
Quadrivium, 34, 34п.
Racovian Catechism, 26п.
Ramaker, A. J., 50п., 56п., 306п.
Rechenschaft, 6п., 101–103, 131, 134п., 181п., 216, 217, 241, 300п.
Reid, J. K. S., 10п.
Rilliet, Jean, 188п.
Rupp, I. Daniel, 50п., 301п.
Sammelband, 63.
Schmid, Walter, 16п.
Schoch, Rudolf, 40п., 92п., 299п.
Schuler, Melchior, 19п., 81п.
Schulthess, Johannes, 81п., 301п.
Smith, Preserved, 4п.
Smithson, R. J., 25, 25п.
Smyth (Smith), John, x, 176, 285, 286, 286п., 287, 288, 289, 289п., 290, 290п., 291, 291п., 292, 293, 294, 295, 296, 296п., 303
Sola Scriptura, 184, 190, 194.
Sommer, John L., 140п.
Strand, Kenneth A., 14п., 304п.
- Альтцей (Altzey, Count of (Altzey, Count of)), 74.
Амант, св. (Amant, Penrose St.), 264, 264п., 304.
Амман, Якоб (Ammann, Jacob), 36, 262.
Амон, Ганс (Amon, Hans), 130, 135.
Анабаптизм и Английская Реформация 1558 г. (Anabaptism and the English Reformation to 1558), 268п., 302п.
Анабаптистский взгляд на государство (Anabaptist view of the state), 249.
Анабаптистский катехизис (Anabaptist catechism), 212.
Анабаптистское видение (Anabaptist Vision), 5п., 8п., 25п., 74п., 106п., 228, 230, 230п., 301п., 305п.
Английские анабаптисты (English Anabaptists), 282.
Английские баптисты (English Baptists), 11, 170, 263, 264, 275, 277, 283, 288, 288п., 289, 291, 292, 295п.
Английские квакеры (English Quakers), 51, 295, 296.
Английский сепаратизм (English Separatists), 11, 265, 277.
Анна, графиня (Anna, Countess (Anna, Countess)), 165.
- Tallack, William, 296п.
Taylor, Alastair, 34п.
Tertullian, 175, 196, 227п.
Theologia Germanica, 109п.
Trivium, 34, 34п.
Underhill, Edward Bean, 288п.
Vermanung, 121, 121п.
Volkskirchen, 229.
Vos, Karel, 169п., 306п.
Wallbank, T. Walter, 34п.
Walter, Elias, 6п.
Westin, Gunnar, 9п., 82п.
Wilbur, Earl Morse, 26п., 178п., 304п.
Zeman, Jarold (Jerold) Кнох, 28п., 302п.
Zieglschmid, A. J. F., 6п., 17п., 51п., 94п., 101п., 104., 119п., 301п.
Zijpp, N. van der, 152п., 170п., 175п., 302п., 307п.
Zwingli, Huldrici, 111п.
Аберли, Генрих (Aberli, Heinrich), 21п., 38, 38п.
Августин (Augustine), 89, 95, 109, 122, 175, 196.
Агрикола, Франс (Agricola, Franz), 106.
- Антидотон, или Необходимое лекарство от схизмы и ереси (Antidoton: or A Sovereigne Remedy Against Schisme and Heresie), 276.
Антитринитари (Antitrinitarian), 24, 25, 179, 183, 227п., 259.
Апокрифы (Apocrypha), 122, 189.
Арминий, Якоб (Arminius, Jacobus), 109.
Аустерлиц (Austerlitz), 119, 121, 126, 125п., 127, 305п.
Аушпиц (Auspitz), 119, 122, 127.
Афанасьевский символ веры (Athanasian Creed), 174.
Ахлефельд, барон Бартоломей (Ahlefeldt, Baron Bartholomew), 168.
Ашерхам, Габриэль (Ascherham, Gabriel), 129.
Барлоу, Уильям (Barlow, William), 8п., 266.
Барнс, Роберт (Barnes, Robert), 268п.
Барроу, Генри (Barrowe, Henry), 274–277.
Барроуисты (Barrowists), 274, 275, 276, 277.
Барг, Карл (Barth, Karl), 9, 10, 183.
Бастиан (Bastian), 267, 267п.
Батенбург, Ян ван (Batenburg, Jan van), 165.
Башня ведьм в Цюрихе (Witch's Tower in Zürich), 48, 48п.

История анабаптизма

- Беза (Beza), 153.
 Бейл, Джон (Bale, John), 268.
 Бейли, Джон (Baillie, John), 10.
 Бейтон, Рональд (Bainton, Roland), 8п., 12п., 24.
 Бек, Джозеф (Beck, Joseph), 17п.
 Бёкбиндер, Бартоломей (Boekbinder, Bartholomeus), 150.
 Бемануа, Филипп де (Beaumanoir, Philippe de), 254.
 Бендер, Гарольд (Bender, Harold), 7п., 8п., 16п., 21, 22п., 24п., 28, 32п., 169, 174, 197п., 230, 232, 246.
 Бендер, Елизавета (Bender, Elizabeth), 63п.
 Бенкрофт, епископ (Bancroft, Bishop), 279.
 Бергер (Berger), 41.
 Бергстен, Торстен (Bergsten, Torsten), 29, 29п., 76п., 82п., 300п., 303п.
 Бергцаберн (Bergzabern), 111.
 Биандрата, Джорджио (Biandrata, George), 26.
 Библейский порядок (Biblical order, the), 202, 248.
 Биндер, Георг (Binder, George), 36, 38п., 91.
 Бинсдорф (Binsdorf), 66, 67.
 Благочестие, 31, 64, 105, 111, 160, 184, 250, 278.
 Бланке, Фриц (Blanke, Fritz), 16п., 17п., 23, 23п., 28, 111п., 197п.
 Блаурок, Георг (Jörg Cajakob) (Georg Cajacob) (Jorg vom Haus Jacob), 6п., 16, 17, 23, 40, 40п., 41, 45п., 47, 48, 50–56, 60, 61, 64, 93, 105.
 Богемские братья (Bohemian Brethren), 27, 28п.
 Божественный порядок (Gottlichen Ordnung), 222.
 Бойланд, Томас (Bowlande, Thomas), 272.
 Болт, Эберли (Bolt, Eberli), 32.
 Бонар, Гарри (Bonar, Harry), 267п.
 Бонем, Уильям (Bonam, William), 270.
 Бонифаций III (Boniface III), 233.
 Боннер, Эдмунд (Bonner, Edmund), 268.
 Боскович, Иоганн фон (Boskowitz, Johanna von), 127.
 Боссерт Густав (Bossert, Gustav, Jr.), 63п., 68п., 69п., 72, 73, 117п., 119п., 305 п.
 Ботхард, Джордж Джонсон (Botchard, George Jonson), 267п.
 Боуенс, Леонард (Bouwens, Leenaert), 167, 168, 169, 169п., 170.
 Бохтон, Пауль (Baughton, Paule), 267п.
 Брайтмихель, Каспар (Braitmichel, Caspar), 138, 121.
 Бранд-Губер, Вольфганг (Brand-Huber, Wolfgang), 74.
 Браун, Роберт (Browne, Robert), 265, 266, 272, 273, 274, 275, 276п.
 Браунисты (Brownists), 274, 275, 276п., 277.
 Брахт, Тильман ван (Braght, Thieleman J. van), 28, 63, 255.
 Бронс (Brons, A.), 151, 151п.
 Бротли, Иоганн (Brötli, Johannes), 22, 61, 64.
 Бруггбах, Ганс (Bruggbach, Hans), 52.
 Бруннер, Эмиль (Brunner, Emil), 9.
 Брэдфорд (Bradford), 283.
 Буллингер, Генрих (Bullinger, Heinrich), 5, 6п., 29, 32п., 45, 91, 157, 248.
 Бургауер, Бенедикт (Burgauer, Benedict), 22п.
 Бурраж (Burrage, Champlin), 276, 279п., 288п., 299п., 303п.
 Буцер, Мартин (Bucer, Martin), 61, 62, 72, 110, 111, 113, 117, 120, 121, 157.
 Бучер, Джоан (Bouwens, Leenaert), 267.
 Бушер, Леонард (Busher, Mark Leonard), 277, 284, 288, 288п., 289, 289п.,
 Вадан (Иоахим фон Ватта из Сент-Галла) (Vadian (Joachim von Watt of St. Gall)), 18, 21п., 33–35, 37, 39, 39п., 40, 41, 80, 108, 110.
 Вальденс, Хуан де (Valdés, Juan de), 7п., 26.
 Вальденсы (Waldenses), 27, 28, 28п.
 Вальтер, Захария (Walter, Zacharias), 144.
 Вальтцен (Waltzen), 74.
 Ватерландеры (Waterlanders), 169, 170, 247п., 281, 282, 287.
 Вебер, Макс (Weber, Max), 8, 8п.
 Веддер, (Vedder, Henry C.), 27, 27п., 76п., 83п., 87п., 90п., 94п., 97п., 102п., 103п., 104, 104п., 174п., 177п., 181п., 186п., 191п., 227п., 245п., 254п., 290п., 303п., 304п.
 Великая крестьянская война в Германии (Great German Peasants' War), 29, 30п., 59п.
 Великое поручение (Great Commission), 236, 248, 268, 281.
 Вена (Vienna), 31, 32, 32п., 33, 34, 98, 102, 102п., 103, 132, 143.
 Венгер, Джон (Wenger, John), 17п., 32п., 43п., 52п., 63, 63п., 111п., 120п., 121п., 123п., 127п., 146п., 172п., 173п., 179, 179п., 189, 197п., 219п., 221п., 222п., 238п., 240п., 245п., 250п., 252п., 300п., 320п., 306.
 Венгерские анабаптисты (Hungarian Anabaptists), 145.
 Венский университет (University of Vienna), 33, 102.
 Вердиун, Леонард (Verduin, Leonard), 7п., 44, 146п., 234п., 300п., 302п.

Индексы

- Верингер, Вит (Veringer, Veit), 66.
Видимая церковь (Gemeinde (functioning church)), 230, 236.
Видманн, Якоб (Wiedemann, (Old) Jacob), 97, 98, 99, 103, 124–127.
Викхэм, епископ (Wickham, Bishop), 277.
Вилар, Николас (Whilar, Nicholas), 267п.
Висведель, Вильгельм (Wiswedel, Wilhelm), 178.
Висс, Бернхард (Wyss, Bernhard), 39, 49.
Волкан, Рудольф (Wolkan, Rudolf), бп., 143п.
Воплощение (Incarnation), 121, 154, 165–167, 172, 180, 181–183, 189, 191, 232, 255, 267.
Воспоминание, благодарственное (Gedachtnis), 243.
Врачи-гуттериты (Hutterite physicians), 140, 141.
Врей, Франк (Wray, Frank), 121п.
Второй диспут в Цюрихе (Second Disputation in Zürich), 19п., 39, 81.
Второй Парламент в Шпееере (Second Diet of Speiers), 74.
Вульгата (Vulgate), 96, 189.
Г. Джейкоб, Дж. Латроп и Г. Джесси, церковь (Jacob-Lathrop-Jessey church), 293.
Габриелиты (Gabrielites), 129, 136, 259.
Габриэль (см. Ашерхам).
Галбмайер, Якоб (Halbmayer, Jakob), 68.
Гейдельбергский диспут (Heidelberg Disputation), 188п.
Гейсер, Самюэль (Geiser, Samuel), бп.
Гейнсборо, церковь в (Gainsborough church), 279.
Генрих VIII (Henry VIII), 267.
Гербер, Барбара (Gerber, Barbara Bettina), 59п.
Гербординк, Герхард (Herbordink, Gerhard), 153.
Гётерс, Герхард (Goeters, Gerhard), бп., 122п.
Гигер, Габриэль (Giger, Gabriel), 40.
Гиллер, Маттиас (Hiller, Matthias), 66.
Гиллис из Аахена (Gillis of Aachen), 167.
Гильдебранд (Hildebrand), 233.
Глайдт, Освальд (Glaidt, Oswald), 94.
Глареан, Генрих Лорити (Glarean (Loriti), Heinrich), 33, 34п., 35, 79.
Голеер, Бальгазар (Goller, Balthasar), 140.
Горб (Horb), 63, 66, 67, 111, 117.
Городской совет Берна (City Council of Bern), 199.
Гоу, Джон (Gough, John), 267п.
Гофман, Мелхиор (Hofmann (Hoffmann), Melchior), 7п., 26, 27, 147–150, 147п., 148п., 150п., 257, 306п.
Гофмейстер, Себастьян (Hofmeister, Sebastian), 42, 47, 91.
Гохманн (Hochmann), 296.
Гохрутингер, Лоренц (Hochrutiner, Lorenz), 38п., 40.
Гошел, Мартин (Goschel, Martin), 94, 124.
Гравенек, Клаус фон (Gravenack, Klaus von), 57п., 72.
Гребель, Доротея (Gebel, Dorothea F.), 32.
Гребель, Конрад (Gebel, Conrad or Konrad), 15, 15п., 16п., 17п., 18–23, 20п., 21п., 22п., 24п., 25п., 32–48, 32п., 34п., 40п., 42п., 43п., 45п., 46п., 47п., 51, 60, 105, 174, 174п., 176, 185, 195–197, 196п., 197п., 227п., 235, 239, 240, 240п., 245, 245п., 300п., 302п., 305п.
Гребель, Якоб (Gebel, Jacob), 32.
Гретц, Дельберт Л. (Grätz, Delbert L.), 28, 28п., 301п.
Григорий Великий (Gregory the Great), 233.
Гринвуд (Greenwood), 275.
Гроссман (Grossman), 23.
Грюнингер (Grüningen), 33, 41, 42, 47, 48, 48п., 53, 60, 61, 92.
Губмайер, Бальгазар (Hubmaier (Hübmaier), Balthasar), 7п., 20, 29п., 60–62, 64, 76, 76п., 77–104, 82п., 85п., 87п., 88п., 94п., 98п., 101п., 102п., 109, 116–118, 124, 125, 174, 176–180, 181п., 184, 186, 189, 190–192, 194, 197, 198, 200–220, 201п., 217п., 222, 225, 227п., 230, 232, 234–236, 238, 240, 241, 243–247, 253–255, 254п., 257, 268, 287, 289, 290–292, 290п., 299п., 300п., 303п., 306п.
Губмайер, Элизабет Хюглин (Hubmaier, Elizabeth Hügli), 82.
Гуманист (Humanist), 14, 15, 18, 29, 32, 33, 36, 37, 39, 107, 109, 156, 157, 264.
Гус, Ян (Huss, John), 13, 93.
Гутзакхер, Петер (Houtzagher, Peter), 152.
Гуттер, Якоб (Hutter, Jacob), 128–130.
Гуттериты (Hutterian Brethren), бп., 7п., 16, 17п., 50, 51, 103, 119, 121, 122, 126, 128–137, 134п., 139–141, 144, 145, 187, 188, 216, 230, 231п., 245, 247, 248, 257, 259, 262.
Гюф, Ганс (Huiuf, Hanss), 21п.
д'Аухи, Жак (D'Auchy, Jaques), 175.
Данкарды (Dunkards), 296.
Дачсер, Якоб (Dachser, Jacob), 110.

История анабаптизма

- Двенадцать крестьянских статей (Twelve Articles of the Peasants), 59п.
- Двенадцать статей о христианской вере (Twelve Articles of Christian Belief), 92, 177, 213.
- Дева Мария (Virgin Mary), 26, 33, 70, 78, 166, 166п., 176, 177п., 178, 181.
- Девяносто пять тезисов (Ninety-five Theses), 12.
- Декларация веры и защита (Declaration of Faith and Defense), 196, 197.
- Дельпини, отец (Delpini, Father), 144.
- Денк, Ганс (Denck, Hans), 6п., 61, 62, 97, 106–118, 120, 173, 189, 194, 217п., 254п.
- Денк, Ганс (Hans Denck), 61, 106, 107, 107п., 108, 109п., 110, 114п., 299п., 301п., 302п., 306п.
- Депперманн, Клаус (Deppermann, Klaus), 29.
- Джейкоб, Генри (Jacob, Henry), 293.
- Джексон, Сэмюэль (Jackson, Samuel M.), 15п., 44, 44п., 197, 304п.
- Джермантаун, Пенсильвания (German-town, Pennsylvania), 260.
- Джон из Брюгге (см. Давид Йорис, Фрэнсис) (John of Bruges; see David Joris Johnson, Francis), 165, 225, 275.
- Джонс, Руфус (Jones, Rufus), 28.
- Диспут в Берне в 1538 г. (The Bern disputation of 1538), 185, 185п., 199, 250, 253, 306п.
- Дисциплина (Discipline), 217, 238, 240, 244.
- Дитрихштейн, кардинал фон (Dietrichstein, Cardinal von), 143.
- Доскер, Генри (Dosker, Henry E.), 28, 28п., 148, 150, 151, 151п., 301п.
- Друзнен, Пайль фон (Drusnen, Paul von), 73.
- Духовный отец анабаптизма (Spiritual Father of the Anabaptists), 29.
- Дэвидсон (Davidson, G. D.), 88п., 201п., 213п., 215п., 232п., 281п., 235п., 238п., 241п., 299п.
- Дэвис (Davis, Kenneth Ronald), 29, 29п., 30п., 301п.
- Евсевий, Кесарийский (Eusebius), 165.
- Жег (Jogues), 260.
- Залмингер, Зигмунд (Salminger, Sigmund), 110.
- Замок Йорка (York Castle), 279.
- Защита (Testamentsläuterung), 122, 122п.
- Защита (Verantwortung), 122.
- Зиттер, река (Sitter River), 41.
- Знак Любви (Sign of love), 244.
- Зорг, Симпрехт (см. Фрошауер) (Sorg, see Froshauer)
- Иезуиты (Jesuits), 144, 145, 260.
- Иннокентий I (Innocent I), 234.
- Инспирационисты (Inspirationists), 229, 231, 121.
- Инструкция по отлучению от церкви (Instruction of Excommunication), 168.
- Иоахим, граф Цолленский (Joachim, Count of Zollern), 68.
- Ирвин, Хорст (Quiring, Horst), 266, 193п., 306п.
- Исповедание Триединого Бога (Confession of the Triune God), 166, 181.
- Исповедание Триединого Бога (Solemn Confession of the Triune, Eternal, and True God, Father, Son, and Holy Ghost), 166, 175, 175п.
- Истинная церковь (Rechte Kirche (True Church)), 230.
- Йодер, Джон Говард (Yoder, John Howard), 20п., 21п., 65, 65п., 66п., 85п., 95п., 102п., 177п., 201п., 241п., 244п., 300п., 301п., 302п., 307п.
- Кайпер, Виллем (Cuypers, Willem), 151.
- Кальвин, Джон (Calvin, John), 103, 123, 128, 162, 188, 193, 233, 253.
- Кампене (Campen), 276, 277.
- Капелле, Ян фон (Capelle, John von), 73.
- Капито, Вольфганг (Capito, Wolfgang), 61, 62, 72, 105, 110, 111, 111п., 117, 118.
- Карл V (Charles V), 163
- Карлштадт, Андреас (Carlstadt, (Karlstadt)), 22, 42, 43, 196.
- Кастеллио, Себастьян (Castellio, Sebastian), 26п.
- Кастельберг, Андреас (Castelberg, Andress (Castelberger, Andreas)), 21п., 42, 46.
- Катехизис 1548 г. (Catechismus of 1548), 267
- Каунитц (Kaunitz), 126.
- Каутц (Kautz), 112, 118, 119, 120.
- Квакеры (Quakers (Quackers)), 51, 114, 259, 260, 295, 296, 296п.
- Кейзер, Леонард (Keyser, Leonhard), 255.
- Кёлер, Вальтер (Köhler, Walther J.), 29, 57п.
- Келлер, Людвиг (Keller, Ludwig), 5п., 8, 8п., 27, 113, 115.
- Кемпийский, Фома (Kempis, Thomas à), 231.
- Кесслер, Йоганн (Kessler, Johannes), 40, 40п., 45п., 92п., 108, 110, 227п., 299п.
- Кивьет, Ян (Kiwiet, Jan J. (John)), 107п., 108, 108п., 109п., 111п., 112п., 113, 123, 123п., 179, 179п., 187, 187п.,

Индексы

- Киприан (Cyprian), 89, 175, 196.
Клапхан, Енох (Clapham, Henock), 276.
Кларк, Джон (Clarke, John), 267п.
Класен (Clasen, Claus-Peter), 75п., 32п., 75п.
Клифтон, Ричард (Clyfton, Richard), 279, 281, 282.
Клятва, 60, 64, 65, 68, 138, 199, 204, 213, 234, 251, 252, 285, 287.
Книга о крещении младенцев (Taufbüchlein von dem Kindertauf), 201, 201п.
Коайст-колледж (Christ's College, Cambridge), 277.
Колчестер (Colchester), 268
Конгрегация Пламберс Холл (Plumber's Hall congregation), 270.
Константин, император (Constantine, Emperor), 233, 234.
Константиновский симбиоз (Constantinian symbiosis), 233
Контрреформация (Counter Reformation), 125
Корнелиус, Карл (Cornelius, C. A.), 5п., 8.
Краевский, Экхард (Krajewski, Ekkehard), 46п.
Кран, Корнелиус (Krahn, Cornelius), 7п., 8п., 149, 234п., 260п., 302п., 303п.
Краткое и верное провозглашение истинной веры Христовой (1547) (Brief and faithful declaration of the true Cranmer (Cranmer), 267.
Крестьянские войны на юге Германии (South German Peasant Uprising), 59п., 60п.
Крещение (Baptist), 16п., 22, 23, 24п., 28п., 44, 46, 65, 90, 115, 119, 157, 194, 195, 197, 198, 200, 203, 204, 207, 208, 210, 217п., 222, 227, 227п., 229, 238, 281, 294, 296.
Крещение верующих (Believers' baptism), 22, 24п., 226.
Крещение Иоанна (Baptism of John), 203, 207.
Крещенцы (Doopsgezinden), 170, 302п.
Кристиан, Джон (Christian, John T.), 28
Кройценштайн (Kreuzenstein), 101, 101п., 102.
Куинси, Ганс (Kuenzi, Hans), 59.
Купер, Уильям де (Kuiper, William de), 150.
Куkenбитер, Иоахим (Kukenbiter, Joachim), 153.
Кульман, Оскар (Cullmann, Oscar), 10, 10п.
Кунштадт, Куно фон (Kunstadt, Kuno von), 130.
Кур, Иосиф (Kuhr, Joseph), 145.
Куч, Роберт (Cooche, Robert), 269.
Кьеркегор, Сёрен (Kierkegaard, Søren), 9.
Кюршнер, Михаэль (Kürschner, Michael), 54.
Ламберт, Джон (Lambert, John), 278п.
Ламберт, Франсис (Lambert, Francis), 38.
Лангеггер, Ганс (Langegger, Hans), 54.
Лангемантел, Ательганс (Langemantel, Eitelhans), 110.
Ландау (Landau), 111.
Ланценштиль, Леонард (Lanzenstiel, Leonhard), 136.
Ласко, Джон (Lasco, John à), 165.
Латуретт, Кеннет (Latourette, Kenneth Scott), 265, 265п.
Лауне, Кристофер (Lawne, Christopher), 292, 288п.
Лев X, Папа (Leo X, Pope), 12.
Легитимность государства, 99.
Лиммат река (Limmat River), 49, 92.
Линг, Мартин (Ling, Marty), 60, 61.
Линдебум, Дж. (Lindeboom, J.), 7п.
Линдсей, Томас (Lindsay, Thomas M.), 13п., 27, 27п.
Литтелл, Фрэнклин (Littell, Franklin Hamlin), 182п., 229, 230п., 234п., 245, 245п., 248п., 256, 256п., 257, 302п., 303п., 306п.
Лихтенштейн, бароны (Lichtenstein, Barons), 94п., 96, 101, 103, 124, 129.
Лихтенштейн, Леонард, барон фон (Lichtenstein, Baron Leonhard), 93, 125.
Ллорент (Llorente), 13.
Лозерт, Иоганн (Loserth, Johann), 76п., 87, 88п., 94п., 103, 103п., 115п., 216, 306п.
Лойтнер, Ганс (Leutner, Hans), 131, 133.
Лолларды, лоллардизм (Lollards, Lollardy), 266, 267, 293.
Ломбард (Lombard), 122.
Лорити, Генрих (Loriti), 33.
Люди меча (Schwertler), 99, 125.
Люди посоха (Stäbler), 98, 99, 100, 125.
Людвиг V (Ludwig V), 112.
Людвиг, Венгерский, король (Louis, King), 101.
Лютер, Мартин (Luther, Martin), 5, 7п., 12, 14, 22, 30, 42, 58, 59, 69, 80, 95, 96, 99, 103, 111, 112, 123, 141, 147, 154, 156, 157, 171, 186, 187п., 188п., 190, 191, 193, 215, 231–233, 255.
Лютеранская Реформация (Lutheran Reformation), 149, 174.
Мак, Александер (Mack, Alexander), 296.
Малер, Йорг (Maler, Jörg), 6п.
Манц, Анна (Manz, Anna), 40.

История анабаптизма

- Манц, Феликс (Manz, Felix), 16, 21, 21п., 22, 36, 39, 40, 42, 45, 45п., 46, 46п., 49, 50, 53п., 64, 98, 105, 194, 303п., 306п.
- Мария, королева (Mary, Queen), 267, 268п., 270.
- Марпек, Пилграм (Marpeck (Marbeck), Pilgram), 6п., 115, 119, 120, 120п., 121п., 122п., 123п., 127п., 174п., 179, 193п., 194, 219п., 220п., 224, 239, 300п., 303п., 305п., 306п., 307п.
- Мартин, Генри (Martin, Henrie), 288п.
- Маттйис, Ян (Matthijsz, Jan), 267.
- Маттис, Ян (Енох) (Matthys, Jan (Enoch)), 149, 150, 151, 257.
- Меланхтон, Филипп (Melanchthon, Philip), 6, 153, 171.
- Мельхиориты (Melchorite), 27
- Мениус, Юстус (Menius, Justus), 5, 248.
- Миддлтон, Хамфри (Middleton, Humphrey), 270.
- Микониус, Освальд (Myconius, Oswald), 35, 91.
- Микрон (Micron), 167.
- Мир религий: Оправдание свободы совести (Religion's Peace: A Plea for Liberty of Conscience), 288.
- Миссионеры (Sendboten), 134.
- Митчелл, Томас (Mitchell, Thomas), 277.
- Монфорт, Людвиг де (Montfort, Louis de), 167п.
- Моравия (Moravia), 64, 75п., 101, 105, 110, 117–119, 121, 124, 126, 128, 136, 137, 138, 140–143, 227п.
- Мур, Джон Аллен (Moore, John Allen), 53п., 59, 63, 303п.
- Мускулус (Musculus), 167.
- Мэртон, Джон (Murton, John), 283, 289, 292.
- Мюллер, Галлус (Müller, Gallus), 130.
- Мюллер, Генрих (Müller, Heinrich), 144.
- Мюнстер (Münster), 7, 7п., 75п., 129, 146, 149–152, 150п., 157,
- Мюнцер, Томас (Müntzer (Muentzer), Thomas), 6п., 7, 21, 21п., 22, 24, 25, 29, 30, 30п., 42–44, 46, 97, 108, 109, 116, 116п., 121, 123, 150, 173, 174, 174п., 176, 184, 186, 195, 196, 196п., 230п., 231п., 235, 239, 240, 242, 245, 257.
- Наарден (Naarden), 276.
- Национальный фонд психического здоровья (National Mental Health Foundation), 261.
- Небесная плоть (Celestial flesh), 167
- Ненасильственный хилиазм (Nonviolent chiliasm), 257.
- Нефф (Neff, W. F.), 114, 114п.
- Нефф, (Neff, Christian), 45п., 147п., 148п., 150, 150п., 306п.
- Нидердорфские ворота (Niederdorf Gate), 53.
- Нидермейер, Ганс (Niedermaier, Hans), 74.
- Никольсбург (Nikolsburg), 90, 92–94, 94п., 96–99, 103, 109, 125, 178, 178п., 200, 201, 212, 216.
- Никольсбургские тезисы (Nikolsburg Theses), 178, 178п.
- Нил, Джон (Neale, John), 277.
- Новое благочестие (Devotio Moderna), 29.
- Новое рождение (New Birth, The), 95, 179, 183, 187, 192, 193, 221, 237, 238п.
- Новое рождение, 95, 179, 183, 188, 192, 193, 221, 237.
- Новые баптисты (New Baptists), 296.
- Новый Иерусалим (New Jerusalem), 149, 150, 151, 257.
- Нокс, Джон (Кнох, John), 269.
- Норвич (Norwich), 265, 272, 273, 276п., 277, 279.
- Ньюман, Альберт (Newman, Albert H.), 23п., 25п., 26п., 28п., 52п., 124п., 150п., 227п.
- О духовном восстановлении (Concerning Spiritual Restitution), 154.
- О еретиках и тех, кто их сжигает (Concerning Heretics and Those Who Burn Them (Von Ketzern und ihren Verbrennern)), 84, 86, 253, 255, 290, 290п.
- О законе Божьем (Concerning the Law of God (Vom Gesetz Gottes)), 110.
- О злых надзирателях (Concerning Evil Overseers), 63.
- О крещении младенцев (On Infant Baptism), 214.
- О мече (On the Sword (Von dem Schwert)), 98, 98п., 99.
- О нечистых духах (On Turbulent Spirits), 210.
- О новом рождении (Concerning the New Birth), 154.
- О разводе (On Divorce), 63.
- О христианской анафеме (On the Christian Ban), 95.
- О христианском крещении верных (On the Christian Baptism of Believers (Von der christlichen Tauf der Glaubigen)), 60.
- Об удовлетворении Христа (On the Satisfaction of Christ (Gnugthuung Christi)), 63.
- Оберглат (Oberglatt), 59, 60.

Индексы

- Обращение Менно (Menno's conversion), 158.
- Общие баптисты (General Baptists), 265.
- Общность имущества (Community of goods), 30п., 97, 98, 125, 129, 135, 138, 247, 302п.
- Оггенфус, Ганс (Oggenfuss, Hanss), 21п.
- Одал, Томас (Odal, Thomas), 277.
- Октябрьский диспут 1523 года (October Disputation of 1523), 18–20, 19п., 21п., 46, 80, 81п., 186.
- Оливи, Петр (Olivi, Petrus), 6п.
- Оправдание верой (Justification by faith), 63, 190, 193.
- Ориген (Origen), 108, 109, 175.
- Осгуд, Ховард (Osgood, Howard), 227п.
- Оссиг, Каспар Швенкфельд фон (см. Швенкфельд, Каспар) (Ossig, Casper Schwenckfeld von).
- Остербан (Oosterbaan, J. A.), 181, 182, 182п., 183п., 189, 228, 228п., 237, 237п., 306п.
- От истинной любви (Of the True Love (Von der wahren Liebe)), 112, 114.
- Ответ Гелиусу Фаберу (Reply to Gellius Faber), 146, 155, 156, 159, 162, 189, 146, 155, 156, 159.
- Ответ Гелиусу Фаберу (Reply to Gellius Faber), 146, 155, 156, 159, 162, 189.
- Ответ на великое множество богохульных крючкотворств, написанных анабаптистами против Божьего предвечного Предопределения (An Answer to a great number of blasphemous cavillations written by an Anabaptist and adversarie to God's eternal Predestination), 269.
- Отличия свободной церкви (The Differences of the Churches of the separation), 279.
- Отлучение (Shunning), 65, 66, 88, 167–170, 204, 216, 217, 238, 239, 242–244, 250, 276.
- Падение церкви, 233, 234.
- Палатинат, избрание (Elector of the Palatinate), 112.
- Паникеллус, Иоаннес (Panicellus, Joannes), 21п.
- Парацельс (Paracelsus), 141.
- Пастор, Адам (Pastor, Adam), 165.
- Педдер (Pedder), 288п.
- Пейн, Эрнст А. (Payne, Ernest A.), 10п., 264, 264п., 304п., 306п.
- Пекулл, Вернер О. (Packull, Werner O.), 29, 302п.
- Пел, Иероним (Pael, Jeronimous), 140.
- Пенри (Penry), 275.
- Первые английские независимые церкви (First English Separatist conventicles), 269.
- Первый анабаптистский мученик (First Anabaptist martyr), 45, 64.
- Печать завета (Covenant seal (Bundeschliessung)), 219
- Пиетисты (Pietists), 27, 296.
- Пижпер, Ф. (Pijper, F.), 151п., 152п., 153п., 153, 299п., 300п.
- Пий IX, Папа (Pius IX, Pope), 166п.
- Пипкин, Уэйн (Pipkin, H. Wayne), 85п., 95п., 102п., 177п., 201п., 241п., 244п., 300п.
- Пирсон, Эндрю (Pierson, Andrew), 267п.
- Пичи, Пол (Peachey, Paul), 29.
- Платон (Plato), 36.
- Пленнер, Филипп (Plenner, Philipp), 129.
- Поклонение Деве Марии (Roman Catholic Mariolatry), 176, 183.
- Полигенезис (Polygenesis), 29, 29п.
- Полное опровержение трактата по браунизму (Plaine Confutation of A Treatise of Brownisme), 274.
- Польские братья (Polish Brethren), 259.
- Польша (Poland), 105, 75п., 227п.
- Порядок Христовой вечери (Form for Christ's Supper, A (Eine Form Prantsch, Baron Franz von), 137.
- Предвлощение Христа (Preincarnate Christ), 182.
- Принц Оранжский (Prince of Orange), 170.
- Принципы и выводы о видимой церкви (Principles and inferences concerning The visible Church), 279.
- Пророки из Цвиккау (Zwickau prophets), 7, 23, 24, 25, 29.
- Пророческие собрания (Prophecy Meetings), 36, 38.
- Профанный раскол (Prophane schism), 284.
- Псевдо-крещенцы (Pseudo-baptists), 209.
- Пур, Бартлим (Pur, Bartlime), 38, 38п.
- Радикальная Реформация (Radical Reformation), 7п., 8п., 24–27, 29, 66п., 231п., 302п., 304п., 307п.
- Разговор между Бальтазаром Губмайером из Фридберга и господином Ульрихом Цвингли (Dialogue Between Balthasar Hubmaier of Friedberg and Master Ulrich Zwingli of Zürich on Infant Baptism), 90
- Рационалисты (Rationalists), 7, 8п., 24, 25, 26п., 27
- Реальная политика (Real Politic), 98п., 254п.
- Региус, Урбанус (Rhegius, Urbanus), 110, 178п.
- Реникс, Тьярд (Reynders, Tjard), 163.

История анабаптизма

- Реублин, Вильгельм (Reublin, Wilhelm), 22, 40, 61, 63, 64, 66, 72, 87, 107, 115, 117–120, 123, 126, 127.
- Реформатская церковь (Reformed Church), 53, 108, 128, 153, 199, 227п., 296.
- Ридман, Петер (Riedemann (Rideman), Peter), бп., 103, 104, 117, 131, 133–137, 139, 174, 179, 180, 184, 188, 189, 192, 194, 216–220, 223, 235, 238, 240, 241.
- Рис, Ганс де (Ries, Hans de), 170, 170п.
- Ритчль, Альбрехт (Ritschl, Albrecht), 27.
- Робинсон, Джон (Robinson, John), 279, 280.
- Ролинг, Джон (Raulinges, John), 267п.
- Роль, Гендрик (Rol, Hendric), 149.
- Ротман, Бернхард (Rothman, Bernhard (Bernd)), 121, 149, 150, 219.
- Роттенбург на реке Некар (Rottenburg on the Neckar River), 57, 61, 63, 66–68, 72, 115, 118, 250.
- Рудольф II, император (Rudolph II, Emperor), 140.
- Рукенспергер, Себастьян (Ruckensperger, Sebastian), 210.
- Сабриан, Папа (Sabianus), 233.
- Сакральное общество (Sacral society), 233.
- Саттлер, Михаэль (Sattler, Michael), 58–64, 58п., 59п., 62п., 63п., 65п., 66–69, 66п., 68п., 69п., 70–73, 71п., 72п., 93, 100, 107, 111, 115, 117–120, 117п., 174, 176, 198, 250, 251, 301п., 303п., 305п.
- Свобода Воли I (Freedom of the Will I), 94.
- Свобода Воли II (Freedom of the Will II), 94.
- Северная Германия (North Germany), 26, 75п., 105, 122, 148, 149, 164, 165.
- Сентябрьская Библия (September Bibel), 189.
- Сервет, Мигель (Servetus, Michael), 26, 26п.
- Сикеры (Seekers), 295.
- Симмонс, Мэтью (Simmons, Matthew), 292.
- Симонс, Менно (Simons, Menno), 7п., 122, 146, 152–169, 159п., 161п., 167п., 174–176, 180–184, 191, 192, 194, 195, 222, 223, 225, 226, 234, 236, 237, 242, 245, 247, 268.
- Скруби (Scrooby), 287.
- Служитель нуждам (Diener der Notdurft), 126.
- Служитель словом (Diener des Wortes), 126, 133.
- Слышание ложных пророков, или Антихрист (Hearing of False Prophets or Antichrists, The), 63.
- Смит, Генри (Smith, C. Henry), 260п., 261, 302п.
- Снайдер, Зик (см. Фрееркс) (Snijder, Si-cke, see Freerks).
- Собор в Констанце (Council of Constance), 13.
- Собор в Нюрнберге (Council of Nürnberg), 115
- Сорбонна (Sorbonne), 35, 35п.
- Сорок два трактата 1553 г. (Forty-two Articles of 1553), 267.
- Социн, Фауст (Socinus, Faustus), 26.
- Спиритуалисты (Spiritualisten), 7, 8п., 24–27, 165, 221, 224, 235, 296.
- Список запрещенных книг (Index Librorum Prohibitorum), 103.
- Стадлер, Ульрих (Stadler, Ulrich), 7п.
- Стампф, Симон (Stumpf, Simon), 18–21, 36, 39, 46, 46п.
- Старый Якоб (см. Видманн) (Old Jacob; see Wiedemann)
- Старые баптисты (Old Baptists), 296.
- Стассен, Глен (Stassen, Glen H.), 293, 293п.
- Стейер, Джеймс (Stayer, James M.), 29, 30п., 98п., 254п.
- Страсбург (Strasbourg (Strassburg)), 61, 62, 91, 105, 110, 111, 118–120, 127, 147–149, 168, 219, 221.
- Тайна беззакония (Mystery of Iniquity, The), 284.
- Тек, Ульрих (Teck, Ulrich), 60.
- Тело Христово (Corpus Christianum), 166, 237, 244, 247, 249, 252п.
- Теология мученичества (Theology of martyrdom), 256.
- Терезия, императрица Мария (Theresa, Empress Maria), 144.
- Тихая эсхатология (Quiet eschatology), 256, 257.
- Томанн, Руди (Thomann, Rüdi), 52.
- Торквемада (Torquemada), 13, 13п.
- Торранс, Томас (Torrance, T. F.), 10.
- Трансильвания (Transylvania), 144, 262.
- Трансильванские анабаптисты (Transylvania Anabaptists), 145.
- Трёлч, Эрнст (Troeltsch, Ernst), 8, 8п., 24п.
- Тридцатилетняя война (Thirty Years' War), 141, 142.
- Триединый Бог (Triune God), 149, 175, 176, 183.
- Трипмейкер (см. Фолькертсзон) (Trijpmaker, see Jan Volkertszon).
- Тройное погружение (Trine immersion), 296.
- Уалднер, Дэвид (Waldner, David), 134п.
- Уиклиф, Джон (Wycliffe, John), 13.
- Уильямс, Джордж (Williams, George

Индексы

- Huntston), 6п., 7п., 8п., 17п., 24п., 25п., 27, 28п., 43п., 69п., 99, 148п., 149п., 151п., 152п., 176п., 185п., 230п., 237п., 245п., 251п., 283п.
- Уильямс, Роджер (Williams, Roger), 289–292, 290п., 291п., 292п., 301п.
- Уитли, (Whitley, W. T.), 27, 27п., 277п., 300п., 304.
- Улиманн, Вольфганг (Ulimann, Wolfgang), 40, 41.
- Унитарии (Unitarians), 114, 181, 259.
- Уничужденная мольба (Humble Supplication, The), 291, 292.
- Установления Божьи (Ordinance of God, The (Ordonnanz Gottes)), 148.
- Ученичество, следование за Христом (Discipleship (Nachfolge Christi)), 158, 196, 221, 225, 228, 230, 244, 270.
- Фабер, Джон (Faber, John), 101, 210.
- Фалкенштейн замок (Falkenstein Castle), 136.
- Фамилисты (Familists), 295.
- Фарел, Уильям (Farel, William), 162.
- Фаст, Хейнольд (Fast, Heinold), 6п., 109п., 122п., 299п.
- Фельбингер, Клаус (Felbinger, Claus), 6п., 131, 133, 186, 187, 192, 194, 248, 249п., 251, 252, 252п., 253.
- Феофилакт (Theophylact), 196.
- Фердинанд, король Австрии (Ferdinand, King of Austria), 54, 67, 83, 86, 90, 101, 102п., 125, 128, 129, 136, 137.
- Филипп Гессенский (Philip of Hesse), 74п., 134.
- Филиппиты (Philippites), 129, 136, 137, 103.
- Филиппс, Джером (Phillips, Jerome), 278.
- Филиппс, Дирк (Philips, Dirk (Dietrich)), 7п., 151–154, 153п., 165, 167–170, 175, 194, 222–226, 232, 236, 237, 237п., 239, 239п., 243, 299п., 300п., 303п., 306п., 307п.
- Филиппс, Оббе (Philips, Obbe), 7п., 148, 148п., 151–153, 152п., 162, 164, 306п.
- Фитц, Ричард (Fitz, Richard), 270, 270п., 271, 272.
- Фишер, Кристоф (Fischer, Christoph), 5, 6п., 32п., 141, 142.
- Фокс, Джордж (Fox, George), 295.
- Фолькертсзон (Volkertszoon, Jan (Trijpmaker)), 148.
- Формула водного крещения (Formula for Baptizing in Water), 215, 227п., 234.
- Франк, Себастьян (Franck, Sebastian), 7п., 106, 109, 296.
- Франке, Питер (Franke, Peter), 268, 296.
- Франкенхаузен (Frankenhausen), 44, 116.
- Фраумюнстер (Fraumünster), 37, 38, 92.
- Фрееркс (Снайдер), Зик (Freerks (Snijder), Sicke), 156, 222.
- Фридман, Роберт (Friedmann, Robert), 6п., 7п., 27п., 28, 28п., 29п., 125п., 133п., 134п., 137п., 172п., 173п., 178п., 185п., 187п., 192п., 230, 249п., 252п., 253п., 299п., 305п.
- Фридрих X (Frederick X), 147.
- Фридрих, Бранденбургский маркграф (Friedrich, Margrave of Brandenburg), 78.
- Фрошауер (Зорг) (Froschauer (Sorg)), 94, 200.
- Фрошауер, Кристофер (Froschauer, Christopher), 38, 94п., 96, 189.
- Фундамент христианского учения (Foundation of Christian Doctrine), 164, 165, 191, 293.
- Хадсон, Уинтроп С. (Hudson, Winthrop), 263, 263п., 264, 264п., 306п.
- Харрисон, Роберт (Harrison, Robert), 273.
- Харт, Генри (Hart, Henry), 268, 269, 270.
- Хег, Кристиан (Hege, Christian), 7п.
- Хейман, Франц (Heimann, Franz), 216, 216п., 217п., 244, 244п., 305п.
- Хелвис, Томас (Helwys (Helwise) (Helwis), Thomas), 263, 280, 282–289, 281п., 283п., 285п., 288п., 293, 295, 300п., 303п.
- Хетцер, Людвиг (Haetzer, Ludwig), 20п., 61, 62, 109, 111, 112, 189.
- Хиллебранд, Ганс Йоахим (Hillerbrand, Hans J.), 7п., 174п., 233п., 300п., 301п.
- Хорст, Ирвин Б. (Horst, Irvin B.), 266, 266п., 267, 268, 268п., 269, 273, 273п., 274, 274п.
- Хорш, Джон (Horsch, John), 5п., 130, 125п., 131п., 136п., 138, 141п., 145, 166п., 301п., 303п.
- Хоттингер, Клаус (Hottinger, Claus), 22, 38.
- Хошек (Hoschek), 91.
- Христианская любовь (Christian love), 246, 247.
- Христианский катехизис (Christian Catechism (Eine christliche Lehrtafel)), 95
- Христианский катехизис (Eine christliche Lehrtafel), 95, 212, 212п.
- Христианское крещение по вере (Concerning Christian Baptism of Believers (Vom christlichen Tauf)), 87.
- Христология (Christology), 26, 173, 181, 189, 190, 200, 227, 228, 282, 283.
- Христоцентричность (Christocentric), 118, 183, 188, 228

История анабаптизма

- Хут, Ганс (Hut, Hans (Johannes)), 97, 98, 98п., 100, 110, 111, 111п., 112, 115–118, 116п., 124, 125, 150, 257.
- Хэглер, Альфред (Hegler, Alfred), 24п.
- Цвикелбергер, Ганс (Zwickelberger, Hans), 140.
- Цвингли, Ульрих (Zwingli, Ulrich (Huldreich) (Master Ulrich)), 5, 14–16, 15п., 18–24, 19п., 20п., 21п., 24п., 30, 33, 34п., 35, 36, 38–42, 38п., 40п., 44–46, 44п., 48, 51–54, 60, 62, 80, 81п., 87, 90–93, 94п., 96, 97, 98п., 99, 103, 105, 110, 111п., 112, 118, 123, 147, 156, 174, 176, 184, 186, 188п., 193, 196–198, 201, 201п., 207–210, 212, 231, 233, 244, 254п., 255, 301п., 303п., 306п., 307.
- Центральный комитет менонитов (Mennonite Central Committee), 261.
- Церковная дисциплина тирольских братьев (Church Discipline of the Tyrol Brethren), 173.
- Церковь Англии (Church of England), 265.
- Церковь братьев (Church of the Brethren), 296.
- Церковь св. Марии из Вальдсхута (Church of St. Marien in Waldshut), 80, 99.
- Церковь, старая, Джонсона (Church, ancient), 277, 279, 282.
- Церковь, страдающая под крестом (Suffering church under the cross), 270.
- Цобель, Георг (Zobel, George), 140.
- Цюрихская Библия (Zuericher Bibel), 189.
- Частная церковь Лондона (Privy Church of London), 270.
- Частные баптисты (Particular Baptists), 265.
- Чистилище (Purgatory), 19, 20, 209, 101.
- Чуди, Валентин (Tschudi, Valentin), 35, 36.
- Шад, Йорг (Schad, Jörg), 52.
- Шаппелер, Кристоф (Schappeler, Christoph), 59п.
- Шарншлагер, Леопольд (Scharnschlager, Leopold (Leupold)), 121, 121п., 122, 188, 188п., 194, 220п., 306п.
- Швейцарские братья (Swiss Brethren), 7, 17, 17п., 22, 24п., 28п., 30, 32, 40, 48, 53, 56, 65, 98, 99, 105, 111, 111п., 124, 125, 137, 150, 151, 166, 173, 176, 188, 195, 198–200, 204, 225, 229, 231п., 244, 257, 296.
- Швекфельд, Каспар (Schwenckfeld, Casper), 7п., 27, 103, 109, 121, 179, 193, 219, 221, 225, 231, 231п., 232, 296.
- Шеедемейкер, Якоб (Scheedemaker, Jacob), 170.
- Шеердер, Джон (Scheerder, John), 151.
- Шенер, Леонард (Schoener, Leonhard), 256.
- Шеффер, Д. де Хуп (Scheffer, J. De Hoop), 265, 265п., 266, 273, 273п., 276п., 281, 281п., 283п., 284п., 304п.
- Шлайтхайм (Schleitheim), 59п., 65.
- Шлайтхаймское исповедание (Schleitheim Confession), 44, 64–66, 66п., 99, 111, 111п., 117, 172, 173, 185, 198, 238, 239, 244, 250, 252п., 253.
- Шлеффер, Ганс (Schlaeffler, Hans), 258.
- Шмид, Комтур (Schmid, Komtur), 91.
- Шнайдер (Snyder, Arnold C.), 58п., 59, 59п., 65, 303п.
- Шпенер (Spener), 296.
- Шпиттельмайер, Ганс (Spittelmaier, Hans), 94, 124.
- Шпрюгель, Стефан (Sprügel, Stephen), 102, 103п.
- Штауффер, Этельберг (Stauffer, Ethelbert), 256, 256п.
- Штейнер, Ганс (Steiner, Hans), 130.
- Шторх, Николаус (Storch, Nicolaus), 25.
- Шюццингер (Schützinger), 129.
- Эгли, Эмиль (Egli, Emil), 40п., 92п., 299п., 301п.
- Эдикт против Менно (Edict against Menno), 163.
- Экк, Джон д-р (Eck, Dr. John), 77, 85, 177.
- Экк, Иоганн (Eck, Johannes), 58, 86.
- Эколампадий (Oecolampadius), 23, 86, 113, 114, 212, 214, 214п.
- Элисон, Р. (Alison, R.), 274.
- Энгельхарт, Генрих (Engelhart, Heinrich), 37, 39.
- Энхидрион (Enchiridion), 153, 153п., 154, 175, 175п., 222п., 224п., 225п., 232п., 236п., 300п.
- Эразм (Erasmus), 14, 15, 29, 30, 33, 45, 79, 99, 156, 293.
- Эсхатология (Eschatology), 26, 112, 113, 116, 122, 147, 148, 151, 230, 255, 256, 257.
- Юд, Лео (Jud, Leo), 22, 23, 38п., 45, 62, 91.
- Южная Германия (South Germany), 59п., 65, 75п., 105, 109, 111, 111п., 115, 117–119, 121, 122, 124, 185, 221, 227.
- Ягер, Филип (Jäger, Philip), 125.
- Яков I, король (James I), 279, 285.
- Ян Лейденский (Jan of Leyden (King David) (Jan van Leyden)), 149, 150, 257.
- Январский диспут 1525 г. (January Disputation of 1525), 16, 22.
- Янс, Герман (Jans, Herman), 162.
- Янс, Геррит (Jans, Gerrit), 162.

УДК 286.12
ББК 86.376
Э87

Вільям Р. Естеп

ІСТОРІЯ АНАБАПТИЗМУ

Радикальна Реформація XVI століття

(рос.)

Відповідальний редактор Тарас Бойко
Головний редактор Ірина Матвієнко
Науковий редактор В'ячеслав Кирилов
Переклад Олександр Воронцов
Верстка Тарас Бойко
Обкладинка Олексій Декань

Естеп, Вільям

Э87 Історія анабаптизму. Радикальна реформація XVI століття — К.: «Книгоноша», 2017. — 320 с.

ISBN 978-617-7248-60-5

470 років тому, з проголошення хрещення по вірі і виникнення першої громади Швейцарських братів в Цюріху (Швейцарія), почався рух анабаптистів. Ця класична праця з історії анабаптизму відомого історика Церкви Вільяма Р. Естепа живою мовою описує хронологію виникнення і поширення вчення і спадщини цієї течії в християнстві.

Пропоноване, третє за рахунком, видання «Історії анабаптизму» (The Anabaptist Story) було суттєво переглянуто і доповнено відомостями з численних анабаптистських джерел, які побачили світ за останні півстоліття, а також великої кількості монографій та інших наукових праць з анабаптизму, що з'явилися нещодавно.

Естеп критикує ряд положень, які підтримуються сучасними істориками, і пропонує нові підходи до дослідження руху Крещенців.

ТОВ «Книгоноша», м. Київ, а/с 73, 02002, тел. +38 067 4416345
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3997 від 10.03.2011 року

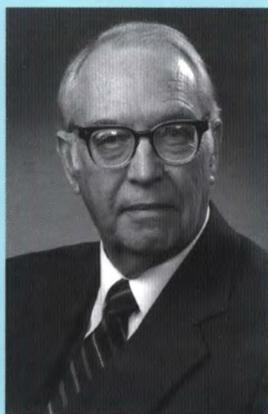
Підписано до друку 28.07.2017 Формат 70x100/16
Наклад 1000 прим. Зам. № 7-09-0702.

Віддруковано ПрАТ «Харківська книжкова фабрика «Глобус»
61052, м. Харків, вул. Різдвяна, 11

470 лет назад, с провозглашения крещения по вере и образования первой общины Швейцарских братьев в Цюрихе, началось движение анабаптистов. Этот классический труд по истории анабаптизма известного историка Церкви Уильяма Р. Эстепа (1920–2000) живым языком описывает хронологию возникновения и распространения учений и наследия этого течения в христианстве.

Настоящее, третье по счету, издание «Истории анабаптизма» (The Anabaptist Story) было существенно пересмотрено и дополнено сведениями из многочисленных анабаптистских источников, увидевших свет за последние полстолетия, а также большого количества монографий и других научных трудов по анабаптизму, появившихся совсем недавно.

Эстеп подвергает критике ряд положений, поддерживаемых современными историками, и предлагает новые подходы к исследованию анабаптистского движения.



Уильям Роско Эстеп / William Roscoe Estep (12 февраля 1920 – 14 июля 2000) – американский историк, является признанным авторитетом в области истории анабаптистского движения. С 1954 до 1990 года Эстеп преподавал церковную историю в Юго-Западной Баптистской Духовной Семинарии. Однако и после завершения преподавательской работы продолжал читать лекции вплоть до 1994 г.

За эти годы он написал множество научных работ, в том числе на такие темы, как история баптизма и анабаптизма, свобода исповедания и всемирное миссионерство. Он также принимал активное участие в деятельности таких организаций, как Американское общество по изучению церковной истории, Конференция «Вера и история» (в качестве председателя), Южно-баптистское историческое общество, Техасское баптистское историческое общество и историческая комиссия Баптистской Генеральной Конвенции Техаса.

Самый значительный вклад в историческую науку Эстеп внес своим исследованием анабаптистского движения XVI века, о котором написал ряд книг. По словам его коллеги, Джеймса Лео Гарретта, преподавателя теологии Южной Баптистской духовной семинарии, Эстеп был одним из четырех ведущих американских теологов XX века, специализирующихся в области анабаптизма.

ISBN 978-617-7248-60-5



9 786177 248605 >

Издательство
Книгоноша
www.knigonosha.com