

Л. В. Митрохин

# БАПТИЗМ:

ИСТОРИЯ  
И  
СОВРЕМЕННОСТЬ

**Л. Н. МИТРОХИН**

**БАПТИЗМ:  
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

(философско-социологические очерки)

Издательство  
Русского Христианского гуманитарного института  
Санкт-Петербург  
1997

*Издание осуществлено при финансовой  
поддержке Российского гуманитарного  
научного фонда (РГНФ)  
Проект № 96-03-16139*

**Л. Н. Митрохин**

**Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки).— СПб.: РХГИ, 1997.— 480 с.**

Первое в отечественной науке монографическое исследование происхождения, формирования и современного состояния баптистской церкви — как мировой, так и отечественной. В книге характеризуется роль христианства в становлении европейской культуры, историко-культурное значение протестантизма и его сектантских разновидностей как проявления «прогресса в сознании свободы», возникновение баптизма в Англии и США, а впоследствии — в России. Специальные разделы посвящены выдающимся христианским мыслителям (Августину, М. Лютеру, Ж. Кальвину, Менно Симмонсу, У. Раушенбушу и др.), а также важнейшим периодам развития баптизма в России (образование союзов русских баптистов и евангельских христиан, создание ВСЕХБ, движения «инициативников» и т.п.).

В книге широко использованы архивные и рукописные материалы.

Лицензия № 071122  
от 04.01.95г.

ISBN-5-88812-037-5

© Л. Н. Митрохин, 1997  
© Русский Христианский гуманитарный институт,  
1997

## ОТ АВТОРА

Свою первую статью о баптизме я напечатал в 1958 году, и с тех пор на много лет эта тема стала едва ли не главной в моих публикациях. За статьями последовали брошюры и, наконец, в 1966 году свет увидела книга «Баптизм», весьма благожелательно оцененная в прессе (в 1974 г. она была переиздана). Занятие баптизмом (и даже шире: российским сектантством) я совмещал с изучением философии Запада, истории и современного состояния христианства — преимущественно протестантизма. Все эти сюжеты я постарался резюмировать в докторской диссертации «Философия и практика современного протестантизма (баптизм)», которую защитил в 1966 году.

Впоследствии я постепенно отошел от проблематики собственно баптизма, писал о квакерах, современных христианских пацифистах, о взглядах С. Кастеллио и М. Лютера, Ж. Кальвина и Малкольма Х., Мартина Л. Кинга, Билли Грэма и Сомерсета Моэма. Опубликовал книги об идеологии негритянского движения в США, о религиях «Нового века» и др. И вместе с тем тема баптизма постоянно присутствовала в подсознании как первая любовь; сохранялась почти ностальгическая надежда, что когда-нибудь удастся к ней вернуться — но уже более осмысленно и обстоятельно, опираясь и на приобретенный исследовательский опыт, и на новые источники. Но, как всегда, не хватало времени, возникали новые замыслы, казавшиеся весьма заманчивыми.

Существенные изменения в религиозоведческие приоритеты внесла «перестройка». Ликвидация цензуры, штата «кураторов» идеологии, публикации новых источников, секретных служебных документов, архивов, бесцензурных воспоминаний — все это заставляло по-новому взглянуть и на наше советское прошлое, и на идеологию, его охранявшую. Объектом особых обличений и искреннего негодования стало пре-

ступное отношение к религии и церкви, безнаказанные репрессии и издевательства над духовенством и миллионами верующих, попрание принципа свободы совести и, естественно, «воинствующий» (точнее сказать: конвойный) атеизм, от имени науки оправдывающий такую практику ссылками на высший гуманизм и заботу о народном благе.

Начиная с 90-х годов проблемы религии и церкви, идолов и идеалов, духовности и покаяния стали излюбленной темой выступлений не только церковных, но и светских авторов. Обвал минаретов духа, еще вчера казавшихся незыблемыми, неизбежно вызванный им духовный вакуум, а главное — идеологическая ангажированность этой темы определили и характерную форму, и тон ее обсуждения: предельно взволнованные, «боевые», часто сенсационные публикации, отклики, «круглые столы», конференции, симпозиумы.

Хотя поводом для дискуссий первоначально служили конкретные факты или отдельные ситуации, возникавшие в повседневной жизни, споры все острее выявляли необходимость пересмотра ключевых догм большевистского безбожия и выработке нового, «цивилизованного», соответствующего современной науке и исследовательскому опыту, накопленному мировой мыслью, понимания религии, ее места в культуре, ее возможной роли в духовном обновлении России и обретении нравственно-психологического благополучия общества. Без трезвой и осознанной постановки таких проблем все шумные идейные схватки представляли собой не серьезный поиск правды и позитивной программы, а глухаринное токование, модную тягу к самовыражению и самовозвеличиванию.

В ту пору я много печатался, стараясь сохранять спокойный, в каком-то смысле отстраненный взгляд на бурление общественных страстей и в то же время активно участвовать в обсуждении злободневных проблем, которые их вызывали. Как бы объединяя эти две установки: интерес к совершенно конкретным, порой непредсказуемым процессам и перепадам в пост-«перестроечном» сознании и стремление реализовать философско-критический подход к общей духовной обстановке, в 1993 г. я опубликовал объемистую книгу «Философия религии», в которой наряду с главами, посвященными традиционным религиозно-философским проблемам, имеется раздел «Большевизм и религия», характеризующий положение церкви в послеоктябрьский период.

Между тем во всех этих размышлениях все отчетливее выкристаллизовывалась тема баптизма. Может быть, потому, что

баптизм был первой реальной религией, которой я всерьез занимался. А может быть, потому, что я познакомился со многими верующими, помнил не только увертливые, лукавые статьи и ответы понаторелых проповедников, но и предельно искренние, бесхитростные суждения рядовых «братьев» и «сестер», для которых религия была сокровенной и незаменимой «наукой жизни».

Так, в свое время я потратил немало сил, чтобы разобраться в движении так называемых баптистов-инициативников, штудировал издававшиеся ими нелегальные гектографические издания. Давно стал собирать собственный архив, в котором накопилось, кроме всего прочего, немало школьных тетрадок со стихами, размышлениями, раздумьями, написанными неумелым детским почерком.

Во всяком случае, постепенно я убеждался, что «баптизм», какой он существует в живом общении и переживаниях верующих, и «баптизм», каким он изображался в популярных атеистических публикациях — вещи разные, разделенные либо неосознанным невежеством, либо намеренным лицемерием, безбожной «партийностью». В таких изданиях меня прежде всего отталкивали заведомо обличительный пафос, снисходительно-пренебрежительное отношение к сектантам как людям духовно убогим, социально ущербным, целиком ушедшим в заботу о персональном «спасении». И я писал: «Подлинный гуманизм несовместим с атеистической спесивостью и высокомерием, с оценкой верующего как человека, в чем-то неполноценного. И дело не в морализировании, не в показной филантропии, не в заигрывании, а в трезвом, внимательном понимании сути религии»<sup>1</sup>. На каждом шагу, однако, можно было видеть, что даже порядочные, совестливые авторы демонстрировали непонимание баптизма, как говорится, *in vivo*, не могли выявить и адекватно оценить реальные, «работающие» мотивы религиозных представлений, их по-своему закономерную обусловленность трагичностью советского каждодневного житья-бытия.

Разумеется, такие соображения пришли не сразу. Я и сам испытал сильное влияние официальных стереотипов — избежать это начинающему специалисту было не так просто. Но все чаще я впадал в этокое атеистическое диссидентство, что приводило к изнурительным трениям с редакторами, к вычеркиваниям и вынужденной правке рукописи. Вполне есте-

<sup>1</sup> Митрохин Л.Н. Баптизм. М.: Политиздат, 1966. С. 261.

ственно теперь захотелось увидеть свой текст в собственной редакции. Все же, полагаю, что главные доводы в пользу этой темы лежат не в субъективных, авторских ощущениях.

К началу 90-х годов тема религии обрела отчетливо практическое измерение и выдвинулась на первое место в бурных дискуссиях о перспективах духовного развития общества, а термин «религиозное возрождение» даже у многих светских авторов зазвучал как пароль в желанное будущее. Разумеется, это была иллюзия: язык религии, ее символы и сюжеты были просто знаками, «превращенной формой» выражения более глубоких социально-идеологических сдвигов, прежде всего, разрыва с прежней тоталитарной идеологией, с практикой всеобъемлющего духовного насилия.

Категоричность осуждения официальной социалистической идеологии определялась тем, что она формировалась и внедрялась в массовое сознание как средство легитимизации беспредельной власти партийно-государственной верхушки. Но не забудем и о другом: идеалы коммунизма, программа построения могущественной державы, показывающей всему миру пути создания общества без эксплуатации, нищеты, социальной несправедливости, была не просто лозунгом номенклатурных идеологов, но сокровенным, вдохновляющим ориентиром жизни миллионов тружеников, в нечеловеческих условиях возводивших новые города и промышленные гиганты, осваивавших районы далекой Сибири и крайнего Севера. Романтика великого преобразования захватила и многих честных деятелей культуры. Вспомним хотя бы строчки Павла Когана, автора легендарной «Бригантины»: «Но мы еще дойдем до Ганга, но мы еще умрем в боях, чтоб от Японии до Англии сияла родина моя!».

Кажется, восторжествовало особое отношение к прошлому, когда-то возвещенное поэтом: «Я сжег все, чему поклонялся и поклонился всему, что сжигал». В костер справедливого гнева, вызванного жестокостью Гулага, полетели многие идеалы и ценности, выработанные мировой культурой задолго до Октября: идея социальной справедливости, обличение хищнической природы капитализма, социалистические и коммунистические проекты. Причем проявилась своя, вполне объяснимая последовательность. Первоначально разоблачению подвергалась система сталинских лагерей, затем официально-принудительный сталинизм, как средство оправдания такой системы. На этом этапе речь шла об очищении социалистического строя от тоталитарных искажений, о придании ему «челове-

ческого лица», предполагающего восстановление «ленинских норм». Но гласность делала свое дело. Были опубликованы документы, поставившие под сомнение гуманность таких норм, и все четче стал вырисовываться образ Ленина с грузинскими усами — образ фанатичного и жестокого политика.

Дальше все было предсказуемо: прослеживая истоки ленинских идей, исследователи обнаружили мыслителя по имени Маркс и на него возложили ответственность и за Соловки, и за вандализм в отношении к памятникам культуры. История не нова, любопытно другое. Наиболее категорические выпады против взглядов Маркса (между прочим, и материализма как такового) делались не столько вольными журналистскими стрелками, сколько казенными глашатаями, еще вчера задушевно рассуждавшими о нем как о гении. И это, в общем понятно: они никогда не воспринимали Маркса в русле становления профессионального социального знания. Для них он был Вождь, персонаж сакральный, профиль которого необходим для знамени. Но ветер переменился, и нужно было крепче ухватиться за древко нового флага.

Были и объективные причины, выдвинувшие религию на первый план. В самом деле, образовавшийся духовный вакуум должен был быть непременно заполнен. Такова насущная потребность и неотъемлемое условие жизнедеятельности современного общества. Но чем? Ответ несложен: либо какой-то из уже существующих мировоззренческих систем, либо новой, составленной из отдельных идеологических фрагментов, циркулирующих в самосознании общества. В любом случае такая система должна была удовлетворять, по меньшей мере, трем требованиям: 1. Быть по возможности цельной и универсальной, то есть способной ориентировать человека во всех возможных, многообразных ситуациях. 2. Быть полностью «противоположной» прежней казенной идеологии, символизировать ее бескомпромиссное отрицание. 3. Располагать штатом людей, готовых убежденно и последовательно ее пропагандировать. Если учесть своеобразие тогдашней обстановки, то станет ясно: очевидный приоритет должно было получить именно религиозное мировосприятие.

Можно сказать иначе: всех объединило стремление — то ли по искреннему убеждению, то ли по лукавому расчету — прежней «диаматовской» идеологии противопоставить веру в Бога или богов. Для одних это было действительно возрождение прежде гонимых воззрений, для других — удобная декорация, помогающая обрести привлекательный имидж



в глазах потенциальных избирателей, для третьих — полагаю, что таких большинство — следствие мировоззренческого инфантилизма и конформизма, нежелания или боязни идти против считавшегося общепринятым (во всяком случае, в средствах массовой информации) мнения. Результаты видны на каждом шагу: лихое братанье власти с церковными иерархами, едва ли не шутейные освящения бирж и пивоваренных заводов, попытки «новых» крутых политиков (не всегда безуспешные) использовать религиозные символы и ценности для достижения вполне земных целей<sup>1</sup>.

Все отчетливее стало проявляться любопытное обстоятельство. Многие политики, деятели культуры, журналисты были охвачены благородной идеей: восстановить историческую правду, разрушить корыстную мифологию советского периода, рисовавшую идеальное, подлакированное общество, существовавшее лишь на бумаге. Однако часто получалось, что на место одной реальности предлагалась другая, не менее иллюзорная, прежние мифологемы сменялись иными, столь же далекими от суровых социальных будней, вновь зазвучали слова-заклинания, слова-символы и лозунги: «рыночная экономика», «цивилизованный капитализм», «демократия» и т.д., за которыми скрывалось не профессиональное знание, а лишь некие упования, морализирующие предпочтения, призывы к действию.

Между тем — не Бог вещь какая оригинальная мысль! — решение злободневных проблем, затрагивающих будущее России и прежде всего перспективы ее духовного благополучия, требует трезвого понимания объективных законов общества и механизма их отражения в идеологической сфере. Рано или поздно нужно понять, что же все-таки происходит со страной, с народом. И здесь снова возникает тема религии.

За минувшие десятилетия вера в Бога неизменно расценивалась в печати как «пережиток в сознании людей», как «родимое пятно прошлого», не имеющее серьезных шансов на выживание в перспективе осуществления коммунистического проекта; весь мощный централизованный пропагандистский аппарат стремился представить ее в виде зловредного рудимента, антипода научности и подлинного гуманизма. В результате не только среди широкой аудитории, но и среди видных деятелей культуры, среди политиков высокого ранга по-преж-

---

<sup>1</sup> Я пишу об этих сложных вещах поневоле бегло и схематично. Подробнее см.: Религия и политика в посткоммунистической России. М.: ИФРАН, 1994.

нему господствуют не просто поверхностные, примитивные, но часто и заведомо искаженные представления о сути религии, о характере ее связи с повседневной жизнью людей, ее взаимоотношениях с национальными чувствами, с внутренним миром человека, а тем более — о мотивах его веры.

Таковы аргументы, так сказать, теоретического порядка. Сегодня, однако, они тесно переплетаются с интересами, имеющими практический характер, потому что никакое общество не имеет будущего, если оно неспособно дать трезвый самоотчет в собственных умонастроениях. Иными словами, исторически уникальная общественно-политическая ситуация в качестве практически приоритетных выдвинула проблемы, которые традиционно составляли привилегию сугубо метафизических, абстрактных размышлений. Например, невозможно реалистически рассуждать о путях духовного обновления России, всерьез не разобравшись в природе нравственности: может ли она возникать и утверждаться на светской основе, или непременно предполагает божественный источник. Аналогично обстоит дело и с упомянутым «религиозным возрождением»: выражает ли этот термин какие-то глубинные сдвиги в массовом сознании, подлинное «обращение» в веру значительной и все возрастающей части населения, либо же речь идет о модном духовном поветрии, захватившем преимущественно интеллигентские слои, определяющие тональность mass media.

Каков же путь, позволяющий наиболее полно удовлетворить эти потребности — внутринаучную и практически-идеологическую? Можно, конечно, предпринять сугубо теоретическое исследование на хрестоматийную тему «Что такое религия?». Однако, как известно, религии «вообще» не существует, как и нет «вообще» верующего: имеются конкретные конфессии, церкви («исторические религии») и их последователи, отношения между которыми, кстати сказать, особой теплотой, как правило, не отличаются. «Религия» же — это абстракция, рабочий инструмент теоретического анализа. Тем самым рассуждения о религии как таковой способны зафиксировать лишь весьма примитивные и плоские суждения, которые, сохраняя видимость универсальности, едва ли помогут объяснить конкретные перипетии нашего свихнувшегося бытия. Это справедливо не только в отношении крупных религий, сформировавшихся в прежде разрозненных регионах, но и «еретических», сектантских образований, возникших в лоне одной мировой религии, скажем, христианства или ислама.

Так что целесообразнее обратиться к какому-то совершенно конкретному объекту исследования, и мне представляется, что одним из первых кандидатов на эту роль выступает баптизм.

Советская власть была противником любой религии, а потому принимала все меры для ее скорейшего «изживания» — от массовых репрессий до фальсификации сути различных вероучений. Но политическая конъюнктура неизменно давала о себе знать. В первые послеоктябрьские годы врагом номер один считалась православная церковь как идеологическая опора, верная служанка самодержавия. Одновременно большевики всячески пытались использовать широкие антиклерикальные настроения российской общественности и «элементы» демократического протеста, которые они находили в настроениях сектантов. Однако к 30-м годам с такой избирательностью было покончено, и все религиозные объединения в одинаковой мере стали жертвами систематических преследований. Вскоре объединения баптистов были распущены.

Заметные изменения произошли в годы Великой Отечественной войны, когда, как известно, Русская православная церковь (РПЦ) без тени колебания призвала всех верующих сплотиться вокруг советского государства в «священной войне» за Отечество. В 1943 году Сталин согласился на восстановление патриаршества и легализацию церковных структур. Стала редуцироваться схема взаимоотношений, смахивающая на до-революционную. Максимально используя международный авторитет Русской православной церкви, Сталин последовательно осуществлял политику «кнута и пряника». С одной стороны, он поставил под неусыпный контроль повседневную деятельность церкви, начиная от назначения епископов и кончая набором учащихся в духовные семинарии, а с другой — выделял РПЦ как главную «придворную», «имперскую» церковь, оказывая ей существенную финансовую помощь, награждая орденами высших иерархов в обмен на публичные заявления о торжестве в СССР свободы совести и отсутствия притеснений со стороны властей. Апофеоза сервилизм достиг во время торжественного молебна по поводу 70-летия Сталина, провести который Московская патриархия обязала все приходы.

У нас много писали об этом сожаления достойном конкордате, который трудно оправдать заботой о выживании церкви. Ситуация изменилась по сравнению с годами деятельности патриарха Тихона и даже митрополита Сергия — Соловьи иерархам уже не грозили, равно как и опасность ликвидации

церкви. Меньше известен другой, я бы рискнул сказать, фарсовый вариант той же политики. Речь идет о баптистской церкви.

В 1944 году произошло объединение баптистов и евангельских христиан, к которым в августе 1945 года присоединилась часть христиан веры евангельской (пятидесятники). В результате образовался Всесоюзный союз евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ), который обрел легальный статус, стал издавать официальный журнал «Братский вестник». Рассказ о мотивах этого «брака по-советски» впереди. Сейчас же следует подчеркнуть, что история такого образования, как и положение ВСЕХБ в советском обществе крайне поучительны для понимания религиозной ситуации как в давние, так и пост-«перестроечные» годы.

Представляется возможность разглядеть любопытные, даже неожиданные вещи. Выясняется, например, что характерный для Русской православной церкви враждебный подход к «западным» сектантам как осквернителям учения Христа и проповедникам «чужеземной» веры, глубоко въелся в умы воинствующих атеистов. Когда попытки «привлечь» сектантов на сторону большевиков оказались бесплодными, все чаще стали воспроизводиться специфические акценты православных миссионеров, клеймивших сектантов как инородное образование, как проявление бесовства и поругания патристических чувств. Особое внимание было обращено на «подрывную» деятельность так называемых нерегистрируемых сект: пятидесятников, адвентистов-реформистов, Свидетелей Иеговы. Доставалось и баптистам, которых изображали как разносчиков враждебной «империалистической идеологии». Так что образование и полувековое существование ВСЕХБ позволяет увидеть скрытые механизмы взаимоотношения власти и церкви, взаимоотношения, которые так или иначе редуцируются в наше «перестроечное» время.

В частности, официально обласканная Русская православная церковь все больше занимается обличением «лютеровской веры». Это проявляется как в переизданиях дореволюционных работ, проникнутых церковно-миссионерским духом, так и в растущей агрессивности по отношению и к внутренним диссидентам, и различным протестантским объединениям. Прискорбным и в каком-то смысле кошунственным примером стала серия телевизионных передач (апрель 1995 г.), в которой заштатный православный священник клеймил «языческие», едва ли не сатанинские взгляды велико-

го Л.Н.Толстого, по его уверениям, «предавшего Христа» и впавшего во все смертные грехи.

Такая же враждебность проявляется и в рассуждениях православных авторов о баптистах. Они без устали обличают их в «фундаментализме», который преподносят как заведомо бранное слово. Они либо не знают, либо знать не хотят, что сама конфронтация модернизма и фундаментализма возникла именно в баптистском богословии в связи с различным толкованием богодухновенности библейских текстов. Это при том, что православное богословие, с порога отвергающее правомерность рационалистического истолкования догматов, «модернистским» никак не назовешь. Секрет прост: термин приобрел более широкий, политико-одиозный смысл (например, «исламский фундаментализм»), и ревнителям православия трудно устоять перед искушением использовать его в соперничестве за так называемое каноническое пространство.

Поэтому избранная нами тема важна не только для достоверного понимания одной из наиболее многочисленных и авторитетных протестантских церквей: баптистов в России в несколько раз больше, чем всех остальных сектантов, вместе взятых. Она может сыграть роль удобного смотрового окошка, позволяющего разглядеть взаимоотношения отдельных религиозных объединений, идеологов и авторов, вовлеченных в непрекращающиеся споры о принципе свободы совести, о религиозном образовании, об отношении церкви и власти, о перспективах духовного возрождения России, наконец.

Помимо этих существенных, но все же внутрirosсийских сюжетов, имеются и другие, затрагивающие судьбы мировой культуры, тем более, что человечество подошло к волнующей дате — вступлению в III тысячелетие. В течение своего, не столь уж долгого (около четырехсот лет) существования баптизм постоянно находился на авансцене социально-политической жизни и оказал заметное влияние на историю и современное состояние западной культуры, прежде всего теологии и философии. Его истоки, как известно, восходят к идеям выдающихся основателей протестантизма — М.Лютера и Ж.Кальвина. Появление же баптизма как самостоятельного течения стало заметным эпизодом развития протестантского движения на континенте, наследовавшего опыт и ранних анабаптистов, и современных им меннонитов.

Иными словами баптизм (как, впрочем, и протестантизм в целом) неправомерно рассматривать как сугубо религи-

озный, внутрехристианский феномен. Его язык, сюжеты, принципы были формой обсуждения злободневных социальных проблем и отчетливо сказались на облике и акцентах западной мысли, прежде всего на ее личностной, антропологической ориентации.

Симптоматичным, например, является тот факт, что баптизм, возникший в Англии XVII века, вскоре нашел свою вторую родину в Новом свете, где постепенно превратился в крупнейшую деноминацию страны. Основателем американского баптизма стал английский эмигрант-индепендент Роджер Уильямс, вошедший в историю как выдающийся борец за осуществление принципа свободы совести. Впоследствии баптизм занимал видное место в так называемых ревай-виллистских движениях и стал конфессией, наиболее популярной среди негритянского населения. Поэтому движение против расовой дискриминации и сегрегации всегда было тесно связано с этой церковью. Баптистскими проповедниками были многие выдающиеся негритянские лидеры, в том числе Букер Т. Вашингтон и Мартин Л.Кинг, сыгравший решающую роль в подрыве системы американского расизма.

Протестантизм изначально был и во многом остается поныне ведущей разновидностью христианства в США, своеобразным символом американизма. И так сложилось, что именно идеологи баптизма, как наиболее влиятельной и динамичной протестантской церкви, были связаны с целым рядом значительных религиозно-общественных и теологических движений нашего столетия. Так, судьбы и облик «модернизма» неотделимы от формирования «социального евангелизма», основателями которого были баптистские деятели У.Раушенбуш и Ш.Метьюз. Баптистами были и их ярые фундаменталистские оппоненты, организаторы печально известного «обезьяньего процесса» (1923).

Переломным моментом для европейской культуры стала I-мировая война, когда надломилась традиционная рационалистическая традиция. В теологии это выразилось в возникновении и триумфальном шествии неоортодоксии, или «диалектической теологии», рождение которой было обозначено публикацией «Комментариев к Посланию римлянам» Карла Барта (1919 г.). Следует упомянуть, что одним из наиболее талантливых и ярких создателей неоортодоксии был Райнхольд Нибур, пожалуй, самый влиятельный теолог за всю историю США. Да и позже баптистские лидеры играли заметную роль в социально-духовной жизни Нового света. Бап-

тистом является знаменитый проповедник Билли Грэм, ставший едва ли не официальным духовником страны. Если же вспомнить эпоху Р.Рейгана, когда резко усилилось влияние «новых религиозных правых», то невольно на ум приходит их велеречивый лидер, баптистский радиопроповедник Дж.Фоллуэл. Перечень подобных имен можно продолжить.

Если мы соглашаемся с исключительной теоретической и социально-практической важностью исследования баптизма, то не миновать и вопроса о том, с каких позиций и какими средствами эту задачу следует решать. И тогда прежде всего стоит зафиксировать один парадокс.

Сегодня все острее осознаются так называемые глобальные проблемы, угрожающие гибелью человечеству в целом; все чаще возникает образ маленькой планеты, беззащитной перед научно-технической экспансией; особую популярность обрели рассуждения об общечеловеческих ценностях, об универсалиях культуры, о необходимости торжества планетарного мышления, исходящего из интересов выживания *Homo sapiens*. Создается, однако, впечатление, что благородные планетарные тревоги, даже подкрепленные убедительными научными расчетами, волнуют лишь узкий круг ученых и политиков, весьма слабо влияющих на реалии современности. Повсеместно вспыхивают разного рода националистические движения, не прекращаются локальные, в том числе и гражданские войны. Примеры слишком хорошо известны, чтобы их упоминать.

Нечто подобное происходит и в религиозно-церковной жизни. Активизируется экуменистическое движение, регулярно проводятся международные форумы, на которых мирно соседствуют представители различных конфессий, нет недостатка в широковещательных и торжественных декларациях, призывающих к взаимному уважению и веротерпимости. А в реальности — резкое обострение и расширение конфликтов и кровопролитных столкновений на религиозно-этнической почве, яростная конфронтация крупнейших религий, например, христианского и исламского «миров», призывы к «священным войнам», очевидная вовлеченность религиозных объединений в корыстные и не всегда добропорядочные политические дела и интриги.

Пожалуй, наиболее отчетливо это проявляется в нынешней России. В первые послеперестроечные годы в общественном мнении обозначился резкий раскол между «атеизмом» и «религией» и, казалось бы, именно высшие «горные» ценности стали решающими в отношениях между различными конфес-

сиями. Был официально провозглашен и реально обеспечен принцип свободы совести. Казалось, что в измученном обществе вот-вот установятся мир и покой. Но постепенно все отчетливее стали проявляться взаимные распри, не только меж-, но и внутриконфессиональная борьба за собственную паству, за церковные здания, имущество, за приближенность к власти. Активизировались и попытки новых крутых политиканов использовать символы, язык, сюжеты религии в своих далеко не всегда порядочных играх, не ощущается и недостатка в религиозных деятелях, которые с готовностью подыгрывают националистическим, антидемократическим притязаниям. Одним словом, почти в полной мере сохраняется идеологизированное отношение к религии, и разговор о ней обычно проходит в атмосфере митинговых заклинаний и призывов, мифологем и штампов, которые лишены реального научного содержания и являются формой, способом выражения иных — политических, властных, эгоистических, сепаратистских и т.п. амбиций.

Все эти соображения приходится учитывать, размышляя о подходе, о самой стилистике разговора об истории и современном состоянии баптизма, разговора, который в какой-то мере удовлетворил бы потребностям духовного обновления многострадальной России, а не подыгрывал бы узкокорпоративным — неважно, светским или религиозно-конфессиональным — интересам и упованиям.

Выше я упоминал, что довольно много писал о проблемах религии, в том числе и баптизма. При этом достаточно рано я стал воспринимать себя (наверное, это не всегда удавалось) не как «воинствующего атеиста», а как по возможности беспристрастного исследователя, религию же — не как объект обличений и «критики», а как предмет философского интереса и размышлений. Здесь важно уточнить: имеется в виду мое личное отношение к религиозной вере, а сам подход, теоретический инструментарий, эвристическая осознанность и трезвость текста.

В этом отношении мне повезло, потому что довелось немало встречаться, а часто и совместно работать с блестящими знатоками христианства, отличавшимися безупречной научной добросовестностью. Назову хотя бы некоторые имена: С.А.Токарев, С.И.Ковалев, А.И.Клибанов, И.Д.Амусин, В.И.Руттенбург, А.П.Каждан и др. Это были не «воинствующие атеисты» в расхожем понимании этого термина, а специалисты мирового уровня, унаследовавшие дух и традиции



рационалистического, строго научного подхода. Многие из них не чурались и пропагандистской, просветительской деятельности. Это неудивительно, поскольку скептицизм, антиклерикализм, свободомыслие, атеизм всегда символизировали защиту личностного самосознания, протест против духовного авторитаризма и умственной окостенелости. И, естественно, они влияли на мои представления о религии, хотя я далеко не сразу научился отличать их подход и пафос от установок ратоборцев антирелигиозного фронта, лишь имитирующих научность.

Так что главное для исследователя не в том, как — критически или апологетически — относиться к вере в Бога (в конце концов, философ-профессионал может вынести эту проблему за рамки своих размышлений), а в понимании природы официального безбожия — специфической охранительной идеологии, искусно интегрировавшей фрагменты и доводы цивилизованного атеизма. Серьезный же философский разговор о религии начинается лишь тогда, когда на место концепции «обмана» и «заговора» приходит понимание того, что вера в Бога — это неотъемлемый и исторически закономерный компонент человеческой культуры, особая «наука жизни», удовлетворяющая фундаментальные потребности общества и личности. Думается мне, что такая констатация выражает представление, на котором могут сойтись и атеисты, и теологи; различие же их — в объяснении ее происхождения.

А что значит «объяснить»? Здесь опыт поставить невозможно. Остается полагаться на факты истории, социологическое воображение, мысленный эксперимент, выстраивая наиболее вероятную модель возникновения религии и ее сути. В том-то и состоит задача философа, чтобы предложить гипотезу, из которой можно по возможности логично и обоснованно вывести (т.е. «объяснить») конкретные проявления религии и атеизма в многовековой культуре («исторические религии»), характерные для прошлого сквозные теологические интерпретации и споры, скажем, о свободе воли, предопределении, теодицее, о взаимоотношениях с политической, моралью, искусством. Специфическая задача философского исследования состоит в том, чтобы отыскать предельные, «конечные» социально-онтологические основания познавательной деятельности и веры, а поэтому приходится строить собственные исследовательские координаты и в их сетке размещать, перегруппировывать, артикулировать фрагменты изучаемых концепций, соблюдая некую «отстранен-

ность», сохраняя дистанцию от объекта исследования. Именно с такой установкой я и приступаю к данной работе, которая сама по себе не является ни прорелигиозной, ни антирелигиозной.

Иными словами, я вовсе не пытаюсь представить баптизм в виде некоей высшей и единственно истинной религии. Никак не влечет меня и пафос «опровержения» его вероисповедных основ, равно как и поверхностных или намеренно тенденциозных публикаций отдельных теологов и религиоведов. Конечно, книга эта будет достаточно полемичной, часто отталкивающейся от высказываний конкретных авторов, особенно если они заведомо ангажированы идеологическими установками. Но такая полемичность — не самоцель и не претензия на непогрешимость, а лишь технология, способ выработки и формулировки собственных соображений. Так что уместно сослаться на одно высказывание Федора Степуна, которое могло бы стать эпиграфом к этой книге: «...мы отнюдь не отрицаем ни Бога, ни Христа, ни православие, а требуем того, чтобы философы перестали философствовать одним „нутром“, чтобы они поняли, что нутряной „style russe“, отмененный Станиславским на сцене, должен исчезнуть и в философии, так как философствовать без знания техники современного мышления — нельзя»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Федор Степун, Федор. Бывшее и несбывшееся. Совместное издание: М.: «Прогресс-Литера»; СПб.: Алетейя, 1995. С. 202.

---

## Глава 1

# ИСТОРИОГРАФИЯ БАПТИСТСКОЙ ЦЕРКВИ

Приступая к изучению баптизма, мы сталкиваемся с практически необозримой литературой. Таковы многочисленные книги, брошюры, статьи о баптизме, в разное время написанные различными авторами, данные всевозможных опросов и социологических исследований. Это и собственно баптистские издания — книги, журналы, газеты, проповеди, протоколы съездов и пленумов, религиозные рукописи, воспоминания верующих. В каждом из этих текстов по-своему отразились те или иные особенности, грани изучаемого явления. Но мера адекватности этого отражения различна, специфична для каждого из источников. Одно содержание запечатлено, например, в баптистской проповеди, а другое — в работе религиоведа, который относится к баптизму как к предмету научного исследования; одни характеристики и черты баптизма представлены в богословско-профессиональном труде, другие — в бесхитростном сочинении юной верующей.

Следует также учитывать различные идеологические влияния, возникающие вне сферы религии и обуславливающие особый способ и пафос ее интерпретации. Поэтому первый шаг, который предстоит сделать — это критически, осознанно оценить литературу и непосредственные источники, которые будут положены в основу нашей книги. Лишь на этом пути можно обрести независимость от иллюзий религиозного сознания, от штампов излишне воинствующих критиков и разного рода вненаучных идеологических влияний. Решению этой задачи и посвящена данная глава.

Но предварительно напрашиваются два уточнения.

1. Мы будем знакомиться с баптистской церковью, действующей как за рубежом, так и в нашей стране. Эти два аспекта темы так или иначе совпадают и с характером литературы.

Основные работы об отечественном баптизме представлены на русском языке, тогда как о зарубежном баптизме приходится судить преимущественно по западным публикациям. Правда, имеются серьезные исследования российских историков об эпохе Возрождения-Реформации, но характеристика этого периода носит для нас подчиненный характер, поскольку баптизм, как уже говорилось,— это второе «издание» протестантизма, совершившееся уже в начале XVII века. Поэтому мы не будем специально останавливаться на литературе, посвященной эпохе Реформации и протестантизму в целом.

По-видимому, то же ограничение следует распространить и на работы зарубежных авторов, специально посвященные баптизму. Их число просто необозримо и было бы неразумно претендовать на анализ и оценку всей этой литературы. Отмечу также, что наиболее обстоятельные и профессиональные работы написаны, как правило, последователями этого течения, иными словами, авторами, если и не преследующими каких-то агрессивно-миссионерских целей, то во всяком случае, разделяющими данное вероучение. А потому их правмерно отнести к категории источников.

2. Таким образом, мы значительно сузили круг работ по баптизму, которые предполагается рассмотреть в этой главе. Однако и теперь число их остается практически безбрежным, и следует четче обозначить смысл обращения к тем из них, о которых у нас пойдет речь. Я предполагаю написать работу о баптизме, которая по возможности оперировала бы наиболее существенными фактами и событиями из истории этого течения и давала бы им достоверное, убедительное объяснение. Иными словами, задача выглядит предельно простой: представить все «как было», выделив самые заметные, характерные эпизоды. Однако такая, казалось бы, самоочевидная и бесхитростная установка является иллюзией. Никто и никогда не способен восстановить «жизнь прошлого» во всех его бесчисленных проявлениях и деталях. В случае теоретического, научного воспроизведения какого-либо явления приходится иметь дело с определенным исследовательским инструментарием — системой категорий, абстракций, упрощений, и лишь приведя в действие всю эту систему, можно надеяться представить «предмет» в его сущностных связях и взаимоотношениях.

За минувшее столетие трудами многих философов и историков науки показано, что всякого рода «исследовательские программы», основные научные приоритеты и ценности, работающие внутри науки, формируются не как «естественные».

самоочевидные нормы и цели, а обуславливаются широким социально-культурным контекстом и далеко не всегда отчетливо осознаются самими исследователями. И эта закономерность удивительно ясно выступает в историографии русского баптизма.

В докладе В.Д. Бонч-Бруевича «Раскол и сектантство в России», который был сделан на II съезде РСДРП, отмечается тот «печальный факт, что даже в специальной литературе по этому вопросу продолжает царствовать огромное смешение терминов, отличительных признаков сект, их учений и даже самих их наименований»<sup>1</sup>. Такое положение возникло не случайно.

Дело не только в сложности сектантства. Мотивы, по которым большинство авторов обращалось к изучению религиозно-общественных движений в эпоху, о которой писал В.Д. Бонч-Бруевич, были далеки от стремления к беспристрастному познанию, и диктовались отнюдь не абстрактными «академическими интересами». Речь шла о явлении, в оценке которого остро сталкивались установки соперничающих политических сил русского общества. Поэтому здесь сложились свои школы и направления, отразившие различные социальные устремления и ориентации. Прежде всего следует указать на церковно-миссионерскую школу, представленную обширной литературой о баптизме, которая создавалась с целью апологетики и охраны православия — официальной религии России, и «обличения» сектантства как его непримиримого противника. Далее, известны многочисленные работы светских авторов, которые в основном стояли на либерально-народнических позициях и по ряду ключевых пунктов остро полемизировали с православными сектантоведами.

Именно от этих концепций отталкивалось зарождавшееся в России марксистское религиоведение. Оно достигло несомненных исследовательских успехов, выявив моменты, недоступные прежним авторам. Но и оно, пропитанное большевистской идеологией, в конце концов, вылилось в застывшие, поверхностные стереотипы. Современный исследователь не может пройти мимо этих работ, поскольку только в них запечатлены важнейшие эпизоды начального периода становления российского баптизма. Богатейший фактический материал, который в них содержится, разумеется, не может

---

<sup>1</sup> Бонч-Бруевич В.Д. Избранные сочинения. Т. 1. О религии, религиозном сектантстве и церкви. М.: АН СССР, 1959. С. 153.

быть механически перенесен на страницы научных работ. Его нужно еще критически освоить, очистить от ложных понятий и заурядных идеологических предрассудков, от тенденциозных построений и подтасованных обобщений. Острота этой критичности может служить показателем степени освоенности специфически научного подхода к изучению религиозно-общественных движений.

Именно об этих трех школах и пойдет речь в дальнейшем. Нас, естественно, будут интересовать не отдельные авторы, а прежде всего типология, сами исследовательские программы и приоритеты.

### 1. Православно-миссионерская школа

Стремительное и хорошо организованное вторжение баптизма на российскую территорию, начавшееся в 60-е годы минувшего века, необычайно взволновало церковных иерархов, справедливо усмотревших в нем растущую угрозу собственному авторитету и благополучию. Отчеты местных священников стали документами, которые регистрировали первые шаги баптизма на Руси. Так, в 1864 году священник Стефан Стойков счел своим «пастырским долгом довести до сведения местного благочинного, что в деревне Основа, Одесского уезда Херсонской области появились прихожане, подозреваемые в принадлежности к секте реформаторов, именуемых „штундовыми“».

Поток сходных сообщений, свидетельствующих о быстром распространении данной «секты», побудил церковное начальство принять энергичные контрмеры. Появляются многочисленные руководства и наставления — начиная от популярных бесед и увещеваний до капитальных богословских исследований, призванных «направить» деятельность церковных миссионеров. Именно в этой противощтундовой литературе описан ранний этап развития российского баптизма. Впоследствии мы специально рассмотрим вопрос о соотношении «штундизма» и баптизма. Сейчас же обратимся к православному пониманию сектантства в целом и баптизма в особенности.

Православная церковь всегда усердно искореняла ереси, расколы и прочие «богомерзкие уклонения» от «святой веры», тесно сотрудничая при этом с царским правительством, губернатором и полицейским исправником. Долгую и упорную войну православные иерархи вели с сектантством, возникшим

в России в XVII веке. «Единственное средство для спасения чад православной церкви от соращения в омут сектантства»<sup>1</sup> они усматривали в активной миссионерской деятельности. Именно ее практическими потребностями и было вызвано появление множества православных сектантоведов, а их продукция, естественно, оценивалась по тому, насколько эффективно она демонстрировала эту охранительную способность. Заветная цель подобных работ была predetermined заранее — доказательство ложности сектантства. Поэтому они неизбежно приобретали характер спекулятивных построений, в которых фактический материал привлекался лишь в той степени и в том виде, в котором он укладывался в исходную схему благочестивого обличительства.

Однако возникала забавная ситуация. Опасность для православия представляли не выдуманные, а реальные черты сектантства. Поэтому заведомо обличительная направленность миссионерских работ требовала более или менее адекватного объяснения сектантского вероучения и нравственности. «Практический деятель, призываемый церковью на борьбу с язвой сектантства, чтобы иметь какие-либо шансы на успех в этом труднейшем деле, обязан прежде всего постараться по мере сил понять сектантство, ибо если кому, то именно ему менее всего позволительно блуждать ошупью и шутить делом спасения»<sup>2</sup>.

Складывалось любопытное положение, типичное для всякого рода кампаний по «критическому» опровержению: с одной стороны, программировалось неперемное обличение, с другой — оно должно было отразить какие-то реальные черты сектантства — те самые, которые и predetermined его угрозу церкви. В работах православных авторов мы найдем немало важных сведений относительно деятельности баптистской церкви<sup>3</sup>. Что же касается баптистского вероучения, его истоков и социальной природы, то рассуждения церковных

<sup>1</sup> Буткевич Т.И. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. V.

<sup>2</sup> Базарянинов В. Основные причины и сущность нашего сектантства. Опыт философско-психологического освещения сектантства. Отгиск из «Миссионерского обозрения» (1904. № 1 и № 3). СПб., 1904. С. 2.

<sup>3</sup> В этом отношении наиболее ценными являются: *Рождественский, Арсений*. Южнорусский штундизм. СПб., 1989; *Религиозно-рационалистическое движение на Юге России во второй половине XIX столетия. Исследование Епископа Алексея*, Ректора Казанской Духовной Академии. Казань, 1909. Громадный фактический материал содержат изданные им «Материалы для истории религиозно-рационалистического движения на юге России во второй половине XIX столетия». Казань, 1908.

богословов представляют собой причудливый сплав отдельных фактов (приведенных, разумеется, в некоторую систему) и агрессивно миссионерской схемы, которую эти факты должны были обслуживать и подкреплять. В результате был создан лукавый псевдотеоретический инструментарий, ложные, квазинаучные схемы и построения, претендующие на философское исследование, на «трансцендентальный» интерес. «Трансцендентальный, догматический интерес при исследовании неизбежен...Предполагая существование известных принятых нами точек зрения или одушевляющих стремлений, трансцендентальная критика требует подойти к философским системам с запросом именно последних... Какая у нас, в данном случае, может быть трансцендентальная точка зрения, понятно. Принципы нашей веры, нашего православного учения, произвольное уклонение от которого и представляет наше сектантство,— вот наш трансцендентализм в настоящем случае»<sup>1</sup>. Эта цель предопределяла выбор анализируемых проблем и используемых категорий. «Ведь как бы мы ни представляли причины и сущность русского сектантства, в конце концов мы должны придти к одному выводу, что грех, соблазн являются источником сект»<sup>2</sup>.

Такой подход принимает особую форму, когда речь заходит о баптизме. Православные миссионеры рано почувствовали мерную поступь и тяжелую руку баптизма, который по своей строгой организации, разработанности догматики и нравственной программы, по вековому опыту миссионерства, заметно выделялся на фоне сект, возникших на базе православия. Так уже на Втором миссионерском съезде (1891) было заявлено, что «со временем господствующей формой русского сектантства будет штундобаптизм»<sup>3</sup>. При этом церковники стремились привлечь на борьбу с ним не только сомнительную силу миссионерских доводов, но и неоспоримую власть полицейской машины<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Фетисов Н., свящ. Опыт уяснения основных вопросов науки сектоведения // Труды Киевской Духовной Академии. Год V. Кн. VII—VIII. Киев, 1914. С. 458.

<sup>2</sup> Там же. С. 452.

<sup>3</sup> Базарянинов В. Основные причины и сущность нашего сектантства... С. 46.

<sup>4</sup> На этот счет у православных миссионеров были свои затаенные обиды: «Вместо того, чтобы властной рукой вырвать из среды русского народа враждебные ему иностранные элементы, мы великодушно вели рассуждения на тему, что религия — дело совести». (Свящ. А. Введенский. Виновато ли духовенство в происхождении и развитии русского сектантства?» СПб., С. 30).



Православные авторы отвергают какую-либо зависимость влияния и распространения баптизма от социально-экономического развития России и целиком замыкаются в сфере идеологических явлений. Лишь такой подход, уверяют они, является единственно приемлемым в данном случае, именно он «особо приложим к явлениям, где участвует сознательная деятельность и где причина совпадает с целью и побуждением»<sup>1</sup>. К этому естественному для богослова взгляду на «еретиков» примешивалось и другое соображение: признать общественно-исторические корни сектантства — значит согласиться с закономерностью выступлений крестьян против церкви. Поэтому было важно изобразить такие выступления как явления наносные, случайные, вызванные аморализмом, порочностью отдельных людей. Соответствующую «теоретическую» установку четко формулирует авторитетнейший православный знаток сектантства епископ Алексей: «...когда речь идет о явлениях человеческого духа, то здесь, по нашему мнению, напрасны поиски внешних причин, так как причина этих явлений одна — самоопределяющая воля человека. Почему человек оставляет прежнюю свою «веру» и избирает «новую» — на это может ответить только он один, и обычно ответ сводится к тому, что я нашел так лучше, что я захотел так верить... Поэтому когда речь идет о таких явлениях, как народное религиозное движение или возникновение секты, то должно исследовать *не причины* этих явлений, которые лежат в глубине человеческого духа, а ту почву, на которой они возникли, то есть сумму религиозно-нравственных и экономических условий, при которых возникло данное явление»<sup>2</sup>.

На этом заявлении, затрагивающем ключевую проблему появления различных «диссидентских» образований, следует остановиться подробнее, тем более, что здравые соображения здесь причудливо перемешаны с заведомо сомнительными, призванными оправдать специфически миссионерский подход. (Таково различие «причин» и «условий, при которых...» — суть его прояснится позже).

Конечно, причины смены веры данным, конкретным человеком всегда неповторимы и зависят от особых обстоятельств его жизни. Если, однако, признать абсолютную «са-

---

<sup>1</sup> Базарянинов В. Указ. соч. С. 1.

<sup>2</sup> Религиозно-рационалистическое движение на юге России во второй половине XIX столетия. Исследование Епископа Алексея, ректора Казанской Духовной Академии. С. 178.

моопределяемость» воли, то ученому здесь больше делать нечего, поскольку никакие общие закономерности выявить невозможно: остается лишь описывать факты, но никак не объяснять их. Эвристическая бесплодность уверений епископа отчетливо выступает, если речь вести о «народном движении», то есть о выборе не отдельного человека, а большой группы людей. Даже поверхностный взгляд в прошлое свидетельствует, что такие движения всегда оформляют какие-то переломные, критические моменты в условиях жизни масс. Важно только избежать примитивной схемы: «бытие» определяет «сознание», и разобраться в весьма сложной, многоступенчатой зависимости религиозных представлений от таких «условий», иными словами, проследить всю цепочку взаимозависимостей и взаимосвязей как в горизонтальном разрезе (от «духа эпохи» до индивидуальных представлений), так и в вертикальном — от видимого культурно-исторического ландшафта до скрывающихся под ним глубинных, социально-онтологических пластов.

Все это сугубо предварительные и схематические замечания, не учитывающие многих существенных деталей и нюансов. Для нашей книги данная проблема является ключевой, а поэтому к ней еще не раз придется возвращаться. Пока же подчеркнем: православный миссионер ориентирован не на получение нового знания о баптизме, не на выявление его действительных черт. Он стремится утвердить старые догмы о его заведомой ложности. Вот почему он рассматривает баптизм не как результат определенных культурно-исторических процессов, а в неперменной соотнесенности с церковным учением, как продукт его искажения. Для него важно не сектанство как таковое, а то, в чем оно расходится с православием, и именно такие черты объявляются его сущностью, подлежащей гневному опровержению. Тем самым работает нехитрая схема: свалить все ереси и секты в одну кучу, подвести их под разряд «богомерзких» уклонений, перенести на них стереотипные оценки, растворяющие их специфические особенности в одном предосудительном качестве — отходе от «святой веры». Результатом являются два аргумента, которые в бесчисленных вариациях воспроизводятся в миссионерской литературе, составляя ее «теоретический» стержень.

Во-первых, это утверждение, будто у баптизма нет корней в отечественной почве и он целиком является продуктом враждебного «чужеземного» влияния. Во-вторых, стремление представить успех этой «лютеровской ереси» как следствие мо-

рального разложения отдельных российских подданных, ставших жертвами низменных и преступных страстей. Обычно эти два довода выступают рука об руку. Приведем высказывание профессора-протоиерея Т.И.Буткевича, публично аттестованного как «столп православия и гордость нашей церкви Российской»<sup>1</sup>: «...сущность сектантства и причины его происхождения коренятся не в каких-либо внешних — исторических, культурных, социальных или бытовых — условиях жизни, не вне человека, а именно — в самом человеке, в области нашей религиозно-нравственной психологии, а все виды сектантства суть не что иное, как патологические, ненормальные проявления ложно направленного религиозно-нравственного самосознания человека»<sup>2</sup>. Опытный демагог восклицает: «... в русском сектантстве — все чужое!». Говорить же о нем, как о «самобытном выражении духовной жизни русского народа», значит оскорблять творческий гений великого народа!»<sup>3</sup>.

С этим согласны все православные сектоведы. Н.Фетисов даже считает, что именно «иноземность» происхождения составляет главную отличительную черту сектантства, определяемого им как «сознательное уклонение от богопреданного религиозно-нравственного учения, уклонение, образовавшееся под таким или иным наносным влиянием различных философских и богословных идей»<sup>4</sup>.

Таким образом, церковные теоретики отвергают всякую социально-культурную обусловленность появления и распространения баптизма. Чем же тогда можно объяснить факт его появления и растущего влияния? Об этом нетрудно догадаться уже на основании сказанного выше. Переход на позиции баптизма и «отпадение» от православной церкви расценивается как свидетельство крайнего аморализма, «низменной» природы человека, «плотских» страстей и т.д. «Пропаганда сектантов — это своего рода духовная экспроприация, воровство и воровство с насилием»<sup>5</sup>. С особым пристрастием миссионер вос-  
производит всякого рода сплетни, рисуящие сектантов людьми развратными и греховными, которые должны как можно

<sup>1</sup> Арсений, архимандрит. Свобода воли и сектантство. Харьков, 1913. С. 11.

<sup>2</sup> Буткевич Т.И., проф.-прот. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 9.

<sup>3</sup> Там же. С. 6.

<sup>4</sup> Фетисов Н. Указ. соч. С. 451.

<sup>5</sup> Арсений, архимандрит. Сектанты и церковная политика. Харьков, 1913. С. 9.

скорее заинтересовать полицейского урядника. Факт появления баптизма приобретает такой образ: «В одном из городов завелись мазурики, которые... очишали чужие чемоданы»<sup>1</sup>. Мы уже не говорим о том, что обличения сектантов нередко сопровождались проповедью шовинизма и антисемитизма.

Подводя сектантские идеи под традиционное понятие греха, православные авторы охотно указывают и на его конечную причину — на происки Сатаны. Сектантство, повторяют они, это проявление духа Антихриста, попытки человека утвердить свою собственную ценность, независимую от Бога. Человеческая гордыня, стремление стать «яко Боги», восстание «тварного» существа против небесного Творца — таким рисуется смысл баптистского учения. Сектантство, говорит богослов, — «исчадие этого же духа мира сего, одно из проявлений той же гордыни человека и его самообожания»<sup>2</sup>.

Крайне тенденциозны и те конкретные исследования, в которых характеризуются первые шаги баптизма в России. Миссионеры не могли не видеть, что баптизм первоначально распространялся в южных районах России, которые энергичнее других развивались по пути капитализма с характерными для него массовым обезземеливанием крестьянства, появлением наемных рабочих, поденщиков, лишенных собственной земли и т. д. Они постоянно напоминают об этом, но с весьма своеобразной целью — показать, что немцы и другие для русской деревни иноземные элементы навязывают доверчивому мужику «чуждую» ему веру.

В превратном виде изображаются и социальные принципы баптизма. Православные авторы стремятся представить его последователей как «анархистов и социалистов», посягающих не только на истину православия, но и на государственный строй России. С этой целью они, искажая фактическую историю баптизма, выводят его родословную в России непосредственно из Великой Крестьянской войны в Германии XVI века, изображая борьбу крестьян как разгул низменных, разбойничьих страстей. «Германия не только родина баптизма, но и до последнего времени баптисты всех стран, в том числе и России, живут социально-религиозными воззрениями средневекового германского баптизма, известного в истории своими революционными восстаниями, лишь скрытыми под ре-

---

<sup>1</sup> *Арсений, архимандрит.* Свобода веры и сектантство. С. 13. См. также: *Скворцов В. М.* О штунде и мерах борьбы с нею. Чернигов, 1894. С. 21.

<sup>2</sup> *Базарянинов В.* Указ. соч. С. 14.

лигиозный плаш, для лучшего успеха в деле революционизирования народных масс»<sup>1</sup>. Да и сам российский баптизм у них принимает вид опасного «подрывного» течения. Здесь им помогает та пуганица, которую они создали, отождествив баптизм со «штундой».

Церковники охотно подчеркивают социальные и политические требования, распространенные среди «штундистов» (например, требование раздела земель), и приписывают их баптизму. Тем самым миссионерское исследование обретает жанр политического доноса. «Народ любит своего царя. В его выражении готовности на все подвиги во имя войны нераздельны слова „за веру, царя и отечество“. Почему? Потому что идея и образ царя, властителя земного, в его сознании связаны с верой и любовью к царю небесному... Где свяжутся эти два понятия, эти два образа? В церкви... Разорвите эту связь... и вот вам открыта дорога для всех внушений демократических, социалистических и революционных... Вот почему-то и опасны не только для веры, но и для благосостояния государства все эти безумные секты... Пашковцы и штундисты, действительно, открывают в наше отечество широкие ворота... и немецкому царю и всякому вражескому нашествию»<sup>2</sup>.

Особую активность православные авторы проявили в годы первой мировой войны, когда они объявили баптистов «вражеским духовным авангардом». «Секта баптистов,— писал И. Айвазов,— лишь для вида выступает в религиозном одеянии, а по существу — просто орудие германизации»<sup>3</sup>. Ему вторил И. И. Восторгов: «Я утверждаю, что баптизм — это секта по существу своему противогосударственная и носит в себе скрытые начала анархизма, коммунизма и антимилицаризма»<sup>4</sup>.

Подобные оценки, разумеется, были продиктованы служебными интересами православных авторов. К этому времени баптизм выражал позиции вполне верноподданнической российской буржуазии, решительно и с полным основанием отмежевываясь от «антиправительственных» элементов.

Православная литература запечатлела целый этап в изучении баптизма, и сегодня каждый исследователь должен с этим

<sup>1</sup> *Азовский И.* Пангерманизм и баптизм. Пг., 1915. С. 3.

<sup>2</sup> О религиозном сектантстве в нашем образованном обществе. Второе чтение *преосвященного Амвросия*, архиепископа Харьковского. СПб., 1891. С. 35.

<sup>3</sup> *Айвазов И.* Баптизм — орудие германизации России. Пг., 1916. С. 2.

<sup>4</sup> *Восторгов И. И., протоирей.* Вражеский духовный авангард // «Немецкая вера». К вопросу о сущности русского сектантства. М., 1915. С. 16.

считаться. Но значение ее не исчерпывается лишь историческим аспектом. При всей враждебности, которую большевики проявляли к православию, «воинствующие атеисты» послеоктябрьского периода нередко использовали обличительную стилистику и «теоретический» пафос церковных авторов, в частности, многозначительные намеки на немецкое «происхождение» вероучения баптизма и моральную неустойчивость его последователей. Легко узнаваемой предстает и пост-«перестроечная» ситуация с ее обостренной борьбой за молитвенное пространство между Русской православной церковью и различными протестантскими объединениями. Так что, казалось бы, давно перевернутые страницы истории оказываются весьма поучительными для понимания нынешних реалий. Только следует удержаться от легковесного морализирования. Да, русская православная церковь была в «услужении» у самодержавия, которое можно называть и «постыдным», особенно если учитывать, что при этом затеялись сугубо «зёмные» и далеко не бескорыстные мотивы подобного сервилизма. Но в целом такая позиция была результатом действия многих исторических причин и ее нельзя сводить к лицемерию ведущих иерархов. Многие священнослужители искренне верили в нераздельность судеб русского народа и православной церкви, в ее историческую роль как основы становления государственности и культуры России. К тому имелись свои основания. Что ни говори, а отечественная культура развивалась как «православная» (в ряде регионов — и как «исламская», «буддистская»), если этот термин понимать не в узком церковно-каноническом, но в широком историко-культурном смысле.

Полемическая православная литература была адресована не только миссионерам и впавшим в «грех» сектантам. В обстановке возраставших антиклерикальных настроений она была рассчитана и на общественное мнение, на то, чтобы парализовать воздействие буржуазно-либеральных кругов, находивших в антисектантской кампании церкви дополнительные доводы в пользу собственных социально-политических позиций.

## 2. Либерально-буржуазная версия

Активизация деятельности сектантов, судебные процессы над ними, преследования со стороны полиции и церковных миссионеров стали заметными явлениями в социально-

политической жизни России конца XIX — начала XX века и привлекли внимание многочисленных светских исследователей, общественных деятелей и публицистов. Этот интерес не сводился к сугубо академическим религиозно-философским проблемам, а определялся набиравшими в то время силу антиклерикальными движениями, имевшими в отечественной истории давние традиции. Они вышли на авансцену в канун революции 1905 года, когда заметно активизировались различные конституционные, либерально-демократические силы и партии. О причине повышенного интереса к сектантству «широких слоев русского общества» проникновенно писал авторитетный и влиятельный идеолог либеральной буржуазии С.П.Мельгунов: «Этот интерес был преимущественно интересом политического момента, когда вся работа отечественной мысли сосредоточилась на достижении элементарных гражданских прав»<sup>1</sup>.

В дооктябрьский период была создана обширная светская литература, посвященная религиозно-общественным движениям в России, сектантству и баптизму, в частности. Она, конечно, неравноценна по своей научной ценности; ее авторы стоят на различных политических и идеологических позициях. Среди них мы находим и приверженцев либерально-народнической традиции В.И.Ясевич-Бородаевскую, А.С.Пругавина, С.П.Мельгунова, лидера русских каледтов П.Н.Милюкова, чиновника Министерства внутренних дел С.Бондаря и др. Однако эти работы имеют некоторые общие черты, позволяющие говорить о них как об определенной школе в изучении русского баптизма. Мы остановимся на взглядах двух ее наиболее ярких и компетентных представителей — А.С.Пругавина и С.П.Мельгунова, привлекая работы других авторов лишь в качестве дополнительных иллюстраций.

Заслуга А.С.Пругавина и С.П.Мельгунова прежде всего состояла в том, что они встали на защиту сектантов от полицейских преследований, от принудительных «собеседований» церковных миссионеров, решительно выступив за отделение церкви от государства и предоставление равных прав всем вероисповеданиям. Они подробно рассказывают о борьбе властей и православной церкви против «раскола», «ереси», сект в прошлом, описывают свирепые преследования, когда без

---

<sup>1</sup> Мельгунов С. П. Из истории религиозно-общественных движений в России в XIX веке. Старообрядчество. Религиозные гонения. Сектантство // «За друга». М., 1919. С. 225.

суда и следствия людей заточали в мрачные монастырские застенки. Большое место в их публикациях уделяется событиям XIX века: трагическим судьбам старообрядческих епископов, «апостола» Зосимы, Андриана Пушкина, Кондратия Малеванного и других известных представителей русского разномыслия<sup>1</sup>.

Выступая против «полицейско-бюрократического режима», против «средневековых крепостнических традиций», Пругавин и Мельгунов открыто полемизировали с официальным сектоведением, которое, по выражению А.М.Бобрищева-Пушкина, представляло собой «нагроможденный в хаотическом беспорядке необработанный исторический и современный материал»<sup>2</sup>. Разумеется, объектом критики в первую очередь становились положения, которые служили «теоретическим» основанием для преследований сектантов. Поэтому А.С.Пругавин и С.П.Мельгунов прежде всего стремились доказать «отечественный» характер и происхождение религиозного сектантства. «Раскол,— пишет, например А.С.Пругавин,— это целый религиозно-бытовой культ, выработанный и созданный историческим процессом народной жизни»<sup>3</sup>. Нужно, правда, уточнить, что в данном случае под «расколом» автор имеет в виду и старообрядчество, и сектантство<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Отметим прежде всего такие работы: *Пругавин А.С.* Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством. (К вопросу о веротерпимости). М. 1905; *его же:* Старообрядчество во второй половине XIX века. Очерки из новейшей истории раскола. М. 1904; *Мельгунов С.П.* Из истории религиозно-общественных движений в России в XIX веке...

<sup>2</sup> *Бобрищев-Пушкин А.М.* Суд и раскольники-сектанты. СПб., С. 137.

<sup>3</sup> *Пругавин А.С.* Раскол и сектантство в русской народной жизни. М., 1905. С. 9.

<sup>4</sup> Причина такого словоупотребления очевидна. Православные «исследователи» резко разграничивали эти два явления. Такое, в целом верное различие, в данном случае имело миссионерски-лукавый, служебный смысл. Как мы уже отмечали, миссионеры усиленно пытались доказать «иноземный» характер сектантства, вывести его из иностранного влияния. Но даже они не решились распространить подобное толкование на старообрядчество. Поэтому в своей обличительной деятельности, одинаково направленной и против старообрядчества, и против сектантства, они различали эти явления, чтобы резче оттенить заморское происхождение сектантства. А.С.Пругавин писал по этому поводу: «В нашем обществе чрезвычайно распространено мнение о том, что все наши так называемые рационалистические секты вроде молоканства и штулды, занесены к нам извне с Запада, что они совершенно чужды чисто народному русскому духу, носителем которого выставляется старообрядчество, ставшее будто бы выше всего внешней обрядности». К тому же церковные деятели стремились выдать старообрядчество за явление, вызванное лишь внутрицерковными причинами, и противопоставить его «социалистическим» лозунгам сектантства. Не случайно в издании 1905 года цензор сопроводил



Такой подход разделяет и С. П. Мельгунов. «Русское сектантство, — пишет он, — тесно и неразрывно связанное с пробуждением народного самосознания, представляет собой своеобразный продукт оригинального народного творчества, самостоятельной работы народной мысли<sup>1</sup>. На той же точке зрения стоит и П.Н.Миллюков, который как истинный и «естественный» оценивает взгляд, согласно которому «сектантство признается... не менее самобытным и национальным продуктом, чем само обрядовое благочестие, которому оно пришло на смену... Это развитие одного из другого совершается в той же естественной последовательности форм, какую мы можем наблюдать в истории западного сектантства»<sup>2</sup>. Впоследствии мы еще вернемся к этой брошенной вскользь, но крайне важной мысли П.Н.Миллюкова о закономерности исторической смены отдельных форм русского сектантства. Пока же попробуем разобраться в вопросе о его истоках.

А.С.Пругавин прежде всего выступает против мнения обер-прокурора Синода К.П.Победоносцева, будто «возникновение в крае штунды имеет связь с характером отношений пастырей к прихожанам», которые суть «отношения прискорбного свойства», «Вопрос о расколе, — подчеркивает А.С.Пругавин, — тесно органически связывается не только с вопросом, касающимся церкви, духовенства и школы, но также со всеми теми вопросами нашего общественного быта, которые относятся до правового и экономического положения народа»<sup>3</sup>.

В своих работах А.С.Пругавин постоянно стремится конкретизировать такой подход. Описывая, например, так называемых немояков-упоршиков и медальщиков, он отмечает, что «все эти секты являются прямым результатом не-

---

данное высказывание А.С.Пругавина следующим замечанием: «Раскол возник по поводу явлений церковной, а не государственной жизни... Иное дело сектантство. В некоторых сектах (например, штундизм, иеговизм и проч.) уже вполне установлено присутствие в их учениях явных социалистических тенденций» (см. с.19, прим.). Желанием опровергнуть данные церковные оценки и вызвано сближение А.С.Пругавиным старообрядчества и сектантства на базе признания, во-первых, их чисто российского происхождения и, во-вторых, оценки их как явлений, имевших определенные социальные корни.

<sup>1</sup> Мельгунов С.П. Из истории религиозно-общественных движений в России в XIX веке. С. 204.

<sup>2</sup> Миллюков Н.Н. Очерки по истории русской культуры. Часть П. Церковь и школа (вера, творчество, образование). Изд. 5-е. Пг., 1916. С. 95; см. также: С. 106, где автор доказывает, что «духовное христианство» появилось у нас «самостоятельно, из вполне национального источника».

<sup>3</sup> Пругавин А.С. Старообрядчество во второй половине XIX века. Очерки из новейшей истории раскола. М., 1904. С. 88.

нормальности экономических условий, окружающих массу нашего крестьянства»<sup>1</sup>. В другой книге он отмечает: «Секта неплательщиков в сущности является отпрыском того широкого социального или, точнее говоря, аграрного движения, которое в 60-х годах прошлого столетия возникло на Урале среди горнозаводского населения при введении уставных грамот. Народное движение, возникнув первоначально в сфере чисто экономической, на почве аграрных интересов, мало-помалу... захватило область религии, призвав ее, как высший нравственный авторитет, на помощь собственному, чисто мирскому, житейскому, но и важному и конкретному делу»<sup>2</sup>.

Как оценить такие суждения? Сразу же, конечно, возникает классический вопрос о причине и следствии, о «первичности» или «вторичности» религиозных представлений, а проще говоря — о идеалистическом или материалистическом взгляде на историю. Разумеется, с точки зрения последнего концепция А.С.Пругавина страдает явными изъянами, хотя бы потому, что он не пытается объяснить специфику сектантских доктрин объективными законами развития общества; социальные и экономические моменты в вероисповедных системах привлекают его внимание лишь тогда, когда они выступают в «чистом» виде. Может показаться, что мы имеем дело с некоей «теорией факторов»; снимающей проблему «первичности» или «вторичности». Однако не будем спешить с категорическими оценками. Во-первых, научность подхода вовсе не гарантируется указанием на определяющую роль «общественного бытия»: в диаматовском варианте эта установка заведомо упрощала имеющиеся здесь сложные взаимосвязи. Во всяком случае, с порога отвергнуть концепцию М.Вебера решится далеко не всякий серьезный исследователь. Во-вторых, что, пожалуй, важнее, А.С.Пругавин занимался преимущественно не сложившимися теологическими доктринами, а религиозными представлениями, спонтанно возникающими «снизу», связь которых со всем опытом массового сознания и условиями его формирования (образ жизни, характер межличных и семейных отношений, традиции культуры и т.п.) проявляется непосредственнее, очевиднее, нежели в случае цельных, логически отработанных вероисповедных доктрин, примером которых может служить то же «исповедание веры» баптистов. Как бы то

<sup>1</sup> Там же. С. 87.

<sup>2</sup> Пругавин А.С. Неприемлющие мира. Очерки религиозных исканий. Анархическое течение в русском сектантстве. М., 1918. С. 7.

ни было, преимущество его подхода состоит в том, что он выходит за рамки традиционного рационализма с его противопоставлением «разума» и «веры», «рационалистического» и «мистического» и пытается зафиксировать земные корни сектантских представлений.

Правда, в рассуждениях А.С.Пругавина нетрудно заметить определенную непоследовательность. Порой создается впечатление, что причину возникновения сектантства он усматривает не столько в конкретно-исторических условиях жизни людей, сколько в имманентном развитии некоего Духа истории. Такой взгляд образно был выражен Вл.Андерсоном: «...когда человечество начинает доживать известный период своей исторической жизни, когда утомленное предшествующей борьбой оно начинает как бы вянуть, для него необходима новая встряска, новые горизонты, новое пространство для эмиграции, так сказать, приунывших духовных сил. Зарождается новая «вера»... Закон прогрессивно и неизбежно должен проявиться... Движение против религиозно обрядового формализма зиждется на голосе человека, уме и порывах сердца»<sup>1</sup>. Нечто похожее мы находим и у А.С.Пругавина: «Религиозные искания в народной среде, — пишет он, — все равно — мистического или рационалистического оттенка — прежде всего неразрывно связаны с запросами этического характера... Увлечение религиозной идеей здесь всегда влечет за собой известное этическое обновление человека. Люди, обновленные новым религиозным сознанием, нередко пытаются перестроить свою всю жизнь, согласно новому учению, новым идеям, усвоенным ими. Вследствие этого в нашем сектантстве постоянно происходили и происходят попытки создания новых форм жизни — семейной, общественной, социальной»<sup>2</sup>.

Таким образом, выявляется следующая схема: от религиозных, этических проблем — к проблемам социальным, экономическим. Происходит это, по мнению А.С.Пругавина, потому, что для народа «религия является и моралью, и философией, и этикой, и социологией». Поэтому постепенно «в его представлении мотивы и стремления религиозного, этического, духовного характера связываются, осложняются и переплетаются самым неразрывным образом с интересами

---

<sup>1</sup> *Андерсон В.* Старообрядчество и сектантство. Исторический очерк русского религиозного разномыслия. СПб., С. 37—41.

<sup>2</sup> *Пругавин А.С.* Раскол вверху. Очерки религиозных исканий в привилегированной среде. СПб., 1909. С. 37—41.

общественными, аграрными, социальными, экономическими». Чтобы яснее выявить эту, для автора принципиальную, логику рассуждений, приведем еще одно высказывание: «Культурная умственная жизнь каждого народа начинается прежде всего в форме религиозных вопросов, наиболее для него близких и важных. Пробудившаяся мысль начинает подвергать критике догматы — и принятые навсегда бессознательно, и усвоенные чисто механически. Но раз началась проверка религиозных тезисов, возникла потребность в более сознательной ассимиляции их, к ним в сознании народа так или иначе примешиваются все те же социальные, бытовые тенденции и стремления, до понимания которых он успел возвыситься и которые возникли в нем под влиянием общего строя окружающей жизни»<sup>1</sup>.

Эта концепция, несомненно, отражает реальные стороны процесса возникновения сектантской идеологии. В системе мировоззрения крестьянских масс безусловно ведущими являются взгляды, непосредственно связанные с их социально-экономическим положением. Однако мы не можем зафиксировать некий исходный момент, когда изменения в реальном положении крестьян отражаются в некоем «естественном», беспредпосылочном сознании, утверждают, так сказать, в чистом, первозданном виде. Новые социальные идеи выступают внутри привычного массам религиозного мировоззрения, не отменяя, не отбрасывая прежние вероисповедные идеи и понятия, а лишь трансформируя и видоизменяя их. Этот процесс маскирует и саму «новизну» этих идей и, следовательно, их конкретно-социальную, материальную обусловленность — поскольку он осознается в идеологических, религиозных категориях, в которых «угасает» их общественно-экономическое первородство.

Иными словами, на поверхности совершается процесс спонтанной, самопроизвольной активности «народного духа» в его традиционно религиозной оболочке. И исследователь типа Пругавина за относительной самостоятельностью религиозной идеологии не выявляет обуславливающих ее социальных корней, а политические и экономические мотивы он улавливает лишь до того момента, пока они не растворились в специфически религиозных сектантских представлениях. Поэтому он усматривает в них лишь своеобразный ка-

---

<sup>1</sup> Пругавин А. С. Неприемлющие мира... С. 3. См. также: Миллюков П. Н. Очерки по истории русской культуры... С. 5, 142.

тализатор, необходимую, но чисто «внешнюю» сторону, которая способствует процессу религиозного «обновления», однако непосредственного участия в нем не принимает<sup>1</sup>. Тем самым общая картина оказывается односторонней.

И здесь правомерно указать на определенное сходство в теоретико-методологическом плане между православной и либерально-буржуазной концепциями. Первые выводят сектанство из религиозной психологии и нравственности, вторые — из психологии и нравственности «вообще», первые защищают теологию в православном варианте, вторые — идеалистическую концепцию «светского» характера. Но в том и в другом случае в качестве исходной причины выступает некая метафизическая, духовная, как бы изначально заложенная в человеке потребность, которая, найдя свое наиболее адекватное выражение в области религиозной этики, затем ведет к социальным идеям и социальной практике. Православный идеолог оценивает ее как «греховное» уклонение, светский видит в этом «светлые» стороны народного ума. Но по своей структуре они оказываются «зеркальными», изоморфными.

Баптизм — об этом мы еще будем говорить — существенно отличается от форм «старого» дореформенного сектанства. А поэтому содержание подхода к баптизму зависит от понимания его особых, специфических черт, его «философского талисмана», употребляя метафору Маркса, и реального места в процессе исторической сменяемости различных типов религиозно-общественных движений в российской истории.

В этой связи вновь обратимся к работам С.П. Мельгунова, последовательно отстаивавшего свою антиклерикальную позицию<sup>2</sup>. Он решительно выступает против православных ав-

---

<sup>1</sup> Четко эта мысль выражена в следующем высказывании Пругавина: «Это пробуждение народной мысли, *поддерживаемое* (курсив мой. — Л.М.) известными явлениями современной жизни — политической и социальной — с каждым годом сказывалось все громче и определеннее, обнаруживаясь в разных формах и в разных местностях России» (Раскол... С.247).

<sup>2</sup> С. П. Мельгунов так, например, характеризует роль православной церкви в России: «Церковь сделалась одной из отраслей бюрократического управления, одним из многочисленных департаментов сложного государственного механизма. Она впитала в себя идеи старого режима и сделалась консервативной силой, охраняющей своим духовным авторитетом одряхлевшие устои общественной жизни. Она явилась врагом свободы и защитницей бесправия... Государственная власть путем полицейской опеки стремилась обеспечить неприкосновенность первенствующей церкви, в господстве которой она видела до поры до времени твердый оплот для своих реакционных выступлений. Отсюда происходили все репрессии против инакомыслящих. Свободы совести в полицейском государстве быть не могло». (Мельгунов С. Церковь и государство

торов, объяснявших сектантство патологическими состояниями человеческой психики или особой «мистичностью» русского народа. В этой связи он, кстати сказать, высоко оценивает известное письмо В.Г.Белинского к Н.В.Гоголю. Сектантство, пишет он, расцветает не в русле православных построений, а вне его. Что же касается черт рационализма и мистицизма, то это вовсе не неизменные характеристики отдельных сект (именно из этого исходит церковная классификация), а временные состояния религиозных объединений, этапы их развития. «Религия, — пишет он, — для массы до последнего времени являлась единственной философской системой, давая ей ответы на вопросы, волновавшие наиболее пытливые умы»<sup>1</sup>. Отсюда сектантство он расценивает как «пробуждение самосознания в темной косневшей в невежестве народной массе» и, более того, как форму политического протеста, причем «менее естественную и прямую, чем непосредственная политическая деятельность». «Характерно, — продолжает он, — что в революционные годы, когда мысль народная находила более прямой и естественный выход, рост сектантства почти остановился. Так как русское сектантство шло под знаменем освобождения от пут духовного и материального рабства, то отсюда вытекало и приматство рационалистических форм религиозного сознания»<sup>2</sup>. Именно рационализм, по мнению Мельгунова, составляет действительную сущность сектантства. Однако в понятие «рационализм» Мельгунов вкладывает своеобразное содержание. Отметим «приматство» рационалистических форм религиозного сознания, он продолжает: «Эти, по крайней мере, проблески рационализма и неизбежно связанные с ними попытки вдумчивого анализа всех существующих общественных отношений мы можем найти в истории каждой русской секты в годы наибольшего ее расцвета и апогея: духоборчество, молоканство, баптизм, штундизм»<sup>3</sup>.

Под «расцветом» секты Мельгунов понимает такое ее состояние, когда «догматически-религиозная сторона сменялась выработкой общественного мирозерцания, когда вопросы личного нравственного совершенствования во имя принципов евангельской морали сменяли социально-экономические

в России. В переходное время. Выпуск второй. Сборник статей. 1907—1908 гг. М., 1909. С. 8).

<sup>1</sup> Там же. С. 158—159.

<sup>2</sup> Там же. С. 159.

<sup>3</sup> Там же. (курсив мой. — Л.М.)

идеи, и мысль направлялась в область теоретических изысканий новых форм общественного и даже государственного уклада. Эта трезвая оценка реальной действительности по существу своему противна мистической подоплеке, влекущей человеческий дух в атмосферу туманных высот потустороннего<sup>1</sup>. Как видим, С.П.Мельгунов в общей форме повторяет рассуждения А.С.Пругавина. Но он прежде всего общественный деятель, политик, как сейчас принято говорить, «державной» ориентации. Поэтому переход на позиции «рационализма» в его понимании — «неизбежный результат столкновения сектантского идеала с реальными условиями российской действительности, когда сектантская доктрина, выросшая на почве евангельского учения, преломляется в жизни в доктрину почти исключительно социально-экономическую; ту же судьбу неизбежно переживает проповедь непротивления злу, учение о царстве божием, находящемся «внутри нас» и т.д.»<sup>2</sup>. Отсюда понятно его утверждение, что «сектанты являлись у нас всегда наиболее мыслящими передовыми элементами в народной среде»<sup>3</sup>.

Полагаю, что С.П.Мельгунов переоценивает возможности сектантского «рационализма» в его понимании. Развитие религиозно-общественных (в данном случае сектантских) движений нередко, действительно, приводит к «исключительно» социально-экономическим доктринам, но тогда их религиозный компонент принимает все более расплывчатый, почти формальный характер. Чаше наблюдается обратный процесс: от социальных проблем сектантская идеология эволюционирует в сторону абстрактной, но жесткой «церковной» догматической системы, а отмеченное Мельгуновым противоречие решается не путем возврата к рационализму в рамках прежнего вероучения, а появлением его новых, обычно явно мистических форм. Задолго до появления в России баптизм вступил на первый путь, в конце концов, добившись «расцвета», хотя и в ином, чем у Мельгунова, смысле. Конкретизация и обсуждение этих положений составляют главное содержание всей книги.

Нетрудно предвидеть, что С.П.Мельгунов резко отвергает мнение православных авторов, в свое время поддержанных некоторыми видными психиатрами, о том, что сектантство —

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Мельгунов С.П. Из истории... С. 211—212.

<sup>3</sup> Там же. С. 228.

это «уродливый бред душевно-больных», «свидетельство всеобщей дегенерации»<sup>1</sup>. Дело вовсе не в этом, говорит Мельгунов: «Мистицизм — удел слабых и разочарованных; мистицизм возрастает на почве апатии или тяжелых исканий, которые еще не под силу недостаточно окрепшему сознанию»<sup>2</sup>. Уклонению сектантства в мистицизм, пишет он «содействует в большой доле ненормальное правовое положение, противоречащее естественные социальные и экономические условия жизни народных масс, хотя бы то страшное обнищание, которое является характерным признаком жизни деревни в наши дни»<sup>3</sup>. Почему же так происходит? Ответ Мельгунова весьма поучителен: «Религиозный экстаз, — пишет он, — дает возможность забыть об окружающих невзгодах и в якобы мистическом соединении с божеством отрешиться от интересов повседневной материальной жизни»<sup>4</sup>. Общий взгляд С.П. Мельгунова на суть и развитие сектантства определяет и его оценку российского баптизма.

Напомню, что, по его мнению, каждая секта «находится как бы в безостановочном движении и переживает как бы периоды постоянной эволюции», отмеченные этапами и расцвета и упадка. Последний может проявиться двояким путем. Либо секта впадает в мистицизм, либо в ней создается строгая догматическая система. В этом случае секта, «конституировавшись, перестает существовать как нечто живое». Наиболее характерным примером такого упадка и «разложения» он считает баптизм: «Секта, окончательно сложившаяся, создает

<sup>1</sup> Острую полемику Мельгунову, как, впрочем, и многим исследователям сектантства той поры, пришлось выдержать с теми, кто обвинял хлыстов в «свальном грехе» и изуверстве. В те годы вопрос этот приобрел принципиальное общественное значение, далеко выходящее за рамки точного описания хлыстовской обрядности. Церковные миссионеры, а вслед за ними некоторые писатели (А. Мельников-Печерский, Д. С. Мережковский, А. Белый и др.) рисовали картины «развратных хлыстовских радений», утверждали, что хлысты «обрезают грудь у богородицы и режут ее на куски, убивают младенцев, причащаются кровью, а тело сушат в порошок, с которым после пекут калачи» и т.д. Против подобных инсинуаций резко выступали и Пругавин, и Андерсон, и Ясевич-Бородаевская и Мельгунов в статье «Изуверские секты и веротерпимость» (Мельгунов С. Церковь и государство в России. Вып. I М., 1907. С. 172—177). Подобные компрометирующие свидетельства, показывает Мельгунов, были либо подделаны православными обличителями, либо получены от людей, подвергнувшихся «пытке предельной», когда «не стерпя подъема на дыбу», они сознались во «всех» преступлениях» (См. об этом также: Бонч-Бруевич В.Д. Кровавый навет на сектантов христиан. СПб., 1918).

<sup>2</sup> Мельгунов С.П. Из истории... С. 161.

<sup>3</sup> Там же. С. 228.

<sup>4</sup> Там же.



у себя нечто подобное церковной организации, замирает в своем идеологическом развитии и в сущности теряет свой оригинальный колорит, а вместе с тем, можно сказать, и свои идеальные стремления. Примером такой остановившейся секты может служить современный баптизм, принявший характер стереотипной церковной организации: «и то ярмо и це ярмо», — говорят хохлы-рационалисты, сравнивая баптизм с православием»<sup>1</sup>.

Когда Мельгунов говорит о «полном разложении баптизма», он, разумеется, имеет в виду тот факт, что из баптистской идеологии устранены острые социальные моменты, и на первый план в его вероучении выступают проблемы «спасения», «небесного Ханаана», отвлеченная догматика и моральные евангельские принципы. «Баптизм в 90-х годах, — пишет Мельгунов, — уже выработал стройное религиозное мирозерцание, где все пункты были точно определены и оформлены. Создалась своя догматика, по существу мало отличающаяся от так называемых признанных учений... Они отрицали господствующую церковь с ее иерархией и обрядами. Но взамен отринутой иерархии баптисты создали свою, выборную, взамен догматов православия установили свои собственные»<sup>2</sup>. Баптизм по своим мотивам, содержанию, направлению уже не связан с «рационализмом», с народными запросами — таков категоричный вывод Мельгунова: «Масса, искавшая «духа жизни» в религии, не удовлетворялась тем, что баптисты живут по «букве», которая убивает животворящий дух. Баптизм — то же православие в несколько искаженном виде ... В поисках новых форм свободного вероучения наиболее пытливые умы, склонявшиеся первоначально к идеологии баптизма, шли в среду, по народной терминологии на юге, «демократцев», другие, еще не пережившие периода религиозного застоя, создавали новые формы вероучения, вроде, например, известных малеванцев»<sup>3</sup>. Подобные оценки вызывают двойное отношение.

С одной стороны, несомненно, С. П. Мельгунов сумел точно почувствовать «церковный» дух баптизма, отличавший это течение от «народного» традиционного российского сектантства. Впрочем, это понимал уже А. С. Пругавин, так оценивавший брошюры, энергично распространяемые евангельскими хри-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 161.

<sup>2</sup> Там же. С. 235.

<sup>3</sup> Там же. С. 236.

стианами и баптистами: «Идея этих изданий отличается крайне туманным, заоблачным мистицизмом, постоянным парением к небу. Все эти брошюры переполнены рассуждениями о еуе земной жизни с ее интересами, о великой радости, которая ожидает людей за гробом, о необходимости всегда и непрестанно стремиться к небу, прочь и дальше от этого греховного мира, утопающего во зле и неправде и т.п.»<sup>1</sup>. Следует, видимо добавить, что многие из приводимых Пругавиным стихов («Отчизна моя в небесах», «К лучшей я иду стране» и др.) до сих пор имеют широкое хождение среди баптистов.

С другой стороны, в трактовке либерально-буржуазных авторов имеются неоспоримые изъяны (хотя и вполне объяснимые). Примером может служить слишком уж прямолинейное отождествление баптизма с православием. Объясняется оно просто: баптисты не разделяют их радикальных социальных установок. Иначе, однако, и быть не могло. Баптизм уже давно сделал выбор в пользу «мирных анабаптистов», переведя свои социальные установки на вероисповедный язык (независимость общин от светской власти, демократизм в их управлении и т.д.), что и обеспечило ему успешное выживание в обстановке капиталистического общества, прежде всего — в США. Правда, С.П.Мельгунов неоднократно упоминает о перерождении именно российского баптизма. Это заблуждение. Как мы увидим позже, он вырос и развивался внутри широкого и разнородного реформационного движения, включавшего весьма радикальные объединения. Именовали его «штундизмом». И лишь постепенно религиоведы убеждались в неправомерности отождествления последнего с собственно баптизмом, который с самого начала заявил о себе как давно «успокоившаяся» протестантская церковь, никаких подрывных намерений не имеющая. Так что это пример весьма поучительной аберрации, когда уточнение предмета исследования воспринимается как изменение, «перерождение» его самого.

Не до конца оценив буржуазный характер баптизма, ни А.С.Пругавин, ни С.П.Мельгунов не сумели верно предсказать его шансы на выживание в обстановке формирующихся капиталистических отношений. «Баптистские общины или собрания христиан евангельского вероисповедания, — писал, например, Мельгунов, — потеряли всякий общественный интерес. Падают вместе с тем и значение их в народной жизни.

<sup>1</sup> Пругавин А.С. Религиозные отщепенцы. Вып. второй. М., 1906. С. 152.

В настоящее время это нечто вроде знаменитой Армии спасения, где в значительной степени господствует религиозное ханжество...»<sup>1</sup>. Он прав: баптизм, действительно, утратил «общественный интерес», если под ним иметь в виду политический «интерес» противников самодержавия. Однако в среде социальных групп, быстро втягивавшихся в процесс буржуазного развития, этот интерес обретал все большую силу и число последователей баптизма заметно росло.

Я сознательно так подробно остановился на взглядах либерально-буржуазных сектантоведов, сегодня почти неизвестных. Октябрь 1917 года прервал линию отечественного светского сектантоведения, жестко втиснул его в ножны «воинствующего атеизма». Большевистскими богоборцами дореволюционные исследователи баптизма (скажем, С.П.Мельгунов, П.Н.Милюков и др.) рассматривались как идейные противники: делалось все, чтобы забыть их работы. То же самое, пожалуй, можно сказать и о нашем времени. Пытаясь восстановить историческую память, сегодняшние авторы обращаются преимущественно к религиозным философам, игнорируя не только линию В.Г.Белинского и Н.Г.Чернышевского, но и решительные антиклерикальные выступления буржуазных демократов. Так что дело не только в том, что либерально-буржуазная школа была существенным этапом в изучении религиозно-общественных движений в России, но и в поучительности ее подходов и интерпретаций для современных исследователей.

### 3. У истоков марксистско-ленинского этапа (В.Д.Бонч-Бруевич)

История этого этапа извилиста, хотя и вполне предсказуема. Если первоначально делались попытки применить марксистскую методологию для серьезного изучения российской обстановки, то постепенно такие исследования все более подчинялись идеологическим догмам большевиков, претендовавших на роль единственных хранителей атеистического наследия Маркса и Энгельса. Принципиальная стратегия партии в отношении религии была сформулирована В.И.Лениным<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Мельгунов С.П. Из истории... С. 236.

<sup>2</sup> Подробно об этом см.: Митрохин Л.Н. Философия религии. М., 1994. Гл. V.

Он был прежде всего политиком, и абстрактные философские рассуждения его не интересовали. Поэтому, в полной мере разделяя бескомпромиссный атеизм Маркса (борьбу с религией он, напомним, определял как «азбуку марксизма»), В.И. Ленин категорично сформулировал главную установку партии «нового типа»: отношение к религии следует безоговорочно подчинить интересам революционной борьбы рабочего класса, или, если говорить более трезво, тем практическим лозунгам, которые в данный момент выдвигало большевистское руководство.

В начале века деятельность ленинцев была подчинена подготовке буржуазно-демократической революции, а поэтому на первом плане оказались поиски союзников в борьбе против самодержавия и «прислуживающей» ему православной церкви. Отсюда и специфический интерес к сектантству: «Известен рост в крестьянской среде сектантства и рационализма, а выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам на известной стадии их развития, а не одной России. Наличие революционных элементов в крестьянстве не подлежит, таким образом, никакому сомнению»<sup>1</sup>; Исходя из этого II съезд РСДРП принял резолюцию, написанную В.И. Лениным: «Принимая во внимание, что сектантское движение в России является во многих его проявлениях одним из демократических движений в России, II съезд обращает внимание всех членов партии на работу среди сектантства в целях привлечения их к социал-демократии»<sup>2</sup>.

Уже эта формулировка — «во многих проявлениях» — говорит о необходимости конкретного анализа различных форм сектантства, особенно если учесть замечание В.И. Ленина о неизбежности классового расслоения внутри сектантских объединений: «Что касается до демократических элементов в угнетенных народностях и в преследуемых вероучениях, то всякий знает и видит, что классовые противоречия внутри этих категорий населения гораздо глубже и сильнее, чем солидарность всех классов подобной категории против абсолютизма и за демократические учреждения»<sup>3</sup>. В эту предреволюционную пору В.И. Ленин решительно выступал в защиту свободы совести, против «инквизиторской трав-

<sup>1</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 228.

<sup>2</sup> Там же. Т. 6. С. 431.

<sup>3</sup> Там же. Т. 2. С. 454.

ли сектантов»<sup>1</sup>, подчеркивая необходимость «продиктовать положительную программу действий» и «волнующимся студентам, и недовольным земцам, и возмущенным сектантам, и обиженным народным учителям, и проч. и проч.»<sup>2</sup>.

Осуществление большевистской программы легло на плечи В.Д.Бонч-Бруевича — одного из ближайших соратников и помощников В.И.Ленина. Несомненная заслуга В.Д.Бонч-Бруевича состояла в том, что он последовательно рассмотрел православные концепции сектантства и заложил основы марксистского сектантоведения в России. Он, например, отверг сугубо миссионерское определение сектантства как «уклонения» от православия, вызванного извращенной религиозно-нравственной психологией, и постоянно подчеркивал социальную обусловленность сектантства, оценивая его последователей как «представителей вновь народившихся народных деревенских сил»<sup>3</sup>, как «проводников новой формы общежития, отличной от существующего»<sup>4</sup>.

Не идеи, а реальное бытие, не патология индивидов, а конкретные общественные условия, не досадные случайности, а объективная историческая закономерность — вот что, по мнению В.Д.Бонч-Бруевича, вызывает появление различных сект, которые выдвигают свои особые общественно-политические требования в зависимости от того, интересы каких социальных слоев они отражают. Поэтому он предлагает свою классификацию его форм, которую противопоставляет общепринятому делению сект на «мистические» и «рационалистические»<sup>5</sup>.

Первую группу образуют «свободомыслящие», к которым В.Д.Бонч-Бруевич относит «хлыстов, духоборцев, молокан, малеванцев, новоштундистов, иеговистов, толстовцев и многочисленные ответвления этих оформившихся сект»<sup>6</sup>. Специфику группы он усматривает в том, что ее последователи «все дела житейские стремятся разрешить по *собственному* рассуждению, логикой собственного разума, установившегося

<sup>1</sup> Там же. Т.5. С. 337.

<sup>2</sup> Там же. Т.6. С. 86.

<sup>3</sup> См.: *Бонч-Бруевич В.Д. Избранные сочинения*. Т. 1. О религии, религиозном сектантстве и церкви. М.: Изд-во АН СССР, 1959. — Подробно о его взглядах на сектантство говорится во вступительной статье, *Клибанова А.И.* «В.Д.Бонч-Бруевич и проблемы религиозно-общественных движений в России» (Там же. С. 7--28).

<sup>4</sup> Там же. С. 161.

<sup>5</sup> Там же. С. 165.

<sup>6</sup> Речь идет о последователях штабс-капитана Н.И.Ильина.

обычного права и общественного мнения»<sup>1</sup>. Иными словами, это сектанты, которые «допускают и рекомендуют свободную критику всего, ничего не ставя из окружающего их мира вне контроля собственного разума»<sup>2</sup>.

Ко второй группе сект, называемой «евангеликами», он относит баптистов (старошундистов), пашковцев, редстокистов, евангелических христиан и их ответвления. То есть речь идет о пришедших с Запада протестантских церквях, которые целеустремленно закреплялись на российской почве. Отметив, что они пополняются преимущественно из рядов мелкой буржуазии, мещанства, более или менее преуспевающих крестьян, он видит особенность «евангеликов» в том, что они «стремятся поставить все свои житейские поступки в гармонию с «предопределением», с «искуплением кровью Христа всего грядущего рода», с указаниями «боговдохновенных» записей в «священных» книгах Ветхого и Нового завета. «Они твердо и слепо верят, что все то, что написано в этих книгах — «сама истина», «камень веры», «божественная правда», «закон и непреложное желание самого господа бога». Критиковать или что-то «отметать» из этих книг отнюдь нельзя; можно только, в отличие от православия, *рассуждать* о прочитанном, доискиваясь понятного и ясного смысла в непонятных и темных местах писания». Если же остаются все же неясные места, то это, по мнению «евангеликов», означает лишь то, что сам чтец еще недостаточно просветлен высшим духом». Одним словом, данная группа сектантов «вносит во все свои представления и понятия строгую зависимость от буквы священного писания», являющейся для них «законом и пророками»<sup>3</sup>. Говоря об этой группе, В.Д.Бонч-Бруевич отмечал: «От их прежнего революционного духа осталось только иносказательное толкование Библии и Евангелия»<sup>4</sup>.

В.Д.Бонч-Бруевич хорошо видел специфику баптизма, и, в первую очередь, его примиренческо-«церковный» характер: «Отпад от православия, — подчеркивал он, — раскрыв глаза на мир, сектанты нередко очень скоро начинали более всего интересоваться делами житейскими, оставляя баптистам и прочим начетчикам область всевозможных теологических, догматических и мистических измышлений»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 163.

<sup>2</sup> Там же. С. 164.

<sup>3</sup> Там же. С. 164.

<sup>4</sup> Там же. С. 311.

<sup>5</sup> Там же. С. 143.

В этой связи поучительно его сопоставление баптизма и толстовства.

В.Д.Бонч-Бруевич много сил отдал борьбе с влиянием идей толстовства и прежде всего проповеди непротивления злу насилием. «Многие из них, — писал он об изданиях толстовцев, — безусловно вредны, ибо они не развивают, а притупляют политическое сознание масс»<sup>1</sup>. Но, оказывается, этим в еще большей мере грешат баптисты: «В то время, как баптистский «закон бога», предписывает, что «власти об бога установлены», и что баптисты обязаны «безусловно» повиноваться законам этой власти, не касающимся вопросов совести и религии, что баптисты должны и могут присягать, поступать на военную службу, на государственные должности; в то время как баптистский «закон бога», утверждает, что правительство «не напрасно носит меч» и может по своему усмотрению казнить и миловать врагов «отечества и страны», — в это же время толстовский «закон бога» предписывает людям совершенно все как раз наоборот: в солдаты поступать нельзя, нельзя присягать, нельзя не только поступать на государственные должности, но и платить подати, властей признавать никаких не надо, судов — тоже; самих «царей и царства» считать ни во что; но все это делать «не противясь злу насилием»<sup>2</sup>.

Таким образом, В.Д.Бонч-Бруевич противопоставляет баптизму как более демократическое то самое толстовство, проповедь которого, как он неоднократно подчеркивал, «очень выгодна правительству»: «Требование „конституции“ — вот тот максимум, до которого *поднялось* сознание наиболее передовых баптистов»<sup>3</sup>. В то же время В.Д.Бонч-Бруевич справедливо протестовал против приписывания баптистам монархической ориентации. Не стоит забывать, напоминает он, что баптистские общины подвергались гонениям со стороны самодержавия. «Они государственники, — писал он В.Г.Черткову, — «царисты», — как все буржуазное общество, — но не поклонники самодержавия, да еще *неограниченного*, которое мешает им жить»<sup>4</sup>. С годами оценки, которые давал баптизму В.Д.Бонч-Бруевич, становились более жесткими и тенденциозными. Так, обращаясь к событиям далекого прошлого, он отмечал в 1951 году: «Так далеки были эти смиренные травояд-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 147.

<sup>2</sup> Там же. С. 168.

<sup>3</sup> Там же. С. 169.

<sup>4</sup> Там же. С. 344.

ные толстовцы от действительной жизни, принимая всякое кулачье, лавочников, торгашей, мелких хозяйчиков, уютно устроившихся у кормила правления организации баптистов, пашковцев, евангельских и иных „во Христе юродствовавших братьев“. Все это делалось для того, чтобы эксплуатировать простых людей, крестьянские массы, ремесленников и других угнетенных нуждой тружеников, держать их в религиозном рабстве, в смиренности и покорности им и всяким другим „властям придержащим“, которые „не напрасно носят меч“, как это говорится в „Исповедании веры“ баптистов»<sup>1</sup>.

Сегодня взгляды В.Д.Бонч-Бруевича едва ли нуждаются в дополнительных комментариях. Он фактически продолжает традиции либерально-буржуазной школы, в частности, при оценке «церковности» баптизма. Конечно, за внешним обликом «народной», «мужицкой» веры, он сумел разглядеть специфику баптизма как одного из течений протестантизма, давно нашедшего свое законное место в системе «надстройки», характерной для развитого буржуазного общества. Но тогда тем более странно звучат его классово-обличительные оценки: баптизм не был бы баптизмом, если бы он осудил буржуазную «эксплуатацию» масс и выступил с радикальными социальными программами. В.Д.Бонч-Бруевич неправ также, когда чрезмерно сближает баптизм с православной церковью — типологически это разные образования.

Подобные изъяды вполне объяснимы. Отмечу и другой существенный факт. На мой взгляд, В.Д.Бонч-Бруевич открывает список трагических судеб добросовестных религиозно-вынужденных или сознательно решивших пожертвовать научной объективностью ради «партийности». Он был выдающимся исследователем, чутко понимавшим мироощущение простых людей и не мог не видеть глубокой укорененности их религиозных представлений, в общем-то игнорируемой в рамках большевистской установки. Логику ученого он часто подчинял интересам партии, выступая популяризатором взглядов и высказываний В.И.Ленина. Не думаю, например, что он с легким сердцем соглашался с его оценками религиозно-философских взглядов Л.Н.Толстого, а также богоискательских склонностей российской интеллигенции. Во всяком случае, как-то неловко читать в его письме поклоннику толстовства от 1932 года (и жанр, и время крайне опасные) такие пассажи: «Кроме того, сектантство имеет еще интернациона-

<sup>1</sup> Там же. С. 311



льную связь с международным капитализмом, как, например, баптисты, адвентисты, меннониты, и потому делается еще более опасным и зловредным, являясь у нас, в СССР, *прямым агентом* международного капитализма и его буржуазно-фашистских правительств»<sup>1</sup>. Это уже лексика следователей и «красных профессоров», постепенно определявших характер литературы о сектантстве. Но подробный рассказ о житейских и творческих перипетиях этого крупнейшего сектантоведа выходит за рамки нашей книги. Лишь напомним, что после смерти В.И. Ленина он разделил участь многих ветеранов партии: был постепенно смещен со всех высоких постов, а его богатейшее научное наследие фактически было предано забвению.

#### 4. Историография баптизма советского периода

Октябрьская революция 1917 года прервала общественно-политические и культурные традиции России. Новая обстановка сразу же сказалась на положении религии и церкви, равно как и на религиоведении, ставшим теперь до конца большевистским. Сохранилась и общая партийная установка: добиться скорейшего («научного») изживания религии и церкви, но средства и приоритеты каждый раз определялись политической конъюнктурой.

В первые годы главной была задача удержания власти, достижения победы в разгоревшейся гражданской войне. Поэтому мишенью номер один оставалась Русская православная церковь, открыто осудившая Октябрьскую революцию и жестокость Советской власти. Хотя постоянно и звучали официальные предостережения против оскорбления чувств верующих и нарушения свободы совести, для скорейшей ликвидации церкви использовались все меры. Примером может служить кошунственная кампания по вскрытию мошей (1919), в ходе которой под свист и улюлюканье толпы осквернялись высшие церковные святыни, подвергались глумлению чувства десятков миллионов людей христианских.

Соответственно, официальные публикации о православии были пронизаны непримиримой враждой и классовой ненавистью. В них особый упор делался на «контрреволюционную» деятельность церкви — часто весьма тенденциозно. Такой тон

---

<sup>1</sup> Бонч-Бруевич В.Д. Избранные сочинения. Т.1. С. 378. (Курсив мой. — Л.М.).

сохранился и после того, как церковь объявила о своей лояльности. По иному выглядели статьи о сектантах. Хотя попытки привлечь «возмущенных сектантов» на сторону социал-демократии серьезных результатов не дали, в обстановке жесточайшей борьбы за выживание большевистское руководство не могло пренебречь «элементами демократического протеста» и старалось их использовать, особенно в кооперативном строительстве. Эта установка определяла тон и пафос публикаций официальных атеистов.

Тогдашняя литература о сектантстве не богата<sup>1</sup>: как правило, небольшие заметки и статьи. Наиболее значительные «директивные» публикации принадлежат перу В.Д.Бонч-Бруевича и П.А.Красикова<sup>2</sup>, развивавшим уже знакомые нам идеи: несмотря на то, что мировоззренческие воззрения сектантов принципиально расходятся с научно-коммунистическими, необходимо, преодолевая православно-миссионерские оценки, выявлять неоднородность и классовое расслоение внутри религиозных общин, стараться так или иначе вовлечь рядовых верующих в дело социалистического строительства.

Следствием такого «социального заказа» явился поразительный эпизод, а именно: защита сектантов от наскоков слишком уж примитивных безбожников. П.А.Красиков, например, так распекал вышедшее учебное пособие Урцимовича: «...автор желает делить культы на благоприятствуемые и неблагоприятствуемые государством. Он обрушивается на т.н. хлыстов, приравнивая их по вредности к скопцам. Если припомнить, что относительно хлыстов до сих пор в нашей литературе преобладала информация разных миссионеров и т.п. наймитов правительствующей церкви, и нет ни одного авторитетного объективного указания на существующие какие-либо изуверства или особую безнравственность т.н. хлыстов, и самое это название употреблялось преимущественно полицией и правительственными чиновниками, то надо признаться, что Урцимович должен был или ничего не говорить о т.н. хлыстах или уже потрудиться дать точную ответственную историческую справку об их учении и поведении»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> До сегодняшнего дня не утратил своего научного значения обзор *Клибанова А.И.*: Пятьдесят лет научного исследования религиозного сектантства // Вопросы научного атеизма. Вып. 4. М.: Мысль, 1967. С. 349—384.

<sup>2</sup> *Красиков П.А.* Веляют ли что творят? // Революция и церковь. 1920. № 9; его же: На церковном фронте. М., 1923. С. 231; *Бонч-Бруевич В.Д.* Кривое зеркало сектантства. М., 1922, и др.

<sup>3</sup> *Красиков П.А.* Революция и церковь. 1922. № 1—3. С. 58.

Но инерция прежнего подхода быстро затухала, постепенно все формы религии стали рассматриваться как несовместимые не только с теорией, но и с практикой социалистического строительства. «Антирелигиозный фронт, — объявляет Н.И. Бухарин, — кричание виден как фронт классовой борьбы»<sup>1</sup>. Слабеет влияние Бонч-Бруевича, на первое место выходят беспринципные выдвигенцы и прежде всего мрачная фигура Ем. Ярославского, председателя Антирелигиозной комиссии Политбюро ЦК (1922—1929), которая координировала и определяла всю репрессивную и пропагандистскую деятельность против религии. О его взглядах ясно говорит такое высказывание: «В лице *всех и всяких* (курсив мой. — Л. М.) религиозных организаций мы имеем непримиримых врагов социализма»<sup>2</sup>. В 1925 году создается Союз воинствующих безбожников, который выдвигает в сущности провокационный лозунг: «Борьба с религией — борьба за социализм!», предложенный Л. Троцким еще в 1922 году<sup>3</sup>.

Ужесточается селекция состава авторов, выступающих на антирелигиозные темы. Прежние либеральные исследователи уступают место «красным профессорам» и функционерам, так или иначе связанным с «органами». Разумеется, ни о каких самостоятельных убеждениях, ни о какой научно-добросовестной разработке темы речи быть не могло. «Отличие красного профессора от белого и синего», разъяснял Н.И. Бухарин, заключается в том, что «мы его обрабатываем, превращаем в определенную машину, которая заправлена определенным материалом и будет функционировать в определенном... духе»<sup>4</sup>.

Крайне показательны Совещание при Агитпропе ЦК ВКП(б) в апреле 1926 года, принявшее тезисы «Сектантство и антирелигиозная пропаганда», запечатлевшие «переходный период» к господству нового отношения к сектантам. В них констатируется, что в «количественном отношении целый ряд сект является массовыми организациями, насчитывающими в своих рядах миллионы членов», что «сектантство представляет собой мелкобуржуазное, главным образом крестьянское

<sup>1</sup> Бухарин Н.И. Реконструктивный период и борьба с религией. Речь на П Всесоюзном съезде безбожников // Революция и культура. 1929. № 12. С. 4.

<sup>2</sup> Ярославский Ем. О религии. М. 1957. С. 209.

<sup>3</sup> Троцкий Л. Положение республики и задачи рабочей молодежи // Троцкий Л. Соч. Т. XXI. М.:Л.: Госиздат, 1927. С. 313.

<sup>4</sup> Бухарин Н. Дискуссия по вопросу о постановке культурной проблемы // Спутник коммуниста. 1923. № 19. С. 119.

движение, и большим влиянием в нем пользуются буржуазно-кулацкие элементы». Отсюда Совещание выступило против идеализации сектантства в целом, как пережитка «дореволюционного подхода к крестьянству, когда партия заключала революционный союз против помещиков *со всем* крестьянством, а в том числе *со всем* сектантством в целом». Вторая вредная тенденция усматривалась в отнесении всего сектантства «в лагерь буржуазно-кулацкой контрреволюции». Весьма характерна откровенно прагматистская аргументация на этот счет: «Метод огульного поголовного зачисления сектантства в контрреволюционные кулацкие движения явится не только неубедительным для бедняцко-средняцкой части сектантства, но может и оттолкнуть ее от нас». Вместе с тем делался категорический вывод о «реакционной роли, которую играет сектантство в целом»<sup>1</sup>.

Рассуждения о «второй вредной тенденции» были данью официальной риторике, подобной осуждению «оскорбления чувств верующих». Сталин все увереннее сосредоточивал власть в своих руках, навязывая стране тоталитарный строй и идеологический деспотизм, и его едва ли всерьез волновала «убедительность» атеистических публикаций. На повестку дня вставала грубая сила, направленная против всякой иной, «альтернативной» идеологии, не в последнюю очередь против «сектантства в целом». Кстати, Совещание засвидетельствовало появление нового авторитета в области сектантоведения, а именно Ф.М.Путинцева, одного из двух основных докладчиков, опубликовавшего серию статей, позже обобщенную в книгу «Политическая роль сектантства» (1928).

Постепенно исчезают смягченные оценки политической враждебности и попытки заигрывания с сектантством (в него традиционно включается и старообрядчество). Более того, со времени начала коллективизации обличение антисоветской деятельности «сектантов» (к ним относили также ИПХ, ИПЦ, кранодраконовцев, федоровцев, буюевцев и т.п., то есть сугубо церковно-православные группировки) становится основным мотивом антирелигиозной литературы. В начале 30-х годов главные сектантские объединения разгоняются, а их активисты и руководители подвергаются репрессиям. И шаг за шагом литература по сектантству теряет всякий намек на исследовательский, научно-добросовестный характер, она переводится в почетный ранг «партийной идеологии», зара-

<sup>1</sup> Коммунистическое просвещение. 1926. № 5. С. 30—34.

нее оправдывающей неприкрытый произвол в отношении верующих.

Среди работ, посвященных баптизму, выделяются две солидные брошюры: Б.Тихомиров. «Баптизм и его политическая роль» (М. 1928) и А.Ярцев. «Секта евангельских христиан» (М. 1928). Они содержат обширный, хотя и тенденциозно отобранный фактический материал, относящийся к истории и социальной природе этих конфессий. Однако, увлеченные доказательством реакционности политической позиции этих объединений, авторы не проявили заботы о выявлении специфики баптизма, что привело к упрощенному толкованию не только его идеологии, но и социально-политической сути. Б.Тихомиров, например, пишет: «Сектантскую идеологию, развившуюся в другое время и в другой стране, но близкую к чаяниям и настроениям, возникшим в силу экономических условий в среде крестьянства, легче было перенести в Россию. Так, в эпоху ту были занесены секты, которые принято по их происхождению называть «западными», а по их отношению к учению и обрядовой стороне — «рационалистическими». Среди этих сект первое место безусловно заняли баптисты, секта которых благодаря своей эластичности, является одной из живучих сект»<sup>1</sup>.

Это крайне приблизительные суждения. Баптистская церковь никогда не отличалась особой близостью к «чаяниям» крестьянских масс — как мы видели, серьезные дореволюционные исследователи уже не разделяли иллюзий на сей счет. Неверно также приписывать баптизму «эластичность», а уже тем более ею объяснять его «живучесть». Не приняв во внимание специфику баптизма, автор неизбежно сталкивается с искусственными трудностями, когда пытается доказать реакционность баптизма в современную эпоху. Тихомиров справедливо утверждает, что, требуя отделения церкви от государства, баптисты первоначально выступили «в качестве идеологов мелкой буржуазии». По его мнению, «свой мелкобуржуазный характер баптисты сохранили до сих пор, но тем не менее (?) социальное значение изменилось, так как то, что в начале XVIII века могло быть прогрессивным, стало в XX веке реакционным». И далее: «эпоха империализма в корне изменила (?) социальное значение баптизма, обратив его на службу монополистическому капиталу».

<sup>1</sup> Тихомиров Б. Баптизм и его политическая роль. М.: Л., 1929. С. 6.

Невнимание к особенностям баптистского вероисповедания ведет и к другому изъяну. Обосновывая реакционную суть баптизма, авторы преимущественно ссылаются на отдельные высказывания баптистских руководителей по конкретным политическим вопросам. Однако социальная природа религиозного объединения и высказывания ее лидеров по тем или иным политическим вопросам — вещи разные. Можно указать на множество случаев, когда не только руководители, но и крупные объединения баптистов занимали неодинаковые, едва ли совместимые политические позиции.

Да, баптистские лидеры резко осуждали насилия и жестокость партийной диктатуры. Однако, как мы теперь понимаем, зная реальные факты и отношение к ним И.А.Булгакова, М.Горького, В.Г.Короленко, М.М.Пришвина, М.А.Булгакова и других выдающихся деятелей русской культуры, в подобной реакции было немало справедливого. А главное: она вполне соответствовала фундаментальным принципам баптистского учения — прежде всего концепции «революции духа» — и была для них единственно возможной. Кстати сказать, при упоминавшемся выше подходе следовало бы говорить о «прогрессивной» социальной сути баптизма с того момента, как его лидеры заявили о признании Советской власти (1924—1926 годы). Но, как известно, баптистскую церковь вскоре спешно разогнали.

В 1935 году Ф.М.Путинцев опубликовал свою основную работу «Политическая роль и тактика сект», которая до последнего времени служила у нас не только основным источником сведений о сектантстве, но и эталоном в его исследовании с позиций «воинствующего атеизма». Она подвела итог многолетним занятиям автора и содержит огромное число документов. Но Ф.М.Путинцев пошел не по пути углубления научного понимания сектантства, а по линии «второй вредной тенденции», рассматривающей секты как сугубо политические и непременно «враждебные» организации, игнорирующей и вероисповедную специфику, и действительные мотивы, которые влекли в них людей.

Этот недостаток особенно заметен в характеристиках сектантства советского периода. К тому же многие факты, почерпнутые из периодических изданий и газет, брались без необходимой корректуры. Это привело к тому, что и собственная тема книги — политическая и социальная природа сектантских организаций — была разработана крайне поверхностно. Автор, например, пишет: «Ленин отмечает в сектантстве

в 1898—1921 гг. наличие отдельных демократических элементов, а также противоречивость их интересов. Несмотря на наличие этих демократических элементов в сектах, сектантское буржуазное руководство играло и могло играть в эпоху империализма лишь контрреволюционную роль»<sup>1</sup>. Выше мы уже подчеркивали, что в такого рода формулировках не учитываются особенности различных сект, а политические позиции руководителей приписываются всем верующим. Впрочем, трудно ожидать добросовестного анализа от автора, который уже во введении так сформулировал главную идею работы: «И только беспечностью и притуплением классовой бдительности у отдельных работников можно объяснить случаи оживления деятельности проповедников в некоторых районах»<sup>2</sup>. Это грустно констатировать, поскольку Ф. М. Путинцев, несомненно, был знающим и способным исследователем.

С середины 30-х и до конца 50-х годов не появилось ни одной серьезной работы о баптизме, как, впрочем, и о сектантстве в целом. Дело ограничивалось лишь популярными брошюрами и статьями, носившими подчеркнуто обличительный характер. Примером могут послужить брошюры Ю. Майского<sup>3</sup> и А. А. Козьминой<sup>4</sup>. Ю. Майский понимает секты как, в сущности, чисто политические организации, руководимые «врагами народа», которые «под благодистой личиной» «ведут вражескую, антисоветскую, антинародную работу». В брошюре приведено немало ссылок на газетные материалы о вредительской и изуверской деятельности баптистов, их тайных связях с Западом, попытках всеми мерами сорвать социалистическое строительство. «И каждый из этих фактов вскрывает подлинное политическое лицо сектантских организаций, где немало оказалось всевозможных «бывших» людей, охвостьем злейших врагов народа». Размышления же над вероучением и нравственной программой сектантов привело автора к следующему взволнованному пассажи: «Трудно придумать что-либо более омерзительное, более вредное для трудящихся, чем эти сектантские евангельские правила поведения!».

Еще более истерично написана брошюра А. А. Козьминой, вдохновленной намерением оказать помощь «в работе по ликвидации последствий вредительства на антирелигиоз-

<sup>1</sup> Путинцев Ф. М. Политическая роль и тактика сект. М., 1935.

<sup>2</sup> Там же. С. 10.

<sup>3</sup> Майский Ю. О сектантах. ОГИЗ, ГИИЗ. 1939. С. 14, 24, 7.

<sup>4</sup> Козьмина А. А. О религиозном сектантстве в Иркутской области. Иркутск. 1939. С. 1, 5, 16—17.

ном фронте». Брошюра призвана проиллюстрировать категорическую мысль о том, что «враги народа, опираясь на религиозные организации, превращают их в контрреволюционные гнезда и нередко вовлекают верующих в свои предательские сети». В Иркутске и Иркутской области, свидетельствует автор, они «усердно поработали над тем, чтобы совершенно уничтожить всякую антирелигиозную пропаганду», а поэтому, естественно, здесь махровым цветом разросся церковный фронт. Обосновывая свои соображения, автор нередко ссылается на деятельность местных баптистов. Ее формулировки на этот счет предельно категоричны, хотя и не всегда вразумительны: «Баптизм,— говорится в брошюре,— крепко поработал над «подчисткой» религии в сторону ее приспособления к массам путем упрощения и сокращения обрядности... Своим утонченным обманом баптизм действует на верующих, отвлекая их от классовой борьбы». Автор настойчиво подчеркивает связь баптистов с Западом, который «использует эту связь в чисто шпионских целях, что делает особенно опасными баптистскими общины». В том же духе говорится и о евангельских христианах, указывается на многочисленные случаи изуверства и политического саботажа среди этих сект. Одним словом, авторы просто надрывались в стремлении обосновать формулу И.В.Сталина о неизбежности обострения классовой борьбы в ходе социалистического строительства. В том же духе о религиозном сектантстве говорится в собранном весь цвет тогдашней безбожной мысли «Антирелигиозном учебнике» (1940). Раздел о сектантстве в нем был написан Ф.М.Путинцевым.

...Отгремела война, обескровленная страна лежала в руинах, миллионы людей оплакивали гибель родных и близких. А вскоре начался массированный разгром культуры. Начиная с 1947 года шельмованию с неперемными «оргвыводами» последовательно подверглись философы, писатели, поэты, композиторы, генетики, была развязана постыдная кампания против «безродных космополитов». И вместе с тем любопытный факт: все молнии обходили стороной религию и церковь. Игра власти в кошки-мышки с церковью получила новое направление: превращение ее в некие «придворные» департаменты, послушные во всех отношениях. Еще в 1943 году была восстановлена Московская патриархия, открыты духовные академии и семинарии, созданы мало-мальски сносные условия для нормальной деятельности православной церкви. В 1944—1945 монаршая милость распространилась и на бап-



тистов: было проведено объединение баптистов, евангельских христиан и части пятидесятников (в 1964 году к ним присоединились «братские меннониты») во Всесоюзный союз евангельских христиан-баптистов, стал выходить «Братский вестник» и некоторые другие разовые издания.

Сталин умер, бездарные диалоги занял дележом власти, началась пора дворцовых интриг и переворотов. Слабели идеологические тиски, зазвучали голоса, осуждавшие массовые репрессии. Наверное, и люди христианские втайне надеялись на либерализацию прежних отношений. Увы, в 1954 году выходит постановление ЦК КПСС об усилении атеистической работы, положившее начало очередной антирелигиозной кампании.

Я хорошо помню, как встрепенулись закаленные богоборцы, словно армейские кони, слышавшие звуки боевой трубы. На них снова появился спрос, хотя бы потому, что они владели конкретными знаниями, да и инстинкт «служения» был у них в крови. А он был необходим, поскольку приходилось усваивать новые установки. Постановление предписывало вести борьбу против религии как борьбу научно-материалистического мировоззрения против антинаучных религиозных представлений. И любопытно наблюдать, как бывшие следователи и «красные профессора» осваивали деликатный жанр распространителей всяческих знаний.

Пионерами выступили В.Соколов, Е.Тучков и др. авторы, активно печатавшиеся еще в тридцатых годах. Типичной можно считать брошюру Е.А.Тучкова «Сектантство и его идеология» (М., 1955). Напомню, что именно он, кадровый чекист, был секретарем Антирелигиозной комиссии и непосредственно вел дела, например, патриарха Тихона и лидера евангельских христиан И.С.Проханова. Брошюра же написана другим, не протокольным, а «доходчивым»; претендующим на научное просветительство языком, послушно популяризирующим установки недавнего Постановления ЦК КПСС. Например: «Изменилась позиция руководителей сект, но идеология религиозного сектантства не изменилась. Она остается антинаучной, чуждой и враждебной интересам коммунистического строительства». И далее бывший следователь странно и душевно рассуждает о космогонической теории О.Ю.Шмидта, о взглядах А.И.Опарина, о евангельской морали, которая «может только обезвоить человека, лишит его способности к борьбе, отравит ядом неверия в свои силы».

Что же касается баптизма, то авторы обычно делали акцент на том, что критические доводы в адрес религии как таковой вполне приложимы и к баптизму, несмотря на его видимую «рафинированность» и «очищенность» от грубых суеверий и пережитков язычества. Какого-либо понимания исторической обусловленности кредо баптизма как ответвления «классического» протестантизма в работах того времени не обнаруживалось. Примером может послужить энергично написанная брошюра Л. Сердобольской «Реакционная сущность баптизма»<sup>1</sup>. Она претендует на характеристику баптистского вероисповедания. Однако мы не найдем в ней анализа специфики идеологии и нравственной программы баптизма, отличающих его от других христианских конфессий. Усиленно подчеркивая «вред» баптизма, автор описывает воображаемого советского человека, на которого пагубно действуют христианские идеи, игнорируя те реальные мотивы и причины, по которым люди обращаются в сектантскую веру.

Было бы несправедливо заострять особое внимание на недостатках упомянутых брошюр — в таком же духе писало большинство тогдашних авторов. Появляется целая серия книжек, на обложках которых нарисованы пауки, скорпионы и другие вредные насекомые, которые, по мысли авторов, должны символизировать пагубную роль сектантской проповеди.

Отчетливо проявлялся и другой хронический порок данной литературы — ее «попоедский» характер. Как правило, баптистские лидеры изображались в виде людей, не внушающих не только морального, но и политического доверия, а мотивы их активного миссионерства объяснялись весьма неблагоприятными целями и намерениями. Так что можно констатировать забавный факт: «воинствующие» атеисты воспроизводили православно-миссионерский уровень понимания сектантства, его язык и пафос. Типичный, хотя и «крайний» пример: «Басни о святости семейных отношений у баптистов и трясунгов, как и сказки о христовой любви у иннокентьевцев и хлыстов, служат им лишь для прикрытия безнравственности и разврата, царящего в сектах и возведенного в культ, таких безобразных явлений, как «свальный грех» во время молитвенных радений у хлыстов и пятидесятников»<sup>2</sup>. Часто встречались публикации, особенно газетные, которые повторяли рассуждения

<sup>1</sup> Сердобольская Л. Реакционная сущность баптизма. М., 1963.

<sup>2</sup> Суглобов Г.А. Венчается раба божия. М.: Госполитиздат, 1959. С. 29.

о российском баптизме как некоем «вражеском авангарде», образце империалистического сознания, чуждого мироощущению «советского человека». В газетах можно было, например, прочитать: «Сейчас баптисты действуют по указке с Запада. Рядовые баптисты, конечно, этого не знают. Связь с заокеанскими друзьями тщательно оберегается, отрицается, но шила в мешке не утаишь». Попытки публично указать на подобные неточности всячески пресекались, поскольку считалось, что они будут лить воду не на ту мельницу.

Можно много говорить об удручающем примитивизме тогдашних публикаций, касающихся российского религиозного сектантства, но все же, начиная с 60-х годов стали появляться работы, которые по своему уровню, по методу оперирования с фактами так или иначе приближались к облику научных исследований.

Срабатывала уже знакомая закономерность. «Инстанции» все настоятельнее требовали обеспечить ускорение темпов «угасания» религии. Был создан Институт научного атеизма АОН при ЦК КПСС с многочисленными филиалами, соответствующие кафедры, дома, лекторские группы и т.д. При этом самые тупые номенклатурщики понимали, что антирелигиозная деятельность должна опираться на достоверные знания, а поэтому все чаще санкционировали различные экспедиции, полевые исследования, социологические опросы и изучение рукописной литературы.

В результате быстро росло число людей, которые приобщались к исследованию современной религии, создавалась среда сектантоведов, в которой сопоставлялись различные точки зрения, в научный оборот вводились новые источники; накапливались «позитивные знания», укреплялась атмосфера научного поиска. К тому же XX съезд сделал свое дело: постепенно осознавалась порочность духовного авторитаризма, и, конечно, молодые религиоведы, получившие возможность ознакомиться с верующими, судить о религии из первых рук, все яснее осознавали примитивизм и тенденциозность штампов казенного безбожия. Бдительные редакторы, правда, не дремали и периодически те или иные религиоведы подвергались разносу за «примиренческие» взгляды, однако, все чаще стали появляться работы, авторы которых, демонстрируя удивительное умение говорить эзоповым языком, достоверно воспроизводили отдельные фрагменты религиозной ситуации.

Разумеется, «республика сектантоведов» сразу же распалась на консерваторов и либералов, появились и свои атеистиче-

ские диссиденты и добровольные доносчики, но все более глубокое понимание специфики сектантства было налицо<sup>1</sup>. К этому времени я сам начал заниматься баптизмом, стремясь по мере своих, не всегда достаточных знаний и сил, всерьез понять эту церковь<sup>2</sup>. Поэтому уже по чисто моральным соображениям я не могу как бы «со стороны» рассматривать, а тем более оценивать тогдашнюю литературу. Кстати, это и сложно, потому что число соответствующих публикаций огромно и даже беглое упоминание о них заняло бы слишком много места.

Исключение сделаю лишь для Александра Ильича Клибанова (1910—1994). Причин несколько. Именно ему принадлежит главная заслуга в том, что наше сектантоведение достигло более или менее приличного уровня. Во всяком случае, все серьезные авторы испытали прямое или косвенное влияние этого по-настоящему одаренного исследователя, обладающего огромной эрудицией и культурой. Ученик проф. Н.М.Моторина, ближайший друг В.Д.Бонч-Бруевича, он сумел донести до своих более молодых коллег и читателей все то лучшее, что было накоплено в отечественном сектантоведении, создать фундаментальные труды, посвященные как истории, так и современному состоянию российского сектантства. Меня же с ним связывала долгая дружба и хотя мы отличались по своим интересам и подходу, целый ряд работ был написан нами совместно.

Творческое наследие А.И.Клибанова огромно. Немало сил он отдал изучению баптизма. Я ограничусь лишь двумя книгами, в которых он разрабатывал эту тему: «История религиозного сектантства в России» (М.: Наука, 1965) и «Религиозное сектантство и современность» (М.: Наука, 1969).

А.И.Клибанов рассматривает сектантство как совершенно конкретное по своим хронологическим рамкам и социальной природе реформационное движение, имеющее внутреннюю логику развития, обусловленную сменой общественно-экономического уклада, как воплощение и фиксацию в религиозной форме стихийного социального опыта разноликой крестьянской массы. В этом процессе находят свое четкое, исторически обусловленное место и аскетическая программа

<sup>1</sup> Эти размежевания я пытался как-то объяснить в статье «Атеистическом топоре» (На пути к свободе совести. № 3. М., 1996).

<sup>2</sup> О мотивах обращения к этой теме, равно как и о ее месте в моей философской биографии я поведал в интервью «О времени и о себе». (Вопросы философии. 1995. № 6).

христоверов («хлыстов»), и социальное реформаторство духоборов, и «позитивные» нравственные добродетели молочан, и фаталистическая концепция «личной веры» баптистов. Привлекая массу новых источников, он детально характеризует прошлое баптизма на русской почве, начиная с первых шагов так называемой «штунды» и кончая идеологической борьбой сектантских лидеров против Октябрьской революции. Следует отметить скрупулезный анализ внутренних противоречий и борьбы отдельных группировок, существовавших внутри отечественного баптизма. Автор целенаправленно выявляет специфические особенности этой протестантской церкви и приходит к выводу, что российский «баптизм в своем социальном составе запечатлел *конечные* продукты буржуазного разложения деревни»<sup>1</sup>. В книге подробно характеризуется социальная природа вероучения баптизма и евангелизма, выявляется политическая ориентация церкви, в частности программа партии «Воскресенье», созданной И.С.Прохановым.

Изучение исторических судеб сектантства на российской почве было продолжено автором во втором труде, где наряду со статьями, посвященными положению сектантства в годы советской власти, поставлены важнейшие теоретические проблемы сектоведения: принципы и методика конкретных исследований религиозности, изменения в динамике развития и социально-демографической структуре сектантства, эволюция религиозного сознания, проблемы психологии современного религиозного сектантства и преодоления религиозного отчуждения<sup>2</sup>.

В последующие годы число публикаций по баптизму резко возрастает. Чаще всего это брошюры, представляющие собой подготовленные для печати кандидатские диссертации. Выходит и целый ряд книг. Наиболее содержательными среди них, на мой взгляд, были следующие: Э.Г.Филимонов. «Баптизм и гуманизм» (М., 1968); З.В.Калиничева. «Социальная сущность баптизма» (Л., 1972); «Баптизм и баптисты» (Минск, 1969); Г.С.Лялина. «Баптизм: иллюзии и реальность» (М.,

---

<sup>1</sup> Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России. М.: Наука, 1965. С. 199.

<sup>2</sup> А.И.Клибанову принадлежит большая заслуга в организации систематических социологических исследований сектантства, впоследствии получивших широкое распространение. (См.: Современное сектантство и его преодоление. По материалам экспедиции в Тамбовскую область в 1959 г. // Вопросы истории религии и атеизма. IX. М.: Изд-во АН СССР, 1961).

1977). Отметим также монографии А.А.Кисловой «Идеология и политика американской баптистской церкви» (М., 1969), и «Социальное христианство в США» (М., 1974).

Последние публикации важны и потому, что они восполняют существенный пробел в исследовании баптизма на Западе, что, кстати сказать, не позволяло разобраться и в его судьбах на российской почве. До этого лишь некоторые церковные авторы в «обличительных» целях касались зарубежного баптизма, обращая основное внимание на деятельность Германского баптистского союза. Таковы, например, книга епископа Алексея<sup>1</sup>, главного редактора «Миссионерского обозрения» В.М.Скворцова<sup>2</sup>. Отметим также брошюру С.Бондаря<sup>3</sup> и официальную справку об американских церквях<sup>4</sup>. А потому долгое время после Октября основным источником для суждений о зарубежном баптизме оставались общие работы, посвященные современной религии на Западе. Это прежде всего переводная книга Фрэнка Гранта, статьи М.Журавской, В.Тан-Богораза, Н.Полетика и др.<sup>5</sup>

Повторю, что в 60—70-е годы появился ряд работ о баптизме, выходящих за рамки штампов государственного атеизма. И если сегодня мы находим в них утверждения, кажущиеся ходульными и неоправданно «воинственными», то не следует забывать, что написаны они людьми, критически относившимися к баптистскому мироощущению, да и к тому же под бдительным присмотром не дремлющих редакторов, без колебания вычеркивавших малейшие выражения симпатии к этому «пережитку в сознании».

Разумеется, программа «перестройки» и гласности означала новый этап в оценках религии. С одной стороны, книжные прилавки заполнены религиозной литературой миссионерского характера, в том числе представляющей веро-

<sup>1</sup> *Алексей, епископ*. Религиозно-рационалистическое движение на Юге России во второй половине XIX столетия. Казань, 1909. Гл. 1.

<sup>2</sup> *Скворцов В.М.* Миссионерский посох. СПб., 1912.

<sup>3</sup> *Бондарь С.* Состояние современного баптизма. СПб., 1912.

<sup>4</sup> *Секты и вероучения в Соединенных Штатах Северной Америки.* СПб., 1898.

<sup>5</sup> *Грант Ф.* Религия на службе американского капитала. М., 1928; его же: Империализм и религия в связи с англо-американским соперничеством. М., 1930; его же: На церковном фронте у буржуазии // *Антирелигиозник*. 1928. № 1; *Журавская М.* Бог в стране доллара. М., 1930; *Тан-Богораз В.Т.* Технизация церкви в Америке в наши дни. М.; Л., 1931; его же: Люди и нравы в Америке. М., 1932; *Полетика Н.* Обезьяний процесс в Америке. М.: ГИЗ, 1926 и др.

учения различных протестантских объединений, включая баптизм. О религии постоянно упоминают радио, телевидение, периодическая печать, даже реклама Билли Грэма стала делом привычным.

С другой — разрушены прежние религиоведческие структуры, да и жанр серьезных исследований явно не в моде. Во всяком случае, я не могу указать ни на одну солидную работу, которая в беспристрастной, «академической» форме анализировала бы российский баптизм. Что же касается публикаций, связанных с теми или иными эпизодами его деятельности, то они будут упоминаться в соответствующих разделах.

---

## Глава II

# КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОКИ БАПТИЗМА

Современный баптизм предстает перед нами как сложившаяся вероисповедная система, в которой растворилась родовая ее отдельных компонентов, так что определить их исторический возраст далеко не просто. Да и идеологи баптизма категорически отвергают мысль о том, что их кредо сложилось постепенно в результате интеграции отдельных элементов и интерпретаций христианства в соответствии с какой-то конституирующей программой, в конце концов, определившей те черты, которые отличают баптизм от других христианских объединений. По их утверждению, вероучение баптизма — это вневременное образование, хотя и связанное с конкретным историческим событием — сошествием и деятельностью на земле Иисуса Христа, возвестившего высшую божественную истину, неизменную в своем «небесном» содержании и исчерпывающей полноте. Люди не могут понять ее во всей глубине, но именно баптизм воспроизводит ее в «неповрежденном виде».

Такое объяснение едва ли может удовлетворить серьезного историка. Факт зависимости религиозных вероисповеданий от социально-политического контекста ныне широко признан исследователями, лишь такой подход позволяет достаточно убедительно объяснять многие внутриконфессиональные течения. В этом отношении баптизм исключения не составляет.

Баптистские авторы всегда охотно апеллировали к событиям прошлого, стремясь представить свою церковь в роли давней и неутомимой поборницы свободы, социальной справедливости и демократии. «Баптисты, — писал У. Боттомс, — были среди пионеров религиозных и общественных свобод;



они были первыми среди протестантов в распространении христианской веры, они разделяли усилия по повышению образованности и социальной деятельности»<sup>1</sup>. Наиболее торжественно эта оценка была высказана одним из лидеров мирового баптизма Уолтером Раушенбушем. На втором Всемирном конгрессе баптистов (Филадельфия, 1911) он заявил: «Мы исторические наследники средневековых сект, которые признавали демократию и братство и были преследуемы как за свои социальные принципы, так и за свою религию. Мы наследники славного анабаптистского движения реформации, которое воплощало религиозные и социальные надежды простого народа и было подавлено за это сочетание»<sup>2</sup>.

Подобные идеи часто высказывали и высказывают руководители и идеологи российской церкви ЕХБ. Обращаясь к дореволюционному периоду, ссылаясь на преследования со стороны царского правительства, они характеризуют баптизм как последовательное религиозно-демократическое движение, выступавшее с передовыми социальными лозунгами. При этом они прежде всего есылаются на благотворную роль христианства в жизни человечества. «История доказывает, что истинное христианство принесло в языческий мир культуру и облегчило тяжелые условия жизни людей, уничтожив, например, рабство, многоженство, приниженное положение женщин». Высокую облагораживающую миссию учение Христа, по мнению баптистов, продолжало и впоследствии. «Учение Христа, — говорят они, — уничтожило жестокие законы, смягчило ужасы войны, обуздало насилие и угнетение, вдохнуло справедливость и человечность в среду начальников и общества, отстояло право бедных и несчастных, вызвало нравственную реформу и прогресс и явилось *главным инициатором и представителем всего*, что только есть хорошего, ценного в нашей современной цивилизации» (курсив мой. — Л.М.)<sup>3</sup>. Поскольку же считается, что именно баптистское учение в полной мере восстановило истинный дух христианства, то подобные панегирики записываются на его счёт.

Столкнувшись с подобными заявлениями, советские авторы еще недавно усматривали свой атеистический долг в том, чтобы рассуждать по принципу «все наоборот», противопоставляя, скажем, прославлению церкви как поборницы свободы

<sup>1</sup> *Bottoms, Walter W. Who are the Baptists? London, 1956. P.1.*

<sup>2</sup> Баптист. 1911. № 30. С. 276.

<sup>3</sup> Братский вестник. 1963. № 1. С. 50; Утренняя звезда. 1911. № 32.

и равенства заведомо реакционные; по их мнению, политические высказывания отдельных евангелических деятелей. Идеологическая тенденциозность при этом проявлялась не столько в их специальном отборе, сколько в том, что они преподносились как доказательства хронической реакционности баптизма, которая только и ждет подходящих условий, чтобы выступить наружу.

Можно согласиться: каждое вероисповедание аккумуляло определенные общественные позиции, и принадлежность к той или иной религии — уже свидетельство (хотя и далеко не однозначное) политических предпочтений ее последователей. Однако социальные установки не фигурируют в вероисповеданиях в «чистом» виде; они растворяются в языке и терминах религии, обнаруживают себя в специфической трактовке традиционных догматов и норм. Во всяком случае, как показывает опыт истории, в связке «религия — политика» второй компонент оказывается более сильным, доминирующим. Поэтому общество неоднородное, а тем более раздражаемое социально-классовыми противоречиями, генерирует некое гетерогенное силовое поле, которое перекомпоновывает, сливает или, напротив, противопоставляет отдельные элементы христианского учения, создавая картину, изоморфную социально-онтологической подпочве. Однако зависимость эта, как правило, не осознается и не фиксируется самими богословами. Раскодировать такой язык, обозначить эти неявные взаимосвязи и взаимопревращения — задача исследователя.

Так что смысл нашего экскурса в прошлое заключается вовсе не в том, чтобы указать на эпизоды, возвеличивающие или компрометирующие баптизм, не в том, чтобы собрать по возможности больше фактов как таковых. Нужно попробовать за внешним видимым историко-религиозным ландшафтом, за всевозможными перепалками богословов разглядеть подспудные пласты общества, определяющие конфигурацию этой зримой картины, и тем самым поставить баптизм в ряд других христианских церквей, определить именно ему присущее место в контексте истории и современной духовной жизни. Поэтому я буду опускать многочисленные факты, детали, повороты событий и попытаюсь воспроизвести прошлое в его спрямленном виде, выявляя логику истории, развертывая теорию в исторической форме. Именно такой подход позволяет привлечь внимание к важным теоретическим проблемам, которые сегодня находятся в центре религиозоведческих дискуссий.

## 1. Учение Христа в европейской культуре

Трудно назвать другую проблему, которая так волновала бы поколения блистательных мыслителей, как жизнь и учение Христа. Факт бесспорен, и нет смысла приводить имена, концепции, споры и дискуссии на сей счет. Стоит, может быть, лишь упомянуть о том, что этой темой занимались многие отечественные ученые, создав работы, стоящие, как принято выражаться теперь, на мировом уровне.

Сейчас же важно ограничить свою задачу, не утонуть в многообразии вопросов, которые подсказываются такой темой, не впасть в реферирование уже написанного. Нас прежде всего могут интересовать два вопроса:

1. Что означало появление христианства? Было ли это исключительно внутрирелигиозное явление, либо же правомерно говорить о каком-то принципиальном рубеже в истории европейской культуры, о поворотном пункте, заложившем основы, исходную точку для ее дальнейшего становления?

2. Как вписалось учение Христа в европейскую культуру, какие конкретные формы оно принимало в течение последующих двух тысячелетий, как оно воздействовало (если воздействовало) и на духовную культуру в целом, и на общественно-исторический процесс?

Такой выбор определяется главной задачей — исследованием истории и современного состояния баптизма, а поэтому другие, сами по себе исключительно важные аспекты темы: проблема историчности Христа, генезис христианства, специфика Библии и т.д. можно оставить за рамками книги.

Подавляющее большинство крупнейших теологов, философов, историков культуры расценивают появление христианства как поворотный момент в духовной жизни континента. «Кто разрушил античное мировоззрение и заложил основы нового мировоззрения? Конечно, прежде всего христианские мыслители. Созданная ими совокупность доктрин со временем оказалась центром, вокруг которого предстояло вырасти кристаллу идеологии, обслуживавшей средневековое общество»<sup>1</sup>. Беспорность такого суждения представляется особо очевидной сегодня, когда весь цивилизованный мир с трепетом и надеждой ждет своего III-х тысячелетнего юбилея.

---

<sup>1</sup> Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы М.: Наука, 1977. С. 12.

Правда, напрашивается осторожное возражение. Для людей христианских подобную оценку можно считать само собой разумеющейся: точно так же мусульмане относятся к пророку Мухаммеду, а буддисты — к Будде. Однако, как выясняется, с оценкой учения Христа как судьбоносного для человечества согласны многие нехристианские и даже нерелигиозные авторы. В качестве неожиданного свидетеля мне хотелось бы привлечь Фридриха Энгельса, признанного соавтора марксизма с его воинствующе атеистическим духом. Как известно, молодой Энгельс, юноша поразительной одаренности, был во власти искренней «вуппертальской» веры. Позже он пережил мучительный процесс разрыва с религией и впоследствии, тесно сотрудничая с Марксом, опубликовал целый ряд блестящих исследований по истории религиозно-общественных движений в Европе, прежде всего «Крестьянскую войну в Германии». И уже незадолго до своей кончины, как бы подводя итоги многолетним размышлениям, Ф.Энгельс пишет о создателе Откровения Иоанна Богослова: «Вот как мало сознавал наш автор, в 69 г. христианского летоисчисления, что он представитель совершенно новой фазы развития религии, которой предстояло стать одним из *революционнейших элементов в духовной истории человечества*»<sup>1</sup> (курсив мой. — Л.М.).

В чем же заключался этот «революционнейший элемент»?

Наряду с буддизмом и исламом мы определяем христианство как мировую религию, поскольку оно обращается ко всем людям и народам, независимо от их племенной, национальной, профессиональной и социальной принадлежности: «...нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3, 11). Оно, таким образом, не спрашивает у человека, какого он «рода и племени», во что верует, свободный он или подневольный, словом, это отношение к каждому человеку, к человеку как таковому. Об этом точно сказал Блез Паскаль: «Иисус Христос для всех, Моисей для одного народа»<sup>2</sup>.

Христианство с его культом абстрактного человека утверждало систему новых духовных ценностей и ориентаций, заменившую прежних идолов и кумиров идеалами, избранными человеком по доброй воле, оно апеллировало не к угрозе наказания (хотя и сохранило элементы запугивания), а к нравственной вменяемости индивида, как бы вверяя ему свободу.

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 478.

<sup>2</sup> Паскаль, Блез. Мысли. М.: REEL-book, 1994. С. 191.

санкционирующую личную духовную независимость. И Гель имел все основания оценить христианство как решающее свидетельство «прогресса в сознании свободы».

Такой вывод нуждается в конкретизации.

Прежде всего следует посмотреть, от чего отталкивалось христианство, как свобода человека трактовалась в иудейской религии. Иудейский Яхве «велик и страшен», он беспредельно жесток в утверждении своего превосходства над другими богами, в защите «избранного» народа; это Господь, непроницаемый для человеческих чувств и переживаний. Он пребывает в бесконечных далах. Показательна сцена заключения «завета» Бога с евреями на горе Синай. Оно совершается через «посредника» Моисея; в блеске молний и грохоте грома Яхве всходит на дымящуюся и колеблющуюся гору и предупреждает: «Сойди и подтверди народу, чтобы он не прорывался к Господу видеть его и чтобы не пали многие из него» (Исх. 19, 21). Так что поклонение Яхве — прежде всего плод страха. «Когда я в страхе, на Тебя я уповаю» (Пс. 55,4).

Свобода волеизъявления человека определена во Второзаконии: «Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло». И там же: «Во свидетели пред вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословление и проклятие» (Втор. 30,19). Еще энергичнее говорится в неканонической «Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова»: «Он (Бог — *Л.М.*) от начала сотворил человека и оставил его в руке произволения его. Если хочешь, соблюдешь заповеди и сохранишь богоугодную верность. Он предложил тебе огонь и воду: на что хочешь, прострешь руку твою. Пред человеком жизнь и смерть, и чего он пожелает, то и дастся ему» (Сир.15. 14—17). Как видим, условие и рамки проявления свободы воли человека формулируются вполне однозначно — это неукоснительное соблюдение заповедей: «... ходить по [всем] путям Его и исполнять заповеди Его и постановления Его и законы Его...» (Втор.30. 16). Итак, свобода, доступная человеку, получает не положительное содержание (то есть следование собственным внутренним установкам), а отрицательное — как способность избегать нарушения извне продиктованных норм, выступающих в качестве сакральных, абсолютных.

Напрашивается вывод о том, что Ветхий завет освящает существовавшие в тогдашнем еврейском обществе рабовладельческие порядки, адекватно выражает идеологию господ, рассматривавших рабов как личную собственность. Такое сужде-

ние, однако, было бы поспешным. Напомню, что сам Христос настойчиво подчеркивает преемственность своего учения: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Матф. 5.17). Можно, конечно, предположить, что такой акцент подсказывался прежде всего «педагогическими», проповедническими соображениями — желанием вписать свое учение в религиозные традиции, тем самым облегчить переход в новую веру. Гипотезы могут быть разными, последнее слово, однако, сохраняется за результатами анализа и сравнения соответствующих текстов.

Далее, мы пытаемся выявить некоторые исторические сквозные факторы, которые обеспечили присутствие христианства в европейской культуре, исходя при этом из определенной если не зависимости, то корреляции форм религии и социально-экономического базиса. Если же мы полагаем, что Ветхий завет и Новый завет разделены некоей непроницаемой перегородкой, то признание такой зависимости во многом перечеркивается. В конце концов, Ветхий завет запечатлел тысячелетнее развитие еврейского народа, исторически неизбежные изменения в его социальных отношениях, в содержании и акцентах духовной культуры.

Сошлюсь на размышления С.С.Аверинцева. «Уже Ветхий завет,— пишет он,— осмыслил человека не как равную себе природную сущность, поддающуюся непротиворечивому описанию, но как пересечение противоречий между богом и миром, которые разворачиваются в динамичном процессе «священной истории». Человек сотворен из земли и через это включен в ряд вещей; но он не только сотворен: если его тело сделано, как вещь, то его душа вдунута в него, как дыхание самого бога, и через это изъята из ряда вещей. Человек как вещь находится в руках Творца, как глина в руке гончара; но человек как не-вещь противостоит Творцу как партнер в диалоге. Власть бога над человеком осуществляется не как молчаливое оперирование с вещью, но как словесно выраженный в «заповеди» приказ от одной воли к другой воле; и как раз поэтому человек может послушаться»<sup>1</sup>.

В отличие от человекоподобных богов греческого мифа, продолжает С.С.Аверинцев, Яхве «ревниво и настойчиво требует от человека любви» (Иис. Нав. 22, 5); его воля не может быть удовлетворена полновластным обладанием всем миром, «она может быть удовлетворена только через свободное при-

<sup>1</sup> Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 76.

знание со стороны другой воли — человеческой. Лишь в людях Яхве может «прославиться» (Цар., 7, 23 и др.). Для этого он, однако, нуждается в свидетелях. «Для того, чтобы иметь «свидетелей», Яхве избирает себе отдельных избранных и целый народ, избирает, что очень важно, по свободному произволению, обращаясь к свободной же воле людей и предлагая людям «договор». И заключение: «Любовь, требующая, и притом с ревливой взыскательностью, ответной любви,— это новый мотив, выразительно акцентируемый в библейской интерпретации отношений бога и человека»<sup>1</sup>

В Ветхом завете зафиксированы и ответные реакции человека на эти требования любви, реакции, которые возникают по логике чисто личностного сознания, как бы отвоёвывающего для себя некие рамки, определенное пространство для свободного волеизъявления. Так, в цикле пророческих книг прорывается требование соблюдения нравственных предписаний — закона «правды», противостоящего внешнему благочестию. «...Голос пророков — это прежде всего голос нравственного сознания. Благочестие — это совестливая верность нормам патриархальной морали, которые оказывались в небрежении со стороны богатых и властных...»<sup>2</sup>. В этом отношении весьма показательной оказывается «Книга Иова». Современные исследователи отмечают, что в ней определенно отразились мотивы человеколюбия и свободомыслия, восприятие Бога в категориях морального сознания<sup>3</sup>.

Можно подвести некий итог. Размышляя о прогрессе в «сознании свободы», правомерно выделить два пласта. Во-первых, это тексты, в которых фиксируются, получают словесное выражение, так или иначе интерпретируются отношения, подчиняющиеся не вещным, чисто физическим, а каким-то таинственным законам Духа, личностного сознания, движениям человеческой души. Во-вторых,— сама первичная основа, подпочва, которая такое выражение получает, то есть процесс реальной жизнедеятельности, усложнение личных и социальных связей, взаимоотношений. Здесь нравственные «нормы» и «законы» проявляются не в форме рефлексивных, закрепленных в слове образований, а как неотъемлемые, бытийствующие компоненты такого процесса. Уместно приве-

<sup>1</sup> *Аверинцев С.С.* Древнееврейская литература // История всемирной литературы. М.: Наука, 1983. Гл. IV. С. 276.

<sup>2</sup> Там же. С. 285.

<sup>3</sup> См.: *Рижский М.И.* Книга Иова. Из истории библейского текста. Новосибирск, 1991.

сти суждение А.Швейцера: «История этической мысли — наиболее глубинный слой всемирной истории. Среди сил, формирующих действительность, нравственность является первой. Она — решающее знание, которое мы должны отвоевать у мышления»<sup>1</sup>.

При всей полемичности этого тезиса, заостренного против отождествления общественного прогресса с развитием науки и техники, А.Швейцер справедливо указывает на пласт подсознательных нравственно-психологических образований и переживаний, который обеспечивает целостность социального организма и образует источник его самосознания. Если же посмотреть на него в историческом плане, то, как мы видели, речь может идти об углублении сознания свободы, процесса, который, кстати сказать, Гегель считал содержанием мировой истории. При этом нужно помнить, что этическое начало способно зародиться только в результате духовной активности индивидов, в самосознании личности. Очевидно и другое: такая активность определяется реальными изменениями положения человека в обществе, развитием и укреплением социально-онтологических основ личностного существования. Подобные изменения в базисе общества происходят непрерывно, незаметно. Однако в определенные моменты они прорываются в слой рефлексивной культуры, кристаллизуются в тех или иных доктринах со специфическими для них знаками и символами.

Эпохой такой кристаллизации, прерыва непрерывности, концептуализации специфически личного мировосприятия и стало время и жизнь Иисуса Христа.

В Новом завете ситуация «Бог-человек» меняется кардинально. Бог-отец остается в запредельном мире, но единосущий ему, вочеловечившийся Сын Божий всегда среди людей. Христос — человек во всей полноте человеческого, полный сострадания к людям и добровольно принявший на себя невыносимые муки. «Се, Человек», — торжественно скажет прокуратор Пилат, не склонный к сентиментальности. Сын Божий постоянно в диалоге, он обращается не столько к народу, к толпе, сколько к отдельному человеку, к его нравственному чувству совести.

Последователи Христа призываются: «Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос и не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал.5. 1), «Господь есть Дух; а где Дух Господень,

<sup>1</sup> Швейцер, Альберт. Культура и этика. М.: Прогресс, 1973. С. 115.



там свобода» (2 Кор. 3.17), «Дух дышит, где хочет...» (Иоанн. 3. 8), «Вы куплены *дорогою* ценою; не делайтесь рабами чело-  
веков» (1 Кор. 7.23). Встречается и прямое упоминание нравственных мотивов обращения человека к Богу: «Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим» (Рим. 7.22). Специфическое для Нового завета понятие человека образно выражено в следующем обращении: «Разве вы не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас? Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог: ибо храм Божий свят; а этот *храм* — вы» (1 Кор. 3.16--17). Показателен и тот факт, что термин «совесть», который в ветхозаветных текстах отсутствует, в Новом завете не только называется, но фигурирует в качестве фундаментальной черты нравственного сознания и поведения человека.

Новый завет обозначил смену закона авторитарного законом моральным, то есть признанием положительной способности человека осуществить свою индивидуальность и в каждой конкретной ситуации поступать самостоятельно и ответственно, опираясь на общие моральные предписания. Отсюда коренное различие кодексов Ветхого и Нового заветов.

Как известно, они символизируются Декалогом Моисея и Нагорной проповедью Христа. Причем, когда сегодня речь заходит о библейской морали, то прежде всего имеются в виду именно ветхозаветные заповеди «не убий», «не укради», «не прелюбодействуй». Между тем, строго говоря, заповеди Моисея — не моральные предписания, а правовые регламентации древнееврейского общества. К тому же, как известно, они обращены лишь к «избранному народу», что противоречит самой сути морали, которая, в отличие от «нравов», не может быть ни «еврейской», ни «классовой», ни какой-либо другой, кроме как общечеловеческой.

Мне приходилось и раньше обращать внимание на эту особенность «десятисловия»<sup>1</sup>. Сейчас же сошлюсь на авторитетное мнение С.С.Аверинцева, так охарактеризовавшего заключение «завета» с Яхве на горе Синай: «Это кульминация всего повествования «Книги Исхода»: рождение народа как сакральной общности. При грохоте грома и звоне труб Моисей один всходит на объятый огнем и дымом Синай, чтобы получить от Яхве закон. Сердцевина этого закона — знаменитые «десять заповедей» (дословно «десять речений»), определяю-

---

<sup>1</sup> Митрохин Л.Н. Христианская «наука жизни». М.: Политиздат, 1961.; *его же*: Философия религии. М.: Республика, 1993. Гл. IV.

щие в *целом ориентир* ветхозаветной этики. Первые четыре заповеди относятся к сфере *сакрального права*, остальные шесть — к сфере *мирского права*; но и те и другие непосредственно выведены из представления о Яхве» (курсив мой. — Л.М.)<sup>1</sup>.

Иными словами, закон, нарушение которого влекло неминуемое наказание, сменяется кодексом моральным, который вызывает к способности каждого человека делать собственный выбор и дает выход положительному выражению личности. Тем самым выявляется особый глубинный слой самосознания и поведения, который фиксируется в таких понятиях, как «совесть», «долг», «свобода», «нравственность».

Именно этот прорыв во внеприродный (сверхъестественный, трансцендентный), эмпирически не фиксируемый мир и составил «революционнейший элемент», внесенный христианством в духовную историю человечества. Существенно и то, что в отличие от философии, доступной лишь узкому кругу людей, религия составляла духовное достояние масс, и так или иначе действенно проявлялась в сферах социальной жизни и духовной культуры — по крайней мере до XVII века включительно, когда религиозные формы сознания стали энергично вытесняться секуляризированными, светскими формами.

Социальная роль первоначального христианства не была однозначной. Да, оно выдвигало требование подчиняться власти, которая от Бога. Однако было бы ошибкой оценивать его как пересказ идеологии рабовладельцев. Последние рассматривали рабов лишь как «говорящее орудие», общались с ними на языке плети, дубины, каленого железа. Христианство же обращалось к рабу как к человеку, апеллируя к его способности мыслить и чувствовать. И поэтому каким бы циничным ни казался призыв к добровольному рабству в Новом завете, он выводил за рамки прежних норм и самоощущения угнетенных, а его призыв «не делайтесь рабами человека» становился неотъемлемым компонентом духовной жизни.

Уже ранние, выступавшие в христианской форме массовые движения, будь то павликианство (по имени апостола Павла), возникшее на востоке Византийской империи в VII веке, богомилство, возникшее на Балканах в середине X века, уже эти движения, широко распространившиеся и за пределами Византии, сделали акцент именно на идеале духовной свободы

<sup>1</sup> История всемирной литературы. М., 1983. Т. 1. С. 282.

и, отталкиваясь от него, вели борьбу за свободу социальную. Под теми же знаменами народные низы во многих странах Европы на протяжении средних веков выступали против светских и духовных деспотов. Именно эти еретические, антиклерикальные движения и составили историко-культурную предпосылку возникновения протестантизма.

Оттеним один принципиальный момент.

Говоря о роли христианства в становлении европейской культуры, мы обычно сводим ее к воздействию идей и ценностей Евангелия на различные формы духовной жизни, подчеркивая их новизну, альтернативность по сравнению со всеми предыдущими социальными и религиозными доктринами. Но тогда не учитывается одно решающее обстоятельство, а именно: превращение христианства в официальную имперскую религию, сопровождавшееся возникновением и усложнением церковной иерархии. Христианство «участвовало» в истории не только энергией своих идей, но и властью собственных институтов и организаций, которые, подчиняясь законам земной политики, в свою очередь деформировали, перетолковывали изначальную апостольскую веру.

В 313 году император Константин издал Миланский эдикт, уравнивший христианство с другими религиями, а в 325 году состоялся I Вселенский собор (в Никее), который принял символ веры, осудил ереси и оформил превращение христианства в официальную религию Римской империи. Постепенно разрастается многоветвистая священническая номенклатура, укрепляется и обособляется от простых верующих так называемый клир (священнослужители, духовенство), который уже не выбирается, а назначается папой. Власть последнего постоянно растет, и церковь превращается в особый властный департамент, в сакральную иерархическую структуру во главе с римским первосвященником.

Новый статус христианства неизбежно отражается и на его содержании, и на способах обоснования такого содержания. Наиболее значительным шагом стало признание Священного предания (решения вселенских соборов, сочинения «отцов церкви», посланий папы и т.д.) равнозначным Библии в качестве источника христианского вероисповедания. Этот долгий процесс завершится принятием догмата о непогрешимости римского папы (1870).

Одним словом, содержание реально действующей в каждую историческую эпоху «самодельной Библии», о которой писал Л.Фейербах, во многом определялось сословно-корпоратив-

ными интересами церкви, жестко подавлявшей любые покушения на свой авторитет и мирскую власть. Церковная ортодоксия становится прокрустовым ложем христианского «сознания свободы». Главные коллизии на этот счет еще впереди. А пока в недрах христианской церкви идет интенсивный процесс выработки цельной вероисповедной системы, того, что, собственно говоря, и называется теологией.

Для нас этот процесс представляет определенный интерес. И дело не только в более конкретном понимании взаимоотношений религии и теологии. В профессиональной богословской мысли постепенно обозначаются те варианты, даже альтернативные тенденции, которые позже получат крайнее выражение и окажутся в центре вековых церковных баталий. Из всех церковных авторов той эпохи лишь бегло посмотрим на взгляды Аврелия Августина, епископа Иппонийского (354—430) — величайшего теолога всех времен. Именно он стоял у истоков «августинианской» традиции, в русле которой возникли доктрины Лютера и Кальвина.

Из всего богатейшего наследия Августина остановимся только на одной, правда, ключевой проблеме — божественного предопределения и свободы человеческой воли, следовательно, и путей «спасения». С этой целью обратимся к его главному произведению «О граде Божьем» (413—421)<sup>1</sup> и к серии полемических работ, направленных против знаменитого «ересиарха» Пелагия.

Труд «О граде Божьем» был написан в тяжелые дни для Рима, в 410 году разграбленного готами Алариха. Внешним поводом для его создания стали обвинения христиан в том, что это они навлекли все бедствия: они запретили поклоняться прежним богам, и те отвернулись от Рима, лишили его покровительства. Августин отмечает эти наветы: трагические события не только не бросают тень на божественный промысел и милость Господню, но, напротив, имеют глубокий и тайный провиденциальный смысл. Через всю книгу проходит торжественная мысль: «Творец достоин хвалы во всяком виде и об-

<sup>1</sup> Трудно не привести красноречивую оценку этого труда нашим выдающимся историком культуры Н.И. Конрадом. Говоря о смене эпох эллинизма, Ренессанса и новейшего времени, он писал: «Огромное значение этих трех переходных эпох для литературы можно усматривать хотя бы из того, что каждая из них открываётся гениальным литературным произведением, возвестийем ее наступление. О первой возвестил «О граде божьем», о второй «Божественная комедия», о третьей «Коммунистический манифест». (Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1966. С. 454).

разе природы»<sup>1</sup>. «Если, — рассуждает епископ, — писание говорит: все пути Господни милость и истина (Псал. XXIV. 10), то не может быть несправедливой Его благодать, и жестоким его правосудие»<sup>2</sup>.

В чем же тогда причины земных бедствий? По мысли Августина, они предопределяются сосуществованием двух противоположных и друг другу противостоящих «градов» — града земного и града небесного. «...мы разделили (человеческое общество — *Л.М.*) на два разряда: один тех людей, которые живут по человеку, другой тех, которые живут по Богу. Эти разряды мы символически назвали двумя градами; т.е. двумя обществами людей, из которых одному предназначено вечно царствовать с Богом, а другому подвергнуться вечному наказанию с дьяволом»<sup>3</sup>. Земные же коллизии объясняются тем, что «святые» и «грешники» существуют совместно, неразлично. «Град божий, доколе странствует в этом мире, имеет врагов, соединенных с ним общением таинств, но не имеющих наследовать жребия святых, которые таковы отчасти тайно, отчасти явно; последние не колеблются даже роптать на Бога, которому клялись вместе с врагами, наполняя с ними театры, а с нами церкви... Ибо эти два града переплетены и взаимно перемешаны в настоящем веке, пока не будут разделены на последнем суде»<sup>4</sup>.

Итак, «град божий» — это, собственно, совокупность «избранных», «видимых святых», как впоследствии будут говорить баптисты: «Ибо дом Господу, Град Божий, который есть святая церковь, создается по всей земле после того плена людей, представляющих собой, когда веруют в Бога, как бы живые камни для созидания, в котором находились они, подпав под власть демонов»<sup>5</sup>.

Поскольку же грады эти «перемешаны» то жителям «небесного града» постоянно приходится сталкиваться с жителями града земного во всей их развращенности, жестокости, а главное — в попытках разрушить «град небесный». Это и проявляется в тех внешних жестокостях, насилиях, поношениях, с которыми сталкиваются христиане в последние годы. Но они, помня о своем высшем назначении, должны тер-

<sup>1</sup> Творения Блаженного Августина, епископа Иппонийского. 2-е изд. Киев, 1905. Ч. 4. Кн. 12. Гл. V. С. 241.

<sup>2</sup> Там же. Гл. XXXVII. С. 286.

<sup>3</sup> Там же. Ч. 5. Кн. 15. Гл. I. С. 66.

<sup>4</sup> Там же. Ч. 3. Кн. I. Гл. XXXV. С. 58--59.

<sup>5</sup> Там же. Ч. 4. Кн. 8. Гл. XXIV. С. 51.

петь. «...Слугам Христа... повелевается терпеть, как скоро это необходимо, даже и самую развращенную и распушенную республику, и этим терпением приготавливать себе светлейшее место в святейшем священнейшем сенате ангельском и в небесном царстве, где законом служит воля Божия»<sup>1</sup>. Нужно твердо помнить, продолжает Августин, что все страдания — результат божественной воли. И видимое и очевидное «различие во временном благосостоянии зависит не от благоволения или ненависти демонов, а от определений истинного Бога»<sup>2</sup>. Бог предвидит все наши действия, которые для нас выступают как действия, производимые по доброй воле. «Ибо и самая воля наша находится в порядке причин, который, как порядок определенный, содержится в предвидении Божиим; потому что и воля человеческая представляет собой причину человеческих действий»<sup>3</sup>.

Здесь Августин задевает самый нерв проблемы: как возможна свободная воля человека, если существующий порядок целиком создан Богом. Эта знаменитая антиномия, вообще говоря, рационально решена быть не может. Тем более интересен ответ Августина. Всомогущество Божие, пишет он, никак не лишает человека свободной воли, поскольку она в сущности есть воля Бога, осознаваемая как результат свободного выбора. А поэтому все действия, которые воспринимаются человеком как насильственные, следует признать в качестве проявлений высшей воли Бога, которую человек до конца понять неспособен. К числу таких проблем относится, например, проблема зла в мире, а потому не следует доискиваться причины, производящей злоую волю: «Под управлением божественного провидения ничто не происходит без причины, хотя бы самая причина укрывалась от нас»<sup>4</sup>.

В этом и заключается высшее основание для утешения верующих: «Теперь же, когда не только бедствие терпят добрые, а благоденствуют злые, что представляется несправедливым, но когда очень часто бывает и так, что злые терпят бедствие, а добрые достигают благоденствия,— суды Божии делаются еще более непостижимыми, и пути его неизследимыми» (Римл. XI, 33)... мы ... не знаем, по какому суду делает

<sup>1</sup> Там же. Ч. 3. Кн. 2. Гл. XIX. С. 92.

<sup>2</sup> Там же. Ч. 3. Гл. XXIII. С. 101.

<sup>3</sup> Там же. Кн. 5. Гл. IX. С. 253.

<sup>4</sup> Там же. Ч. 4. Кн. 12. Гл. XXXVII. С. 285.

или допускает это Бог, у которого высочайшая сила, высочайшая мудрость и высочайшая правда».

Особенность европейских теологов заключается в том, что опыт массового религиозного сознания, включающий нравственно-психологические переживания, спонтанные эмоции, разрозненные, часто противоречивые образы и установки, они стремятся закрепить, зафиксировать в логически отработанной, цельной системе, построенной по типу логико-математического знания со своей аксиоматикой, эвристическими процедурами, правилами вывода и т.п. В этом плане Августин — мыслитель выдающийся, создавший грандиозную богословскую систему, продуманную и пригнанную, насколько это возможно, в деталях.

В самом деле, каковы основания для деления людей на эти два града, чем, в конечном счете, определяется будущее того или иного человека?

Обрисовав мрачную судьбу «града земного» Августин пишет: «Совершенно иная награда ожидает святых, терпящих здесь поношения за град божий, ненавистный приверженцам этого мира. Тот град вечен... В нем истинное и полное счастье — не богиня, а дар божий. Оттуда получили мы залог веры, обнадеживающий нас, пока странствуя, мы вздыхаем о красоте его»<sup>1</sup>.

Это момент принципиальный: появляется идея спасения, как *дара*, которая впоследствии станет центральной в догматике протестантизма. По мнению Августина, люди «страстно желают» быть гражданами «небесного града» в силу той любви, которую вдохнул в нас Основатель его»<sup>2</sup>. Откуда же возникает это желание и способность обрести такое «гражданство»? С учетом принятых Августином исходных постулатов, логика его рассуждений представляется безупречной: «...людей от Бога отделяют грехи, очищение которых в настоящей жизни происходит не по нашей добродетели, а по божественному милосердию, — по божественному снисхождению, а не по нашей власти. Да и самая добродетель, какова бы она ни была, хотя и называется нашею, подается нам божественной благодатью. Мы много бы приписали себе в этой плоти, если бы наша жизнь к отложению ея не была делом милости»<sup>3</sup>. Именно в том, что никакое нравст-

---

<sup>1</sup> Там же. Ч. 3. Кн. ... Гл. XVI. С. 272.

<sup>2</sup> Там же. Ч. 4. Кн. 2. Гл. 1. С. 174.

<sup>3</sup> Там же. Кн. 10. Гл. XXII. С. 143—144.

венное совершенство человека само по себе неспособно сделать его гражданином «небесного града» и заключается та мысль, которую впоследствии заимствует у Августина баптизм. О ней Августин пишет вполне определенно, рассуждая о том времени, когда «придут только избранные». «...Да и самая праведная жизнь для нас не по нашим силам, если по нашей вере и молитвам не поможет нам тот, кто дал нам самую веру, в силу которой мы веруем, что он должен помочь нам»<sup>1</sup>.

Напомним, что ощущение личной греховности, жажда покаяния в бесконечных преступлениях перед Богом окрашивали все мироощущение Августина, о чем ярко свидетельствует его знаменитая «Исповедь»<sup>2</sup>. Оно отчетливо отразилось и в его теологии. «Учение блаженного Августина о первородном грехе, — писал А.Кремлевский, — составляет центральный культ всей догматической системы его»<sup>3</sup>. У Августина первородный грех выступает как катастрофический момент, когда был полностью извращен облик человека, и вошедшее в род человеческий греховное начало, с тех пор передаваемое по наследству, стало его главной характеристикой.

Стоит, пожалуй, упомянуть о том, что еще раньше тема свободы воли вышла на первый план в его воинственной полемике с Пелагием<sup>4</sup>. Последний отвергал мысль о том, что после первородного греха люди полностью утратили власть над своей плотью и попали под влияние греховных страстей, которые сами они уже не в силах преодолеть: «Человек мог бы быть без греха и легко соблюдать заповеди божьи, если бы захотел»<sup>5</sup>. Он, таким образом, делал акцент на свободной воле человека и благодать божью расценивал как награду за добрые дела людей, а их нравственное совершенство — как результат собственных усилий.

<sup>1</sup> Там же. Ч. 6. Кн. 19. Гл. IV. С. 108.

<sup>2</sup> См.: *Августин, Аврелий. Исповедь; Абеляр, Петр. История моих бедствий*. М.: Республика, 1992. Об историко-культурном значении «Исповеди» см. талантливую книгу *Рабиновича В.Л. Исповедь книжечка, который учил букве, а укреплял дух*. Гл II. Урок Августина. М.: Книга, 1991.

<sup>3</sup> *Кремлевский А. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонийского*. СПб., 1902. С. 1.

<sup>4</sup> О его взглядах читатель может судить по небольшой работе «Послание к Димитриаде», включенной в сборник: *Эразм Роттердамский. Философские произведения*. М.: Наука, 1986. С. 594—635.

<sup>5</sup> Цит. по: *Герье В. Блаженный Августин*. М., 1910. С. 147.— О полемике с пелагианством говорится в главе X этого труда.



Августин — и к этому у него имелись все основания — усмотрел во взглядах Пелагия подкоп под сам фундамент христианской церкви и повел яростную кампанию против его взглядов, кстати сказать, осужденных Римом как еретические. Суть доводов Августина ясна из сказанного выше, а поэтому приводить его дополнительные суждения на сей счет нет смысла.

Проблема взаимоотношения Бога и человека, божественного предопределения и свободы воли — центральная в христианской догматике, а поэтому полемика, подобная той, которая разгорелась между Августином и Пелагием, будет повторяться на поворотных моментах истории (Лютер — Эразм, Кальвин — Арминий, Нибур — Раушенбуш). Она же станет ключевой при формировании баптистского вероучения, в частности при размежевании «общих» и «частных» баптистов.

В заключение укажем еще на один момент, объясняющий наш интерес к Августину. Его взгляды претерпели сложную эволюцию, запечатленную в богатейшем литературном наследии (93 труда в 232 книгах). Ее вектор после обращения в христианство (387) очевиден: от философии к теологии, от свободного познания к церковной авторитарности. Уже в борьбе с донатистами Августин настойчиво подчеркивает роль церкви как непрерывной посредницы между Богом и человечеством, причем реально существующей римской церкви, епископом которой он стал. И постепенно его упования на эффективность публичной полемики сменяется признанием права и обязанности церкви прибегать к власти государства, чтобы пресечь появление и распространение «ересей». Тем самым получал санкцию деспотизм теократического католицизма, впоследствии выразившийся в крестовых походах и преследованиях инквизиции. Кстати сказать, именно Августин детально разработал концепцию «священной войны», сыгравшей в истории Европы мрачную роль. Одним словом, попытка преодолеть роковую пропасть между человеческой свободой и Божественной благодатью, между Богом любви и деспотизмом его земной «невесты» не удалась, а решение проблемы вечного отношения человека к Богу было деформировано преходящими церковно-корпоративными интересами. Но Августин был велик и искренен в своих поисках, во взглядах, которые он впоследствии преодолевал, что обусловило его воздействие на все сколько-нибудь влиятельные и серьезные теологические концепции, от ортодоксального

католицизма до средневековых мистиков и протестантских сект<sup>1</sup>.

## 2. От церковной ортодоксии к «бездне» души

Власть средневековой церкви нельзя объяснить лишь ее идеологическим диктатом «сверху». Феодалное общество непрерывно воспроизводило религиозные представления как неотъемлемый компонент практического массового сознания, которые, в свою очередь оформлялись клерикалами в «охранительную» идеологию, навязываемую населению. Этот постоянный процесс превращения собственной народной веры в веру «чужую», господскую, процесс, самими массами не осознаваемый, и составляет сокровенную тайну духовного могущества церкви.

Для средневекового человека представление о Боге — абстрактный, отвлеченный догмат: Бог выступал «постулатом», настоящей потребностью его общего видения мира и нравственного сознания, без которого он был «неспособен объяснить мир и ориентироваться в нем... То была — для людей средневековья — высшая истина, вокруг которой группировались все их идеи и представления, истина, с которой были соотнесены их культурные и общественные ценности, конечный регулятивный принцип всей картины мира»<sup>2</sup>. Совершенно очевидно, что постоянные изменения в обществе неизбежно вели к серьезному переосмыслению этого постулата, составляющего мироощущенческий фундамент массового сознания эпохи феодализма. Именно религия была тем универсальным языком, на который переводились злободнев-

<sup>1</sup> Не могу удержаться, чтобы не привести поразившее меня своей проникновенностью и точностью суждение об Августине И.М.Гревса: «Глубина, с какой захвачен дух автора вечными, великими загадками бытия, искреннее потрясение его души переживаемыми ударами и озарениями, драматическая сила борьбы с внутренними сомнениями и внешними соблазнами, трогательность проникновенного лиризма, а рядом пламенность любви и ненависти, живое чувство природы и тонкое знание человеческого сердца, разносторонность потребностей, художественность концепции и яркость изобразительного языка, — все это приковывает к образу Августина идеалистов всех веков как к драгоценному истолкователю высших истин, учителю и пророку, или просто близкому другу либо соратнику в великой страде человечества против мрака и зла. Это многоцветный, дорогой камень в диадеме человеческого гения» (Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1993. С. 17).

<sup>2</sup> Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 19.

ные проблемы эпохи. «Теологическая идея выполняла для средневекового философа ту же регулятивную функцию, какую для античного времени выполняла идея эстетически-космологическая, а для философа Нового времени — идея научного знания... В плоскость теологии были перенесены в средние века такие фундаментальные философские проблемы, как проблема диалектического синтеза, психофизического взаимодействия, сущности и существования, свободы и необходимости, причинности и целесообразности, пространства и времени и т.д.»<sup>1</sup>. В терминах христианства осознавались и острейшие классовые противоречия, в том числе и идеология социального протеста.

В этом отношении наиболее показательна традиция так называемых мистиков. Энгельс писал: «Революционная оппозиция феодализму проходит через все средневековье. Она выступает соответственно условиям времени, то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания. Что касается мистики, то зависимость от нее реформаторов XVI века представляет собой хорошо известный факт, многое заимствовал из нее также и Мюнцер»<sup>2</sup>. На первый взгляд такое утверждение выглядит неожиданным. Мы привыкли считать, что протестантизм — это «буржуазная разновидность» христианства, продукт развития капиталистических отношений, торговли, естествознания, постепенно обретающего самостоятельность. Но, как мы убедимся позже, такая зависимость глубоко закономерна.

История христианства свидетельствует и о другом любопытном факте. «Еретические», «диссидентские» выступления не были случайными эпизодами в ходе его развития. Они возникали постоянно, образуя непрерывную традицию, параллельную становлению церковной идеологии. Многозначителен тот факт, что принятие официального «символа веры» в Никее сопровождалось осуждением арианской ереси, отвергавшей догмат Троицы в его ортодоксальном понимании. Впоследствии редкий собор не сопровождался аналогичными решениями, а «еретические» толкования предстают как характерная форма становления христианской мысли. Тем самым еще более заостряется вопрос о постоянных «сквозных» факторах, которые обеспечивали активное присутствие христианства в европейской истории.

---

<sup>1</sup> Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 19.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 7. С. 361.

На мой взгляд, более или менее серьезный и теоретически обоснованный ответ невозможен без уточнения самого понятия «религия», которое при видимой самоочевидности даже в специальных работах употребляется в весьма нестрогом, размытом значении.

Широко распространено мнение, будто религия «во всем противоположна» науке, и разграничить ее и светские формы сознания не составляет труда. Межевой линией здесь должна послужить вера в сверхъестественный мир, составляющая специфику именно религии. Уверен, что такое утверждение поверхностно, поскольку без постулирования внеприродного (трансцендентного, «сверхъестественного» и т.д.) мира и надындивидуальных ценностей невозможна ни одна форма культуры. Это главный момент в понимании религии и ее «исторических» форм, а поэтому стоит хотя бы вкратце его конкретизировать<sup>1</sup>.

Придется начать издалека. Уже первобытный род представлял собой не просто совокупность индивидов, наделенных сознанием и волей, а особое внеприродное образование. С одной стороны, он не мог воспроизводиться естественным путем, вне активной преобразующей деятельности людей. С другой, результатом такой деятельности было существование цельного общественного организма, развивавшегося по своим законам, которые диктовались потребностями в его выживании. Иными словами, создавалась особая реальность — сфера «культуры», в которой проявлялись качественно новые связи и отношения — их можно назвать внеприродными, социальными, даже сверхъестественными. Эта новая реальность, «вторая природа» обрела независимость от индивидов; составляя как необходимую предпосылку возникновения, так и результат существования *Homo sapiens*.

Как же обеспечивалась цельность, жизнеспособность такого общественного организма, качество «социума», позволяющее выживать в неблагоприятных условиях? На ранних этапах, когда общество было однородным, социально-целесообразное поведение его членов достигалось жесткими регламентациями, которым подчинялись все под угрозой наказания — обычаями, традициями, системой запретов. Развитие производительных сил, появление общественного разде-

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: Митрохин Л.Н. 1) Христианские ценности на рубеже III тысячелетия // Диспут. 1992. № 1. С. 7—19. 2) Философия религии. М., 1993. Гл. IV.

ления труда, возникновение частной собственности ведет к тому, что выделяются отдельные социальные слои, индивиды, занимающие в обществе особое положение. Соответственно растет удельный вес морали, выдвигающей определенные предписания, которые человек, личность использует в соответствии с собственным жизненным опытом. Иными словами, поведение людей становится сознательным, целеполагающим, увеличивается роль средств духовного воздействия на человека, его осознанной ориентации.

Но человек смертен, и в ходе истории этот факт осознается им все более мучительно. Поэтому достижение гомеостаза общества, социально-эффективной (то есть обеспечивающей преемственность и непрерывность человеческой истории) деятельности людей возможно лишь в том случае, если ее мотивы выходят за рамки кругозора и забот человека как одинокого смертного существа, так или иначе одухотворяются представлением о себе как необходимом звене, творце бессмертного человечества. Это достигается путем трансцендирования, то есть признания некоей «иной» реальности, ценностей, идеалов, «превосходящих» интересы и заботы конечного индивида и составляющих его «конечную заботу» (Ultimate Concern — по выражению П.Тиллиха).

Одним словом сами объективные потребности развития человеческого рода требуют решения проблемы конечного и бесконечного, создания неких механизмов, способных заделать мучительные разрывы, образующиеся в сознании человека как «синтеза времени и вечности» (Кьеркегор).

Повторим: решить эту задачу невозможно, не формулируя некие вневременные ценности, нормы, заповеди, не вводя в ткань культуры понятия Абсолюта, ощущения вечности. В этом и состоит основная функция духовной культуры, которая обеспечивает преемственность живого, личностного опыта человечества. Не случайно мудрый М.М.Пришвин писал: «Культура — это связь людей, а цивилизация — связь вещей». Основу искусства, продолжал он, составляет вера, что «личность есть проявление существа мирового», а творчество писателя определял как «жизнь, пробивающую себе путь к вечности». Можно вспомнить и гениальное прозрение О.Мандельштама: «Сила культуры — в непонимании смерти».

То же самое можно сказать и о философии. Для большинства ее крупнейших представителей от Платона до М.Хайдеггера справедливы слова древнего Сократа: «те, кто подлинно преданы философии, заняты, по сути вещей, только од-

ним — умиранием и смертью», хотя мера выявления трагичности этой проблемы весьма неодинакова, например, у рационалистов и религиозных философов. Но сама типология, конструкция теологических и философских систем оказывается одинаковой. Напомню слова К.Ясперса: «То, что мы в мифических терминах называем душою и Богом, на философском языке именуется экзистенциальностью и трансцендентностью». В других же концепциях философским эквивалентом понятия «Бог» или «сверхъестественный», «небесный мир» могут быть «ноуменальный мир» (И.Кант), «абсолют» (Р.Эмерсон), «абсолютный дух» (Г.Гегель), «царство» (Д.Сантаяна), «воля» (А.Шопенгауэр) и т.д.

Понятие высшего идеала, морального Абсолюта содержится и в светском мышлении, предлагающем свое решение проблемы смысла жизни. Таковы апелляции к разуму, к «счастью всего народа», к будущему обществу, лишенному эксплуатации, к «отеческим гробам», к патриотическому долгу. И история свидетельствует, что такие идеалы — не просто досужие фантазии, они «работали» в каждодневной реальной жизни, ради них люди шли на лишения и смерть. Достаточно напомнить советский период отечественной истории, когда поколения людей были воодушевлены идеей мировой революции, построения великой державы, указывающей всем народам путь к счастью.

При всем различии этих концепций, они равноценны с онтологической точки зрения, как попытки выявления качества «социальности», конкретных форм, организации и путей становления человеческой культуры, как попытки добраться до глубинного пласта человеческого бытия, который по-разному обнаруживал себя в различных, порой кажущихся несовместимыми доктринах и концепциях. Иными словами, христианская антропология, исходящая из представления о едином всемогущем Боге — один из возможных способов решения этой фундаментальной проблемы, которая по своей онтологической сути, по близости к основам человеческого существования лежит несравненно глубже распрей атеистов и теистов, а тем более — последователей различных вероисповеданий.

При этом можно уловить общее направление смены способов решения вопроса о «смысле жизни», историческую последовательность нравственных абсолютов, вводящих поведение людей и целых социальных групп в «цивилизованное» русло. В давние времена господствовала апелляция к не-

бесной опеке. Позже стали формироваться уже иные — секулярные — идеалы и ценности. Неодинаковы были и формы их проявления — этические, эстетические, философские, социальные. Но сходной была их функция — выработать особое «духовное оборудование» (Б.Пастернак), обозначить четкие координаты в безбрежном пространстве культуры, позволяющие человеку отыскать смысл собственного существования.

Да, человек, в отличие от животного, должен (и вынужден) жить «в духе», в культуре и свободе. Но прийти к этому он может, лишь вписав опыт своей быстротечной жизни в вечность, лишь ощущая «прислоненность» к неумирающим мирам. В этой способности преодолеть плотскую немощь и конечность и проявляется величие и свобода человеческого духа. Как сказал мудрец: «Только тот способен на великие дела, кто живет так, словно он бессмертен». Именно христианство впервые в популярной и широко доступной форме выразило эту скрытую интуицию человеческой истории.

Нас, однако, сейчас интересуют не столько исторические модификации «религиозного фактора» вообще, сколько анатомия так называемых религиозно-общественных движений и их взаимосвязь с различными богословскими новациями. Здесь мы сталкиваемся с очередной загадкой.

Можно констатировать два положения, кажущиеся одинаково обоснованными. Первое. Если религия — это один из способов решения проблемы смысла жизни, то логично предположить, что не существует жесткой, легко фиксируемой границы между религиозным и светским сознанием, между верой как таковой и верой религиозной. В пользу этого говорит тот факт, что между строгой воцерковленностью и доинствующим атеизмом разместилось множество «промежуточных» стадий: скептицизм, агностицизм, сугубо внешнее благочестие, интеллигентское богостроительство и т.д.

Однако — и это второе — столь же реально непримиримые конфронтации не только между верующими и неверующими, но и между последователями различных вероисповеданий, конфронтации, в которых оппоненты обозначены совершенно четко. Как же это сочетается с первым соображением? Может быть, дело не в самой религии, а в воздействии «извне» идеолого-политического фактора? Однако это не ответ: ведь не существует «эстетических» или «научных» войн, хотя все виды сознания испытывают подобное «внешнее» воздействие. Выходит, что религии присущи какие-то особые черты, обуслов-

ливающие ее постоянную вовлеченность в непримиримые исторические битвы.

Об одной из них я уже говорил. Христианство живет в истории не просто как некая доктрина, но и как система разнообразных организаций и объединений, а поэтому взаимодействует с обществом, с культурой не только на идейном, но и на институциональном уровне. Эту специфику хорошо увидел Эрих Фромм: «Трагедия всех великих религий, — писал он, — заключается в том, что они нарушают и извращают принципы свободы, как только становятся массовыми организациями, управляемыми религиозной бюрократией. Религиозная организация и люди, ее представляющие, в какой-то степени начинают занимать место семьи, племени и государства. Они связывают человека, вместо того, чтобы оставить его свободным, и человек начинает поклоняться не богу, но группе, которая претендует на то, чтобы говорить от его имени. Это случилось во всех религиях»<sup>1</sup>.

Что ж, Фромм прав: религия обладает удивительной способностью к институализации. Но откуда проистекает такая способность идеологии, претендующей на «небесное» происхождение? Не ответив, мы не можем двигаться дальше, поскольку основные внутриконфессиональные битвы разыгрываются как раз между господствующими религиозными институтами и «еретиками», апеллирующими к «неповрежденной» апостольской вере.

Здесь не избежать метафизических сюжетов.

Мы установили, что не только религия, но все формы культуры постулируют существование «сверхъестественного», трансцендентного мира. Но религия делает это по-своему. Она не просто утверждает наличие такого мира, но и настаивает на «обратной связи», на его способности, в свою очередь, воздействовать на земную судьбу человека и общества в целом. В разные времена существовали различные представления о характере такого взаимодействия: механический (магия), зависящий от исполнения завета (иудаизм), от благочестивости человека (католицизм), от божественной предустановленности (протестантизм) и т.п. Однако без него не обходится ни одна религия.

Иными словами, верующий не просто разделяет те или иные представления о «горнем мире», он сознает себя вос-

---

<sup>1</sup> Фромм, Эрих. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 199.



приемником, точкой приложения особой небесной энергии, способной повлиять на его судьбу и общественные процессы. Так что религия живет в истории не только как вера в «сверхъестественный» мир, но и как средство воздействия на людей, способ управления их восприятием и поведением. Естественно, что по мере усложнения и стратификации различные социальные группы рано или поздно начинают использовать эту способность религии. Возникают специфические институты, которые, перехватывая такую энергию, претендуют на роль ее распределителей среди рядового люда. Специфически религиозные институты, группы так или иначе взаимодействуют с другими властными структурами, образующимися на внерелигиозных путях. Тогда возникает проблема взаимоотношения власти и церкви, проходящая через всю европейскую историю, а классовые и социальные противоречия находят свой эквивалент во внутррелигиозной жизни, примером чего и выступают «еретические» движения. Первоначально они проявляют себя в идейной форме — как критические выступления против тех или иных догматов и ортодоксальных положений. Однако позже они часто обретают институциональные формы и оказываются все более втянутыми в социальные битвы, еще более обостряющие значительные идеологические разногласия.

Эти общие соображения помогут разобраться в природе мистицизма и его месте в родословной протестантских церквей. Следует только предупредить, что «мистицизм» — древний и сложнейший историко-культурный феномен, плохо изученный и во многом остающийся таинственным для светских религиоведов. Поэтому речь пойдет лишь о некоторых его чертах, представляющихся важными для проблематики книги.

Существует необозримое множество определений и характеристик мистицизма, заметно страдающих односторонностью<sup>1</sup>. Нам сейчас достаточно скорее операционального, но вполне корректного определения, данного С.С.Аверинцевым: «Мистика — религиозная практика, имеющая целью переживание в экстазе непосредственного „единения“ с абсолютом, а также совокупность теоретических и философских доктрин, оправдывающих, осмысляющих и регулирующих эту практику»<sup>2</sup>. Здесь ключевой является характеристика «непосредст-

---

<sup>1</sup> См., напр.: *Mysticism // The Encyclopedia of Philosophy*. Vol.5. Macmillan Publishing... New York; London, 1967. P.419—434.

<sup>2</sup> *Философский энциклопедический словарь*. М., 1983. С. 376.

венное», что значит прямое, минующее все сложившиеся церковные каноны и теологические системы, всякие социальные опосредования отношений человека с Богом — такое состояние именуют также «озарением», «вторым рождением», «исполнением» духом Святым.

В истории зафиксировано немало подобных эпизодов. Одним из наиболее известных является следующий. 23 ноября 1654 года около полуночи блестящий ученый Блез Паскаль пережил «озарение». Оно потрясло его до глубины души. После его смерти были найдены листки со следующей записью: «Часов с десяти с половиной и до половины первого ночи. Огонь. „Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова“. А не философов и ученых... Бог Иисуса Христа. „Твой Бог будет моим Богом“. Забвение мира и всего, кроме Бога... „Бог мой, оставишь ли меня?“. Да не буду разлучен с Ним навеки... Вечная радость за один день подвига на земле»<sup>1</sup>.

Это характерный образец текста, запечатлевшего непосредственные и в принципе не вербализируемые ощущения в специфических образах и категориях, порывающих с языком традиционной теологии<sup>2</sup>. Подобные состояния характеризуются потрясением всех психологических структур, особой активностью сознания, когда переживается момент «просветления», «озарения», исчезает различие между объектом и субъектом, пропадает ощущение времени, постепенно ступшевываются конкретные специфические черты Бога, конечная реальность предстает как существующая вне такого Бога, как нечто, раскрывающееся в душе человека и являющееся ее основой.

Выдающимся представителем средневековой мистической традиции был Мейстер Экхарт (1260—1327), приор доминиканского ордена в Саксонии. Он проводит различие между понятием трехипостасного Бога (Dei) и Божества (Deitas), которое является «основой» Бога и создает его в процессе эманации<sup>3</sup>. Соответственно он различал отдельные способности человеческой души, из которых только высшая, именуемая

<sup>1</sup> Паскаль, Блез. Мысли. М., 1994. С. 61—62.

<sup>2</sup> О них поведали не только Франциск Ассизский, Лютер, Кальвин, Лойола, но и многие верующие уже в наше время. Впоследствии в протестантизме оно получит статус «внутреннего свидетельства» избранности, возвешаемой Святым Духом. В ряде протестантских групп, например у пятидесятников, оно рассматривается как ключевой момент культа. Кстати сказать, весьма сходные психические состояния могут возникать и на внерелигиозной основе и даже вызываться психоделическими средствами.

<sup>3</sup> См.: Экхарт, Мейстер. Духовные проповеди и рассуждения. М.: Политиздат, 1991.

им «основой души», или «искоркой», способна познать Божество, как оно есть. Достичь этого можно лишь путем напряженного созерцания, отбросив привычную дискурсивную и образную активность разума.

Рассуждения Экхарта выглядят чисто схоластическими, во многом непоследовательными и противоречивыми. Однако они обретают цельность, если их рассматривать как свидетельства личного опыта богопознания, как попытку в обобщенном виде выразить экстаз слияния с Абсолютом, переживания, которые по своей природе не поддаются адекватному выражению в рационалистической форме. Отсюда враждебность официальной церкви к воззрениям Экхарта. Для нее неприемлем подход, интерпретирующий фундаментальные теологические категории через призму их восприятия личностью и рассматривающий последнюю (а не церковь) в качестве центра религиозно-духовной активности.

Например, представление о пробуждающейся в человеке «искорке» может нести еретический смысл: душа человека не является «сотворенной» и существует «от века»; мысль о том, что Бог творит в том же самом «вечном настоящем», в котором эманация Божества создает ипостаси троичного Бога, наталкивает на допущение вечности мира. Больше того, различение Бога и Божества провоцирует идею, будто Бог появляется только вместе с человеком и является существом, так или иначе конечным. Мы уже не говорим, что представление о рождении Божества в душе подразумевает, что «святые дела» церкви — не действующие силы такого рождения, но лишь способствующие ему средства.

Еще сильнее личностный характер общения человека с Богом подчеркивает ученик Экхарта Иоганн Таулер (1300—1361), оказавший прямое воздействие на доктрину Лютера о «личной вере»<sup>1</sup>. Общение с Богом, подчеркивал он, может и должно так питать душу, чтобы обеспечивать деятельность человека в духе евангельской любви, а само такое поведение является главным свидетельством благочестия человека.

Чтобы обрести Бога, продолжает Таулер, человек должен отыскать его в «бездне» своей души. Необходим великий героизм аскетизма и страданий, которым человек не просто подчиняется, но жаждет их, аскетизм, способный «распять» тварную сторону человека, заставить его осознать свое «ничто»

---

<sup>1</sup> О взглядах И.Талуера см.: *Смирин М.М.* Народная реформа Томаса Мюнцера и Великая крестьянская война. М.: Изд. АН СССР, 1955.

и отказаться от всего временного, преходящего. Конечно, разъясняет он, грехопадение так исказило образ Божий человека, что своими силами достичь божественного света он не может. Но если сердце грешника направлено не к «тварному» миру, а к его «основанию», то Бог посредством своей милости приводит его волю в соответствие со своей собственной так, что действия и помыслы человека выражают уже не его цели, а цели Бога.

Реальный опыт религиозного сознания, который составлял подпочву мистических концепций, исторически выражался в разных формах, родство которых не всегда бросалось в глаза. Примером может служить так называемая христоцентрическая доктрина, наиболее талантливый и последовательный защитником которой был Мигель Сервет (1511—1553), настаивавший на принципиальном различии между «Иисусом» — вечным, несотворенным началом и «Христом» — реальным человеком, рожденным земной женщиной.

Причем эта тенденция носит универсальный характер и присуща всем развитым религиям. В полемике с ортодоксальным лютеранством мистическую традицию предложил Я. Бёме (1575—1624), который рисовал грандиозную, фантастическую картину самотворения изначального Абсолюта («пропасти», «воли»), создавшего «слово жизни» и в конечном счете Троицу<sup>1</sup>. Аналогичные концепции возникали и внутри других религий (каббала — в иудаизме, суфизм — в мусульманстве). Мистические представления, всегда сопутствовавшие христианству, получили особое распространение в позднем средневековье, и трудно назвать крупного теолога, философа, естествоиспытателя, который бы не испытал их влияния. Этот факт невозможно объяснить лишь активностью отдельных богословов. Его причины таятся в изменении опыта массового религиозного сознания.

Напомним, что в христианстве обращение к Богу объясняется не столько угрозой наказания, сколько потребностью и выбором «внутреннего человека», повинующегося зову совести. Ясно, что характер такого общения (и представление о нем) зависит от меры развитости личного самосознания, от богатства индивидуальной духовности, что, в конечном счете, связано с реальным местом индивида в системе социальных отношений. Линия мистицизма, о которой мы размышляем,

<sup>1</sup> См.: Бёме, *Яков*. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. М.: Мусaget. 1914; его же: *Christosophia* или путь к Христу. М.: Политгиздат, 1991.

отражала на языке религии процесс развития личностного начала общества, в котором постепенно пробивалось к жизни мироощущение независимых и свободных агентов рождавшегося буржуазного уклада. Так что можно согласиться со следующим суждением Эриха Фромма: «Гуманистический, демократический элемент никогда не исчезал в истории христианства и иудаизма и даже получил одно из своих мощных проявлений в мистической мысли, возникшей внутри этих религий. Мистики были глубоко воодушевлены силой человека, его подобием богу, той идеей, что бог нуждается в человеке, как и человек — в боге; они поняли, что человек создан по образу божьему, в смысле фундаментального тождества бога и человека. Не страх и повиновение, но любовь и утверждение собственных сил лежат в основе мистического опыта. Бог — это символ не власти над человеком, но человеческого самовластия»<sup>1</sup>.

Здесь мы подходим к главному моменту: само развитие европейского общества, находившее отражение в религиозном опыте массового сознания, неотвратимо укрепляло, актуализировало эту линию, для обоснования которой привлекались и фрагменты из Священного писания и прежние, уже получившие выражение «диссидентские» взгляды, оппозиционные в отношении официального католицизма.

Для иерархов католической церкви, обладавших огромной властью и не задумываясь эту власть применявших ради достижения своих сословно-корпоративных целей, было естественно рассматривать верующего в соответствии со специфически феодальными отношениями. Феодализм имел жесткую, авторитарную структуру: от сеньора — к вассалам, от наследственной власти — к бесправным подданным. Эта схема воспроизводилась в сфере религии: от церкви — к верующим, от догмы — к индивидуальной вере. И Бог, которому должны были поклоняться последние — это Бог церкви, формировавшей и защищавшей свое учение как идеологию прочно впаянного в средневековые социальные структуры «священного» департамента, своекорыстно манипулировавшего сознанием и поведением «простаков».

Наступление буржуазной эпохи означало заметное перемещение центра социальной активности. Движение истории определялось развитием «базиса» — прогрессом техники, промышленности, торговли, неподвластным контролю феодаль-

<sup>1</sup> Фромм, Эрих. С. 175—176.

ных верхов. Оно неизбежно формировало и новое мироощущение человека как агента частнопредпринимательской деятельности. Соответственно менялась и структура религиозного сознания. Его тенденции все более определялись не сверху, а снизу — реальным опытом богопознания верующих, который вступал в конфликт с церковной ортодоксией. Католическое единообразие подтачивалось религиозным и теологическим плюрализмом. Все эти религиозные новообразования, как правило, разделяли основные ключевые идеи и представления (концепцию «личной веры», «крещения в Духе», «избранности» и т.п.), свидетельствующие об их общем антиклерикальном пафосе. Однако в зависимости от специфики социально-классовой обстановки и историко-культурных традиций они обретали различный, если не взаимоисключающий характер: от программы революционной борьбы до идеологии «закона и порядка».

### 3. «Единоспасающая» вера Мартина Лютера

В XVI веке мы наблюдаем удивительную картину. Многочисленные разрозненные проявления антиклерикализма и диссидентства сливаются в мощный поток Реформации, который постепенно охватывает континент, возвещая о рождении новой разновидности христианства — протестантизма. Реформация — явление сложное, она прошла через несколько этапов и по-разному проявлялась в отдельных странах и регионах. Из всей этой картины мы остановимся лишь на деятельности Мартина Лютера и Жана Кальвина.

Такой выбор вполне объясним. Лютер — центральная фигура в духовно-культурной жизни XVI века<sup>1</sup>. Именно он сформулировал фундаментальные устои протестантизма, которые составили основу баптистского вероучения. В Германии протекала деятельность так называемых анабаптистов, наследие которых преломилось в вероучении меннонитов и впоследствии баптистов. В равной мере невозможно понять историю последних, не учитывая воздействия кальвинизма. Как упоминалось, частные баптисты (а они впоследствии стали до-

<sup>1</sup> Можно согласиться с известным американским теологом, проф. Робертом Преузом: «Влияние, оказанное Мартином Лютером на Западный мир, да и на все Западное общество, значительно превосходит влияние любого другого религиозного лидера, жившего со времен апостолов Христа» (См.: Лютер, Мартин. Избранные произведения. СПб., 1995. С. 3).

минирующими в США, Германии и позже в России) следовали идеям Кальвина, прежде всего его концепции абсолютного предопределения и церкви.

Итак, начало XVI века — великая эпоха. Эпоха радикального перелома в европейской культуре, когда закладывались новые социально-нравственные ориентиры на столетия вперед. Время благородных порывов и сожжения «еретиков»; увлечения античной культурой и облав на ведьм, благочестивых метафизических диспутов и изощренных пыток. Но все эти, казалось бы, несовместимые элементы, персонажи, идейные тенденции как-то утрясаются, соображаются в единый поток социального развития, в мироощущение, возвещающее наступление буржуазной эры<sup>1</sup>. Яростной защитницей средневековых порядков выступает католическая церковь. Когда-то Т. Гоббс назвал папство «привидением умершей Римской империи, сидящим в короне на ее гробу»<sup>2</sup>. Но в XVI веке церковь еще пользуется огромной властью, и везде, где назревает или только замышляется протест против старых порядков, возникают фигуры в темных сутанах, летят папские буллы, вспыхивают костры инквизиции.

К этому времени антицерковные движения в Германии достигают высшей точки. Их социальная база была крайне пестрой: правители, добивавшиеся политической независимости от Рима, промышленники и торговцы, страдавшие от поборов и феодальной раздробленности, обедневшее дворянство и рыцарство, видящее в церкви ненасытного конкурента по обиранию подданных, деятели культуры, страдающие от мертвой церковной догмы, а прежде всего — крестьяне и городские низы, на которых невыносимым гнетом ложилась вся общественная пирамида.

Но для того, чтобы все разнородные силы выступили вместе, нужна была какая-то объединяющая программа. Поводом послужил на первый взгляд малопримечательный эпизод. 31 октября 1517 года в Виттенберге местный священник Мартин Лютер прибил к воротам собора тезисы, в которых обличал практику продажи индульгенций. Это выступление сыграло роль кристалла, брошенного в перенасыщенную атмосферу антипапских настроений.

<sup>1</sup> Духовная ситуация Возрождения-Реформации детально рассматривается в коллективном труде «Философия эпохи ранних буржуазных революций» (М., 1983). Отметим также не потерявшее свое значение исследование Капелюша Ф. Религия раннего капитализма (М., 1931).

<sup>2</sup> Гоббс, Томас. Избранные произведения: В 2 т. Т. 2 М., 1965. С. 663.

ний<sup>1</sup>. Такой результат может показаться неожиданным. Задолго до Лютера многие виднейшие богословы (например Я. Гус, Эразм и др.), протестовали против продажи индульгенций даже резче, чем Лютер. Не помышлял он и ни о какой радикальной реформе церкви. Главная идея тезисов была в том, что для «спасения» требуется внутреннее покаяние грешника, которое нельзя заменить внешней денежной жертвой. «Я был один, вспоминает Лютер, — и лишь по неосторожности вовлечен в это дело... Я не только уступал папе во многих важных догмах, но чистосердечно обожал его, ибо кто я был такой? Ничтожный монах, походивший скорее на труп, чем на живое тело»<sup>2</sup>. Но случилось то самое «обыкновенное чудо», которое способно круто изменить русло общественного развития: история дождалась своего героя, который с удивительной энергией и целеустремленностью почувствовал и осуществил ее скрытые возможности.

Рим ответил угрозой отлучения и физической расправой. Коса, однако, нашла на камень, виттенбергский проповедник отказался подчиниться силе. Но и папа не мог уступить — конфликт получил слишком широкую огласку. Началась стремительная эскалация взаимных резкостей, и дело кончилось тем, что 10 декабря 1520 года когда-то образцовый монах публично сжег папскую буллу, отлучающую его от церкви. Это был неслыханно дерзкий вызов не только букве веры, но власти могущественного Ватикана, поступок, значение которого Ф. Энгельс сравнил с великим творением Коперника<sup>3</sup>.

Каким же образом проповеди провинциального священника стали знаменем антицерковного движения, пожаром запыхавшего по всей Европе?

Многое из сказанного раньше помогает ответить на этот вопрос. Католическая церковь выступала в качестве высшей санкции существующего сословно-корпоративного строя. Поэтому никакое общественное движение не могло стать массовым, если оно не облекалось в религиозную форму, не обо-

<sup>1</sup> Суть и эволюцию взглядов Лютера трудно понять, не представляя себе его напряженных религиозно-нравственных исканий и бурной проповеднической деятельности. Описание их не входит в задачу нашей книги. Поэтому рекомендую превосходную биографию Лютера, написанную Соловьевым Э. Ю. (Непобежденный еретик. Мартин Лютер и его время. М.: Молодая гвардия, 1984.) В книге дан профессиональный анализ и оценка историко-культурного значения наследия великого реформатора.

<sup>2</sup> См.: Порозовская В. Д. Мартин Лютер. Его жизнь и реформаторская деятельность. СПб., 1898. С. 32.

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 509.



сновывало свои лозунги ссылками на Библию. Говоря конкретнее, церковь как социальный институт феодализма невозможно было победить, не разрушив догматический фундамент, на котором она основывала свое господство в обществе.

Таким фундаментом было учение о том, что «спасение» людей невозможно без помощи церкви, без благодати, содержащейся только в ней. Оно давало в руки церкви страшное оружие. Ватикан мог отлучать и преследовать не только отдельных бунтарей, но и целые районы, обрекая тысячи людей на ужас и разорение<sup>1</sup>. В те богобоязненные времена покушаться на авторитет Рима можно было лишь его же оружием, то есть отвергая сакральность церкви с позиции, не менее жесткой и авторитарной, апеллирующей к неоспоримой божественной истине. В рамках христианства это можно было сделать, только противопоставив «земной» ограниченности церкви всемогущество самого Бога. Иными словами, свободу людей от притязаний Ватикана можно было обосновать, подчеркивая полную, абсолютную зависимость человека непосредственно от Создателя, без всяких посредников распорядившегося его судьбой. Поэтому реформаторы решительно отвергали богодухновенность Священного предания как произведения рук человеческих, и единственным источником веры объявляли Библию.

Напомним, что католическая церковь проводила принципиальное различие между «сакральной» (священной) деятельностью клира и «мирской» — прихожан. Первая оценивалась как угодная Богу и обеспечивающая спасение. Вторая — как в сущности безразличная для загробной судьбы, зависящей исключительно от заслуг перед церковью (принятие таинств, участие в обрядах, строгое соблюдение постов, посещения «святых мест», приобретение индульгенций, добровольные пожертвования и т.п.). Непременным условием «спасения», таким образом, оказывалось подчинение церковным регламентациям («дела»), требующее немалых денег, которые, так сказать, автоматически приближали грешников к вратам рая. Как до-

---

<sup>1</sup> Так, согласно известному «Руководству для инквизиторов» Николаса Эймерике, суду инквизиции подлежали: «...3. Всякий отлученный, не искавший примирения с церковью. 4. Укрыватели и заступники еретиков... 6. Города, правители и короли, защищавшие еретиков. 7. Власти, не отменявшие в стране или городе, постановлений, несогласных с законами инквизиции». (Барро М. Торквемада, великий инквизитор // Ян Гус. Мартин Лютер. Жан Кальвин. Торквемада. Лойола. М.: Республика, 1995. С. 292).

бывались эти средства, насколько искренними были религиозные чувства людей — это церковь не интересовало. Наиболее уродливое выражение такая установка получила в практике продажи индульгенций.

Именно претензии церкви на монопольное «небесное» представительство подверглись яростным нападкам со стороны Лютера<sup>1</sup>. Между человеком и Богом, подчеркивает он, не должно быть никаких посредников: Бог дает спасение по своей свободной воле, а вовсе не понуждаемый к тому домогательствами грешника. Судьба человека определяется не церковью, но всецело милостью Божьей, и верующий обретает спасение лишь постольку, поскольку осознает себя безнадежным грешником, обретает личную веру в Бога, в искупительную жертву Иисуса Христа. Учение о личной вере как единственном и достаточном условии спасения образует ядро протестантской догматики и требует переосмысления всего католического вероучения.

В частности, это касается представления о месте религии в жизни верующего: священной признается повседневная мирская деятельность во всех многообразных (профессиональных) проявлениях. В самом деле, если спасает только личная вера, то нет необходимости в особых магических ритуалах, изолированных от обычной жизни и специально преследующих цели спасения. Важно не то, что делает человек, не род занятий и место в обществе, но осознание своего долга перед Богом; важен не характер деятельности (скажем, покупка индульгенции или посещение «святых мест»), а ее мотив, осознание своего земного призвания, освященного волей Бога. А поэтому лозунг «любви к ближнему» приравнивается к «службе» ближнему: человек не должен наподобие монахов бежать от мира. Нет, ему следует жить «в мире», добросовестно исполнять свое земное призвание, помня о безграничном и пока им не заслуженном небесном милосердии. Служить Богу, подчеркивал Лютер, означает служить ближнему, будь то ребенок, жена, слуга... любому, кто телесно или душевно в тебе нуждается; и это и есть богослужение.

Рассмотрение взглядов Лютера мы начали с концепции единоспасующей веры и понятия «призвание». Именно они

<sup>1</sup> Литература о взглядах Лютера поистине необозрима. Отметим четырехтомный труд *Mackinnon, James. Luther and Reformation. Vol. I—IV. New York, 1962*, а также: *Deutin, Wolfgang. Der radikale Doktor Martin Luther. Köln, 1982*. О взаимоотношении идеологии Возрождения и Реформации см.: *Blayney, Ida W. The Age of Luther. New York, 1957*.

выступили на первый план в полемике с католическими богословами, они же обычно привлекают внимание как проповедников, так и социологов религии, как это было, например с Максом Вебером. Однако радикальному переосмыслению Лютер подверг и другие ключевые компоненты христианского вероучения: концепцию Бога и человека, первородного греха, свободы воли и предопределения, догмат искупления, суть таинств и т.д.

Разумеется, в конечном счете, вектор реформирования был обусловлен усилением личного начала в массовом религиозном опыте и в этом плане совпадает с направлением общественно-исторического процесса. Однако всякая попытка экстраполировать индивидуалистические ценности в систему протестантизма и тем самым как бы заранее предвидеть характерные для него теологические новации обречена на неуспех, потому что они перелагаются здесь на традиционный богословский язык и выступают в трудно узнаваемом, неожиданном виде.

Так что внимательнее присмотримся к виттенбергскому реформатору.

В общей форме можно констатировать, что Лютер разделяет общехристианскую концепцию Бога, Творца вселенной, всех людей и созданий<sup>1</sup>. Но имеется и специфика. Протестантизм характеризует Бога не просто как некую метафизическую субстанцию, но прежде всего в плане его отношения к людям, как милостивого Спасителя, дарующего вечную жизнь человеку, отравленному первородным грехом и ее не заслуживающему. «Подобно тому, — пишет Лютер, — как юрист рассуждает о человеке как о законном обладателе своей собственности, подобно тому как врач говорит о здоровом и больном человеке, теолог говорит о человеке как о грешнике»<sup>2</sup>. Таков центральный момент протестантистского учения о человеке. В учении Лютера, пишет Джеймс Маккиннон, «грех — фундаментальный факт, это обстоятельство и его последствия подчеркнуты в строгих выражениях. Первородный грех является основным понятием его религиозной антропологии»<sup>3</sup>. Сам Лютер характеризует его так: «Это не просто утрата качества воли, не просто утрата света разума, силы памяти, но абсо-

---

<sup>1</sup> *Luther, Martin. Der kleine Katechismus. Göttingen, 1961. S. 3.*

<sup>2</sup> Цит по: *Fischer, Petr B. The Concept of Sin in Luther's Theology. Chicago, 1945. P. 6.*

<sup>3</sup> *Mackinnon, James. Luther and Reformation. P. 176.*

лютная утрата всякой нравственности, всякой способности, всех сил тела и души, больше того, всего внутреннего и внешнего человека»<sup>1</sup>.

Приобщиться к «сыновьям света» такой человек может только в том случае, если он, уверовав в Создателя, получит от него благодать. Речь идет не просто о признании существования Творца, а о вере в то, что искупительная жертва Христа, через которую проявилось милосердие Божье, именно его спасло от вечного наказания. Таким образом, послание Библии носит личный характер; оно адресовано к индивидам и требует личного ответа.

Начало христианской веры образует страх перед гневом Бога (*Ira Dei*), изнуряющую боязнь адских мук и вечной гибели. В этом отразился религиозный опыт самого Лютера, которого долгое время терзал вопрос: «Как мне найти милостивого Бога?» Итак, человек страшится всевышнего гнева, он чувствует приближение неумолимой кары и свою неспособность ее избежать. Поэтому «спасение, оправдание начинается в само-унижении, само-отвращении, само-осуждении». А человек «теперь видит, что он сам по себе ничто, а все благо находится лишь в Боге»<sup>2</sup>.

Существенна одна деталь, сразу вызывающая в памяти рассуждения Августина. По мнению Лютера, говорили мы, человек не может спастись собственными силами, спасает лишь вера в искупительную жертву Христа. Поскольку же человек утратил остатки нравственности, то и вера эта может возникнуть у него лишь в результате воздействия Бога. Сам факт собственного «избрания» к спасению человек объяснить не способен, поскольку это проявление свободной и суверенной воли Бога, проникнуть в тайны которой земной разум не в состоянии. Эта мысль четко и ясно сформулирована в 3-й статье «Малого Катехизиса», озаглавленной «Я верю в Святого Духа»: «Я верю, что не моим собственным разумом или силой я верю в Иисуса Христа, моего Спасителя или прихожу к нему, но что Святой Дух призвал меня посредством Евангелия, просветил меня своими дарами, освятил и удержал меня в истинной вере, равно как он призывает, собирает, просвещает и освящает всю христианскую церковь на земле; христианскую церковь, в которой он прощает ежедневно и совсем все грехи мне и всем верующим, и в последний день воскресит меня

<sup>1</sup> Цит по: *Fischer, Petr B. Op. cit. P. 10.*

<sup>2</sup> *Ibid. P. 11.*

и всех из мертвых и дарует мне и всем верующим в Христа вечную жизнь»<sup>1</sup>.

Социальная направленность и последствия концепции личной веры лежат на поверхности: отвергая способность церкви обеспечить «спасение» Лютер подрывает те стимулы и основания, которые влекли в костелы богобоязненную паству, отнимает у алчного клира главное оружие — запугивание отлучением и вечным проклятием.

Тем самым он освобождает человека от внешней казенной религиозности. Но суть его реформы глубже.

Он освободил человека от внешней религиозности не тем, что лишил желанья спастись. Напротив, он поставил человека один на один с беспощадным *Ira Dei* и объявил, что спасение целиком возможно лишь как божественный дар, исключительно по Его свободному волеизъявлению, но никак не по необходимости — по делам и заслугам человека. Отсюда высшая мудрость состоит в том, чтобы осознать — человек ничто<sup>2</sup>. «Первое и самое важное в этом деле заключается в том, чтобы мы всегда серьезно обдумывали свои начинания и не затевали ничего в надежде на великую силу или разум, даже если бы в наших руках была вся власть земная; ибо Бог не может и не хочет допускать, чтобы доброе дело начиналось в надежде на собственную силу и разум»<sup>3</sup>.

Как же все эти рассуждения соотносятся с прогрессом в осознании свободы и духом буржуазного предпринимательства?

Гуманитарный здравый смысл подсказывает нам бойкий ответ: объявив, что человек «ничто», отвергнув свободу его воли и способность поставить под контроль собственную судьбу, Лютер унизил достоинство людей, закрепил за ними рабское сознание. Но не будем спешить, тем более что исследователи протестантизма обычно придерживаются иного мнения. Так, в солидном труде «Век Лютера» говорится: «Таким образом существо стремлений и целей, провозглашенных

<sup>1</sup> *Luther, Martin. Der kleine Katechismus. Göttingen. 1961. S. 7.*

<sup>2</sup> Я уже отмечал, что многое Лютер заимствовал у немецких средневековых мистиков, в частности, у Таулера. Последний, например, писал: «У человека нет поэтому никаких оснований для гордости. Бог позаботился, чтобы он на каждом шагу убеждался в том, что он „ничто“». Подробно об этом см. в главе «Таулеровская мистика и различные направления немецкой реформации» (*Смирин М.М. Народная реформация Томаса Мюнцера и Великая крестьянская война. С. 171*).

<sup>3</sup> *Лютер, Мартин. К христианскому дворянству немецкой нации об исповедании христианства // Избранные произведения. СПб., 1994. С. 56.*

Ренессансом и гуманизмом, стало ясным — эмансипация человека как *гуманного, разумного существа* ... Данное же движение (Реформация — Л.М.) в свою очередь провозгласила эмансипацию человека как *духовного существа*». Смысл этого сравнения проясняется в следующей фразе из этой книги: «Ренессанс принес возрождение человека во вновь открытом мире, а в Реформации человек был возрожден в Боге»<sup>1</sup>.

Разобраться в этом нам поможет известная работа М.Лютера «Свобода христианина», которую он начинает с разъяснения сути христианской веры: «Для того, чтобы сделать этот путь более гладким для непросвещенных — ибо только им я и служу, — я введу две предпосылки о свободе и рабстве духа.

*Христианин является совершенно свободным господином всего сущего и не подвластен никому;*

*Христианин является покорнейшим слугой всего сущего, и подвластен всем.*

Кажется, что два эти тезиса противоречат друг другу. Однако, если обосновать их соответствующим образом, то они вместе могли бы прекрасно служить нашей цели»<sup>2</sup>.

У человека, продолжает он, двойственная природа — сущность духовная и сущность физическая. «Соответственно своей духовной сущности, на которую люди ссылаются как на душу, он называется духовным, внутренним, или новым обновленным человеком. Соответственно своей физической сущности, на которую люди ссылаются как на плоть, он называется плотским, внешним, или ветхим человеком»<sup>3</sup>. И далее Лютер последовательно развивает идею о единospасающей вере. Праведность и свобода души не зависят ни от каких земных условий, она «может обойтись без всего, за исключением Слова Божьего», поскольку «оправдывается одной лишь верой и не оправдывается никакими делами». Тем самым судьба христианина не зависит от человека внешнего, телесного, будучи возрожденным, он наследует жизнь вечную. Отсюда и общее заключение: «...христианин имеет все, что ему нужно в вере, и не нуждается ни в каких делах для оправдания себя; и если ему не нужны дела, то он не нуждается и в законе; а если он не нуждается в законе, то, конечно же, он свободен от закона... Это и есть та самая христианская свобода — наша

<sup>1</sup> Blayney, *Ida W.* The Age of Luther. P. 475.

<sup>2</sup> Лютер, *Мартин.* Свобода христианина // Избранные произведения. СПб., 1994. С. 25.

<sup>3</sup> Там же.

вера, которая действует не для того, чтобы побудить нас жить праздно или порочно, но делает закон и дела ненужными для праведности и спасения любого человека»<sup>1</sup>. «Таким образом, верующая душа — обетованием веры — свободна во Христе, своим Женихе, свободна от всех грехов, неуязвима для смерти и ада и наделена вечной праведностью, жизнью и спасением Христа...»<sup>2</sup>.

Христианин, однако, не только «духовный и внутренний» человек, но и «телесный и наружный». Он живет смертной, земной жизнью и в самом радостном и бескорыстном служении Богу «он сталкивается с противодействием в своей собственной плоти, которая стремится служить миру и ищет собственной выгоды»; здесь «он должен действительно заботиться об усмирении своей плоти путем постов, бдений, трудов и других разумных методов и о подчинении ее Духу, чтобы она повиновалась и сообразовывалась с внутренним человеком». Поэтому «человек не может вести праздную жизнь и должен творить добрые дела для того, чтобы поработить ветхого человека. Дела эти сами по себе не оправдывают человека перед Богом, напротив, они плод веры, «непосредственной, естественной любви и покорности Богу», и человек должен творить их, «не принимая во внимание ничего, кроме одобрения Божьего»<sup>3</sup>.

Итак, мысль Лютера кристально ясна: истинный христианин свободен, поскольку его судьба вырвана Богом из круговращения земных дел. Поскольку же он живет в обществе, то должен быть слугой людей и безропотно подчиняться мирским правителям.

Подробнее свое понимание на этот счет Лютер излагает в работе «О светской власти». Ход его мысли можно предугадать заранее. Истинно уверовавшие в Христа и принадлежащие Христу люди «не нуждаются ни в светском мече, ни в законе. И если бы весь мир состоял из подлинных христиан, то есть из истинно верующих, то не было бы необходимости или пользы ни в князьях, ни в королях, ни в господах, ни в мече, ни в законе»<sup>4</sup>. Поскольку же мир полон зла, и «среди тысячи едва ли найдешь одного истинного христианина, то люди пожирали бы друг друга, и некому было бы защитить женщин

---

<sup>1</sup> Там же. С. 30.

<sup>2</sup> Там же. С. 32.

<sup>3</sup> Там же. С. 38–39.

<sup>4</sup> Лютер, Мартин. О светской власти // Избранные произведения. С. 135.

и детей, накормить и поставить на службу Богу, и мир опустел бы». Поэтому Бог и учредил светское правление, «сдерживающее нехристиан и злых, заставляющее их, хотя бы против воли, сохранять внешний мир и спокойствие»<sup>1</sup>.

Вывод: «...раз меч полезен и необходим для охраны мира, наказания греха и защиты от злых, то христианин охотно подчиняется правлению меча: платит подати, почитает начальство, служит, помогает, делает все, что идет на пользу светской власти, дабы ее не забывали, чтили и боялись»<sup>2</sup>. Лютер, как всегда, категоричен и не признает полутонов: «Если ты видишь, что не хватает палачей, стражников, судей, господ, то предложи свои услуги и займись этим, чтобы не пренебрегать властями, без которых нельзя обойтись, и чтобы они не пришли в упадок или не исчезли»<sup>3</sup>. Однако, подчеркивает Лютер, есть сфера, в которую власть не может вмешаться — это сфера души. «... Если светская власть осмеливается диктовать законы душам, она грубо вмешивается в Правление Господа, соблазняет и портит души»<sup>4</sup>, и здесь христианин не должен уступать, иначе он предаст Господа. Послушание относится к светской, а не религиозной жизни. Но к этой теме мы еще вернемся в связи с взглядами Кальвина.

Трудно отделаться от мысли, что концепция «внутренней» свободы, призыв примириться с фактической («светской») несправедливостью, терпеть любые насилия — страдают мизантропией и равносильны отказу от идеала подлинной свободы, разрыву с наследием гуманизма и свободомыслия. Во всяком случае, такое мнение преобладало среди наследников идей Ренессанса. Наиболее содержательно и поучительно эта коллизия проявилась в полемике двух, пожалуй наиболее знаменитых умов XVI века, — Эразма Роттердамского и Мартина Лютера.

Первоначально Эразм не придавал особого значения проповедям Лютера: его едва ли могла волновать перепалка по поводу продажи индульгенций, хотя сам факт выступления против Ватикана он приветствовал. Позже его все более настойчиво привлекал акцент Виттенбергского проповедника на безнадёжной испорченности человеческой природы и враждебное от-

<sup>1</sup> Там же. С. 136.

<sup>2</sup> Там же. С. 138—139.

<sup>3</sup> Там же. С. 140.

<sup>4</sup> Там же. С. 147.



ношение к разуму и философии, к античности с ее идеалом гордого и уверенного в своих силах человека.

Сказывалось и их очевидное несходство. Лютер с гордостью подчеркивал свое крестьянское происхождение. Он часто писал на народном немецком языке, не стесняясь в выражениях<sup>1</sup>. Эразм — кумир интеллектуальных кругов, «аристократ духа». Он издавался на изящной латыни, приводившей в трепет космополитическую элиту европейских университетов. Он старался избегать острых коллизий, поддерживал дружеские отношения с папой Львом X, регулярно получал стипендии от сиятельнейших особ.

В свое время Лютер был в восторге от нового перевода Евангелия с греческого на латинский язык и комментариев, изданных Эразмом. Он первым написал письмо выдающемуся гуманисту. Эразм ответил осторожным одобрением его взглядов, хотя по-отечески пожурил Лютера за несдержанность и резкость выражений. Однако выступления Лютера становились все воинственнее и вызывали у Эразма растущую тревогу. В 1519 году в личных письмах к друзьям он советует им избегать публикаций новых работ немецкого реформатора, как слишком зажигательных, а спустя два года почти открыто отмежевывается от него. Лютер обозвал его «трусливым пацифистом» и больше к этой теме не возвращался. Такого желания, по-видимому, не испытывал и Эразм.

Но в дело вмешались посторонние силы. Церковные функционеры, объясняя растущую воинственность Лютера, открыто намекали на порочное влияние Эразма. Крылатой стала фраза: «Эразм снес яйцо, а Лютер его высидел». Гуманист как мог защищался: «Из яйца, которое я снес, должна была появиться курица, а Лютер высидел бойцового петуха». Однако церковь, в том числе и новый папа Климент VII, оказывали на Эразма все большее давление, стремясь использовать его

---

<sup>1</sup> Один пример. Некоторые папские сановники стремились сгладить конфликт с Лютером. В 1520 г. они уговорили его на компромисс: Лютер пришлет папе «примирительное» письмо, а тот отзовет буллу о его оглушении. В сентябре Лютер публикует «Открытое письмо папе Льву X», в котором, высказывая ему всяческое уважение, едва ли не по-отечески советует отказаться от власти и довольствоваться маленьким приходом. Папа, мол, человек неплохой, а вот церковь... «Всем совершенно ясно, что Римская Католическая церковь, некогда святейшая из церквей, превратилась в самый безнравственный вертеп разбойников (Мф. 21, 13), в наипостыднейший бордель, в царство греха, смерти и преисподней. Это столь отвратительно, что даже сам антихрист, если бы он пришел, не смог бы ничего добавить к этому злу» (*Лютер, Мартин. Избранные произведения*. С. 19). Примирение не состоялось.

авторитет для того, чтобы парализовать влияние Лютера. Прославленному гуманисту пришлось взяться за диатрибу «О свободе воли» (1524)<sup>1</sup>.

В нарочито академическом стиле Эразм указывает на главный пункт своего расхождения с Лютером — на доктрину божественного предопределения. По мнению Эразма, гуманист не может принять ее, не принеся в жертву достоинство и ценность человека, у которого, настаивает он, и после грехопадения сохранилась добрая воля и склонность к нравственному самосовершенствованию. В противном случае человек способен творить лишь зло, не может нести за него ответственность, и никто не вправе призывать грешника к покаянию. Бога, наказывающего им же сотворенных людей за грехи, которых они не могут избежать, следует признать лишенным морали существом, недостойным ни почитания, ни восхваления. Приписать такое поведение «небесному Отцу» — значит впасть в богохульство. Сознание человека настаивает на признании некоторой меры свободы, без которой он превратился бы в неодушевленный предмет. Во всяком случае, заключает Эразм, давайте признаем наше невежество, нашу неспособность примирить человеческую свободу с божественным предначертанием и принципом общей причинности, но все же отвергнем предположение, которое делает человека куклой, а Бога — тираном.

Диатриба, многократно переизданная, произвела сильное впечатление на интеллигентские круги, хотя многие ревнители католицизма были разочарованы примирительным и нарочито философским тоном повествования. Просвещенная Европа замерла в недобром предчувствии. Год спустя Лютер ответил яростным посланием «О рабстве воли».

Да, он согласен со своим оппонентом в том, что проблема отношения свободной воли и Божьей благодати — ключевая для христианства: «если мы этого не знаем, то мы ничего не понимаем в христианстве и окажемся хуже всех язычников». «Потому что если мне не будет известно, что, в какой мере, насколько я в состоянии сделать для Бога, то в равной степени мне неведомо и неизвестно, что, в какой мере и насколько может сделать и сделает для меня Бог, так как один только Бог производит все во всех»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Эразм Роттердамский. Диатриба или рассуждение о свободе воли // Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 218—289.

<sup>2</sup> Лютер, Мартин. О рабстве воли // Избранные произведения. С. 197.

И далее с присущей ему воинственностью Лютер утверждает абсолютную суверенность воли Бога, который «ничего не предвидит по необходимости, а знает все, располагает и совершает по неизменной, вечной и непогрешимой Своей воле. Эта молния поражает и начисто испепеляет свободную волю». Воля же человеческая «находится где-то посередине, между Богом и сатаной, словно выючный скот. Если завладеет человеком Господь, он охотно пойдет туда, куда Господь пожелает ... если же владеет им сатана, он охотно пойдет туда, куда сатана пожелает». И категорический вывод: «... свободная воля без Божьей благодати ничуть не свободна, а неизменно оказывается пленницей и рабыней зла, потому что сама по себе она не может обратиться к добру»<sup>1</sup>.

Но почему же божественная благодать распространяется не на всех, почему многие люди обречены на вечную погибель?

Мы знаем только Евангелие, отвечает Лютер. Но оно не открывает нам всю волю Бога. Помимо Писания имеется сфера божественной величественности и природы, скрытый ум Бога, который выше нашего познания или понимания, спорить о котором не наше дело. Примененный к божественным делам, продолжает он, человеческий разум слеп, глух и нечестив. Эти вещи выше разума и могут быть охвачены только верой и посредством просветления духа, что позволяет нам верить, что Бог благостен, даже если бы он разрушил весь мир. А почему Бог не предотвратил греха Адама — это божественная тайна, мистерия. Мы не можем говорить: Бог должен делать так, потому что это благо. Напротив, это благо, потому что он так делает. Бог имеет абсолютное право делать все, что он хочет, иначе он не Бог. Нет нужды доказывать, что Лютер здесь во многом воспроизвел идеи Аврелия Августина, предвосхитив догмат о предопределении, вошедший в историю под именем кальвинского.

А все-таки, кто был прав, кто «победил» в этом споре? Вопрос не имеет смысла, поскольку реальной дискуссии не состоялось, было лишь столкновение двух типологически различных и друг для друга «непроницаемых» подходов и концепций. Эразм с позиций разума пытался «критиковать» доктрину Лютера, воплотившую личный выстраданный опыт богопознания, а поэтому для него окончательную, не поддающуюся никакой ревизии. Иными словами, Лютер отвергает не только выводы, но и сам характер аргументации грозного

---

<sup>1</sup> Лютер, Мартин. Там же. С. 199, 218.

противника, он не озабочен отыскиванием доводов, согласующихся с логикой и критериями человеческого разума, поскольку безоговорочно доверяет страстной, не подлежащей сомнению вере во всемогущего и милосердного Бога. Любые ссылки на человеческие представления о свободе, равенстве, справедливости для него — пустые слова. «Если же Его справедливость была бы такой, что человеческий разум мог бы понять, что она справедлива, то, конечно, она не была бы божественной, а несколько не отличалась бы от человеческой справедливости»<sup>1</sup>.

Можно возразить: дискуссия все-таки состоялась. Иначе в университетах и церквях еще долго не кипели бы страсти по поводу ее результатов и подлинного триумфатора. В качестве такового, кстати сказать, чаще называли Лютера. Что ж, если судить по общественному резонансу, то можно сказать и так. Но это вовсе не значит, что Эразм «проиграл». Оба были правы и оба стали победителями, каждый в своей области.

Эразм представлял «христианский гуманизм», отстаивавший свободомыслие и право разума авторитетно толковать и оценивать Писание. Лютер — фанатичную веру, «веру сердца», признающую разум лишь в той мере, в которой он ее подтверждает; Эразм пытался *объяснить* учение Христа, Лютер — *изъяснить* его; Эразм рассуждал как религиозный философ, а Лютер — как теолог мистического образца. Это два разных пласта культуры, грань между которыми ликвидировать невозможно. Между прочим, Лютер это ясно понимал, заявляя оппоненту: «Просвещенностью, талантом, числом приверженцев, авторитетностью и всем прочим — ты и сам это понимаешь — я тебе уступаю. Но если бы я тебя спросил, что значат три вещи: откровение Духа, чудеса и святость, то — насколько я тебя знаю по твоим письмам и книгам — окажется, что ты столь невежественен, столь неучен, что едва ли сможешь хоть что-нибудь объяснить»<sup>2</sup>. А поэтому напрасно Эразм приводил доводы, апеллирующие к разуму и логике, пытался сопоста-

<sup>1</sup> Лютер, Мартин. Там же. С. 378. — Кстати сказать, страстность и непримиримость проповедей Лютера во многом объясняется обстоятельствами его собственной биографии, в частности «штоттернгейским озарением», широко описанным в литературе. (См., напр.: Соловьев Э.Ю. Непобежденный еретик. М., 1984. С. 37). Интересны соображения Эриха Фромма о социально-психологической подоплеке теологических новаций Лютера (См.: Фромм, Эрих. Бегство от свободы. М., 1990. С. 62—93).

<sup>2</sup> Лютер, Мартин. О рабстве воли. С. 222.

вить различные мнения. «...Я в этой книге,— заключает Лютер,— не сопоставлял мнения, а утверждал и утверждаю и не хочу, чтобы кто-то принимал решение, но советую всем покориться»<sup>1</sup>.

Эразм говорил с позиции интеллектуала, способного встать над непосредственными религиозными переживаниями, подвергнуть их философской рефлексии. В этом смысле он предвосхитил век Просвещения с его культом разума. Но это все будет позже, а в ту богобоязненную эпоху сугубо теологические споры не волновали широкие массы, а рассудительность и аргументация «от ума» воспринимались как изъяны подлинной веры. А поэтому именно Лютер, страстно и агрессивно выражавший непосредственный опыт богопознания, стал глашатаем народных масс, говорившим «из глубин» их мироощущения.

Но и это еще не все.

Мы проявили бы непростительную поспешность, если бы в неистовых обличениях Лютера усмотрели бы лишь проповедь религиозного фанатизма, вражды к разуму, прославление рабства и покорности человека. Напротив, в тех исторических условиях взгляды Лютера воспринимались как манифест равенства людей, признание за каждым права на внутреннюю свободу и способности ее обрести. Как мы помним, пафос учения Христа составлял протест против господской идеологии и ее моральных приоритетов, против «мудрости» ненавистного мира, которому противопоставлялось знание «не от мира сего», «вера по совести». Эта традиция была развита далее мистиками, обличавшими «фарисеев, епископов и книжников», которые навязывали «пергаментную Библию», искажавшую истину Христа, и противопоставлявшими им человеческое «постижение в сущности», доступное лишь «подлинной живой вере».

Именно эта тенденция была углублена и систематизирована Лютером. Антиклерикализм — явление не новое. Сила и оригинальность Лютера была не в том, что он разоблачал корыстолюбие, продажность, разврат, невежество папских сановников (то есть грехи «человеческие») и даже не в демонстрации искажения ими заповедей и предписаний, зафиксированных в Библии. Он уничтожал их в глазах богобоязненных прихожан обвинениями в том, что они предали «божественную величественность, скрытый ум Бога», недоступный

<sup>1</sup> Там же. С. 382.

человеческому пониманию. Но дело не только в этом разрушительном пафосе.

Значение лютеровских идей единоспасающей веры, земного призвания, «всеобщего священства», его убеждение, что любой «простак» способен понять Священное писание не хуже чем папа и т.д. выходило за рамки сугубо религиозной проблематики. Они утверждали изначальное, так сказать, онтологическое равенство всех верующих в главном — в глазах Бога, пробуждали в мирянине чувство собственного достоинства и внутренней независимости от всех земных, «внешних» сил. Да, он унижал Человека в «вертикальном» измерении — в сопоставлении с Богом и его суверенной волей, но тем самым он возвышал каждого отдельного индивида в измерении «горизонтальном» — в сопоставлении с земными владыками, поскольку признавал его равенство в решающем моменте — в возможности его прямой связи с Богом, опосредствуемой не церковью, а только собственной совестью, а также способностью воплощать Божью волю в выпавшем на его долю мирском деле. Лютер не навязывал мироощущению простаков логики и критериев высоких интеллектуалов, он «работал» в толще народного сознания, утверждая полное доверие к личностному религиозно-духовному опыту человека, превосходящему в глазах Бога все папские догмы и хитроумные интеллигентские умствования. В этом плане, в глубинном историко-культурном смысле он утверждал новое понимание человека, соответствующее духу свободы и индивидуализма.

Имеется еще одна особенность, сделавшая Лютера выразителем самосознания грядущего времени. В отличие от воззрений прежних «еретиков» и мистиков его учение не только сплотило различные социальные слои Германии в антипапском протесте, но и явилось мощным «положительным» стимулом для борьбы против феодальных властителей и порядков в целом.

Да, сам Лютер последовательно осуждал всякие насильственные и революционные меры, в конечном счете подчинял религиозные институты светским. Но дело не в конкретных политических высказываниях, а во внутренней логике и пафосе его концепции, в том, какие практические земные выгоды вычитывали люди из его теологических новаций, в какой мере они развивали эту логику в соответствии со своими потребностями и упованиями. Главное, что Лютер за каждым истинным христианином признавал неотъемлемое право на свободу совести и идущую от Бога суверенность религиозного

опыта, на сложившийся образ жизни как попрещение служения Божьему призванию, а верующие уже сами соображали, как таким правом распорядиться: на путях протестантской аскезы утверждать новые буржуазные, рыночные отношения агентов формирующегося «гражданского общества», либо же немедленно браться за меч, чтобы «внутреннее» равенство дополнить «внешним» и на развалинах ненавистного царства Кесаря построить «земной рай». Но как бы то ни было, деятельность Лютера стала мощным ускорителем общественно-исторического процесса<sup>1</sup>.

Именно так решается парадокс, о котором шла речь выше. Новые свидетельства на этот счет мы получим, когда познакомимся с учением Кальвина.

#### 4. Жан Кальвин: «Божья метла»

Лютер и Кальвин — центральные фигуры Реформации, в истории их имена стоят рядом. А между тем они удивительно несхожи по личной судьбе, психологическому облику, по конечным результатам своей деятельности. Лютер выступил против Рима, побуждаемый прежде всего личным опытом богопознания. Он прокладывал неизведанный богословский маршрут и заранее не мог видеть конечной остановки. Прежде чем объявить миру о теологических новациях, он должен был победить сомнения в своей богобоязненной душе. Каждый шаг, отделявший его от Рима, давался с трудом. Кальвин моложе Лютера на 26 лет — срок для того бурного времени огромный. Протестантские идеи он застает уже сложившимися. Они для него — не продукт внутренних терзаний, а предмет профессиональных размышлений и систематизации. Наделенный выдающимся умом, отшлифованным годами изучения римского права, он уже в 26-летнем возрасте издал «Наставление в христианской вере» (1536), в котором изложил реформаторскую доктрину в систематической, безжалостно последовательной форме. Вскоре книга была признана энциклопедией протестантской мысли.

---

<sup>1</sup> Детально взаимоотношение Ренессанса и Реформации, а также историко-культурное значение деятельности Лютера охарактеризовано Э.Ю. Соловьевым в главе «Парадоксы Реформации: от независимой веры к независимой мысли» (История философии: Запад — Россия — Восток. Книга вторая: философия XV—XIX вв. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 1996. С. 43—68).

Едва ли не противоположны они были и по своему человеческому облику. Образный портрет немецкого реформатора находим у Гейне: «У его мыслей были не только крылья, но и руки; он говорил и действовал. Это был одновременно и холодный, схоластический буквоед и восторженный, упоенный божеством пророк. Этот человек, который мог ругаться, как торговка рыбой, мог быть и мягким, как нежная девушка. Временами он неистовствовал, как буря, вырывающая с корнем дубы, и потом вновь становился кротким, как зефир, ласкающий фиалку»<sup>1</sup>.

Совершенно другим был Кальвин — фанатичный аскет, человек несгибаемой воли, отвергавший все земные заботы и удовольствия ради главной — выполнения вверенной ему Богом миссии. Ни слабое здоровье, ни немислимая нагрузка, ни постоянные опасности и препятствия не могли отклонить его от избранного пути.

Главное, конечно, не в личности самих реформаторов, а в различии социально-политической подоплеку их взглядов, той общественной практики, которой они могли придать новую энергию. Лютер действовал в отсталой, раздробленной Германии, где еще не сложилась сильная буржуазия, способная бросить вызов феодальным правителям. И отвергая власть Рима над немецкими церквами, Лютер признавал их подчиненность местным сеньорам. Совершилась причудливая метаморфоза. Страстные антипапские выступления Лютера, сам его облик человека, не побоявшегося поднять голос против всемогущего Рима, воспламенял широкие слои населения Германии, в том числе и крестьянские массы. Но Лютер решительно осуждал любые революционные, насильственные действия, старался направить Реформацию в сугубо теологическое русло, русло бюргерского «порядка».

Иной была судьба учения Кальвина, которое стало боевой идеологией антифеодальных движений в Европе. Это не случайно: кальвинизм отразил уже иной этап развития Реформации, воплотив в себе стремление торгово-промышленных слоев добиться политической власти, чтобы расчистить сословно-корпоративные завалы, стоящие на их пути. С поразительной последовательностью Кальвин довел до логического конца идею «избранности» к спасению и абсолютного предопределения, которая сыграла роль мощного стимула к непреклонной,

---

<sup>1</sup> Гейне, Генрих. К истории религии и философии в Германии. М.: Прогресс, 1994. С. 55—56.



все сметающей деятельности — с именем Бога на устах. К этому нужно добавить и уникальное историческое обстоятельство: сугубо кабинетный теолог на долгие годы добился неограниченной власти в богатой торговой Женева, получив возможность установить здесь порядки, наиболее соответствующие собственному идеалу «града Божьего».

В отличие от Лютера Кальвин с самого начала был воодушевлен идеей решительной реформы католической церкви, а поэтому в своем знаменитом труде разработал детальную и универсальную программу на этот счет. Можно констатировать, что в общем он воспроизводит основные идеи Лютера, касающиеся представлений о всемилостивом Боге, безнадежно грешном человеке, об оправдании только верой и т.д. Бог — это грозная, непостижимая, вседействующая воля, святая и неизменная, открывающая свое величие и славу в творении и во всем, что совершается. Удел же человека, существа падшего и тварного, служить прославлению величия имени Божия. «Бог, — пишет Кальвин, — с полным правом требует, чтобы каждое создание служило ему, превозносило его могущество, поднимало глаза к его величию и покорно признавало его Спасителем и Повелителем»<sup>1</sup>. Такое отношение объясняется тем, что Бог — это «такая бесконечная мудрость, справедливость, благодать, милость, истина, сила и вечная жизнь, что вне его нет другой мудрости, справедливости, благодати, милости, истины, силы или жизни»<sup>2</sup>. А поэтому мы должны знать, что «все на небесах и на земле... было создано им ради своей славы»<sup>3</sup>.

Отсюда Кальвин приходит к знаменитой концепции предопределения. Если все в этом мире совершается по предвечно начертанному божественному плану, то следует, что Бог «от века», то есть до того, как появился не только первый человек, но и был сотворен сам мир, жестко отделил «детей света» от «детей тьмы». При этом Кальвин с порога отвергает какие-либо компромиссные варианты. Предопределение Бога, подчеркивает он, нельзя понимать в смысле предузнания, т.е. в том смысле, что Бог предвидит последствия проявления «свободной воли» тех или иных людей. Нет, предопределение носит абсолютный фактический характер, оно совершается «еще раньше, чем они совершали что-либо хорошее или пло-

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Ditrich, Ottmar. Geschichte der Ethik. Vol. IV. Leipzig, 1932. S. 165.*

<sup>2</sup> *Ibid.* S. 167.

<sup>3</sup> *Ibid.* S. 165.

хое». Предопределение это нерушимо. Кто уже занесен в «книгу жизни», тот навечно останется в ней и разделит свою «избранническую» судьбу, и, напротив, тот, кто числится по книге смерти, пребудет на веки «сосудом гнева Божия», и никакие его добродетели и добрые дела не могут изменить этого приговора. Тем самым в наиболее категорической форме Кальвин формирует положение, которое давно уже вызывает дружную критику противников христианской доктрины. В самом деле, как примирить признание «благости» и «всемогущества» Бога с наличием зла в сотворенном мире? Как помним, эту аргументацию развивал Эразм в споре с Лютером. Получается, что проживший несколько дней новорожденный ребенок может быть обречен на вечные муки и т.д. Отсюда и знаменитая «теодицея», «оправдание Бога» — проблема, которая составляла камень преткновения для поколений теологов.

Кальвин ясно видел безжалостность такого утверждения. Имеются свидетельства, что он формулировал подобные идеи со слезами на глазах, но оставался верен логике теологического мышления, зафиксированной уже Аврелием Августином. Увидеть ее нетрудно. Согрешив и полностью утратив свободу воли, человек обрек себя на вечное проклятие. Поскольку же человек сотворен ради прославления Бога, то сам акт абсолютного предопределения — один из эпизодов такого предназначения. Избирая одних падших и тварных людей к спасению, Бог тем самым демонстрирует свое милосердие, обрекая других на проклятие — свою справедливость. Одним словом, «нормальной», справедливой ситуацией следует считать осуждение всех людей, и тогда факт избранничества выступает как акт высшего милосердия. «Спаситель, поэтому, может дать милосердие тому, кому он хочет, потому что он милосерден; и все же не дать ее всем, потому что он справедливый судья. Он может обнаружить свое свободное милосердие, дав некоторым то, чего они никогда не заслужили, в то время как не дав его всем, он обличает недостатки всех»<sup>1</sup>.

Здесь неизбежно возникает некоторое недоумение. С одной стороны, вся доктрина Кальвина пронизана фатализмом, поскольку исходит из того, что история — это реализация извечного и неизменного предначертания Божьего. Казалось бы, она должна вести к пассивности, несовместимой с личной инициативой, уверенностью в собственных силах, с активной общественной и производственно-хозяйственной деятельно-

<sup>1</sup> Цит. по: *Ditrich, Ottmar. Geschichte der Ethik. S. 165.*

стью. С другой, Энгельс, например, называл учение Кальвина «знаменем республики», считал, что оно соответствовало требованиям «самой смелой части тогдашней буржуазии». Да дело не только в Энгельсе: вся история свидетельствует о громадной роли кальвинизма в становлении буржуазного строя.

На это обращал внимание еще Г.В.Плеханов. История показывает, писал он, что «фатализм не только не всегда мешает энергетическому действию на практике, но, напротив, в известные эпохи был *психологически необходимой основой такого действия*». В качестве примера он, в частности, ссылаясь на «железного канцлера» Кромвеля, который «называл свои действия плодом воли божьей. Все эти действия *наперед окрашены для него в цвет необходимости*. Это не только не мешало ему стремиться от победы к победе, но придавало этому его стремлению неукротимую силу»<sup>1</sup>. Перед нами очередной пример, свидетельствующий об особой «превращенной» форме выражения на языке религии привычных гуманитарных ценностей, с которой мы уже имели дело, рассуждая о мере гуманистичности воззрений Лютера.

По учению Кальвина, никто в земной жизни не может проникнуть в непостижимые для человеческого ума тайны предопределения, а потому каждый должен следовать путем божественного закона и верить в свою судьбу. И его нравственное поведение, соблюдение церковной дисциплины служит проявлением и свидетельством избранности человека. В конце концов, пишет Кальвин, «человек падает потому, что так поставлено выше, но грешит он по своей вине». Но пожалуй, здесь важнее другое.

Учение Кальвина об избранности к «спасению» определенных людей, осознавших эту свою конечную судьбу, освятило божественным авторитетом мирскую деятельность людей во всех ее проявлениях, которая в ту пору была лишена высшей морально-правовой санкции. Так что догмат предопределения признавал специфическую буржуазно-хозяйственную активность сферы проявления подлинного христианского благочестия. Иными словами, каждый человек мог рассматривать себя наследником божественной благодати и объяснять свое поведение как результат ее воздействия. Отсюда «в принципе» фаталистическая концепция оказывалась средством самоутверждения индивидуалистической, и, разумеется, чисто зем-

---

<sup>1</sup> Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т. II. М., 1956. С. 302.

ной активности. Кстати, пример в этом подавали и Лютер, и Кальвин, которые, рассматривая себя избранными слугами Бога, поражали решительностью и непреклонностью. Я уже говорил о терзаниях Кальвина, понимавшего жестокость доктрины предопределения. Аналогичные чувства испытывал Лютер, призывая к расправе над восставшими крестьянами. Но они прежде всего осознавали себя как уполномоченных свыше глашатаев божественной истины и утверждали ее вопреки всем и вся: «На том стою и не могу иначе!».

Как идея о предопределенности сказывалась на социально-политической программе Кальвина? Здесь имеются свои тонкости. Он категорически утверждал, что лишь Бог ответственен за существующий порядок: «Если нас жестоко угнетает бесжалостный государь, если нас грабит жадный и расточительный государь, если нас презирает и плохо защищает небрежный правитель, даже в том случае, если богохульный и нечестивый будет преследовать нас за веру, то прежде всего вызовем в памяти те обиды, которые мы причинили господу, они несомненно исправляются этими бедствиями. Это породит в нас чувство смирения и сломит наше нетерпение. А затем будем помнить, что не наше дело исправлять такое зло, нам остается только молить бога о помощи, в его руке сердца королей и судьбы королевства»<sup>1</sup>.

Итак, знакомый мотив: власть от Бога, и ей следует подчиняться. Но какой? Оказывается, далеко не всякой, потому что не каждая власть угодна Создателю. Поэтому, говорит Кальвин, время от времени Бог посылает на землю «небесных мстителей», «Божьи метлы», при помощи которых воплощает в жизнь свою волю, сокрушая «кровавые скипетры тиранов и низвергая власть». Очевидная амбивалентность отношения кальвинизма к светским правителям соответствует «переходности» той эпохи: буржуазные слои, добившиеся власти, заинтересованы в покорности поданных, еще борющиеся за нее — нуждаются в божественной санкции: в квалификации своих политических акций, в том числе и войн, как «справедливых» и «священных». Это хрестоматийный сюжет эпохи ранних буржуазных революций. Тонкость здесь в том, что лишь люди, осознавшие себя «небесными мстителями», вправе творить волю Бога. Так что главное — не последствия деятельности, не сам факт свержения власти, но его мотивы, а именно: уверенность в своей способности и обязанности быть бесстрашным

<sup>1</sup> Цит по: *Копелюш Ф. Религия раннего капитализма. М., 1931. С. 23.*

орудием промысла Божьего. И конечно, Кальвин, приглашенный править в «веселый город» Женеву, вскоре стал карающим деспотом, установившим строго теократические порядки, принесшие ему репутацию «женевского папы».

В этой связи особого внимания заслуживает учение Кальвина о церкви, которое оказало революционизирующее влияние на социально-политическую жизнь всей Европы.

Лютер, как мы помним, выступал за подчинение церкви светским правителям. Эта концепция отражала конкретную ситуацию в тогдашней Германии. Речь шла об отстаивании национальной независимости от притязаний папы и в то же время о сохранении политического статуса кво. С более радикальной реформаторской программой выступил Кальвин.

Логика его рассуждений такова. «Избранность» того или иного человека предопределяется «от века», однако свидетельства Божьей благодати выявляются уже в земной жизни. Истинную церковь и должны составить люди, святость которых проявится в их высоконравственном поведении и соблюдении церковной дисциплины. «Церковь, — писал Кальвин, — это организованное общество святых, свидетельствует о себе, как о народе Божьем, повсюду через свои дела, поступки и строгость нравственного поведения»<sup>1</sup>. Это церковь «невидимая», поскольку состав ее, предопределенный свыше, известен только Богу. Религиозная организация, реально действующая на Земле, — это церковь «видимая», физическая. Принадлежность к ней — неперемное условие прощения грехов и спасения, хотя, как легко догадаться, таковое гарантируется лишь «избранным». Отсюда следует, что к действующей, видимой церкви должны принадлежать все люди. В ином случае человек предает Бога и отказывается от своего главного предназначения — спасения души. Со своей стороны, реформаторская церковь обязана строго следить за тем, чтобы люди неукоснительно соблюдали законы Бога, не останавливаясь перед отлучением и самым суровым наказанием нечестивых.

Принцип «всеобщего священства», провозглашенный Кальвином, предполагает отказ от традиционной священнической иерархии и демократическую организацию церкви, власть в которой должна принадлежать всем ее членам. Поэтому каждая община автономна и независима в делах спасения, она сама организует и поддерживает свое управление. Государство — иной, сугубо земной институт. Но поскольку лишь цер-

---

<sup>1</sup> Цит по: *Копелюш Ф.* Религия раннего капитализма. С. 10.

кви принадлежит высший авторитет в делах веры, то оно должно проникнуться ее духом и принимать все меры для практического воплощения предначертаний Божьих. Светские правители добиваются этой цели, влияя на внешние условия жизни, используя все меры принуждения. Власть, таким образом, должна быть в основе своей религиозным государством, и как таковая, фактически зависеть от церкви. Таким образом, Кальвин приходит к идее теократии, государства, действующего под руководством высших церковных олигархов.

Идеальной формой государства Кальвин считает республику, управляемую «избранными» святыми, что он и осуществил в Женеве. Это, разумеется, не католическое папство, а протестантский теократизм, тем не менее Вольтер имел полное основание с горечью заметить: «Кальвин широко растворил двери монастырей, но не для того, чтобы все монахи вышли из них, а для того, чтобы загнать туда весь мир».

Самоуправление Женевы осуществлялось тремя органами: Общим собранием граждан, периодически собиравшимся для решения важнейших дел и выбора городских исполнителей, Малым советом, который ведал всей городской администрацией и состоял из 20—25 человек во главе с синдиками, или бургомистрами и, наконец, Большим советом, который с 1527 года стал называться «Советом 200», хотя его численность сильно колебалась. Главные политические полюса составляли демократическое Общее собрание и патрицианско-аристократический Малый совет, Большой же совет играл промежуточную роль.

С приходом Кальвина эти органы претерпели серьезные изменения. Патрицианская и клерикальная группировка прокатолической ориентации постепенно теряет политическое влияние, и на смену ей выдвигаются представители купечества и предпринимателей, которые сосредоточиваются в Малом совете, все более отодвигая на периферию власти Большой совет и тем более Общее собрание. Этот административный орган, ведающий текущими практическими делами, становится надежной опорой Кальвина. Помимо этого женеvский реформатор значительно расширил власть высшего церковного органа — конгрегации, или коллегии проповедников. Он состоял из духовных особ всех рангов: проповедников, учителей, старейшин и дьяконов. Главную роль в нем играли городские проповедники, каждый из которых прошел сложную процедуру испытания и принес присягу в ревностном исполнении своего пастырского долга. Новый Церковный кодекс,

воплотивший идеи Кальвина, предоставлял членам конгрегации широкие полномочия, они получили право контролировать религиозно-нравственную жизнь своего сообщества, добиваясь наказания нарушителей церковной дисциплины и нравственности.

Вершину же всей властной пирамиды образовывала консистория, в которой с наибольшей последовательностью воплотился замысел Кальвина. Она состояла из всех проповедников города и 12-ти наиболее достойных (то есть отобранных самим «жёневским папой») членов Малого совета. Каждый из них также прошел через присягу верности реформаторским идеалам. Таким образом, консистория монополизировала всю возможную власть — и светскую и духовную — и безжалостно искореняла прямых и косвенных противников Реформации. В соответствии с Церковным кодексом членам консистории вменялось в обязанность днем и ночью надзирать за образом жизни каждого жителя и немедленно доносить о малейшем намеке на богохульство и безнравственность. Они были обязаны регулярно наведываться в дома граждан, чтобы, так сказать, на месте удостовериться в их благочестивости. Поводов для всевозможных доносов было более чем достаточно, поскольку жизнь женева была опутана плотной сетью бесчисленных и мелочных регламентаций: во что одеваться, чем питаться, вина какого сорта пить, что читать, какие имена давать новорожденным; категорически запрещались танцы, увеселительные мероприятия, карнавалы, театральные представления. Преследовались не только дела, но и мысли, богохульные высказывания; неместные отзывы о Кальвине и городских порядках. Неудивительно, что вскоре появилась масса добровольных доносчиков, склонных к лжесвидетельствам. Каждый подозреваемый предстал перед судом, часто подвергался самым изощренным пыткам, и обычно получал свой приговор, вплоть до сожжения на костре, наиболее известным примером чего была казнь Мигеля Сервета (1553). О размахе протестантской инквизиции говорит хотя бы тот факт, что за 1542—1546 годы было вынесено 58 смертных приговоров и принято 76 декретов об изгнании из города, не говоря о множестве более мелких унижительных наказаний<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Впечатляющую картину деспотии Кальвина рисует *Стефан Цвейг* в книге «Совесть против насилия» (М., 1988). См. также предисловие: *Митрохин Л.Н.* Стефан Цвейг: Кастеллио против Кальвина. Весьма поучительна и деятельность последователя Кальвина, шотландского реформатора Джона Нокса. См.: *Цвейг, Стефан.* Мария Стюарт. М., 1955.

Теперь можно вернуться к сопоставлению деятельности Лютера и Кальвина. Разумеется, толчком к антикатолическим выступлениям Лютера послужила особая обстановка в тогдашней Германии. Вместе с тем его реформы вышли за национальные рамки, отразив глубинные тенденции общественно-исторического процесса, прежде всего закат феодального строя и «прогресс в сознании свободы». Что же касается национальной специфики, то она отчетливее всего проявилась в признании им подчиненности церкви светским правителям. Причем с годами консервативность Лютера проявлялась все отчетливее. Поэтому деятельность немецкого реформатора оказала сравнительно скромное воздействие на социально-политическую жизнь за пределами Германии. Правомерно указать и на другое обстоятельство. Лютер был мужественным бойцом, он непреклонно и яростно обличал папистов, проявлял нетерпимость даже в отношении единомышленников-протестантов (как, например, в известном споре с У.Цвингли о сути причащения). Он защищал концепцию «внутренней свободы» и полностью ею обладал. Однако в своей практической деятельности Лютер был далеко не свободен и его благоденствие зависело от милости светских правителей; он мог влиять на мир лишь своим пером и красноречием. Точно так же виттенбергский богослов не мог надежно защитить своих последователей, оградить их от превратностей земной судьбы. Другое дело — Кальвин.

В его полном распоряжении оказался богатый торговый город, расположенный на пересечении европейских торговых путей. И реформатор быстро понял открывающиеся перед ним возможности. Вскоре Женева становится протестантской Меккой. В 1559 году Кальвину наконец удается учредить протестантскую Академию и при ней коллегия для подготовки священников. Город превращается в кузницу кадров реформаторской церкви. Кальвин регулярно выступает с лекциями в переполненных аудиториях, ведет обширную переписку со многими единомышленниками и светскими правителями. В типографиях города многотысячными тиражами печатаются богословские работы, которые доставляются в самые отдаленные уголки континента. Со всей Европы сюда устремляются противники Рима, и каждый находит здесь убежище и возможность беспрепятственно служить Богу. Следуя своему амбициозному замыслу, французский реформатор не только выдвинул предельно радикальную, изложенную в систематическом виде доктрину, но и создал дисциплинированную



и эффективную организацию, ставшую оплотом, боевым авангардом реформационного движения во многих странах.

А когда стали сгущаться тучи контрреформации и усилился католический террор, то, несмотря на враждебное окружение, на постоянную опасность вторжения, словно чудом Женева сохраняла свою независимость, поднимала голос в защиту гонимых, оказывала им гостеприимство и помощь, рассылая своих несгибаемых миссионеров по всей Европе.

Констатируя удивительную энергию кальвинистских миссионеров, следует иметь в виду один немаловажный фактор. В принципе каждая церковь стремится расширить свое влияние, увеличить число собственных последователей, организуя поездки миссионеров, выпуск религиозных публикаций, учреждая различные информационные центры и библиотеки. Но и католицизм, и православие, как церкви государственные, долгие века заботились не столько о распространении своего влияния на новых территориях, сколько о целенаправленном искоренении «еретиков» и «сектантов» в уже освоенном каноническом пространстве. К тому же забота о евангелической деятельности возлагалась здесь на клир, на специализированные миссии и центры.

Протестантизм провозглашает всеобщее священство, предполагающее, что благовестие, распространение истины Христовой — высший долг каждого верующего. В этом плане реформаторская церковь в целом — организация миссионерская, которая при наличии такого надежного тыла, как Женева, неизбежно добивалась поразительных результатов. Это была республика евангелистов, глубоко проникнутых сознанием священности собственной миссии. Выразительно писал Б.Ф.Поршнеv: «Кальвинизм дал новый тип людей, сыгравших огромную роль и в экономическом перевороте, и в политических бурях начала капиталистической эры. Эти люди, отличающиеся от окружающих темной простой одеждой, коротко остриженными волосами, суровой и постной внешностью, неразговорчивостью, враждебные всем удовольствиям и всем искусствам, вечно с молитвой, псалмом или текстом писания на устах, повсюду несли фанатическую уверенность в правоте своего дела и колоссально концентрированную энергию, подстегиваемую сознанием греховности каждого часа, проведенного без пользы и трудов во славу божию»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Поршнеv Б.Ф. Кальвин и Кальвинизм // Вопросы истории религии и атеизма. М. 1958. № VI. С. 289.

Именно налаживанию и совершенствованию стройной системы миссионерства Кальвин посвятил последние годы своей жизни, проявляя особую заботу о единстве своей церкви — не только вероисповедном, но и организационном. Результат не заставил себя ждать: несмотря на все преследования кальвинизм быстро завоевывал позиции во многих европейских странах: в Нидерландах, Англии, Шотландии и даже в католической Франции, где, например, к 1561 году существовало более 2000 реформаторских общин.

\* \* \*

Таковы некоторые эпизоды из прошлого христианства, которые можно рассматривать как историко-культурные предпосылки возникновения баптизма. В заключение целесообразно подчеркнуть одно соображение методологического свойства.

Повествуя о различных этапах становления христианства, я пытался отыскать некоторые сквозные закономерности и идеи, которые гарантировали активное присутствие этой религии в истории, прежде всего ее роль в достижении «прогресса в сознании свободы». При этом основное внимание уделялось социально-онтологическим факторам, которые обеспечивали преемственность культуры, объяснению форм христианства изменениями, совершавшимися в базисе общества. Иными словами, то была установка на материалистический подход, если вспомнить лексику недалекого прошлого. Речь, таким образом, шла о методе, который практиковали Маркс и Энгельс при исследовании форм общественного сознания, например, определяя протестантизм как «буржуазную разновидность» христианства.

Разумеется, в отличие от политики, права и даже науки религия далеко отстоит от «базиса» общества и на нее неправомерно автоматически переносить конкретные черты последнего. Между ними существует немало промежуточных звеньев, форм перехода, постоянно действует обратная связь. Поэтому в плане функциональном точнее говорить о корреляции, о взаимовлиянии этих двух факторов. Если же вопрос поставить жестко — что первично, то со всеми оговорками приходится признать, что ведущим, первичным в этом взаимодействии, являются именно базисные, социально-экономические процессы.

Сейчас я не хочу вдаваться во все детали этой проблемы, которая явно или подспудно проходит сквозь всю книгу. Затрону лишь один ее аспект, непосредственно связанный с протестантизмом. Сегодня Маркс из гениальных мыслителей переведен у нас в ранг злонамеренного утописта, ответственного за большевистские безобразия. Больше того — под сомнение поставлена его репутация ученого, в том числе и предложенный им метод изучения общественного сознания и идеологии. Применительно к протестантизму это означает солидарность с концепцией сознательного оппонента марксистского религиоведения, выдающегося немецкого социолога Макса Вебера. В предельно огрубленной форме она выглядит так: решающим фактором развития капитализма была протестантская этика, и именно она (прежде всего кальвинизм) объясняет его конечные успехи. Причем укоренилось мнение, будто в этой полемике М.Вебер представляет всю «западную», или «буржуазную» социологию против «марксистской». Это непростительное заблуждение, поскольку целый ряд западных исследователей всегда оспаривали «идеалистическую» позицию М.Вебера.

Назову хотя бы известного историка религии проф. Р.Х.Тоуни, автора предисловия к американскому изданию книги М.Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», переведенную, кстати сказать, самим Талкоттом Парсонсом. Он весьма высоко оценивает эту работу, но подчеркивает, что идея Вебера о решающем воздействии этики на экономическое устройство — идея блестящая, но лишь одна из возможных: «Было действие и была ответная реакция, в то время как пуританизм помог сформировать социальный строй, он в свою очередь был сформирован им. Было бы поучительно вместе с Вебером проследить влияние религиозных идей на экономическое развитие. Но не менее важно постигнуть следствие воздействия экономического устройства, воспринятое веком, на мнение, которого он придерживался в сфере религии»<sup>1</sup>. Напомню и о том, что сам Тоуни написал признанную классическую работу «Религия и восход капитализма»<sup>2</sup>, во многом полемизирующую с точкой зрения М.Вебера. А он считается одним из наиболее умеренных критиков немецкого социолога<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Weber, Max. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. New York, 1958. P. 10—11.

<sup>2</sup> Tawney R.H. Religion and the Rise of Capitalism. New York, 1964.

<sup>3</sup> См.: The Protestant Ethics and Modernization. New York, 1968. P. 5.

Так что избежим модных идеологических шараханий. Все, в конце концов, решает убедительность и качество конкретного исследования.

В ходе предыдущего рассказа мы обозначили вероисповедные принципы, которые в результате сложных метаморфоз образуют суть религиозного объединения, получившего наименование «баптизм». Разумеется, эти «кирпичики» будущего религиозного течения не войдут в него в готовом, неизменном виде. До появления баптизма остается еще около столетия, и за это время они подвергнутся активной переплавке в самосознании эпохи. Одни из них окрепнут, другие, напротив, утратят былую ригористичность, какие-то выйдут на первый план, а иные затеряются в прошлом.

---

---

### Глава III

## ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАСПРОСТРАНЕНИЕ БАПТИЗМА (XVII-XIX вв.)

До сих пор я пытался выделить наиболее характерные фрагменты догматики, церковной организации и культа, которые в своей совокупности позже составят специфику баптизма. Поэтому из истории христианства вырывались отдельные, даже разделенные веками, эпизоды и имена — застывшие кадры живого непрерывного процесса. Теперь же, когда мы вплотную подошли ко времени возникновения баптизма, хронологической последовательности придется уделять большее внимание.

Каждое религиозное образование появляется в ответ на какие-то вновь возникшие или заново осознанные потребности, которые складываются независимо от деятельности идеологов. Именно они, эти потребности, подобно генетическому коду организуют, перестраивают имеющийся в культуре мыслительный материал, модифицируя, сплавляя или, напротив, размежевывая его отдельные элементы. И подобно тому, как в природном мире сохраняются лишь организмы, выстоявшие в борьбе за существование, только те церкви остаются в истории, которые сумели отвоевывать собственную нишу в изменчивом молитвенном пространстве, добиться внутренней сбалансированности и цельности. Эта способность становится решающей в поворотные моменты истории, когда появляется масса новых религиозных объединений, пророков и небесных посланцев, которые сразу же вступают между собой в жестокую конкуренцию за место под солнцем. Именно такой предстала перед нами эпоха Реформации.

Существенно и другое. Мы имеем дело с христианскими объединениями. Это означает, что каждое из них обосновывает собственное вероучение, ссылаясь на конкретные строки Биб-

лии. И хотя как таковые они допускают различное толкование, число возможных комбинаций все же ограничено. А поэтому в разные эпохи мы постоянно наталкиваемся на сходные интерпретации и акценты. Однако это не механические повторения или бездумный плагиат. Внешне похожие или даже одинаковые положения и символы, выступая в изменившемся историческом контексте, наполняются другим содержанием, становятся знаками уже иных нравственно-психологических состояний и социально-идеологических установок. И часто акцент на архаичных и, казалось бы, надежно забытых догмах и образах обретает предельно злободневное звучание и тем самым свидетельствует о прогрессе христианской мысли.

Вероисповедание баптистов непосредственно не выводится из доктрин основоположников протестантизма. Его появлению предшествует около века лихорадочной реформаторской деятельности, принявшей специфический характер. Если раньше главный водораздел пролегал между протестантами и Римом, то теперь разворачивается борьба внутри самого реформаторского лагеря; возникает множество групп и группочек, в равной мере враждебно относящихся и к католицизму, и к «классическому» протестантизму. В таких ожесточенных, часто кровопролитных схватках диссидентских и сектантских группировок и обретает реальность родословная баптистской церкви.

Относительно происхождения баптизма существуют три различные точки зрения.

Во-первых, концепция непрерывной апостольской преемственности, которая относит появление баптизма ко времени земной жизни Христа. При этом называются различные механизмы, обеспечивающие такую длительность: наследуемость апостольской благодати через цепь рукоположений или истинных крещений, преемственность существования подлинных местных церквей и вероисповедных принципов. Нетрудно видеть, что это узко-конфессиональная точка зрения, которая носит откровенно апологетический, внеисторический характер: в соперничестве с другими родственными церквями (методистами, пресвитерианами и т.д.) утверждает первородство собственной церкви. Такая схема не оригинальна, она давно и охотно используется адвокатами всех течений в христианстве. В науке принимать ее всерьез едва ли стоит.

Во-вторых, теория духовного родства перекрещенцев, когда в родословную баптизма записываются все религиозные груп-

пы, которые когда-либо и по какой бы то ни было причине выступали против крещения младенцев: При этом называются самые различные «ереси» и «секты» (так, нередко упоминаются даже донатисты — IV в.), но в центре внимания обычно оказываются так называемые анабаптисты эпохи Реформации. Подчеркивается, что именно в их среде возникли меннониты, знакомство с которыми подтолкнуло Джона Смита к организации первой баптистской церкви (1609 г.).

Далее, имеется ряд авторов, по мнению которых, баптизм ведет свое происхождение непосредственно от английских сепаратистов. Они датируют его появление 1640 и 1641 годами, когда оформились так называемые частные баптисты кальвинистской ориентации, официально закрепившие крещение путем погружения в воду.

Причины такого разномыслия ясны. Внутри баптизма имеется немало версий, и каждый автор связывает его судьбу с той, которая представляется ему наиболее истинной. Едва ли стоит начинать с критического обзора этих точек зрения. Полезнее обратиться к фактической истории, тем более, что все специалисты признают, что исключительную роль в формировании баптистского вероучения сыграли именно континентальные анабаптисты<sup>1</sup>. Здесь, кстати, мы сразу сталкиваемся с любопытным вопросом: почему, на первый взгляд, далеко не самый существенный момент, а именно возраст крещения, стал поводом не только для вековых баталий теологов, но и для образования самостоятельных церквей. Выяснить это невозможно, не присмотревшись внимательно к анабаптистам эпохи Реформации.

## **1. Злоключения анабаптизма: от У.Цвингли до М.Симона**

Успех немецкой Реформации и широкий резонанс, который она быстро получила в Европе, объяснялся двумя главными причинами. Во-первых, Реформация отразила и как бы подытожила глубокие изменения в социально-экономической и духовной жизни страны, которые давно подтачивали средневековые социальные структуры, в том числе и церковные.

<sup>1</sup> Нелвано опубликован сборник «История баптизма» (Одесса. ОБС. «Богомыслие», 1996), содержащий выборочный перевод раннего издания известного труда Роберта Торбета «История баптистов» (Robert G. Torbet. A History of the Baptists. Chicago: Los Angeles. 1952). В нем подробно рассматривается предыстория и ранние этапы формирования баптистской церкви.

Во-вторых, протест Мартина Лютера был поддержан сильными светскими правителями, обеспечивавшими ему защиту и свободу проповеднической деятельности. Без такой поддержки рядовой священник быстро стал бы очередной добычей Рима. Тем самым образовался слой вельможных противников папы — политиков и богословов, невольно создававших впечатление, будто Реформация подталкивалась преимущественно «сверху». Причем, на первых порах партнеры преследовали вполне определенные цели. Лютер был озабочен «исправлением» католической церкви, а светская знать поддерживала его ради укрепления собственной власти. В этом отношении успех немецкой Реформации был полным: в конце концов, лютеранство и стало охранительной идеологией существующих порядков.

Так что у Лютера, как, впрочем, и у Кальвина, были все основания полагать, что они своих основных целей добились. Сохранялась лишь задача, особенно остро волновавшая Кальвина, — расширения Реформации, ее экспансии на другие территории. Однако шаг за шагом все отчетливее стало проступать неожиданное, так сказать, вертикальное измерение Реформации — ее бурлящая народная подпочва. В самой гуще жизни постепенно набирали силу стихийные процессы, которые не только не поддавались контролю со стороны признанных теологов, но и все убедительнее демонстрировали ограниченность и половинчатость проведенных ими реформ. Многие религиозные деятели, самими обстоятельствами жизни вовлеченные в религиозно-духовное творчество, особенно если им были близки переживания крестьянских и плебейских масс, все отчетливее осознавали недостаточность лишь «внутренней» свободы и кальвиновской программы демократизации церкви, обернувшейся теократическим режимом.

Корифеи протестантизма не могли этого не видеть и постепенно ужесточали преследования недавних единомышленников в борьбе с папой: Лютер публиковал яростные филиппики по их адресу, Цвингли санкционировал соответствующие решения совета Цюриха, который он фактически контролировал, а Кальвин уже непосредственно участвовал в судебных разбирательствах и сам определял меру наказания «нечестивых».

Сложилась новая ситуация: в изначальную конфронтацию протестантизма и католицизма вмешалась третья сила, а именно протестантские «диссиденты» и «еретики», в одинаковой мере враждебно относящиеся и к Риму, и к Виттен-



бергу. Их активизация сразу же изменила конфигурацию Реформации, обозначив ее второй, «сектантский» период. Словно повторилась знакомая по истории схема. Добившийся официального признания протестантизм теперь выступал в недавнем амплуа католической ортодоксии и обличался «снизу», как отступник от истинной апостольской веры за непоследовательность и духовный деспотизм. Красноречив поразительный факт: несгибаемый реформатор Кальвин пошел на сотрудничество с католической инквизицией в преследовании талантливейшего антитринитария Мигеля Сервета.

Такое развитие событий вовсе не случайно. То социально-политическое содержание, которое в «превращенной», закодированной форме было артикулировано в учении, например Лютера с консервативных позиций, теперь подверглось дешифровке с радикальной точки зрения, характерной для мироощущения крестьянства, ремесленников и всего плебейского люда. Простых людей, разумеется, не волновали перепалки теологов по поводу догматических тонкостей. Едва ли кто-либо из «простаков» мог сказать что-либо вразумительное о «нераздельности, но неслиянности» трех ипостасей Бога. Однако они интуитивно чувствовали политическую подоплеку богословских новаций, переводили их на язык собственных мирских, не терпящих отлагательства требований.

Поэтому различные интерпретации того же догмата Троицы (антитринитарии, пантеисты, социане и т. п.) символизировали размежевание вполне земных интересов и программ. В такой же роли выступало требование заменить крещение младенцев «сознательным» крещением взрослых — требование, которое и обозначается термином «анабаптизм». На первый взгляд оно носит достаточно категорический, не допускающий никаких сомнений характер. Но как только мы начинаем разбираться в «секте анабаптистов», а именно о ней идет речь в религиозно-теологической литературе, то возникает масса неясностей относительно групп, к ней принадлежащих, и вероисповедания, которое она защищает. И этот разнобой характерен не только для отечественной, но и для всей мировой литературы.

Обычно к этой «секте» относят все группы и всех теологов, которые отвергают крещение младенцев, хотя бы они и радикально различались в интерпретации других фундаментальных проблем. Впрочем, и здесь отсутствует последовательность. Упомянутый Мигель Сервет, например, настаивал на «сознательном» крещении христиан в 30 лет, но кажется, ни-

кто не считает его «анабаптистом». Дальше — больше: всякая попытка найти в литературе сколько-нибудь внятную характеристику вероучения такой церкви оказывается безуспешной, что, вообще говоря, невольно ставит под сомнение сам факт ее существования.

Крупнейший отечественный знаток этой темы М.М.Смирин авторитетно определяет анабаптистов как последователей «плебейского движения, принявшего форму религиозной ереси». При этом, по его мнению, первоначально это движение носило «пассивный характер»: уповая на близость «становления царства божьего» анабаптисты «ограничивались требованиями смирения и самоусовершенствования». С началом же Великой крестьянской войны (1524) они «широко распространяли учение Мюнцера, их взгляды приобрели революционный, антифеодальный характер». После подавления крестьянского восстания и под влиянием жестоких преследований анабаптисты вернулись к «сектантской замкнутости и ожиданию божественного переворота». Аналогичный подъем и спад, продолжает он, анабаптизм пережил в связи с восстанием в г. Мюнстере (1534—1535). И далее: «В результате ожесточенных преследований секта анабаптистов распалась. Уже в конце 30-х годов в ряде мест возникла секта «умеренных» анабаптистов — меннонитов»<sup>1</sup>.

Здесь каждая фраза вызывает, по меньшей мере, недоумение. Ограничимся одним. В истории так не бывает, чтобы на протяжении двух десятилетий одна и та же секта четырежды меняла свои принципиальные вероисповедные установки, в каких бы условиях она ни существовала. Не прибавляет особой ясности и новейший словарь «Христианство». Анабаптисты, говорится здесь, — это «представители радикальных протестантских сект эпохи Реформации, критически относившиеся ко многим (?) церковным обычаям и ритуалам, в частности (!), не признававшие крещение младенцев». Причем, термин анабаптизм, по утверждению словаря, «поначалу относился прежде всего (?) к протестантским движениям, связывавшим обновление христианства с требованиями правового равенства и социальной справедливости» и «анабаптисты составляли главную силу (?) в периоды Крестьянской войны и Мюнстерской коммуны»<sup>2</sup>. Столь беллетризованный стиль может свидетельствовать лишь о неразработанности самой

<sup>1</sup> *Философская энциклопедия*. Т. 1. М., 1960. С. 53.

<sup>2</sup> *Христианство. Словарь*. Изд-во «Республика», 1994. С. 22—23.

проблемы. К тому же повисают в воздухе все рассуждения о анабаптистах как предшественниках баптистов: последние, как известно, ни веры в скорый приход Христа, ни программы революционных преобразований не исповедуют. Попробуем внести хоть какую-то ясность в эту давнюю загадку.

Начнем с того, что общепринятое мнение, будто анабаптизм впервые появился в немецком Цвиккау, представляется сомнительным. Правомернее говорить о Цюрихе, где проходила деятельность Ульриха Цвингли — третьего (наряду с Лютером и Кальвином) основоположника протестантизма. Его взгляды формировались независимо от Лютера, хотя впоследствии он высоко отзывался о немецком реформаторе. В отличие от виттенбергского теолога, во многом впитавшего идеи и тип мышления средневековых мистиков, Цвингли, испытавший влияние Эразма, был более рационалистичен и более последователен в своей реформистской программе. Это различие нашло конкретное выражение хотя бы в известном и бесплодном споре о сути причащения. Лютер настаивал на его буквальном понимании (а именно, реальном присутствии тела Христова), Цвингли же рассматривал причащение как символ, как напоминание о «тайной вечере». Забегая вперед, можно констатировать, что именно решительность Цвингли в утверждении Священного писания в качестве единственного источника вероучения вызвала жаростные дискуссии о таинстве крещения; скорее всего именно в Цюрихе зародился анабаптизм в строгом смысле, а Конрад Гребель, бывший сподвижник Цвингли, стал наиболее авторитетным интерпретатором его ключевых принципов.

В начале XVI века Швейцария была одним из наиболее демократических государств Европы. Цюрих, его столица, управлялся финансово-промышленной олигархией, представленной Советом 200. Как и Лютер, Цвингли получил известность своим протестом против католической догматики и культа (в том числе против продажи индульгенций). Вскоре он стал признанным лидером швейцарской реформации. В 1520 году Совет предписал всем священникам города проповедовать чистое слово Божье и отвергать все, что не подтверждается Писанием, то есть основной принцип, выдвинутый Цвингли.

Имеются свидетельства, что некоторое время он осуждал крещение младенцев, как не подтверждаемое текстами Евангелия, и в этом смысле мог быть назван анабаптистом. Но как светский правитель, Цвингли полагал, что Реформация —

это непереносимое условие благополучия города и проведения социальных изменений, однако надежного успеха она сможет достичь лишь в случае поддержки ее городской властью. Отказ же от крещения младенцев (педобаптизма) грозил серьезно ослабить воздействие магистрата на религиозную жизнь Цюриха. Что ни говори, а момент, когда в акте крещения церковь, признанная официальной, превращает грешную плоть в обновленное тело, символизирует зависимость человека от городских властей. Кроме того, Цвингли беспокоила возможная отрицательная реакция членов Совета. Они поддерживали Реформацию и концепцию личной веры. Но и они, и их дети были крещены в младенчестве, а потому едва ли им понравилось бы нововведение, автоматически делавшее их собственное крещение недействительным. С учетом всех обстоятельств, Цвингли был убежден, что отмена крещения младенцев стала бы самоубийственной для города, со всех сторон окруженного религиозными и политическими врагами.

Такова улыбка истории — эпизод в равной мере и забавный, и поучительный. Именно решительность цюрихского реформатора развязала энергию, которая позже обрушилась на него самого, а тот факт, что взгляды Цвингли обрели официальный статус, выдвинув его на положение «отца города», привел к стремлению притормозить Реформацию, которая, по мнению осмотрительного правителя, свое дело уже сделала. Неизбежным результатом стали брожения и расколы в окружении Цвингли. Его недавние единомышленники все громче заявляли, что он отрекается от им же провозглашенного принципа, поскольку о крещении младенцев в Библии говорится не больше, чем о католической мессе, чистилище и прочих папистских мерзостях.

Наиболее критично выступили некоторые наиболее активные и доверенные сподвижники Цвингли. Самым авторитетным среди них был, пожалуй, упоминавшийся Конрад Гребель, сын одного из членов городского Совета. Выпускник университетов Вены и Парижа, он был весьма начитан в оригинальных текстах Писания, и сам Цвингли характеризовал его как «наиболее прилежного, наиболее искреннего и образованного проповедника». Его ближайшими единомышленниками были Феликс Манц, сын местного священника, весьма сведущий в оригинальных библейских текстах, Георг Блаурок — бывший монах, за свое красноречие и рвение прозванный «вторым Павлом», Людвиг Хетцер, знаток древнееврейского языка и наиболее известный из них Бальтазар Губ-

майер — все молодые, высокообразованные и талантливые люди.

К началу 1524 года разрыв между ними и Цвингли обозначился окончательно. Голоса противников крещения младенцев обрели такой громкий резонанс, что на 17 сентября Совет назначил публичную дискуссию по этому вопросу. Как и можно было предвидеть, победителем Совет объявил Цвингли и распорядился, чтобы все жители города под угрозой наказания крестили детей в младенческом возрасте. Решение Совета не повлияло на анабаптистов; они по-прежнему проповедовали собственные взгляды и отказывались крестить своих младенцев. К этому времени они сообразили: если крещению непременно должна предшествовать вера, то и их собственное крещение было недействительным. Начиная с лета 1525 года в городе совершается целый ряд вторичных крещений. Первоначально практиковалось обливание — в соответствии с практикой городских церквей, а позже — погружение в воду, по их мнению, более соответствующее Писанию.

Идеи анабаптистов распространялись все шире. Озадаченный Цвингли и Совет были вынуждены в начале ноября провести второй диспут. Результаты его также были предreshены, решение гласило: «Каждый из анабаптистов имел возможность беспрепятственно высказать свои взгляды; основываясь на надежных свидетельствах Священного Писания, как Ветхого, так и Нового заветов, было выяснено, что Цвингли и его последователи одолели анабаптистов, упразднили анабаптизм и упрочили крещение младенцев». Видимо, не очень надеясь на столь оптимистический вывод, Совет присовокупил предупреждение: «Каждый, кто будет действовать вопреки этому указу, будет оштрафован всякий раз, когда проявит неповиновение; если же кто-либо станет упорствовать в своем неповиновении, то мы поступим с ним с большей строгостью и без всякого снисхождения накажем в соответствии с серьезностью проступка»<sup>1</sup>.

Вскоре выяснилось, что угроза была далеко не пустой. Гребель, Манц, Блаурок и ряд их последователей были вызваны в Совет, от них потребовали порвать со своими заблуждениями, а после отказа бросили в тюрьму, где их несколько месяцев держали в цепях. Драматически сложилась судьба Губмайера. Он также был заключен в тюрьму, где, его, осла-

<sup>1</sup> См.: *Vedder, Henry C. A Short History of the Baptists. Valley Forge, 1967.* P. 137.

бевшего и больного, вынудили согласиться на публичное отречение. Однако, оказавшись на кафедре, он твердо заявил о своем несогласии с крещением младенцев. Его снова бросили в застенок, держали и пытали до тех пор, пока не вырвали письменное покаяние. Однако после освобождения, как мы увидим позже, он до конца своей жизни продолжал активно проповедовать анабаптистское кредо.

Дальше заработала обычная в таких случаях логика. Диссиденты не сдавались, а власти, убеждаясь в неэффективности репрессивных мер, видели выход лишь в их ужесточении. 7 марта 1526 года Совет Цюриха постановил, что каждый, кто совершил акт вторичного крещения, подлежит погружению в воду еще раз, правда, уже с целью утопления. В марте 1526 года от чумы умер Конрад Гребель. 3 декабря был схвачен Феликс Манц, недавно освобожденный из тюрьмы. Он был обвинен во всех смертных грехах и 7 января 1527 года брошен в реку. Эта расправа за веру получила европейскую огласку еще и потому, что несчастный до конца остался верен своим убеждениям и погиб с пением гимна: «О Христос, в твои руки я передаю свою душу!» Около двух лет спустя такому же наказанию подверглись известные проповедники Якоб Фолк и Генри Римен, был сожжен на костре Георг Блаурок и по сомнительному обвинению в многоженстве казнен Людвиг Хетцер. Столь же враждебное отношение проявляли власти других городов, в частности, репрессиям подверглись члены многочисленной анабаптистской общины в соседнем Берне. Не удивительно, что все больше противников крещения младенцев покидали страну, и швейцарский анабаптизм постепенно сходит с исторической сцены: Его центр перемещается в Германию, в связи с которой обычно и вспоминают об анабаптизме и бурной активности его приверженцев.

По времени деятельность анабаптистов Швейцарии и Германии (или, точнее, тех диссидентов, которых так именовали) совпадала и до определенного момента развивалась параллельно. Правда швейцарский анабаптизм составил более или менее однородное, течение. В Германии же «анабаптистами» называли перекрещенцев, исповедующих не просто различные, но порой и взаимоисключающие взгляды. Кстати, термин «анабаптизм» как название какой-либо религиозной группы в прошлом не использовался. Более того, он не употреблялся и самими анабаптистами времен Реформации, предпочитавшими называть себя «братьями».

Первых анабаптистов, как уже упоминалось, историки обычно обнаруживают в немецком Цвиккау, на границе с Богемией. Это так называемые «цвиккауские пророки»: Николай Шторх, Марк Томас (он же Штюбнер) и Келлер. Здесь в 1520 г. начались их проповеди о скором конце света и торжестве на земле «царства Христова». Они апеллировали не столько к Священному писанию, сколько к собственному внутреннему откровению, требуя не просто веры, но и соответствующих ей добрых дел. Поскольку для детей, говорили они, такая вера невозможна, то крестить можно лишь «возрожденных» взрослых. Эти высказывания и послужили поводом называть их «анабаптистами». Начиная с 1520 года в одной из местных церквей проповедовал Томас Мюнцер, уже склонявшийся к полному разрыву с Лютером. В шумных спорах, вызванных появлением пророков, он принял их сторону. Голоса прорицателей звучали все агрессивнее, и лютеранский совет города решил изгнать возмутителей спокойствия. Пророки направились в Виттенберг, где в отсутствие Лютера (он скрывался в Варбурге) заметно возросло влияние воинствующих антипапистов во главе с Андреасом Карлштадтом.

Андреас Карлштадт — колоритная фигура немецкой Реформации. Уже в 1510 году он был профессором философии и теологии Виттенбергского университета, а в 1517 году, как бы предвосхищая выступление Лютера, опубликовал 152 тезиса против продажи индульгенций. Позже он активно поддержал Лютера и участвовал на его стороне в известном диспуте с И.Экком, представлявшим позицию Рима (Лейпциг, 1519). Шаг за шагом он стал выступать со все более радикальными предложениями по реформации церкви. В 1521 году Карлштадт потребовал, чтобы богослужение велось на немецком языке, причащение давалось мирянам в обоих видах без предшествующей исповеди, а священники покончили с celibатом, облачились в светские одежды и женились. В январе 1522 г. он добился решения об изъятии из церкви всех изображений, в том числе и распятий, запрещения музыки как отвлекающей от созерцания Бога. «Органы, трубы, флейты, — заявил он, — это театр». Недовольный медлительностью властей, Карлштадт с группой сторонников ворвался в церковь, где они сорвали все изображения, а сопротивлявшихся служителей забросали камнями.

Под впечатлением «пророков», утверждавших, что «Бог прямо говорит сердцу человека», Карлштадт объявил, что наука — это мертвое дело, а потому школы и систематическое обра-

зование служат лишь препятствием к истинному благочестию. Его авторитет был велик, и ректор школы распорядился распустить учеников по домам. Власти и образованные люди растерялись. Сам Лютер вынужден был вмешаться и добиться изгнания «пророков» из города. В дальнейшем их следы теряются.

Протестантские авторы обычно изображают «цвиккауусских пророков» как банду фанатиков и возмутителей порядка, свихнувшихся на вере в собственные прозрения. Это не совсем точно. Они действительно были мистиками, упоенными своими видениями и прорицаниями, схожими с откровениями Э.Сведенберга и Г.Фокса. Однако какой-то программы радикальных преобразований общества, выходящих за рамки церковных реформ, у них не было. В чем-то они подтолкнули Томаса Мюнцера к созданию такой программы и проповеди эсхатологизма, но ко времени их встречи его революционные воззрения уже сложились

У «цвиккауусских пророков» не было и развернутого систематического вероучения. Едва ли в их идеях можно усмотреть особую новизну: в ту пору протест против крещения младенцев носился в воздухе, а надежные свидетельства о том, что они сами крестили уверовавших граждан, отсутствуют. Заслуга их скорее в другом: своей суматошной, но крайне боевой и шумной деятельностью они выдвинули идею перекрещения на первый план, так прочно связали ее с обличениями «греховного» мира и ожиданиями грядущего светопреставления, что термин «анабаптизм» отныне стал ассоциироваться со всеми религиозными бунтарями. Говорить же о появлении какой-то новой секты, особого «немецкого анабаптизма» пока рано. Тем не менее «немецкий анабаптизм» — некоторая по меньшей мере литературная реальность. Он постоянно мелькает в работах о Реформации и как таковой не мог возникнуть на пустом месте. Во всех этих загадках многое может прояснить Крестьянская война в Германии, признанным лидером которой был Мюнцер.

Томас Мюнцер — выдающаяся фигура средневековой истории. На нескольких страницах суть его взглядов, одновременно и фантастических и гениальных, изложить невозможно<sup>1</sup>. Отметим лишь моменты, имеющие прямое отноше-

---

<sup>1</sup> Имеется фундаментальный труд, специально посвященный данной теме: *Смирин М. М.* Народная реформация Томаса Мюнцера и Великая Крестьянская война. М.: Изд. АН СССР, 1955 — Никак не устарела и обстоятельная работа: *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 7.



ние к нашей теме. Он учился в ряде университетов, в том числе в Халле, где получил степень бакалавра. Даже по признанию своих противников Мюнцер был человеком серьезного образования, незаурядных способностей и «ангельского красноречия». В июне 1520 года он был назначен ведущим проповедником в Цвиккау, где к тому времени победили идеи Лютера. В своих проповедях он резко обличал папство, развивая известный тезис Лютера о «Вавилонском пленении» церкви. Наиболее характерным для него был призыв сделать Евангелие правилом не только религиозной, но и социально-политической деятельности. Логика борьбы с авторитарным католицизмом, изучение взглядов Иоахима Флорского, Иоганна Таулера и других немецких мистиков, а прежде всего таборитов, призывавших массы к активным действиям, приводит его к разрыву с Лютером и переходу на позиции «народного» реформатора<sup>1</sup>. В одном из своих многочисленных памфлетов он писал, что крещение младенцев не может быть обосновано Писанием. Это, по-видимому, и послужило формальным поводом причислить его к анабаптистам, хотя данный сюжет заметной роли в его рассуждениях не играл и сам он практиковал крещение младенцев. Следует учесть также мнение Энгельса насчет взаимоотношения Мюнцера и единомышленников Н.Шторха. Мюнцер, писал он, «никогда безоговорочно к ним не примыкал и скорее сам подчинил их своему влиянию»<sup>2</sup>.

Историческая заслуга Мюнцера состояла в том, что на языке профетической эсхатологической доктрины он предельно страстно и талантливо выразил мироощущение народных масс, открыто выступавших против феодального гнета. Мюнцер разделял формулу «оправдания верой», но земное призвание понимал как решительную борьбу «избранных ревнителей Бога» за установление нового мира, в котором будут ликвидированы несправедливые эксплуататорские отношения.

Упование на неизбежность торжества Божьей справедливости на земле не ново, такую надежду лелеяли и ранние христиане, и поколения «еретиков». Отличие Мюнцера в том, что он призвал простых людей не просто верить, но самим вершить «суд Божий», не останавливаясь ни перед чем, чтобы

<sup>1</sup> Взгляды представителей «народной реформации», в том числе анабаптистов, детально разбираются в кн.: *Ревуенкова Н.В.* Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. М.: Мысль, 1989. Гл. III. — хотя, как заметит читатель, мой подход порой отличается от подхода автора.

<sup>2</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 7. С. 369.

воплотить в жизнь евангельские идеалы, истолкованные с позиций народного люда. Напомним, что Энгельс охарактеризовал его политическую программу как «гениальное предвосхищение условий освобождения двва начавших тогда развиваться среди этих плебеев пролетарских элементов...», как программу «немедленного установления царства божьего на земле».

Знакомство с взглядами Томаса Мюнцера проливают дополнительный свет на вопрос о гуманистической природе мистицизма. В эпоху Реформации антитеза веры и разума располагалась не только в плоскости спора о познавательных средствах вообще. Разум для протестантов ассоциировался с церковной рациональностью (схоластикой), которая навязывала людям «внешнее слово», книжную, а не Божественную мудрость. Отвергая «мертвую букву» церковного учения, Мюнцер отрицал «разумность», которая оправдывала «человеческие установления». Церковь извратила Божественный разум, утверждал он, к чистым небесным истинам она приращала грязные эгоистические помыслы и страсти. «Если человек желает достичь Божественных откровений, он должен удалиться от всех утех и иметь мужество познать истину», — писал он. И первый шаг к этому — признать никчемность собственного разума, сделаться внутренним «глупцом». Каков же тот фундамент, на котором может быть построен «обновленный разум»? Это, разумеется, не проповеди «епископов и книжников», а знакомая нам «основа души», которая способна познать Бога таким, каков он есть. Человеческий разум должен быть подчинен вере, пленяющей «всякое помышление в послушание Христу» (2 Кор. 10,5). Таким образом, условием прорыва к «обновленному» разуму является укрепление религиозной веры, обретаемой в процессе общения с Богом<sup>1</sup>.

По учению мистиков «слияние с Богом» означает такое состояние, когда человек мыслит и действует в соответствии с Божественной волей, а поэтому вправе оспаривать авторитет любых церковных интерпретаций Библии и Священного предания. Иными словами, подчинение Мюнцером человеческого разума Божественной воле — не унижение разума, а напротив, его преобразование посредством «истинной веры», отстаивание его независимости от внешних авторитетов, раскрытие «совершенного» разума в человеке. Апел-

<sup>1</sup> Эта специфика взглядов Мюнцера хорошо показана в кн.: Лазарева В.В. Становление философского сознания нового времени. М., 1987.

ляция идет не к «пергаментной Библии», а к Святому Духу, действующему в качестве «чистейшего и непосредственного источника истины для человека». «Идея такого разграничения между ограниченно-человеческим и божественно-истинным, исходящая вместе с тем из убеждения, что «божественная истина» является по существу человеческой и земной в высшем понимании,— эта идея образует лейтмотив Мюнцеронской теологии и всего мирозозерцания<sup>1</sup>.

Предаваясь высоким метафизическим размышлениям, не будем забывать и о грешной земле, где шла беспримерно жестокая война, в которую были вовлечены десятки тысяч пострадавших и карателей. ни малейшего снисхождения друг к другу не испытывавших. Она закончилась безжалостным подавлением взбунтовавшихся крестьян, казнью Мюнцера и его соратников. Это и была реальность, определившая злоключения анабаптистских идей.

Нужно только избегать двух крайностей. Наивно полагать, будто текущие политические события могут прямо влиять на социальные установки определившейся секты, тем более в таком принципиальном вопросе как отношение к насилию. Столь же неосновательно думать, что логика теологического новаторства способна предопределить отношение религиозного деятеля к конкретным политическим событиям. Тот же Мюнцер мог разделять взгляды швейцарских анабаптистов на крещение, но его политическая программа имела с ними мало общего. Симптоматично, что в сентябре 1524 года, то есть в самый разгар Крестьянской войны, лидеры швейцарского анабаптизма послали Мюнцеру письмо с решительным предостережением против применения насилия. «Верно ли,— спрашивал, например, Гребель,— как мы слышали, что вы проповедуете в пользу нападения на князей? Если вы защищаете войну или что-то еще, что невозможно найти в ясном слове Бога, я предостерегаю вас нашим общим спасением воздержаться от таких вещей и сегодня, и впоследствии»<sup>2</sup>.

Поэтому больше оснований предположить, что речь шла не о революционной переориентации вероучения уже сложившейся «анабаптистской» секты, а о том, что в круге людей, по тем или иным причинам отрицавших крещение младенцев, пропагандировались различные, порой несовместимые и вероисповедные, и социальные воззрения, которые лишь в ре-

<sup>1</sup> Смурин М.М. Указ. соч. С. 98.

<sup>2</sup> См.: Vedder Henry C. Op. cit. P. 172.

зультате переосмысления, интеграции могли привести к появлению нового религиозного объединения.

Важен и другой аспект. Сами по себе «социальные условия» никаких религиозных новообразований создать не могут, последние — всегда продукт творчества конкретных личностей, способных в актах мышления сплавить наличные элементы культуры в некое духовное образование, прежде не существовавшее. Если оно вызывает широкий резонанс, «работает» в массовом сознании, то число его последователей может достичь критической массы, когда возникает самостоятельное течение, «секта» со своим особым вероисповеданием. Такое соображение подсказывает один, кажется, перспективный путь выяснения родословной баптизма: не пытаться сопоставить кредо многочисленных групп, носящие, как правило, эклектический характер, а попробовать проследить связь воззрений ряда серьезных протестантских деятелей и посмотреть, какое место в них занимает проблема крещения.

Задача не из легких. Злободневные социальные проблемы в то время могли обсуждаться преимущественно на языке реформированной религии, а поэтому к богословскому творчеству была приобщена масса увлеченных и талантливых людей. Но если уж выбирать, то предпочтения заслуживает упоминавшийся Балтазар Губмайер — ключевая фигура анабаптистского периода. Его короткая, но предельно интенсивная интеллектуальная биография как бы сомкнула старые католические догмы с самыми радикальными образцами протестантизма. Причем это была органическая преемственность духовного опыта мыслителя, которого даже люди, порицавшие его воззрения, по богословскому таланту сопоставляли с Лютером. Жизнь Губмайера разворачивалась в стиле детективного романа.

Начать с того, что его любимым учителем во Фрайбургском университете был Иоганн Майер, в истории более известный как Экк. Да, тот самый, который был воинствующим оппонентом Лютера на знаменитом диспуте в Лейпциге (1519), а впоследствии справедливо считался его злейшим врагом. Вместе с ним Губмайер перебрался в университет в Ингольштадте и даже стал его вице-ректором. Сомневаться относительно его преданности католицизму в те годы не приходится. Впоследствии он был назначен священником в Вальдсхут, находившийся в сфере влияния Австрии. Город этот на многие годы стал его пристанищем, хотя время от времени Губмайер проповедовал в других городах. Здесь и совершился его ду-

ховный прорыв к радикально-социальным воззрениям. Уже к моменту приезда в Женеву (1523) он был убежденным противником крещения младенцев, а поэтому первоначально активно поддерживал Цвингли. Вскоре, как упоминалось, он категорически разошелся с ним.

Между тем проповеди Губмайера в Вальдсхуте обретали все большую антикатолическую воинственность, вызывая сочувствие прихожан и ярость местных священников, поддерживаемых австрийским епископом. В августе 1524 года он был вынужден искать убежища в соседнем Шауфхаузене, но вскоре вернулся в Вальдсхут, женился, написал знаменитый трактат «Еретики и те, кто их сжигает», стал настойчиво проводить в городе церковные реформы, весной 1525 года принял второе крещение «по вере», после чего сам крестил около трехсот человек, навлекая на себя растущий гнев властей. В результате скоро (декабрь 1525) австрийские войска захватили город, Губмайер вынужден был скрываться в Цюрихе, где, как противник Цвингли, вскоре был заключен в тюрьму, закован в цепи и после письменного покаяния (июнь 1526) осужден на изгнание.

Знакомясь с бурной деятельностью Б. Губмайера сталкиваешься с одним интригующим фактом. Проф. М. М. Смирин, упомянув о «вальдсхутской секте», пишет: «Губмайер выдвигается рядом историков в качестве главного вождя Крестьянской войны; таково было мнение его современников»<sup>1</sup>. Высказывание довольно неожиданное; во всяком случае его деятельность в Женеве основания для такой оценки не дает. Но здесь выявляется, так сказать, потаенный Губмайер, деятельность которого стала известной благодаря обнаруженным архивным документам, которые снова переносят нас в Вальдсхут.

К началу 20-х годов в так называемой Передней Австрии назревают острые классовые противоречия, организуются боевые отряды бедняков, предвещающие события крестьянской войны, учащаются нападения на монастыри. Причем, по мнению австрийских властей, претендовавших на эту территорию, центром воинственной активности являлся именно Вальдхут, а главным идеологом не кто иной, как Б. Губмайер, создавший «радикальную секту, связанную с крестьянским движением». Больше того, имеются свидетельства, что он непосредственно участвовал в подготовке документов восстания, а некоторые

<sup>1</sup> Смирин М. М. Указ. соч. С. 319.

историки приписывают ему авторство самой революционной программы Крестьянской войны — известного «Artikelbrief» и знаменитых 12 статей, содержащих требования бунтующих крестьян. Всесторонне рассмотрев все эти факты, М.М.Смирин делает вывод о несомненной «связи Губмайера с восставшими крестьянами и его пропаганде в этом направлении», в частности, о его прямом участии в составлении 12 требований<sup>1</sup>.

Даже из этой предельно беглой характеристики очевидна особая роль Губмайера в судьбах анабаптистских идей. Любопытно, что она проявилась не только в модификации его взглядов, но и в каких-то мистических фактических связях, которые завязывались между его последователями и оппонентами.

Изгнанный из Цюриха, Губмайер переселяется в Никольсберг (Моравия), где возглавляет общину анабаптистов, которая начинает быстро расти. Вскоре происходит неожиданное: внутри радикальной, так сказать, по определению, церкви выделяется и усиливается «левая» оппозиция. Самым дерзким и воинственным оппонентом выступает Ганс Гут, известный анабаптистский деятель тех времен. В свое время как единомышленник он неоднократно встречался с Мюнцером, был свидетелем его поражения при Франкенхаузе и впоследствии был осужден за то, что «возмущал простой народ и призывал подданных истреблять своих господ» — обвинение, которое от частично признал под пытками. В Вальдсхуте он проявил себя как самозабвенный пророк, проповедник хилиазма и евангелия ненависти. Суд Божий, громогласно объявил он, «должен осуществиться мечом в руках подданных». Он не только предвещал скорый конец света, но и определил его точную дату — лето 1529 года.

При всем своем радикализме Губмайер не был мистиком. Он верил в единственный «внутренний свет» — просветление, озарение от Святого Духа, которое определено в Библии. Во всех спорных вопросах он апеллировал не к личному откровению, которое, считал он, может ошибаться, а к слову Божьему, истинному всегда. Он не разделял призыва к насилию, хотя признавал справедливость требований крестьян. Не удивительно, что он всеми силами пытался противостоять проповедям Гута, даже выступал его главным оппонентом во время публичного диспута, организованного в городском замке. Од-

<sup>1</sup> Смирин М.М. Указ. соч. С. 316—353.

нако в тревожной атмосфере тех лет богословское красноречие Губмайера оказывалось бессильным; и зажигательные проповеди Гута все сильнее воспламеняли членов общины. Их спор был насильственно прерван. В марте 1528 года Балтазар Губмайер вместе со своей женой был казнен в Вене, а через год — вместо предсказанного им конца света — в Аугсбурге принял смерть Ганс Гут.

Но история позаботилась о том, чтобы эта конфронтация не затихла. Во время одного из посещений Страсбурга Губмайер крестил Иоанна Денка, который стал лидером местной общины анабаптистов, вскоре выросшей до тысячи человек. В ней, кстати сказать, практиковалось крещение «возрожденных» взрослых погружением в воду. Своими проповедями и публикациями Денк завоевал огромное влияние и репутацию «анабаптистского папы». Но его взгляды уже приобрели отчетливо «немецкий» оттенок. Он наследовал многие идеи И. Таулера и, в отличие от Б. Губмайера, был убежден в достоверности и превосходстве внутреннего свидетельства. Репрессии против анабаптистов усиливались, Денк, опасаясь за свою жизнь, покинул Страсбург, скитался по разным городам и умер осенью 1527 года в Базеле от чумы.

Тонкая нить интересующей нас фактической преемственности личного анабаптистского опыта, однако, не прервалась. Теперь она проходила через общину в Страсбурге, где преемником Денка стал Мельхиор Хофман, непосредственный предтеча взглядов тех «анабаптистов», которые впоследствии задавали тон в Мюнстерской коммуне. Бывший последователь Лютера, он постепенно склонялся к эсхатологическим мотивам, много путешествовал, в Стокгольме издал работу, в которой объявил, что конец света состоится в 1533 году. Повторяется старая история: обеспокоенный ростом «анархических» настроений совет города бросает М. Хофмана за решетку — странное совпадение — в том же 1533 году.

Одним словом, на примере Страсбургской церкви мы можем констатировать любопытную вещь. Массовое сознание, в котором постоянно и необратимо накапливаются, с одной стороны, чувства отчаяния и бессилия и, естественно, настроения бунта и мести — с другой, все более деформирует внутреннеологическую, «евангелическую» логику, которая в свое время привела к образованию швейцарского анабаптизма, осуждавшего насилие. Но пока мы еще не достигли перевала: И. Денк и М. Хофман отвергали упования на силу меча в решении религиозных и светских проблем. Последний рубеж

был преодолен одним шагом. Когда-то Хофман окрестил мало кому известного пекаря Яна Матиса, наверное, никак не подозревая, что тот станет героем и мучеником Мюнстера. Снова хитрость истории: путь Матиса на общественную авансцену также пролегал через Страсбург, где он возглавил общину вместо арестованного Хофмана. Его неистовые проповеди будоражат городскую паству. Он торжественно объявляет себя пророком Енохом, предсказывает скорое падение всех тиранов и наступление золотого века. Ему тесно в небольшом городе, и он рассылает двенадцать верных ему «апостолов» по всей стране, чтобы громогласно возвещать соотечественникам о грядущем мировом катаклизме.

Между тем в начале 30-х годов резко обострились классовые конфликты в Мюнстере, где городские низы быстро вовлекались в борьбу против местной церковной и княжеской власти. Недавно господствовавшее лютеранство быстро сменяется воинственно-радикалистскими воззрениями; естественно, уже на первых порах отвергается крещение младенцев. Неудивительно, что проповеди прибывших сюда двух «апостолов» из Страсбурга, а позже и присоединившегося к ним Яна Матиса находят питательную почву среди городского люда, доведенного до отчаяния и готового к любым насильственным действиям. Вскоре Ян Матис становится непререкаемым идеологом и руководителем восстания, в результате которого в городе (февраль 1534) учреждается коммуна, жестоко расправившаяся с бывшими господами и клерикалами.

После гибели Яна Матиса (апрель 1535) полномочным главой города становится Иоанн Бокельзон (Лейденский). Он объявляет Мюнстер «горой Сион», где восстановлено царство Давида во главе с ним самим. В городе ужесточается политика, призванная воплотить в жизнь примитивно-казарменное представление о «тысячелетнем царстве»: конфискация и раздача крестьянам дворянских и монастырских земель, ликвидация всех сословных и имущественных привилегий, отмена денег, бесплатные общие трапезы и т.п. Осажденная со всех сторон коммуна была жестоко подавлена в июне 1535 года.

В историю Мюнстерская коммуна вошла как «анабаптистская», и на эту «секту» была возложена ответственность за все бесчинства в городе. Таковую точку зрения, навязываемую католическими и ортодоксально-протестантскими историками, как это ни удивительно, поддерживали «воинствующие атеисты», по мнению которых, Мюнстерская коммуна — это «революционная народная власть, установленная в г. Мюнстере



(Вестфалия) под руководством анабаптистов», в качестве лидеров которых называются Ян Матис и Иоанн Лейденский<sup>1</sup>.

Насколько обоснованны подобные утверждения, которые в зависимости от идеологических установок авторов сопровождаются либо безудержными восхвалениями, либо злобным поношением средневековых «коммурагов»? Здесь, однако, сам собой напрашивается вполне невинный вопрос: а существовала ли вообще реальная «секта анабаптистов», которая была способна, подобно Протею, постоянно менять свои социальные позиции?

Ответ, на мой взгляд, удручающе тривиален. Если под «анабаптистами» подразумевать всех христиан, отвергавших крещение младенцев, то в их существовании сомневаться не приходится. Нужно только отдавать себе ясный отчет, что в этом случае мы отождествляем «еретиков» и диссидентов, придерживавшихся столь различных воззрений, что образовать единую оформленную «секту» они никак не могли. Объяснение несложное: существуют неодинаковые мотивы для отказа от педобаттизма. Так, донатисты (IV в.) практиковали повторное крещение всех переходивших к ним верующих. Причина была весьма специфична. По их мнению, святость церкви, а отсюда и действенность таинств, непременно выражается в личном совершенстве ее служителей. Если же таковые греховны перед церковью, то таинства, в данном случае крещение, не имеют силы. А поскольку весь Карфагенский епископат они обвиняли в греховности, то новое крещение представлялось им обязательным. Кстати сказать, Аврелий Августин в свое время много сил потратил на обличения именно донатистов, отстаивая независимость действия благодати от персональной благочестивости служителей церкви. Но как бы то ни было, это был сугубо церковный раскол и нелепо называть донатистов «анабаптистами» в том смысле, в котором этот термин относится к XVI веку.

В эпоху Реформации отказ от крещения младенцев обрел свой отчетливый социально-идеологический смысл, а именно, служил индикатором полного разрыва с корыстным «папизмом», а позже и с протестантизмом, получившим официальный статус. Такой протест, как мы видели, мог вызываться различными мотивами — вероучительными, политическими, экономическими, национальными и т.д. Поэтому сам по себе отказ от крещения младенцев еще не составлял отличительного

---

<sup>1</sup> Большая Советская энциклопедия. М., 1954. Т. 28. С. 641.

признака, выделяющего «анабаптизм» в качестве цельной самостоятельной церкви со своим вероисповеданием, организацией, обрядностью.

Однако термин «анабаптизм» постоянно мелькает в богословской и религиозноведческой литературе. Каково же его содержание, какую реальность он представляет?

В силу причин, о которых уже шла речь, требование крещения «по вере» служило безошибочным признаком «врага» в глазах не только церковных, но и светских правителей. Светских, поскольку указывало на идеи и группы, враждебные к социальному строю, религиозных — так как отвергало принятый ими догматический принцип. Подобная квалификация оказывалась выгодной обеим сторонам. Светской — потому что подводила ее политических противников под категорию «еретиков», беззащитных в тот богобоязненный век, тем самым санкционируя расправу над ними от имени Бога. Церковной — потому что в борьбе со своими внутренними диссидентами она могла рассчитывать не только на убедительность собственных проповедей, но и на карающую силу меча.

Вот и шла облава на «анабаптистов», в которой с готовностью сотрудничали и светские, и религиозные власти, издававшие на сей счет все более суровые указы. Один только факт. 7 августа 1536 года в г. Хомбург состоялось совещание протестантских авторитетов для обсуждения дальнейшей политики в отношении анабаптистов. Присутствовали 8 представителей высшего дворянства, 10 ведущих теологов и 7 делегатов от пяти городов. Председательствующий Ф. Меланхтон предложил постановить: «Анабаптистов можно и нужно сдерживать мечом. Те, которые подверглись изгнанию и не подчинились, должны наказываться мечом». В ходе обсуждения выявился поразительный факт: представители городов, особенно Аугсбурга и Ульма, высказывались за более мягкие меры. Религиозные деятели настаивали на своем, и редакция Меланхтона в несколько смягченном виде была принята. Поэтому люди, клейменные словом «анабаптизм», массами бежали из Германии в страны, где, как им казалось, царит религиозная свобода, — в Польшу, Англию, Россию и, главным образом, в соседнюю Голландию.

Как правило, их надежды оказывались обманутыми. Нидерланды в ту пору были составной частью империи Габсбургов, император которой Карл V проводил жесткую абсолютистскую политику, вызывавшую растуший протест среди населения. В 20 — 30-е годы разразилось восстание крестьян

и городского люда, участников которого объединили антикатолические, а часто и «анабаптистские» бунтарские лозунги. Ситуация стала более напряженной в 1556 году, когда в результате раздела империи Карла V Нидерланды были включены в состав владений испанского короля Филиппа II. Началась знаменитая Нидерландская буржуазная революция, боевой идеологией которой стал кальвинизм, довольно скоро породивший сильное «диссидентское» движение Арминия, в свою очередь во многом повлиявшее на взгляды английских сепаратистов.

Все эти переплетения классовых, национальных, церковных противоречий, постоянный приток зарубежных бунтарей и «еретиков» создавали подвижную, бурлящую религиозную картину. Значительное место в ней занимали люди, которых привычно аттестовали как «анабаптистов», хотя они во многом отличались друг от друга. Одни оставались верны воинствующему наследию Мюнстера и не теряли надежды на скорое пришествие «царства Божьего», для учреждения которого они были готовы взяться за меч. Другие представляли «мирных» анабаптистов.

Религиозным деятелем, который как бы вписал наследие континентальных перекрещенцев в баптистскую родословную стал Менно Симонс (ок. 1490—1561). Нет нужды подробно заниматься его жизнеописанием, типичным для «еретика» той поры. Католический священник (1524), он, наблюдая случаи расправы над анабаптистами, даже под угрозой смерти оставивших свои убеждения, снова и снова вчитываясь в Библию, становится решительным противником крещения младенцев. Его идеи получают распространение не в последнюю очередь потому, что он публично отмежевался от революционно-воинственных взглядов. В работе «Исход из папства» Менно Симонс заявлял: «Наши оппоненты ложно обвиняли нас в том, что мы защищаем доктрину мюнстерцев в отношении короля, меча, революции, самозащиты, полигамии и аналогичных отвратительных вещей. Однако знай, мой дорогой читатель, что никогда в моей жизни я не соглашался с этими положениями мюнстерского исповедания, но более чем семнадцать лет по мере моих скромных сил предостерегал против них и противостою их гадким заблуждениям»<sup>1</sup>.

Менно Симонс не был трибуном, он вел тихую жизнь богослова и мыслителя, а поэтому и смог уцелеть, несмотря

<sup>1</sup> *Vedder, Henry C. Op. cit. P. 186.*

на крутой вал преследований «анабаптистов». По подсчетам историков к 1546 году лишь в Голландии и Фрисландии более 30 тыс. человек были казнены за принадлежность к ним. Но Менно Симонс вошел в историю не потому, что обличал крещение младенцев и вмешательство властей в церковные дела, — таких оппозиционеров тогда была масса. Он был талантливым богословом, издал и распространил по стране массу работ, в том числе и «Главную книгу истинной христианской веры» (1539), где в систематической форме изложил свои взгляды, сыгравшие заметную роль в формировании собственно баптистской церкви. Его богословский успех объяснялся вовсе не новизной выдвинутых идей. Он сумел подвести под отказ от крещения младенцев солидную теологическую базу, сплавить в единое вероучение прежде разрозненные и весьма произвольные элементы «анабаптизма»: концепцию истинной церкви, ее взаимоотношения со светскими властями, отношение к насилию и т.д.

Стержень вероучения Менно Симонса составляет концепция церкви как сообщества истинных святых, совершивших акт подлинного, действительного крещения. Отсюда ключевые принципы: служители церкви не могут назначаться «свыше», а избираются лишь ее членами; никто не может предписывать им, что проповедывать, служители церкви должны существовать за счет пожертвований верующих и т.д. Наиболее последовательное выражение отстаивание полной — и финансовой и духовной — независимости своей церкви выразилось в установке, которая стала причиной известности и почитания его последователей и одновременно навлекла на их голову все кары земные — а именно, позиции последовательного пацифизма: отказа служить в армии и брать в руки оружие.

Что же касается способа крещения, то Менно Симонс, видимо, не придавал ему существенного значения. Он, правда, не раз высказывался в пользу крещения погружением в воду, но его сообщество практиковало обливание. Впоследствии среди его последователей выявились группировки, различающиеся и по способу крещения, и по представлениям о дисциплине. Но как бы то ни было, мы можем констатировать образование новой секты, или церкви в ее строгом смысле. Она стала центром притяжения людей, разделяющих аналогичные идеи, полем кристаллизации последних в рамках систематической концепции. Цельность и разработанность учения Менно Симонса позволяла четко отграничить его от других родственных доктрин, а следовательно, предстать в ка-

честве вероисповедания самостоятельной церкви, получившей полное право закрепить свою идентичность и в новом наименовании — меннониты. Это также способствовало ее привлекательности в глазах последовательных евангелистов, так как давало возможность, хотя бы на словах, избавиться от ассоциаций с одиозным «анабаптизмом».

Однако, как мы уже видели на многих примерах, логика богослова и логика государственного мышления не совпадают, если не сказать больше. Власти жестоко подавляли диссидентские учения, призывающие к насилию, но лишь к насилию, направленному против них самих, против существующих общественных порядков. Но не менее враждебно они относились и к призывам против насилия вообще. Им нужны были не мечтательные пацифисты, а шеренги солдат, готовых по их приказу утопить в крови любого противника. А поэтому новации «мирных» меннонитов они рассматривали как очередную уловку врагов строя и не были склонны проявить милосердие. С 1535 года в стране действовал указ Карла V, которому все анабаптисты, перекрещенцы и их единомышленники подлежали смертной казни. В 1542 году губернатор Фрисландии постановил, что каждый, кто будет так или иначе помогать Менно Симонсу, должен наказываться как еретик. Поэтому многие меннониты эмигрировали в различные страны, в том числе в Англию и США. Но и там они еще долго подвергались репрессиям. (В самой Голландии репрессии смягчились лишь после 1579 года, когда страна освободилась от испанского владычества.) Но все эти бесчисленные перемещения «гонимых» религий способствовали тому, что творческое наследие Менно Симонса стало европейским достоянием и так или иначе продолжало жить не только в традиции меннонитов, но и других родственных протестантских школ.

## 2. Возникновение баптизма

К началу XVII века все существенные ингредиенты баптизма были налицо. Им оставалось лишь вступить в реакцию органического синтеза, своеобразной кристаллизации, чтобы возникло новое религиозное объединение. На это ушли последние полвека, после чего баптизм стал развиваться на собственной основе. Генри С. Веддер пишет: «...После 1610 года мы имеем непрерывную последовательность баптистских церквей, устанавливаемую бесспорными документальными сви-

детельствами... Самое позднее с 1641 года баптистская доктрина и практика оставалась той же самой, что и сегодня»<sup>1</sup>.

Процесс этот не был одноактным и прямолинейным. Он прокладывал себе дорогу методом проб и ошибок; в нем чередовались моменты слияния и размежевания, единомыслия и размолвок, на первый план выходили разные акценты и тенденции. И только задним числом во всех этих круговращениях можно выделить некую «телесную» фактическую нить, которая составляет родословную баптизма в его нынешнем понимании.

Когда знакомишься с историей баптизма, возникает ощущение, что со всеми этими превращениями, аргументами и декларациями ты уже встречался на континентальной почве — что развивается тот же сюжет, действуют те же персонажи — только в британских одеждах. Впечатление в принципе верное, поскольку баптизм — это выражение главного вектора становления европейской культуры, который так бурно проявил себя уже в размышлениях Мартина Лютера. Однако в каждой стране он обнаруживал себя по-разному.

Как я уже писал, на государственном уровне существовало два импульса, заставлявших Реформацию двигаться вперед. Первый шел от светских правителей, стремившихся сбросить гнет католицизма, обрести независимость не только в религиозной, но прежде всего в государственной, общественно-культурной и хозяйственной жизни. Второй — от теологов, отвергавших католицизм как искаженную веру и вдохновенных идеей восстановить истинную «апостольскую» церковь. Лишь совместное воздействие подобных выступлений могло обеспечить успех Реформации, а их соотносительная сила определяла меру ее решительности.

Вообще говоря, Реформация в Англии преследовала те же самые цели. Однако взаимодействие политического и религиозного импульсов здесь складывалось необычно, а поэтому специфичной была и религиозная ситуация в XVI веке. За ней стояла долгая история. Английские короли раньше других правителей европейских стран начали протестовать против абсолютистских притязаний Рима — по меньшей мере с XII века. Инициатива принадлежала духовенству, которое требовало отмены грабительских папских поборов, порой достигавших половины дохода церквей, монополии на назначение иерархов церкви, полного контроля над церковными судами

<sup>1</sup> Vedder, Henry C. A Short History of the Baptists. Valley Forge. 1967. P.201.

и т.п. По мере укрепления власти короля и парламента они все активнее включались в эту борьбу. Начиная с XIV века в стране издается серия правительственных указов, шаг за шагом ограничивающих власть папской номенклатуры. Эта политика продолжается и в период Реформации. Так, в 1530 г. запрещается приобретать в Риме хартии, наносящие ущерб королевским прерогативам, в следующем году отвергается право Ватикана на интердикты (отлучения), или «кары врачующие» — пожалуй, самое сильное оружие папы в искоренении инакомыслия, вскоре прямой контроль короля распространяется на всю деятельность духовенства. Об остроте и бескомпромиссности противостояния говорят хотя бы такие факты: 23 марта 1534 года папа отлучает короля-реформатора Генриха VIII от церкви; спустя неделю тот утверждает указ парламента, лишаящий папу права назначать архиепископов и епископов на территории Англии; 3 ноября 1534 года парламента провозглашает короля «единственным верховным земным главой английской церкви». К этому времени серией решительных мер власти добиваются ликвидации всех монастырей.

Тот факт, что движущей силой Реформации в Англии была по преимуществу светская власть, предопределили ее неповторимое своеобразие. Радикальная в политической сфере, она была робкой и вялой в сфере собственно церковной. Это не случайно: правительство было крайне озабочено тем, чтобы сохранить и использовать доставшийся им от католицизма механизм воздействия на массы. Мелкий, но красноречивый факт: боевой реформатор Генрих VIII до конца жизни считал себя добрым католиком и решительно полемизировал с Лютером. Кстати, в том же 1534 году он издает свирепый указ, предписывающий изгнание еретиков, прежде всего анабаптистов. Давало о себе знать и отсутствие разработанных альтернативных вероучений, в избытке существовавших на континенте. Исключением может служить лишь Джон Уиклиф (1324—1384), оказавший самое заметное влияние на взгляды Яна Гуса и Лютера. Однако его учение было осуждено папой Григорием XI, книги сожжены, созданный им орден «бедных святых» разогнан, а в 1428 году останки выдающегося теолога были извлечены из могилы и брошены в костер.

Сказывалась еще одна особенность. Характер реформаторских нововведений определялся королевской властью, оформлявшей их в виде официальных указов и регуляций. Они, таким образом, сразу же попадали в центр конфронтации

прокатолических и реформаторских сил, а их судьба оказывалась зависимой от изменчивой политической обстановки. А поэтому постоянно шло перетягивание каната, и чаша весов склонялась то в ту, то в другую сторону. Неизменным оставалось лишь преследование любых несанкционированных проявлений реформации «снизу», стремление сохранить контроль короля над религиозной жизнью, унифицировать церковные обряды и уставы во всех церквях страны. Не случайно выработка окончательного варианта англиканского вероучения растянулась на многие годы. Изданный с этой целью «Общий молитвенник» (1549) подвергался постоянным переделкам и конъюнктурному редактированию, пока, наконец, уже в правление Елизаветы I был утвержден парламентом вместе с «39 статьями» в качестве основы англиканского вероучения.

Все эти перипетии ясно сказались на его содержании, представляющем собой сплав (порой механический, навязанный политическими соображениями) элементов католицизма, лютеранства и кальвинизма. Англиканство в общей форме признает концепцию единospасающей личной веры и отвергает учение о чистилище, о «преизбыточных заслугах святых» (а значит, и практику индульгенций), иконы, католических святых, моши, обет безбрачия священников (целибат), учение о пресуществлении и т.д. Одновременно было сохранено представление о церкви как необходимой посреднице в деле «спасения» людей, деление на священство (клир) и прихожан (мир), подчинение церкви светской власти (главой англиканской церкви являлся король). Была также закреплена церковная иерархия (так называемое епископальное устройство), епископские суды, назначение священников через епископское рукоположение и т.д.

Поскольку при оформлении англиканства внутрирелигиозная логика была принесена в жертву политическим интересам, то влияние радикальных континентальных реформаторов, да и социально-экономические конфликты в самом английском обществе делали неизбежными брожение и расколы внутри религии. Это вскоре проявилось в движении так называемых пуритан (от лат. *purus* — чистый), которые выступали за дальнейшее очищение господствующей церкви от всего того, что англичане обозначали словом «*popery*» («папизм»). Речь, в частности, шла об упрощении богослужения, предписываемого «Общим молитвенником», поскольку оно во многом воспроизводило римско-католические ритуалы, об



отмене пышного культа и специальных священнических об-  
лачений (особенно во время причащения) и т.д. Пуритане  
требовали также реформ в организации церкви, прежде всего,  
замены епископальной системы, так называемой пресвитери-  
анской, при которой местные церкви управляются пресви-  
терами, избираемыми членами сообщества.

Движение пуритан было неоднородным. На правом фланге  
стояли пресвитериане (в сущности, кальвинисты), отра-  
жавшие интересы богатых торгово-промышленных слоев. Их  
программа «очищения» была скромной, они признавали право  
светской власти надзирать за жизнью церкви, поддерживать  
и защищать ее путем законодательства, финансовой полити-  
ки, преследовать «еретиков», выступающих против узакон-  
енной церкви и т.д.

Более радикальную программу отстаивали так называемые  
сепаратисты, или индипенденты, которые считали, что истин-  
ная церковь может быть создана лишь вне государственной  
церкви, и высказывались за полное отделение от нее. Они  
выдвигали требование полной независимости и самостояте-  
льности каждой общины (конгрегации) в религиозных вопро-  
сах. Поэтому сторонников такой реформы еще называли кон-  
грегационалистами.

Они отличались от пресвитериан и в определении соста-  
ва церкви. Последние полагали, что все люди, живущие на  
данной территории и крещенные в младенчестве, являются  
членами данной приходской церкви (parish church). В про-  
тивоположность концепции церкви-прихода конгрегациона-  
листы выдвинули учение о «gathered church» — общине ис-  
тинно верующих. Основу такой церкви, утверждали они,  
составляют люди «возрожденные», способные сознательно за-  
свидетельствовать свою верность Христу. Дальнейшее развитие  
принципов конгрегационализма и привело к возникнове-  
нию баптизма. «Только в двух существенных пунктах баптизм  
отличается (от конгрегационализма. — Л.М.), а именно, тем,  
что настаивает: идея gathered church требует крещения ве-  
рующих и защитой свободы церквей от контроля светского  
правительства»<sup>1</sup>. Поясню эту мысль.

По мнению конгрегационалистов, «видимая церковь» со-  
стоит не только из возрожденных людей, но и из их детей. По-  
этому они сохраняли крещение младенцев, предполагая, что

---

<sup>1</sup> *Maring N.H., Hudson W.S. A Baptist Manual of Polity and Practice. Chicago; Los Angeles, 1963. P.11—12.*

впоследствии дети сознательно обратятся к Христу и будут допущены к хлебопреломлению. В этом, как свидетельствует уже известный нам опыт протестантов, проявлялась явная непоследовательность, которую можно было ликвидировать, лишь признав, что членом церкви следует признавать только взрослого человека, который уже принял крещение по «истинной вере». Такое требование и выдвигается баптистами. Именно потому, что сознательное вторичное крещение стало в ту пору межевым знаком, обозначившим отличие новой церкви от родственных ей течений, за ее последователями постепенно закрепилось название «баптисты».

Далее, хотя конгрегационалисты и требовали отделения от англиканской церкви и самостоятельности в решении вопросов церковной жизни, речь у них фактически шла об отношении к конкретной англиканской церкви и к королевскому правительству. В принципе же они считали, что светская власть ответственна за состояние церкви и должна оказывать ей поддержку, надеясь со временем такую поддержку получить. Баптисты же последовательно, так сказать, в принципе отвергли право государства вмешиваться в религиозные дела.

Появление баптизма<sup>1</sup> связано с деятельностью английского сепаратиста Джона Смита. Выпускник Кембриджа, он в 1593 году получил степень магистра богословия, был возведен в сан священника англиканской церкви и назначен проповедником в Линкольн (сентябрь 1600). После долгих сомнений и размышлений в 1606 году он решил порвать с официальной церковью и присоединился к группе сепаратистов в Гейнсборо, где стал ее «учителем» — диссентеры избегали слова «священник». Его ближайшим помощником был Томас Гелвес.

Это было время, когда королевские власти настойчиво преследовали еретиков, принуждая их либо покаяться, либо покинуть страну, и группа Джона Смита решила эмигрировать в Амстердам (1606), где образовала новую английскую церковь. Здесь Джон Смит детально познакомился с доктриной Арминия и меннонитов. Он и раньше сомневался в правомерности крещения младенцев, а теперь окончательно укрепился в мысли, что истинная церковь состоит только из «видимых святых» (*visible saints*), крещенных заново. При этом

---

<sup>1</sup> Существует масса капитальных исследований по истории баптизма в Англии. Наряду с книгой Генри Веддера, к которой мы будем часто обращаться, классическим считается труд Роберта Торбета «История баптистов» (*Torbet, Robert G. A History of the Baptists. London, 1966.*)

Джон Смит исходил из того, что единственным главой церкви является Христос, и истинные верующие должны объединиться в братство Евангелия, чтобы во всем следовать его путем. В «Декларации веры», изданной его последователями, возвратившимися в Лондон (1612), говорилось: «Наружная церковь видимо состоит только из таких покаявшихся людей, которые верят в то, что Христос будет приносить впредь свои плоды, способные улучшить жизнь... Видимая церковь представляет собой внешнюю форму истинной духовной невидимой церкви, которая образуется душами только праведных и совершенных людей»<sup>1</sup>.

Джон Смит полагал, что апостольская преемственность проявляется не через преемственность священников или видимых церквей, а только через истинную веру. Поскольку же, по его мнению, такая преемственность была прервана католицизмом и англиканством, то истинную церковь нужно создавать заново. Поэтому Джон Смит первостепенное значение отводил акту крещения как «внешнему знаку прощения грехов, смерти и покаяния», к которому допускаются лишь покаявшиеся и уверовавшие люди. Он сам крестил себя, следующим — Гельвеса, а позже и остальных членов своей группы, которые и составили альтернативную «истинную» церковь. Это специфически баптистское понимание было закреплено в упомянутой «Декларации веры» (1612): «Церковь Христа есть группа верующих людей, отделенных от мира словом и духом Бога, верующих, соединенных с Христом и друг с другом при помощи крещения, их собственным исповеданием веры и грехами»<sup>2</sup>. Отсюда четкая позиция по отношению к светской власти: «Магистрат не имеет права вмешиваться в вопросы религии или свободы совести, заставлять или принуждать людей к исполнению той или иной формы религии, но он должен предоставить христианское вероучение свободной совести каждого»<sup>3</sup>.

Вскоре в сообществе возникли внутренние трения, и в конце 1611 или начале 1612 года большинство его членов во главе с Томасом Гельвесом (но без Джона Смита — он умер в Амстердаме в августе 1612) вернулось на родину, положив начало баптизму в Англии. Церковь Джона Смита унаследова-

<sup>1</sup> Цит. по: *Payne E.A. The Fellowship of Believers. Baptist Thought and Practice Yesterday and Today.* London, 1944. P. 21.

<sup>2</sup> Цит. по: *Payne E.A. Op. cit.* P. 22.

<sup>3</sup> См.: *Sweet W.W. Religion in Colonial America.* New York, 1943. P. 122.

ла две ветви протестантизма. Во-первых, идеи перекрещенцев, воспринятые непосредственно от меннонитов. Во вторых, доктрину Арминия, утверждавшего, что своей жертвеннической смертью Христос искупил грехи всех людей, а не только избранных. Отметив, что, по мнению Джона Смита, «господь не предопределил ни одного человека к уничтожению», Джон Шекспир пишет: «Подобно Смиу Гельвес был арминянцем и церковь, которую он создал,.. была первой церковью общих баптистов на английской почве»<sup>1</sup>.

Общие (генеральные) баптисты в Англии росли медленно. В 1640 г. в стране было шесть небольших церквей, которые объединяли не более двухсот последователей<sup>2</sup>. К 1700 г. их влияние и численность увеличились незначительно, и в целом общие баптисты не оказали существенного влияния на главный поток формирования мирового баптизма.

Несколько позже появились и в дальнейшем развивались параллельно неоднократно упоминавшиеся частные (партикулярные) баптисты. Само название их легко объяснимо. Оно связано с концепцией Кальвина, который утверждал, что лишь некоторые люди («часть» людей) предназначены быть «сыновьями света». История этой баптистской ветви начинается с группы сепаратистов, которая была организована Генри Джекобом в Сосворке на берегу Темзы, противоположном тогдашнему Лондону. После жарких споров и расколов образовалась группа христиан под руководством Джона Спилсбери, которая в 1638 году перешла на баптистские позиции. Однако в ряде существенных моментов она расходилась со взглядами Смита—Гельвеса. Это прежде всего крещение погружением в воду, которое, как подчеркивалось этой церковью, только и способно восстановить «апостольскую» преемственность. Такая практика вызвала большие споры и часто становилась главным поводом для выражения взаимных симпатий или, напротив, неодобрения родственных групп. В целом же церковь Спилсберга оказалась под градом критики со стороны сепаратистов, но они настаивали на своем и вскоре крещение погружением стало «торговым знаком» баптистов.

В 1644 году 7 церквей частных баптистов опубликовали «Исповедание веры», состоящее из 15 пунктов, один из которых отграничил их от всех других диссентерских объеди-

<sup>1</sup> *Sheakspeare J.H. Baptist and Congregational Pioneers. London, 1907. P. 145.*

<sup>2</sup> *Baptist Concepts of the Church / Ed. by W.S.Hudson. Chicago; Philadelphia; Los Angeles, 1959. P. 14.*

нений. После определения крещения как «обряда Нового завета, данного Богом», в нем говорится: «Путь и способ отправления этого обряда — погружение или окунание тела в воду; это является знаком, который должен ответить на существенный вопрос, а именно, на ту заинтересованность, которую святые имеют в смерти, погребении и воскрешении Христа: с той же несомненностью, с которой тело, погруженное в воду, появляется снова, тела святых будут возвеличены силой Христа в день воскрешения, чтобы царствовать вместе со Спасителем»<sup>1</sup>. Отмечу, что ни в одном из прежних документов баптистов крещение погружением так четко не определялось, хотя всегда подчеркивалось, что оно должно предшествовать причащению.

«Исповедание» 1644 года примечательно и тем, что представляет собой первый документ, изданный от имени ассоциированных церквей, в котором четко выражен принцип свободы совести: «Светский магистрат является учреждением Бога, установленным им для наказания грешников и для восхваления тех, кто делает добро: мы должны в Христе подчиняться всем законным вещам, определенным магистратом, — не только страшась гнева, но и по совести... Так что долг магистрата состоит в том, чтобы обеспечить свободу совести людей»<sup>2</sup>. Этот принцип несомненно является великим межевым знаком на долгом пути не только христианства, но и духовного развития всего человечества. Он неоднократно и страстно высказывался многими выдающимися мыслителями. Но тот факт, что баптисты включили его в официальное вероисповедание, составляет их несомненную историческую заслугу.

Теперь, когда мы в общей форме обозначили родословную баптистской церкви, можно попытаться ответить на «классический» вопрос, который давно волнует историков протестантизма. Речь, конечно, идет о взаимоотношении анабаптистов и баптистов. «Возможная связь между ранними баптистами и континентальными анабаптистами — это запутанная и шекотливая проблема»<sup>3</sup>. Дело здесь не столько в теоретической сложности, сколько в идеологической ангажированности самих авторов, преимущественно баптистов, в их стремлении представить родословную собственной церкви в наиболее привлекательном виде.

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Payne E.A. Op.cit. P.14.*

<sup>2</sup> *Ibid. P.15.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

Начнем с того, что само название «баптисты», которое сразу же вызывает ассоциации с «анабаптистами», далеко не сразу закрепилось за новой церковью. Иначе и быть не могло: в ту пору ни один религиозный деятель не желал идентифицироваться в этом одиозном образе, пугающем и власть предержащих, и лояльных граждан. Так, Джон Смит говорил от имени «англичан, живущих в Амстердаме». В последующие годы неоднократно делались попытки прямо отмежеваться от революционных анабаптистов. Первое исповедание частных баптистов (1644) было составлено от имени «церквей, которых обычно (хотя и ложно) называют анабаптистами». В нем особо осуждалась «ошибочность» доктрины анабаптистов и «ужасы» деятельности Т. Мюнцера. Исповедание веры общих баптистов 1651 года объявляло, что имеет дело с «верой и практикой тридцати конгрегаций, собравшихся в соответствии с первоначальным (primitive) образом». В то же время противники новой церкви не упускали случая напомнить об этом наименовании как дополнительном свидетельстве ложности взглядов своих оппонентов. Лишь в конце XVII века это название стало появляться в работах самих баптистов: к этому времени постепенно стиралась память об «анабаптистских» эксцессах, а баптисты уже могли сослаться на десятки лет законопослушной деятельности, в том числе активной службы в армии.

Соответственно менялись и позиции ведущих баптистских деятелей. Приведем рассуждения крупнейшего баптистского авторитета Джемса Генри Рашбрука, генерального секретаря (1928—1939) и президента (1939—1947) Всемирного союза баптистов: «Лучшие из континентальных анабаптистов ... определенно могут рассматриваться как предшественники (баптизма. — Л.М.). Голландские меннониты, воплотившие благороднейший дух и развившие лучшее свидетельство анабаптистов, находились в контакте с некоторыми из наших основателей и внесли свой вклад в их обогащение». Исторические исследования, продолжает он, «научили людей различать между истинным религиозным движением и его случайным сопровождением и болезненными наростами; они знают, что Мюнцеровские эксцессы были не более типичны для анабаптизма, чем преступления Генри VIII — для англиканства или двоеженство Филиппа Гессенского — для лютеранства»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Rushbrook J.H. Some Chapters of European Baptist History. London, 1929. P. 9, 15.*

Подобное мнение для западных авторов можно оценить как типичное. Так, например, известный баптистский историк Джон К. Шекспир категорически выступает против сближения баптистов и анабаптистов, поскольку они «отделены друг от друга различиями в происхождении, социальных и политических идеалах». В то же время, продолжает он, «Менно Симмонс спас после разгрома анабаптизма его наиболее здоровые элементы и образовал меннонитскую церковь, с которой и были связаны первые английские баптистские церкви начала XVII века»<sup>1</sup>.

В общем, закономерность такова. Чем больше стиралась память о жестокости плебейской Реформации, тем сильнее у либеральных баптистских идеологов проявлялось желание подчеркивать, так сказать, радикально-демократический характер своей церкви, прямо или косвенно намекая на «анабаптистское» первородство. Можно встретить, например, такие рассуждения: «Анабаптисты — одно из наиболее живых и значительных религиозных движений эпохи Реформации... Некоторое влияние анабаптистов, прямое или косвенное, почти определенно сказалось на образовании ранних баптистских общин в Англии, и имеются все основания гордиться этим». Напомним и о заявлении на сей счет Раушенбуша в 1911 году, которое приводилось в начале книги. Кстати сказать, на такой же «революционной» генеалогии настаивали и православные миссионеры, но, отнюдь, не с комплиментарными намерениями.

Все эти высказывания вполне объясняются неопределенностью и расплывчатостью содержания термина «анабаптизм», о чем подробно говорилось раньше. В своей религиозной, а тем более социальной программе баптизм решительно отличается от взглядов Томаса Мюнцера и Яна Матиса. С самого начала он ограничивался требованием невмешательства в религиозную жизнь. Это, таким образом, революционное наследие, воспринятое сквозь призму мелкого буржуа. Такое размежевание четко проявилось уже при появлении меннонитов, с которыми баптистское вероучение сохранило прямую преемственность, хотя их наиболее радикальные принципы (категорический отказ от насилия) оно не приняло.

Но совершилась историческая несправедливость: вследствие специфической политической ситуации в тогдашней Англии даже умеренные требования ставили баптистов в оп-

<sup>1</sup> *Sheakespeare J.H.* Op.cit. P.15, 17.

позицию к существующему строю и навлекали на их головы гонения, особенно усилившиеся в период «реставрации». Особого размаха репрессии достигли при архиепископе Лодде, когда молитвенные дома баптистов были закрыты, а многие из них заключены в тюрьмы. Десятки тысяч сепаратистов были вынуждены эмигрировать, преимущественно в Новый Свет. Среди них был и Роджер Уильямс, родоначальник американского баптизма.

Первоначально баптистские общины привлекали преимущественно мелких производителей, ремесленников, торговцев, а также радикально настроенных религиозных деятелей. Со временем, однако, в их рядах все чаще оказывались и представители богатых слоев. Редкий баптистский историк с гордостью не упомянет об Уильяме Киффене и Хансерде Ноллисе. Первый вступил в церковь Спилсбери и вскоре основал свою общину в Лондоне. Он занимался торговыми делами и превратился в одного из богатейших людей Лондона. С богатством пришло и влияние: Киффен был вхож в королевское окружение, был щедр на пожертвования в пользу церкви и подарки высоким вельможам; он энергично проповедовал баптистскую доктрину и, в конечном счете, много сделал, чтобы представить ее обществу в респектабельном виде. Ему, кстати, принадлежит высказывание, которое станет лейтмотивом в Новом свете: «Богу было угодно благословить наши усилия, чтобы от первоначальных нескольких фунтов они приносили бы нам многие сотни и тысячи фунтов».

Подобные высказывания, разумеется, не повод, чтобы говорить о корыстных мотивах при вступлении в баптистские общины. Сепаратистов сурово преследовали не только англиканская церковь, но и пресвитериане, которые стремились создать собственную иерархию, заставить замолчать всех инакомыслящих. Причем отрицание педокрещения играло роль красной тряпки для быка: оно свидетельствовало о бунтарских настроениях, сразу же вызывая в памяти Мюнцера и Мюнстер. Так что баптизм пополнялся преимущественно людьми, сделавшими моральный выбор, поставившими религиозную совесть выше земных выгод. Эта глубокая убежденность в своей вере, несомненно, помогала баптистам выстоять в соперничестве с другими направлениями. В качестве образца духовной стойкости обычно и приводится жизнь Хансерда Ноллиса, видного англиканского священника, прошедшего долгий и мучительный путь сомнений, поисков, преследований, тюремного заключения (последний раз в 84-летнем воз-



расте) и вошедшего в историю как один из наиболее влиятельных и благородных проповедников баптизма. Он умер в возрасте 93 лет.

Между тем репрессии накатывались волнами. Они несколько ослабли после воцарения Долгого парламента (ноябрь 1640), когда число баптистов стало заметно увеличиваться. Многие из них служили в армии, порой достигая высоких постов, и пользовались доверием самого Оливера Кромвеля. Но такое равенство не было закреплено законами, оно сложилось из желания противников короля сплотить свои силы, а поэтому постоянно зависело от политической конъюнктуры. Со стороны пресвитериан, которые преобладали в парламенте, постоянно звучали призывы ужесточить преследования инакомыслящих. Даже такой просвещенный пуританский авторитет, как Ричард Бакстер, заявлял: «Я питаю отвращение к неограниченной свободе и терпимости всего и уверен, что смог бы легко доказать ее порочность». Не случайно великий Джон Мильтон восклицал: «Позволено ли присягать гражданскому мечу, чтобы стеснять нашу совесть, которую Христос сделал свободной, и душить нас классической иерархией?» И с горечью добавлял: «Новый пресвитерианин не что иное, как старый поп, только в ухудшенном варианте».

Последним актом Долгого парламента (1653) был указ, предписывающий смертную казнь за отказ от восьми главных положений пресвитерианского исповедания (например, непризнания троичности Бога) и бессрочное заключение за более мелкие искажения, в числе которых фигурировал и отказ от крещения младенцев.

Во время протектората Кромвеля снова установилась относительная религиозная свобода. Кромвель выступал за право государства регулировать религиозные дела, но не в пользу какой-либо отдельной «евангелической» группировки. Он даже создал комиссию Судей для аттестации священников и кандидатов, в которую вошли представители различных протестантских церквей, в том числе и баптисты.

Очередная волна гонений поднялась в 1660 году, когда на троне вновь воцарилась династия Стюартов. Англиканская церковь жаждала реванша. В 1662 году был принят Акт о единообразии, который с некоторыми модификациями восстановил «Общий молитвенник» и предписал всем священникам, не посвященным в сан, немедленно сделать это под угрозой лишения права проповеди. В следующем году были запрещены религиозные собрания в частных домах числом

более пяти человек, в 1665 — диссентерам было запрещено проповедовать дальше чем за пять миль от места проживания, в 1673 — предписано отстранять от общественных должностей всех, кто не представил свидетельство англиканского священника о религиозной благонадежности, и т.д.

Все эти меры, естественно, не могли остановить рост сепаратизма, в котором заметную роль играли баптисты, демонстрировавшие завидную способность во всех бурях находить «золотую середину». С одной стороны, у властей не было особых поводов подвергать сомнению их социальную лояльность, а с другой — акцент на религиозной свободе и самоуправляемости церкви привлекал к ним демократически настроенных людей. Так, они пользовались поддержкой знаменитого Джона Беньяна. Формально он не был баптистом: не крестился сам, не крестил своих детей, отвергал название «анабаптист» или «баптист», предпочитая именоваться просто христианином. Но Беньян активно защищал идеи свободы совести и приоритет личной веры, за что неоднократно подвергался арестам и провел в тюрьмах около 13 лет. Наибольшее же влияние оказали не столько его проповеди, сколько всемирно известные книги «Записки пилигрима», «Священная война» и «Изобилующая благодать», вошедшие в золотой фонд мировой литературы.

Постепенно, однако, репрессии против инакомыслящих христиан смягчались, и в 1689 году при принце Оранском был провозглашен Акт о веротерпимости. Он был продиктован прежде всего политическими соображениями, а именно, желанием укрепить статус англиканства как государственной религии, а поэтому сохранил все ограничения для католической и иудейской религии. В то же время королевская власть могла позволить себе сквозь пальцы смотреть на рост законопослушных протестантских объединений, и репрессивные меры в отношении них, в том числе и баптистов, были отменены.

Сразу же выявились неожиданные сложности. Если раньше в обстановке преследований баптистские общины пополнялись в основном людьми, сознательно избравшими новую веру, то теперь, когда евангелизм получил возможность превратиться в безопасную духовную моду, стало расти число церквей, которые лишь условно можно было назвать баптистскими. Чувствуя такую опасность, баптистские лидеры стремились усилить свой контроль над местными общинами путем создания различных союзов и ассоциаций. Тенденция к централизации сильнее проявлялась в деятельности общих баптистов. В 1671 году была создана Общая ассамб-

ля. Она сразу же заявила о претензиях на власть, ограничивающую права местных общин. В частности, на контроль за поведением пасторов и рядовых верующих, на выявление и преодоление еретических взглядов, на арбитраж в случае возникших разногласий и т.п. Между тем брожения в баптистском стане продолжались, и вскоре Ассамблея распалась на два течения. Одно из них образовало новую Ассамблею, объединившую верующих, склонявшихся к антитринитаристским взглядам. Сходные процессы происходили и в других церквях, никак не способствуя их укреплению. Если в петиции Карлу II речь шла о 20 тысячах общих баптистов, то во времена Георга II их осталось менее половины.

Нетрудно предположить, что тенденция к эрозии и размыванию четких границ между вероучениями неизбежно породила встречные движения. Некоторые изменения намечались в деятельности частных баптистов. После ряда попыток им удалось создать централизованную организацию — Генеральную ассамблею (1689), которая к своему IV съезду (1692) объединила 107 церквей, публично объявивших об отказе от «претензий на превосходство и верховенство над местными церквями». Другой серьезной реакцией стало возникновение внутри частных баптистов движения так называемых гиперкальвинистов. В 1704 г. была организована Лондонская ассоциация, объединившая 13 церквей, которые резко протестовали против искажений строгих принципов доктрины Кальвина. Ведущим теологом этого направления был Джон Джилл, книга которого «Тело божественности» долгое время рассматривалась как учебное пособие по кальвинизму<sup>1</sup>.

Необходимо одно уточнение. Когда мы говорим о различных вероисповедных сдвигах, скажем, от кальвинизма к арминианству и наоборот, то ошибочно полагать, будто речь идет о реставрации взглядов их основоположников в том самом виде, в котором они когда-то были сформулированы. Нет, они выступают в обновленной форме как продукт индивидуального творчества теологов нового поколения, которые чутко улавливают изменяющуюся обстановку. Тот же Джон Джилл не просто повторяет Кальвина, но защищает его взгляды с учетом специфики английской ситуации, прежде всего,

---

<sup>1</sup> Подробнее о его взглядах см.: *Brush, John W. John Gill's Doctrine of the Church // Baptist Concepts of the Church. Chicago; Philadelphia; Los Angeles, 1959. P. 53—70.* — Взгляды Д. Джилла оказали заметное влияние на американский баптизм, и о них мы еще будем говорить.

в социальной сфере. Так, он недвусмысленно протестовал против претензий иерархических церковных надстроек на право контролировать повседневную деятельность местных церквей. Любопытна и другая его идея, весьма характерная для частных баптистов. Избрание к спасению, настаивал он, осуществляется самим Богом, а поэтому христиане не должны заботиться о призыве всех людей к Спасителю: поскольку Бог уже распространил свою благодать на «избранных», то пытаться заставить его пересмотреть собственное решение не только бессмысленно, но и греховно. А поэтому он неодобрительно относился ко всякого рода централизованным организациям и специальным миссионерским службам.

Едва ли интересно в деталях проследить дальнейшее развитие баптизма в Англии, достаточно вялое и рутинное. Исключение, пожалуй, составляет один эпизод. Речь идет о движении так называемых методистов. Оно начиналось с религиозного кружка при Оксфордском университете, организованного братьями Уэсли — Джонсом и Чарлзом. В конце 30-х годов под влиянием личных контактов с моравскими братьями и чтения работ Лютера Джон Уэсли испытал «евангелическое обращение», о котором публично возвестил в 1638 году: «Я почувствовал, что сердце мое потеплело. Я почувствовал себя в Христе... я получил уверенность, что он забрал мои грехи и спас меня от закона греха и смерти». Отныне высшим долгом Д.Уэсли считал возведение своего опыта людей, пробуждения в них религиозного рвения, несовместимого с духовным индифферентизмом, широко распространившимся среди населения.

Формулируя свое кредо, он шел не по логике теологических размышлений, а повиновался состоянию проповеднической экзальтации, евангелическому порыву, сплавляя элементы различных вероисповеданий, к тому времени уже достаточно обособившихся друг от друга. Сын англиканского священника, он постепенно отдалялся от англиканской церкви, но окончательно с ней не порывал. Последователи Д.Уэсли сделали это уже после его смерти (1791), но и в дальнейшем методизм сохранил немало общего с догматикой и культом англиканства. Джон Уэсли разделял учение о личной вере, о всеобщем священстве и в то же время защищал концепцию имманентности Бога природе и человеку. Религия, заявляя он, это «жизнь Бога в людских душах». В традициях Арминия он настаивал, что грехопадение вовсе не лишило людей божественного образа, разума и свободы, а поэтому все люди собственными

самоотверженными усилиями способны заслужить благодать Бога. Больше того, уже в земной жизни каждый человек может иметь достаточные основания для уверенности в своем спасении. В этой связи он подчеркивал значение «добрых дел», как бы переключаясь с католицизмом.

Деятельность Д. Уэсли имела громкий успех; к концу жизни он мог заявить, что у него свыше ста тысяч последователей. Это объяснялось не только тем, что его проповеди привлекали людей различных конфессий. Рыхлость, аморфность содержания проповеди он сочетал с жесткой централизацией миссионерской деятельности, включавшей в себя четкую карту работы благовестников, определенный штат бродячих проповедников, организацию шумных богослужений под открытым небом и т. д. Одним словом, это было типичное «обновленческое» движение со всеми элементами своеобразного религиозного популизма, хождениями в народ экзальтированных проповедников и т. д. Волна религиозного энтузиазма, вызванная деятельностью братьев Уэсли, благотворно сказалась на судьбах других евангелических церквей и прежде всего общих баптистов. После полувекowego «застоя» их численность стала расти. Во второй половине XVIII столетия появилось 165 новых церквей, из которых более сотни — в последнюю четверть века. Забегая вперед отметим, что за первую половину XIX века добавилось еще 700 новых церквей, а за вторую — 961.

Можно указать и на другую особенность деятельности баптистских лидеров в этот период, а именно возросший интерес к организации миссионерской деятельности. Решающую роль в этом сыграл выдающийся баптистский теолог Эндрю Фуллер. В отличие от Джона Джилла он склонялся к умеренному кальвинизму и даже заслужил упреки современников в арминянских грехах<sup>1</sup>. Он, действительно, считал, что своей жертвой Христос искупил грехи всего человечества. Такая установка подсказывала необходимость организации целенаправленной миссионерской деятельности.

Почин в этом был сделан в 1779 году, когда было учреждено Баптистское общество внутренней миссии. Укрепление баптизма позволило сделать и следующий шаг — а именно, распространение миссионерства за пределы страны. Здесь проявились недюжинные организационные способности А. Фулде-

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Maring, Norman H. Andrew Fuller's Doctrine of the Church // Baptist Concepts of the Church. P. 71—105.*

ра, поддержанного некоторыми энтузиастами, среди которых особенно выделялся талантливый лингвист Уильям Кэри. Вопреки мнению многих коллег, он настаивал на необходимости евангелизации всех народов Британской империи и даже издал на свои деньги книгу «Исследование обязанности христиан употребить средства для обращения язычников». Его энтузиазм был поддержан, и в 1792 году возникло Английское баптистское миссионерское общество. Впрочем, наименование это звучало слишком торжественно: «общество» состояло лишь из 12 энтузиастов, которые для начала смогли собрать всего 13 фунтов, 2 шиллинга и 6 пенсов — исходный капитал для евангелизации всего мира! Но вскоре нашлись дополнительные средства, и Кэри отправился в Индию.

Нелишне отметить, что британские чиновники противились отправке миссионеров в Индию, опасаясь, что они вызовут протест местного населения. Чиновники ошиблись, и Генри Веддер имел все основания заявить: «Не будет преувеличением сказать, что христианство сделало больше, чем все другое, больше, чем сильные батальоны для того, чтобы поддерживать правление Англии в Индии»<sup>1</sup> — как мы понимаем, комплимент весьма сомнительный.

Стоит отметить и другое: и общие, и частные баптисты, в конце концов, единодушно признали необходимость «наступательной» миссионерской деятельности и объединили все свои силы, чтобы придать ей международный размах. Завершение эта тенденция получила в 1891 году, когда миссионерские общества двух ветвей слились, и отныне все баптистские эмиссары работали под одним началом, не различаясь ни в формах, ни в содержании своей деятельности. Примеру последовали другие протестантские объединения, которые обзавелись собственными миссионерскими службами; впоследствии такой шаг сделала и англиканская церковь. Были созданы также специальные общества по переводу Библии и ее распространению на различных языках.

Расширение сферы деятельности баптизма сопровождалось интенсивной теологической деятельностью, выдвинувшей целый ряд выдающихся религиозных мыслителей и проповедников. Первым можно отметить Роберта Холла (1764—1831), который при жизни заслужил репутацию наиболее чтимого и читаемого проповедника в Англии. Он начинал с воззрений, весьма близких позициям унитариев, и в дальнейшем, при-

<sup>1</sup> Vedder, Henry C. Op. cit. P. 253.

мкнув к баптистам, во многом сохранил свои прежние убеждения. В частности, он настаивал на том, что решающим свидетельством истинного благочестия являются не внешние ритуалы, а внутренняя, «сердечная» искренность. Поэтому он не считал вторичное крещение обязательным для принятия в баптистскую общину. Это была весьма распространенная тогда концепция так называемого смешанного членства: люди, крещенные в младенчестве, получают в общине равные права и беспрепятственно допускаются к причастию — представление, с точки зрения частных баптистов совершенно неприемлемое.

Всемирную известность завоевал Чарльз Хаддон Сперджен (1834—1892). С осени 1853 года он проповедовал в церкви г. Сосворка, где баптистская община выросла до 5 тысяч человек и стала самой крупной в мире. Он регулярно выступал перед громадными аудиториями, организовывал колледжи, школы, издательства, журналы. Его работы (они изданы на 23 языках тиражом более 100 млн.) получили широкое распространение во всем мире и составили значительную часть миссионерской литературы, распространявшейся евангельскими христианами в России. Многие из них до сих пор циркулируют на российской земле.

Сперджена можно оценить как умеренного кальвиниста. Он учил о возможности спасения через кровь Христа каждого, кто искренне уверует. Вместе с тем он строже, чем Р. Холл, интерпретировал учение о церкви, настаивал на том, что для участия в молитвенных собраниях нужно приглашать всех людей, однако членами церкви могут быть лишь люди, засвидетельствовавшие свое благочестие и принявшие крещение по баптистскому обряду.

Параллельно с описываемыми фактами шло распространение баптистов в Великобритании. В 1649 году первая баптистская церковь возникла в Уэллсе. К концу XIX в. здесь действовали 835 церквей с 106569 членами. Характерно, что половина из них практиковала открытое членство. Значительно позже, в 1750 году баптисты появились в Шотландии, а в 1869 году был создан Баптистский Союз Шотландии. В начале нашего столетия он насчитывал 122 церкви, объединившие 17899 человек. Слабее баптизм развивался в Ирландии, где к концу минувшего века действовала 31 баптистская церковь с 2696 членами. В 1763 году первая баптистская церковь появилась в Канаде, но баптизм приживался здесь медленно и его история больше связана с судьбой американских еди-

номышленников. Я не буду останавливаться на всех этих фактах, но один представляется интригующим.

В 1800 году число баптистов в Англии и Северной Америке было примерно одинаково. Однако за одно столетие разрыв увеличивался во много раз. И здесь встает вопрос, который также можно назвать «классическим»: чем объясняется такая разница, почему США довольно быстро стали второй родиной баптизма и сегодня здесь проживает свыше трех четвертей всех его приверженцев?

Так что перенесемся через океан.

### 3. История американского баптизма

Прошлое баптизма в США — это история протестантской церкви, которая, возникнув в 30-е годы XVII века, в настоящее время насчитывает около 30 млн. человек, то есть является вторым по численности (после католицизма) религиозным объединением страны. Ныне это гигантская религиозная империя, включающая в себя многочисленные «союзы», «миссии», «бюро», «комитеты», сотни учебных заведений и школ, женских и юношеских организаций, журналов и издательств, зарубежных центров, штатных и добровольных миссионеров. Восстановить историю этой гигантской инфраструктуры — тема специального исследования. Поэтому придется повторить: я никак не претендую на сколько-нибудь исчерпывающее описание истории баптизма в США — на эту тему за рубежом постоянно выходят капитальные труды, каждый из которых вводит в оборот прежде неизвестные материалы и концептуальные оценки.

Обращаюсь же я к американскому баптизму по тем же самым соображениям, по которым вообще занимаюсь историей: чтобы лучше понять специфические черты этого религиозного образования в его современном виде, прежде всего в российской модификации. А здесь у нас может быть особый интерес. Дело в том, что «баптизм», который начиная с 50-х годов минувшего века целеустремленно осваивал южнороссийское пространство, в отличие от «евангельских христиан» представлял его американский вариант, определенный деятельностью знаменитой Филадельфийской ассоциации. При ней в 1814 году была создана так называемая Трехгодичная конвенция иностранных миссий. В 1835 году она назначила своим миссионером в Германии Иоганна Онкена, который за год до этого



был крещен в Эльбе американским пресвитером Барнасом Сирсом. Онкен развил бурную деятельность, и число немецких баптистских церквей стало быстро расти. В 1849 году по американскому образцу была образована национальная Трехгодичная конференция (с 1855 года известная как Германский баптистский союз), которая сыграла решающую роль в распространении этого вероучения в Европе, в том числе и в России. Отечественные исследователи, к сожалению, не уделили этому факту серьезного внимания, что уже оправдывает наш интерес к так называемой Филадельфийской традиции.

Историю американского баптизма можно (хотя и в небольшой мере условно) разделить на ряд периодов. Первый — появление и развитие баптизма в обстановке постоянных репрессий со стороны властей. Он в целом совпадает с колониальным периодом в истории Америки, завершившимся обретением самостоятельности (1783). Второй — время укрепления нового государства, быстрого распространения баптизма «вширь» и активизации миссионерской деятельности. Третий — со времени Американо-мексиканской войны (1844—1848), когда главное внимание переносится на укрепление внутреннего устройства церквей, выработку более строгого вероисповедания, создание системы религиозного образования и зарубежного миссионерства, постепенно охватившего весь мир. Наконец, последний (по недавней терминологии, смысла никак не утратившей) «империалистический» период начинается на рубеже XIX и XX веков и символизируется созданием Всемирного союза баптистов (1905), в котором преобладающее влияние получают американцы. Но о нем речь пойдет в V главе.

Начало истории американского баптизма обычно связывают с религиозной общиной, основанной Роджером Уильямсом в 1639 году. Выпускник Кембриджа, он в 1627 году получил степень бакалавра. Вероятно, он был посвящен в сан, однако постепенно все более склонялся к воззрениям сепаратистов. В поисках религиозной свободы он решил покинуть Англию и в 1631 году прибыл в Бостон, поселившись в одной из колоний Массачусетса, основанной английскими пилигримами, которые пересекли Атлантику на легендарном корабле «Майский цветок» (1620). Его дальнейшая деятельность разворачивается на американском континенте, и он вошел в историю как выдающийся борец за демократию и свободу совести. Чтобы лучше понять его взгляды, стоит сказать несколько слов об обстановке в тогдашней Новой Англии.

Поток переселенцев, который устремился в Америку и впоследствии составил почитаемое до сих пор («отцы-основатели») ядро американской нации, был весьма разношерстным. Его составили люди, по тем или иным причинам бежавшие от европейских феодальных порядков: мелкие предприниматели, ремесленники, крестьяне, порой авантюристы и криминальные элементы, которые надеялись только на свои руки и отважились попытаться счастья за океаном. Среди них было немало лиц, страдавших от религиозных преследований со стороны католической, англиканской (а впоследствии и пресвитерианской) церковью, поэтому здесь стал быстро развиваться радикальный протестантизм, представленный различными и часто враждующими течениями.

Исключительно богатые природные условия, наличие дешевой рабочей силы — людей независимых и решительных, отсутствие сковывающих феодальных перегородок обусловили быстрое развитие специфически буржуазных отношений. Здесь, как отмечал Ф.Энгельс, «каждый мог сделаться если не капиталистом, то, во всяком случае, независимым человеком, который занимается производством или торговлей на свои собственные средства; за собственный риск и страх»<sup>1</sup>. «Свобода покидала Европу, чтобы найти здесь убежище», — с гордостью писал Томас Пейн.

Однако уже в первые десятилетия существования Нового света стало обостряться противоречие между колониями и метрополией, впоследствии приведшее к войне за независимость. Помимо стихийной существовала и организованная колонизация, всячески поощрявшаяся английскими властями. Вновь открытые земли считались собственностью короны, и для владения ими нужно было получить от короля особую грамоту. Такая колонизация велась английским дворянством, крупными промышленниками и торговцами, доверенными представителями монарха, стремившимися с самого начала взять под свой контроль деятельность местных органов власти, законодательство, развитие промышленности и торговли.

Поэтому в Новой Англии сразу же выделилась аристократическая верхушка, которая, навязывая пресвитерианскую (кальвинистскую) религию, пыталась воплотить в жизнь идеал теократического правления. Непререкаемое господство кучки крупных землевладельцев, объединивших в своих руках как

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.39. С. 138.

экономическую, политическую, так и религиозную власть, нетерпимость к любым проявлениям демократизма и свободо-мыслия, устранение от управления колонией большинства переселенцев — и все это с кальвинистской непреклонностью и жестокостью — таковы были порядки в колонии Мас-сачузетса.

Однако никакие власти не могли воспрепятствовать становлению буржуазного уклада, неумолимо порождающего идеологию свободного предпринимательства, которая неизбежно вступала в противоречие с кастовой теократической системой. Протест выражался прежде всего в требовании отделения церкви от государства и невмешательства светских властей в религиозные дела. Одним из наиболее известных и ярких выразителей этого требования и стал Роджер Уильямс.

Вскоре после приезда он был назначен проповедником в Салем, где сразу же привлек внимание своим красноречием и убежденностью, а главное — бескомпромиссными обличениями порядков, царивших в Новом Свете. Кальвиновской иерархической системе, основанной на божественном праве, он противопоставил концепцию «естественного права», выступавшего тогда как юридическая форма буржуазного мироощущения. С этих позиций он оспаривал право короля и на земельные владения Северной Америки, и на местное политическое устройство.

Согласно его воззрениям государство — это сугубо человеческий институт, призванный покончить с анархией в обществе. «В прогивном случае, — писал он, — наш мир напоминал бы море, где люди, подобно рыбам, охотились бы на себе подобных и пожирали друг друга, причем сильные пожирали бы слабых»<sup>1</sup>. Государство, таким образом, представляет собой инструмент для обслуживания общих интересов, результат общественного договора, регулирующий отношения людей «в соответствии с природой, разумом, справедливостью». А поэтому народ имеет суверенное право «на такую форму правления, которая покажется ему наиболее соответствующей политическим условиям его жизни»<sup>2</sup>.

Одним из главных требований, вытекающих из естественного права, он считал «свободу совести», исключавшую вмешательство светской власти в религиозные вопросы. «Я счи-

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Паррингтон В.Л.* Основные течения американской мысли. Т. 1. М., 1962. С. 116.

<sup>2</sup> Там же. С. 117.

таю, — писал он в одном из своих поздних памфлетов, — что ущемлять какое-либо лицо, еврея или христианина за то, что он придерживается той или иной доктрины, или совершает богослужение по-своему, или просто молится в душе, — значит подвергать его религиозным преследованиям, и такое лицо, каковы бы ни были его верования и обряд, истинны ли они или ложны, является гонимым за убеждения. Божьи дети были и должны оставаться веротерпимыми, и никто не смеет ограничивать их истинной веры или принуждать к ложной»<sup>1</sup>.

Деятельность Уильямса была замечена не только вольнолюбивыми переселенцами, но и бдительными чиновниками, и он был вызван на заседание Генерального суда Массачусетса в Бостоне. После пристрастного разбирательства суд пришел к выводу, что «мистер Роджер Уильямс, один из старейшин церкви в Салеме, высказывал и распространял новое и опасное мнение вопреки авторитету магистрата»<sup>2</sup>, и постановил немедленно изгнать его из колонии и вернуть в Англию. Уильямс не подчинился решению. Он покидает освоенную пилигримами территорию, покупает землю у индейцев и со своими единомышленниками основывает поселение Провиденс с надеждой, что оно станет «убежищем для людей, измученных совестью». В общине был провозглашен принцип невмешательства властей в религиозные дела. Сам по себе он далеко не нов. Однако это было первое, хотя и микроскопическое, правительство, которое положило этот принцип в основу своей деятельности, кстати сказать, одновременно подчеркнув полную лояльность относительно законов колонии.

Пока Уильямс еще не был баптистом. Но после мучительных размышлений он пришел к выводу и убедил других в необходимости нового крещения. Но кто мог совершить его, если в округе не было ни одного священника? В марте 1639 года он был крещен своим сподвижником Иезекиилем Холлиманом, после чего сам окрестил десять своих последователей. Первая баптистская церковь, таким образом, возникла. Историки склоняются к мысли, что крещение производилось погружением.

Община была объявлена независимой в церковных вопросах и состоящей лишь из «возрожденных» людей, исповедующих личную веру в искупительную жертву Христа. Эту религиозную организацию, по мнению Уильямса, имеющую

<sup>1</sup> Америка. № 84. С. 7.

<sup>2</sup> См.: *Vedder Henry C. Op. cit.* P. 280.

божественное происхождение, он противопоставлял государственным религиям, которые представляют собой лишь «политические установления людей, цель которых — укрепление государственной власти»<sup>1</sup>.

Вероисповедание первой баптистской общины было еще рыхлым, компромиссным. С одной стороны, Уильямс выступал против пуритан из Массачузетса и отстаивал право на самоопределение сообщества в религиозных делах против вмешательства светских и церковных верхов, то есть отвергал представления Кальвина о церкви. С другой — в понимании догмата предопределения и учения об «искуплении» и «спасении» — он во многом разделял позиции кальвинизма. Возможность такого симбиоза, по-видимому, объясняется тем, что главным тогда был вопрос об отношении к светской власти и о вторичном крещении как символе независимости от нее, а соответствующее вероучение лишь начинало формироваться.

А дальше происходят события, весьма напоминающие судьбу Джона Смита (кстати сказать, ряд историков отмечает, что на Уильямса, как в свое время на Смита, большое влияние оказали идеи Менно Симонса). Уильямса все более тревожила мысль о том, что крещение, осуществленное человеком, крещенным не «по-апостольски», не может быть истинным. Он порывает с сообществом и именуется «искателем». Терминологически это совпадает с одним из наименований квакеров с их учением о «внутреннем Свете». Впоследствии Уильямс неоднократно приезжал в Англию, где в 1644 году издал знаменитый трактат «Кровавый догмат преследования убеждений по совести»<sup>2</sup>. Что же касается вероучительных взглядов, то он все решительнее склонялся к отрицанию церковных ритуалов и обрядов как таковых.

Относительно судьбы покинутой им церкви высказываются различные суждения. Так, профессор Уинтроп С.Хадсон пишет: «Церковь в Провиденсе не имела устоявшейся традиции, и уход из нее Уильямса оставил ее без какого-либо строгого руководства. Таким образом образовался вакуум, который был заполнен вступлением в общину трех общих баптистов». Далее он отмечает, что «именно общие баптисты в Род-Айленде создали первую баптистскую ассоциацию в Америке, в 1670 году

---

<sup>1</sup> Паррингтон В.Л. Указ. соч. С. 118.

<sup>2</sup> Williams, Roger. The Bloode Tenet, of Persecution, for Cause of Conscience... (1644) // Issues in American Protestantism. New York, 1969. P. 20—38.

объединившую четыре церкви. В 1729 году она включала в себя уже 13 церквей, расположенных в Массачузетсе, Коннектикуте и Нью-Йорке. Но ассоциация не прижилась и к 1955 году от нее осталось лишь пять церквей с 324 членами»<sup>1</sup>. Отсюда и почти общепринятая оценка места этой ассоциации в баптистской родословной: «После начального периода роста церкви общих баптистов пришли в упадок и распались. Полдюжины церквей, которые выжили, никогда не влились в главный поток жизни американских баптистов и не оказали реального влияния на его развитие»<sup>2</sup>. К тому же с высоты XX века мятущийся импульсивный Уильямс не совсем годился на роль законного родоначальника столь уважаемой церкви. И у маститого Г.Веддера читаем: «В некоторых журналах стало модой называть основанную Роджером Уильямсом церковь «почтенной матерью американских баптистских церквей». В таком случае она является аномалией в мире — матерью, которая никогда не вынашивала детей... Роль, которую в истории сыграли Роджерс Уильямс и его церковь, до смешного мала, если сравнить факты с количеством чернил, истраченных по этому поводу»<sup>3</sup>. Это заведомо пристрастное суждение строгого приверженца частных баптистов, но оно лишь раз показывает, каким противоречивым и сложным был процесс формирования вероучения, вошедшего в историю под наименованием «баптизм».

В качестве соперника Р.Уильямса за право называться основателем первой баптистской церкви в США обычно выдвигается Джон Кларк, английский сепаратист, знаток древних языков, впоследствии видный правительственный деятель. Считается, что именно он где-то в 1641—1644 годах основал в Ньюпорте баптистскую церковь четко кальвинистской ориентации. Но мы не будем специально останавливаться на его деятельности<sup>4</sup>, не только из-за отсутствия надежных свидетельств, но и потому, что будущее американского баптизма принадлежало не церквам Новой Англии.

Деятельность баптистских проповедников на Севере наталкивалась на все большее противодействие колониальных властей. Если раньше наказанию подвергались люди, нарушающие законы и общественное спокойствие, то вскоре суд

<sup>1</sup> *Baptist Concepts of the Church*. P. 18.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 17.

<sup>3</sup> *Vedder, Henry C. Op.cit.* P. 305.

<sup>4</sup> Подробнее о Д.Кларке см. *Vedder, Henry C. Op.cit.* P. 293—296.

стал вмешиваться и во внутрицерковные дела. Так, в ноябре 1644 года Генеральный суд Массачузетса постановил, что каждый, кто «будет или открыто осуждать, или препятствовать крещению младенцев, либо же тайно отвращать других от одобрения или принятия его, либо намеренно уводить конгрегацию от исполнения установлений магистрата, или отрицать установления магистрата... осуждается к изгнанию»<sup>1</sup>. Решение лишь подогрело кампанию преследований «диссидентов», в том числе и церкви, основанной Джоном Кларком.

Постепенно центром активности баптистов становится Филадельфия и соседние регионы. Привлекаемые религиозными свободами, сюда съезжаются многие протестанты, спасаясь от преследований в Массачузетсе, а многие — непосредственно из Англии. Здесь в Голд-Спринге (1684) Томас Данген, в прошлом сподвижник Джона Кларка, основал первую в Коннектикуте церковь частных баптистов. Она просуществовала лишь до 1702 года, но за это время по соседству возник еще ряд аналогичных церквей. В 1707 году состоялась конференция посланцев пяти церквей, на которой было объявлено об учреждении Филадельфийской баптистской ассоциации, которая постепенно стала ведущей организацией баптистов Нового света. «...Главный поток жизни американского баптизма имеет свои корни среди баптистов Филадельфийской ассоциации... Они определили основную начальную ориентацию течения в вероучении и в организации. Таким образом, всякая попытка понять баптизм в Соединенных Штатах должна начинаться с этой группы»<sup>2</sup>.

Огромное влияние на формирование догматики и учения о церкви баптистов Филадельфийской ассоциации оказали их выдающиеся английские коллеги, прежде всего упоминавшиеся выше Джон Джилл и Эндрю Фуллер, которые и «стали главными фигурами в формировании мысли и жизни американских баптистов»<sup>3</sup>. Мы не будем специально останавливаться на их взглядах. Исключение сделаем лишь для одного высказывания Джона Джилла, которое убедительно иллюстрирует строго кальвинистскую ориентацию Филадельфийской ассоциации. Речь идет о концепции «личной веры». В своем известном сочинении «Толкование Нового завета», изданном незадолго до смерти, Джон Джилл писал: «Во всем деле моего

---

<sup>1</sup> *Vedder, Henry C. Op.cit. P.296.*

<sup>2</sup> *Baptist Concepts of the Church. P. 21.*

<sup>3</sup> *Ibid. P. 22.*

спасения я целиком и полностью завишу от свободной, суверенной, вечной, неизменной любви Бога, твердого и вечного завета милости и моего интереса к лицам Троицы для моего полного спасения; и не от какой бы то ни было собственной праведности, и не от чего-либо во мне, или сделанного мною под воздействием Святого духа... Не от какой бы то ни было моей услуги, которую я помог осуществить для блага церкви, от которой я завишу, но от моей заинтересованности в лицах Троицы, от свободной милости Бога, и от благословенного милосердия, струящегося ко мне через кровь и праведность Христа, как основы моей надежды...»<sup>1</sup>.

Зависимость Филадельфийской ассоциации от английских частных баптистов ясно проявилась и в том факте, что в 1742 году она приняла «Исповедание веры», которое за немногими исключениями было простой перепечаткой английских исповеданий 1677 и 1689 годов. Кстати сказать, последние, в свою очередь, представляли слегка измененный вариант так называемой Савойской декларации (1658) английских конгрегационалистов. В прежний текст в 1742 году было добавлено лишь две статьи (XXIII и XXXI). В них одобрялось пение гимнов во время молитвенных собраний и признавалась необходимость возложения рук на всех крещаемых. Отметим, что с той поры это правило сохранилось неизменным и поныне является неотъемлемой частью баптистского культа. Исповедание 1742 года оказывало решающее влияние на жизнь частных баптистов в течение всего XVIII века. «В своей вере и жизни частные баптисты в Америке следовали образу, который сформировался в XVII веке в Англии, и сохранили его строго кальвинистскую ориентацию»<sup>2</sup>.

Каковы же эти отличительные особенности?

Уже в первой главе «Исповедания веры» 1742 года сказано, что «Священное писание является единственным, достоящим, надежным и неизменным правилом для всего спасающего знания, веры и повиновения», а его авторитетность зависит не от свидетельства какой-либо церкви или человека, но исключительно от Бога — «его автора».

Как строгие последователи Кальвина, американские баптисты большое значение придают церкви, четко различая всеобщую невидимую церковь и церковь земную, видимую. При этом состав церкви определяется в соответствии с концепцией

<sup>1</sup> См.: *Baptist Concepts of the Church*. P. 55.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 31.



«избранности»: «...Евангельская церковь состоит из лиц, которые были призваны из состояния природы в состояние милости... призваны из царства Сатаны в царство дорогого Сына Божьего, или предопределены к тому, чтобы быть призванными таким образом»<sup>1</sup>. Принципиальным для частных баптистов является положение о том, что каждая церковь имеет силу и авторитет для того, чтобы самой определять всю текущую деятельность и не зависеть ни от какой другой религиозной организации.

В догматике особый упор делался на доктрину первородного греха<sup>2</sup> и учение о предопределении. Члены церкви — это люди, которые «возрождены, обращены и освящены. В знак единства с Христом в смерти и воскресении они должны быть крещены погружением в воду». В итоге длительных дискуссий Филадельфийская традиция приняла практику так называемого закрытого членства. Отличительным признаком истинной церкви объявлялась ее «правильная организация и регулярное посвящение в сан ее священников». Особое внимание уделялось церковной дисциплине, которая поддерживалась четкой системой принятия в члены общины и изгнания из нее, а также строгим контролем за поведением верующих. В 1724 году Ассоциация отметила, что член церкви, который сочетается браком с неверующей стороной, подлежит осуждению и исключению из общины; в 1787 году было решено, что из общины исключаются люди, которые отказываются от хлебопреломления, а в следующем году это правило было распространено и на тех людей, которые верят в общее спасение. Пройдет не так уж много лет, и филадельфийский посланец Иоганн Онкен принесет в Россию эти диковинные для нее идеи. Но об этом позже, а сейчас можно констатировать одну загадку истории.

Доминирующее положение Филадельфийской традиции складывалось не автоматически и не гладко. В ту пору в Новой Англии, в регионе Нью-Йорка и Нью-Джерси господствовали баптисты-арминианцы и, вообще говоря, сохранялась возможность, что именно они наметят русло дальнейшего развития американского баптизма. Как мы знаем, этого не случилось. Почему? Вопрос можно поставить в более широкой форме. К этому времени религиозная жизнь в Америке отличалась удивительной пестротой. За выживание боролись самые разные группы и объединения, то усиливавшие, то терявшие

<sup>1</sup> *Baptist Concepts of the Church*. P. 35.

свое влияние. Активно действовали унитарии, или антитринитарии, постоянно появлялись группы приверженцев смешанного членства или, напротив, гиперкальвинистов, всеобщее внимание привлекали радикальные проповеди квакеров, сделавших своим центром именно Филадельфию. На поверхности, словно болотные огоньки, то вспыхивали, то гасли экзальтированные пророки и мессии. И все же в этом проповедническом хоре все отчетливее слышался голос баптистов, число приверженцев которых быстро росло. Так, в Массачусетсе в 1734 году было лишь 8 церквей, а в 1784 — уже более 70, объединявших свыше трех тысяч верующих. Чем же объяснить такую жизнестойкость?

Исчерпывающий ответ дать трудно, но стоит попробовать высказать некоторые предположения.

В те годы баптистские общины росли за счет не только выходцев из Англии, наследующих опыт пуритан, но и переселенцев из континентальной Европы, его не имевших. В результате этого распространения «вширь», а также постоянных репрессий против «перекрещенцев» неизбежным стало размывание четких вероисповеданий, своеобразное обмирщение религии, терявшей свою теологическую строгость. Среди церквей, которые проповедовали баптистское вероучение, было немало таких, где практиковалось так называемое смешанное членство: все крещенные дети считались принадлежащими к той баптистской церкви, где были их родители, а поэтому они без всяких ограничений допускались к причастию.

И вот в 20-е годы начинается «великое религиозное пробуждение». Это был сложный социальный феномен<sup>1</sup>. Дело не ограничивалось лишь количественным ростом протестантских церквей. С одной стороны, оно развивалось «снизу» и демонстрировало бурный всплеск религиозной активности масс, появление многочисленных вариантов «народной», часто вульгарной и обмирщенной религии, апеллирующей к непосредственным чувствам, голосам с неба, к мистическим видениям и прозрениям. С другой стороны, изначальный импульс это «пробуждение» получило все же сверху и постоянно сопровождалось настойчивыми попытками протестантских деятелей структурировать аморфное молитвенное пространство и, четко обозначив свои вероисповедные прин-

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Кислова А.А. Идеология и политика американской баптистской церкви. С. 47—60.*

щипы, добиваться максимального процветания собственных церквей.

Едва ли не активнее и успешнее других действовали баптистские лидеры, озабоченные выработкой жесткого вероучения, способного уловить и взять под контроль идущие «снизу» религиозные токи. Все эти процессы лишь обострились после победы в войне за независимость и заметного увеличения территории страны к началу XIX века. Немаловажным стало принятие многими штатами законодательных актов, представлявших свободу всем религиям.

В такой обстановке руководители церквей все острее осознавали необходимость совершенствования собственной миссионерской деятельности, создания системы профессионального обучения и религиозного образования, в том числе и подрастающего поколения. До поры до времени у баптистов не существовало специализированных организаций, занимающихся миссионерской деятельностью. Предполагалось, что такая обязанность лежит на ассоциациях и союзах как таковых. Правда, пробел был не столь заметен, поскольку протестантская концепция «всеобщего священства» предполагает, что евангелизация, распространение слова Божьего — первейший долг каждого возрожденного человека. Так что среди баптистов всегда было немало добровольных бродячих проповедников, преодолевавших пешком огромные расстояния. И когда началась колонизация Запада, то многие миссионеры потянулись туда и самозабвенно проповедовали, часто наталкиваясь на открытую враждебность местных жителей и переселенцев, строили новые молитвенные здания, организовывали лекции, занимались благотворительностью и т.д.

Но постепенно баптистские лидеры убеждались в том, что одной самодеятельностью многого не добьешься. Громкая заслуга в создании системы профессионального миссионерства принадлежит Джону М. Пеку. Он перешел в баптисты из конгрегационализма, был назначен миссионером в район западнее Миссисипи, где лишним раз убедился в необходимости создания специализированных миссионерских служб и, в конце концов, добился того, чтобы в апреле 1832 года было создано Общество внутренней миссии американского баптизма. О том, какое значение это имело для судеб баптизма, свидетельствует явно неумеренный восторг Генри Веддера: «Если принять жизнь Наполеона за критерий — что он сделал? — то не было более великого человека в истории американского

баптизма, чем Джон М.Пек»<sup>1</sup>. Вскоре баптистские эмиссары зашагали по всей стране.

Каковы же результаты? В год создания Общества внутренней миссии на Западе страны было около 900 общин, как правило, слабых, не имеющих квалифицированных пасторов (их всего насчитывалось около 600), с 32 тысячами членов. К концу века это число возросло соответственно до 7470 церквей и 581 тысячи членов. Еще раньше, в 1814 году в Филадельфии была создана Генеральная конвенция баптистской деноминации в Соединенных штатах для иностранных миссий, поставившая своей целью «управлять энергией всей деноминации в святом усилении для того, чтобы нести радостные вести спасения язычникам и нациям, лишенным света чистого евангелия». Собрания этой конвенции проходили раз в три года, отсюда она более известна как «Трехгодичная конвенция иностранных миссий».

Четкая организация миссионерства, ставшая отличительной чертой баптистов, — весьма существенная причина их процветания. Но она едва ли дала бы заметные результаты, если бы не другая их особенность — в деталях разработанное вероучение, строгая процедура приема в общины и последующий повседневный контроль за соблюдением религиозной дисциплины. Всякого рода «обновленческие» движения спонтанны, конечно, вызывая религиозную экзальтацию, энтузиазм, вспышку благочестивых чувств, рост религиозных аудиторий и числа крещаемых. Но такие эмоциональные порывы нестойки, недолговечны, если они не включаются во всесторонне разработанную систему мирочувствования, не становятся органическим компонентом повседневного образа жизни и постоянно им не воспроизводятся. Одно из преимуществ баптизма в том и состояло, что он демонстрировал способность переплавить общие упования и настроения в жесткие формулы вероисповедания и нравственные нормы каждодневного поведения и, обеспечив надежный контроль за их исполнением, сделать такое «обращение» в значительной мере необратимым..

Разумеется, это не был однолинейный, полностью контролируемый процесс, баптистских лидеров постоянно подстерегали все новые и новые трудности. Еще недавно миссионеры отвоёвывали себе паству либо среди «прозревших» конгрегационалистов, либо на необжитых территориях. Теперь же

<sup>1</sup> Vedder, Henry C. Op. cit. P. 328.

они все чаще сталкивались с коллегами из религиозных объединений местного происхождения, которые также находились в оппозиции к теократическим претензиям: методистами, квакерами, с середины века — адвентистами и др. Нередко такие противоречия возникали неожиданно.

В 1816 году представителями семи протестантских течений было учреждено Американское библейское общество, которое энергично занялось переводом и распространением Библии на различных языках. Первым его шагом стало издание Писания на языке народов Бирмы, подготовленное опытным баптистским миссионером Адонимаром Джудсоном. Естественно, слово *baptizo* он перевел как «погружаю», что для других протестантских объединений было неприемлемо. Разразились жаркие дискуссии, растянувшиеся на десятки лет. В дальнейшем баптисты предпочитали опираться исключительно на собственные издания, однозначно свидетельствующие о четкой конфессиональной специфике.

Трения постоянно возникали и внутри баптистского руководства. Против разработки программы планомерной миссионерской деятельности активно высказывались некоторые богословы строго кальвинистской ориентации. Их доводы нам знакомы из истории Англии: если Божье избрание состоялось, то человеческие усилия не только не могут его изменить, но означают греховные попытки вмешаться в дела небесные.

Наиболее глубокий раскол, до основания потрясший церковь, произошел в связи с отношением к рабству. Его искры тлели давно. Об особом взаимоотношении баптизма и негров я буду говорить позже в связи с деятельностью Мартина Л.Кинга. Пока же отмечу два момента. Именно баптизм давно стал и до сих пор остается доминирующей религией среди чернокожих американцев. Поразительный факт: в 1936 году 66,8% всех негров были баптистами. Существенно и то, что долгое время баптистские общины были единственной легальной организацией на Юге, а поэтому их значение в жизни прихожан далеко выходило за собственно религиозные рамки. Баптистские церкви были центром социальной и культурной активности, язык баптистского вероисповедания был формой выражения не только мироощущения рядовых членов, но и социальных программ и требований их лидеров.

В момент образования Генеральной баптистской конвенции негритянский вопрос не вставал: рабство было повсеместно распространено в колониях и за редким исключением рассматривалось поселенцами как явление естественное. Од-

нако в первой четверти XIX века заметно растут антирасистские настроения, стала выходить известная газета «Освободитель» и среди многих баптистских деятелей, естественно, преимущественно среди северян, росло убеждение в том, что истинный христианин, а тем более проповедник, не может быть рабовладельцем.

Вопрос шумно обсуждался на Генеральной конвенции в 1844 году, и было решено предоставить ответ на него христианской совести каждого. Но вскоре Исполнительное бюро конвенции в ответ на запрос одной из южных церквей ответило: «Если кто-либо, кто предлагает себя в миссионеры, имеет рабов и настаивает на том, чтобы сохранить их в качестве своей собственности, мы не можем назначить его миссионером. Одно должно быть ясно: мы никогда не будем принимать участия в соглашениях, которые подразумевают одобрение рабства»<sup>1</sup>. О негодующей реакции южан говорит не приходится, и в мае 1845 года была учреждена Южная баптистская конвенция, которая вскоре стала крупнейшей баптистской организацией. В 1886 году возникла и Национальная баптистская конвенция, объединившая лишь негритянские церкви, тогда как среди членов Южной баптистской конвенции чернокожие составляют явное меньшинство. В 1916 году она включала в себя 21113 негритянских церквей и 2793 тыс. верующих.

Напрашивается одно любопытное наблюдение. Раскол 1845 года произошел по отчетливо социальным мотивам. Вместе с тем он, в свою очередь, нашел выражение в специфически теологической области. Это ясно выявилось в начале XX века, когда среди баптистских богословов произошел раскол на фундаменталистов и модернистов. Он проявился в спорах о толковании таких ключевых вероисповедных тем, как понимание Библии, грехопадения, свободы воли, концепция евангельской любви и т.п. Причем большинство церквей, входивших в Южную конвенцию, твердо стояли на фундаменталистских позициях, а церкви Севера символизировали модернизм. Корреляция социальных и теологических установок сохранялась и в последующие десятилетия — вплоть до появления так называемых «новых религиозных правых» в эпоху президентства Рональда Рейгана.

Активизация миссионерской деятельности, приход в молитвенные дома все новых и новых «возрожденных» членов,

<sup>1</sup> См.: *Vedder, Henry C. Op.cit. P. 346.*

часто малограмотных и не сведущих в религиозных делах, остро поставил вопрос о совершенствовании системы религиозного обучения и образования, как единственного пути для повышения, так сказать, конкурентноспособности баптистской церкви и сохранения ее единства. Поскольку существующие университеты обычно придерживались антибаптистской ориентации, то примерно с середины XVIII века Филадельфийская ассоциация энергично создает собственную систему профессионального обучения для пресвитеров и религиозного образования для рядовых верующих. В 1764 году начинает работу баптистский колледж в Род-Айленде, открываются теологические институты в Нью-Йорке и в Денвере, появляются особые учебные заведения для юношей и девушек, субботние школы конфессионального характера. В организации многоветвистой системы баптистского образования решающую роль сыграло Образовательное общество американских баптистов (1888) и Союз юных баптистов Америки (1891). Не стану пугать обилием цифр. Достаточно одной: до 1900 года американские баптисты вложили в образовательные учреждения свыше 40 млн. долларов, причем половину этой суммы составили пожертвования, собранные в основном за вторую половину XIX века.

Результаты целеустремленной деятельности баптистского руководства не могли не сказаться. С 1850 года баптисты росли быстрее всех других церквей, за исключением методистов. Если в 1850 году в стране насчитывалось приблизительно 700 тыс. баптистов при общем населении более 23 млн. человек (один баптист приходился на 32 жителя), то в 1900 году, когда население достигло 74,6 млн. человек, число баптистов превысило 4 млн. и пропорция составила 1:18. (В скобках отмечу, что в 1800 году это соотношение равнялось 1:53.) Иными словами, баптисты росли вдвое быстрее, чем население в целом.

Какими бы энергичными ни были меры по консолидации баптистских общин, они не могли воспрепятствовать и обратному процессу — расколам и образованию самостоятельных церквей так называемых «нерегулярных баптистов». В 1708 году возникает Баптистская церковь Христа, в 1740 — Баптисты седьмого дня, в 1780 — Баптисты свободной воли, позже появляются так называемые Первоначальные баптисты и т.д. Все эти разновидности не оказали заметного влияния на российский баптизм, а поэтому заниматься ими мы не

будем<sup>1</sup>. Порой в баптистском лоне совершались подлинные мутации, порождавшие «секты», существенно отличавшиеся от баптистов. Наиболее известным эпизодом стало выделение начиная с 1844 года группы адвентистов, внутри которой впоследствии возникли свои разновидности и толки. Нелишне заметить, что именно они в конце XIX века дали начало Свидетелям Иеговы, которые возвестили о появлении религиозных образований, непосредственно предшествующих так называемым «религиям Нового века», столь обильно представленным в настоящее время<sup>2</sup>.

Таким образом, в начале XX века баптизм превратился в мощную организацию, имеющую четкую структуру, многочисленные ведомства, агентства, миссии, институты, издания, завязавшую прочные связи с «деловой Америкой». Особо следует отметить связь баптистской церкви с одним из богатейших кланов США — семейством Рокфеллеров. Известно, что Джон Рокфеллер неоднократно жертвовал огромные суммы на баптистскую церковь, в частности, на строительство университета в Чикаго. Сложилось положение, когда, как иронизировал Эптон Синклер, баптистские проповедники были «совершенно погружены в нефть «Стандарт Ойл Компани»<sup>3</sup>.

А теперь, опираясь на знакомство с историей американских баптистов, вернемся к вопросу, который постоянно витал над текстом, а именно: чем объясняется столь внушительный успех этой церкви в Новом свете? В каком-то смысле именно этот вопрос задает теоретическую интригу всякому историческому повествованию. В самом деле, жизнестойкость религиозного объединения зависит от того, насколько адекватно оно реагирует на меняющиеся обстоятельства своего существования, в какой мере отвечает духу и потребностям времени. Таково было условие активного присутствия христианства, включая и протестантизм, в истории. Что же в этой связи можно сказать о баптизме?

В общей форме ответ очевиден. Баптизм как разновидность протестантизма оказался наиболее соответствующим «духу капитализма», крепнущему мироощущению свободных предпринимателей. Именно этика пуританизма, освятившая ини-

<sup>1</sup> Квалифицированную характеристику главных разновидностей американского баптизма читатель может найти в сб.: *Церкви в США: Справочник*. Т. 3 / Под ред. Д.И.Фурмана. М., 1980.

<sup>2</sup> Подробно о них см.: *Митрохин Л.Н.* 1) Религиозные «культи в США». М.: Знание, 1984; 2) Религии «Нового века». М.: Сов. Россия, 1985.

<sup>3</sup> *Синклер, Эптон.* Выгоды религии. М., 1924. С. 11.



циативную мирскую деятельность как высшее призвание человека, осудившая безделье, роскошь, попрошайничество, ростовщичество, во многом способствовала появлению независимых производителей и торговцев. Эту связь великолепно показал Макс Вебер.

Но констатация такой зависимости еще недостаточна. С самого начала протестантизм был задан Америке как отправная точка ее религиозного становления, а поэтому схемы, подобные веберовской, — это констатация, так сказать, *post festum*. К тому же в Америке «протестантизм» выступает как понятие собирательное, включающее в себя достаточно несходные конфессии — от «государственников»-пресвитериан (кальвинистов) до, скажем, квакеров, отрицающих церковь в ее привычном понимании. Вместе с тем и у квакеров есть своя прагматически ориентированная этика бизнеса, они также выступают за буржуазное накопительство и способ хозяйствования. Так что ответ нужно искать внутри «протестантского духа», сопоставляя баптизм не с католицизмом или англиканством и даже не с «классическим» кальвинизмом, а с теми объединениями, которые оформились уже на заокеанских просторах и составили баптизму главную конкуренцию.

Уместно обратить внимание еще на одну тонкость. Рассуждения историков о связи «духа капитализма» и «протестантской этики» часто отдают плохо скрытым формализмом. Доминирует следующая схема. С одной стороны, вполне определенно понимаемый «дух капитализма», а с другой — «готовая» моральная доктрина протестантизма, и проблема сводится к выяснению точек их соприкосновения и взаимовлияния. В таком подходе таится опасность воспроизвести идею заговора, концепцию «внешнего» внедрения протестантской этики в «чисто» хозяйственную практику. Подобная социологизация, доведенная до крайности «воинствующим атеизмом», игнорирует решающее положение: до капитализма никакой «наиболее подходящей» этической концепции не существовало, и она не могла образоваться в результате склеивания наличных, уже циркулирующих в культуре теологических элементов и «кирпичиков». Конечно, задним числом нетрудно создать абстракции типа «социальные условия» и «теологическая концепция», а затем ломать голову над их соотношением. Только не стоит забывать, что все теологические новации, все возникающие вероисповедания и даже отдельные догматические акценты имеют личностное происхождение. Они рождаются в актах индивидуального сознания. Никакие «социаль-

ные условия» или «дух эпохи» их заменить не могут. Так всегда было в истории. Кстати, это прекрасно понимал Ф.Энгельс: «Религии,— писал он,— создаются людьми, которые сами ощущают потребность в ней и глубоко понимают религиозные потребности масс»<sup>1</sup>.

История убеждает и в другом: процедура возникновения нетрадиционного религиозного мироощущения и его закрепление в культуре — вещи достаточно разные. У каждого верующего свой уникальный жизненный опыт и духовный мир, и направление его теологических поисков, начиная от высоких метафизических размышлений и кончая предельно экзальтированными переживаниями, непредсказуемо. Но они могут исчезнуть вместе с ним, потому что происходит историческая выбраковка всякого рода модификаций, которые не вписываются в суммарный вектор становления культуры.

Рассуждая крайне упрощенно, можно сказать, что жизнестойкость того или иного протестантского течения в США зависела от двух моментов. Во-первых, насколько оно было способно давать простор личностному самосознанию, неотвратимо возникающему «снизу»; во-вторых, в какой мере оно могло вписаться в общественную идеологию, стать ее живым, работающим компонентом и соответствовать «национальным интересам». Успехи баптизма, в конечном счете, объясняются тем, что ему удалось оптимально сочетать эти два качества.

Первый пункт, надеюсь, дополнительных разъяснений не требует. Из предшествующего изложения видно: решающий шаг, который в этом направлении был сделан Лютером и Кальвином, в баптизме получил последовательное развитие, что проявилось хотя бы в решительной защите принципа свободы совести и самоуправления местных церквей. Но, оказывается, этого еще недостаточно для обретения социальной респектабельности. Существует целый ряд других протестантских сообществ, которые пошли еще дальше. Примером могут служить воззрения средневековых мистиков, отстаивавших первичность и достаточность личных откровений. Поучительна судьба «друзей», или квакеров, родословная которых во многом совпадает с баптистской, однако особыми успехами (во всяком случае внешними) они похвастать не могут. Во всем мире сегодня их численность составляет около 150 тыс. Квакеры — благородное, пронизанное гуманистическим духом течение. Основу его вероучения составляет представление

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.19. С. 308.

о «внутреннем Свете» («Слово», «внутренний Христос») — частице божественной субстанции, которая присутствует в душе каждого человека. В каком-то смысле это напоминает формулу русских духоворов: «Бог не в бревнах, он в ребрах». Библия рассматривается как незаменимый источник богопознания, но требующий истолкования «внутренним Светом». Квакеры отвергают всякие обязательные богослужения, все обряды и таинства, равно как и заранее подготовленные проповеди и штатных священнослужителей.

Так почему же их прошлое — это драматическая история постоянных преследований и репрессий? Разгадка простая: из концепции «внутреннего Света» они делают выводы, выходящие за внутрирелигиозные рамки. Если, говорят они, в каждом человеке присутствует частица божественной субстанции, то убийство любого индивида равносильно убийству Бога, а оно не может быть оправдано никакими земными (политическими, экономическими, этическими) соображениями. Поэтому квакеры провозглашают абсолютный бескомпромиссный пацифизм, отказываясь не только брать в руки оружие, но и использовать его для защиты собственной жизни.

Гуманистическая природа такой позиции сомнению не подлежит. Но она пришла в американскую жизнь (как, впрочем и в любую другую) слишком рано. Ее массовое практическое воплощение было бы равносильно самоубийству нации. И дело не в каких-то особых пороках американских правителей, а в реалиях общества. Квакерские воззрения могли сохраняться как фермент морального сознания, как индикатор испорченности и бесчеловечности этого мира, но согласиться с ними как с официально санкционированными нормами поведения граждан никакие власти не могли. Потому-то квакеров, как и родственных им меннонитов, с одинаковым рвением истребляли католики и англикане, лютеране и пресвитериане.

Баптисты избежали таких крайностей. Они не только воювали в армиях Оливера Кромвеля и Джорджа Вашингтона, но и почитали за честь служить в них: капелланами. Из 21 бригадного капеллана в армии последнего 6 были баптистами; и удостоились лестной оценки главнокомандующего. Баптисты, сказал он, «по всей Америке проявили себя как надежные друзья гражданских прав и настойчиво содействовали нашей славной революции».

В ходе долгих проб и ошибок баптистам удалось найти «золотую середину» и в организации собственной церкви.

С одной стороны, они последовательно и мужественно выступали против вмешательства светских властей в религиозные дела. С другой, строго соблюдали лояльность в отношении правителей, постоянно надзирали за «чистотой» вероучения, за строгим отбором не только миссионеров, но и людей, допускаемых к причастию. Тем самым они могли выступать как монолитное образование, скрепленное не только общими вероисповедными, но и организационными принципами, как сила, способная принять вызов других протестантских деноминаций.

Отсюда и рост их репутации. Первоначально американский баптизм считался религией простаков, «людей с улицы». Действительно, долгое время и социальное положение, и религиозное образование баптистов были ниже, чем, например, пресвитериан. Однако внушительные успехи в организации миссионерства, наконец, в укреплении финансового могущества неуклонно повышали их престиж. И к концу XIX века баптизм мог претендовать на роль «самой» американской религии. Это нашло проявление в щедрых пожертвованиях в пользу церкви, в ее высокой политической активности, в том факте, наконец, что многие высшие государственные и общественные деятели были баптистами: Вудро Вильсон, Гарри Трумэн, Джимми Картер, клан Рокфеллеров, Билли Грэм и др.

Вступление США в государственно-монополистическую стадию развития, превращение ее в лидера капиталистических стран и одновременно обострение многих социальных — и внутри-, и внешнеполитических противоречий и проблем — все это поставило в повестку дня вопрос об объединении баптистской церкви в мировом масштабе. Эта цель была достигнута на Первом Всемирном конгрессе баптистов, который состоялся в Лондоне в 1905 году. Конгресс открыл новую страницу в истории баптизма, отныне живущего и действующего в условиях роста монополий, мировой торговли, быстрого совершенствования техники, образования мощных трансконтинентальных корпораций. Имеется еще одна примечательная черта этого конгресса: в нем впервые участвовали официальные представители баптистов из России. Поэтому целесообразно вернуться немного назад и посмотреть, как баптизм появился и распространялся на отечественной почве.

В.

В.

В.

## Глава IV

### ФОРМИРОВАНИЕ БАПТИЗМА В РОССИИ

История российского баптизма запутанна и извилиста, хотя и длится менее полутора веков. За этот период внутри общего евангелического потока совершались многочисленные преобразования, размежевания и сближения. На примере Запада мы видели, что ветвистость родословного древа характерна для этой церкви. Но там она обычно вызывалась внутренними, вероисповедными обстоятельствами. Российский же баптизм, прошедший через многострадальное прошлое страны, постоянно оказывался жертвой бесцеремонного вмешательства государственных властей.

Схематически канва его становления выглядит так. С 60-х годов минувшего столетия в южных районах, прежде всего на Украине, в Закавказье, и на Северном Кавказе, распространяется собственно баптизм. Инициатива исходит от Германского баптистского союза, основанного Иоганном Онкеном. Поэтому на первых порах делами новой церкви руководят выходцы из Германии, и только в 1886 году во главе Союза русских баптистов, созданного двумя годами раньше, становится Дей Мазаяев — известный миллионер-овцевод из приазовских степей. Немного раньше на севере страны возникают так называемые редстокисты (они же «пашковцы», или «евангельские христиане»). Их появление связано с приездом в Петербург (1874) английского евангелиста лорда Гренвиля Редстока, нашедшего ревностных почитателей среди завсегдатаев великосветских гостиных, прежде всего отставного полковника В.А.Пашкова и графа Модеста Корфа. Дебютировав в столичных салонах, редстокисты вскоре налаживают миссионерскую сеть в соседних губерниях — в Псковской, Новгородской, Тверской и др., конкурируя с баптистами на ниве благовестия.

Довольно долго общины баптистов и евангельских христиан развиваются параллельно, хотя их лидеры постоянно обсуждают условия и перспективы объединения. Переговоры продолжаются и после Октября 1917 года, однако по разным причинам не дают результата. Дело кончается тем, что в начале 30-х годов обе церкви фактически были разогнаны, многие руководители переправлены в Сибирь. Но там, где бессильна христианская любовь, торжествует большевистская напористость. В октябре 1944 года создается Всесоюзный союз евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ), который, как видно из названия, объединил баптистов и евангельских христиан. В августе 1945 года к нему присоединили часть христиан веры евангельской (пятидесятников), которая пошла на отказ от своих ключевых принципов — глоссолалии и «дара пророчества». Остальные пятидесятники остались на положении «нерегистрируемых». Но и в самом ВСЕХБ было неспокойно. В 1961 году от него отделилась воинственная группа так называемых инициативников (они же «прокофьевцы», или «крючковцы»). Позже к ВСЕХБ присоединились братские меннониты и ряд других евангелических объединений.

Переломным стало начало 90-х годов, когда евангелический конгломерат, созданный силовыми, бюрократическими методами, стал спешно разбегаться, и перечисленные выше конфессии предпочли в дальнейшем жить самостоятельно. Едва ли стоит напоминать, что в 1991 году от ВСЕХБ отпали евангелистские церкви, которые действовали в союзных республиках, объявивших о своем государственном суверенитете. Так что дороги баптистов, пятидесятников и меннонитов разошлись, на этот раз, по-видимому, навсегда.

Отсюда и сложность изложения этих бурных внутрисемейных отношений. Конечно, центральными образованиями остаются баптисты и евангельские христиане. Собственно баптисты появились у нас раньше, они всегда оставались более многочисленным и влиятельным евангелическим объединением. Что же касается евангельских христиан, то они не только по ареалу распространения, но и по некоторым вероучительным деталям отличаются от баптистов. Однако эти отличия не выходят за рамки общей баптистской традиции, и евангелистов правомерно рассматривать как разновидность баптизма (как, впрочем, и наоборот). Во всяком случае, отличие это не более существенно, чем несходство тех западных конфессий, который под общим наименованием «баптисты» фигурируют на Западе. Тем более, что после объединения 1944

года евангельские христиане получили преобладающее влияние в руководстве ВСЕХБ (председатель — Я.И.Жидков, генеральный секретарь — А.В.Карев), что не могло не сказаться и на формах деятельности, и на вероисповедных приоритетах Союза. Несколько иным был путь пятидесятников и меннонитов: при несомненной евангелической основе их объединение с баптистами было продиктовано преимущественно «внешними» причинами, а потому они будут интересовать нас лишь в той мере, в которой помогают понять судьбу и облик российского баптизма.

Не менее запутанной выглядит история баптизма в ее литературном воспроизведении. Она создавалась авторами, которые не только по-разному воспринимали бурные перипетии прошлого, но часто и сами были их активными участниками. Поэтому и интерпретации отдельных эпизодов, и «факты», которые фигурируют как наиболее существенные, и сам предмет и пафос изложения оказываются различными. Как показало историографическое введение, одна и та же история, пересказанная православным миссионером и баптистским летописцем, выглядит по-разному. Нам еще предстоит продира́ться через этот частокол разноречивых соображений, пытаясь отыскать наиболее обоснованные и реалистические констатации. Но прежде чем заняться такой работой, еще раз напомним о двух трудах, к которым придется обращаться особенно часто.

Это, во-первых, написанная А.И.Клибановым «История религиозного сектантства в России». Александр Ильич Клибанов, мой многолетний коллега, соавтор, друг, был ученым, органически сочетавшим талант исследователя источников (в том числе архивных) с даром теоретического осмысления. Однако прошло уже 30 лет с момента публикации этого труда, и слишком многое изменилось в нашем беспокойном мире. Этические соображения удерживают меня от артикуляции «критического» мнения о некоторых его суждениях, но при желании читатель сам может увидеть пункты, в которых мы расходимся.

Другим по-своему примечательным событием стала публикация объемистой «Истории евангельских христиан-баптистов в СССР» (М., 1989). Подготовленная специальной комиссией ВСЕХБ, книга обобщила громадную литературу, ввела в читательский оборот массу новых источников и фактов, изложив прошлое баптизма со скрупулезностью, раньше не встречавшейся.

Это официально-конфессиональное издание, цель которого — «устранить исторические недоразумения и предрассудки, а также извлечь полезные уроки для решения вопросов домостроительства Церкви Христовой и воспитания верующих в евангельском духе» (С.7). Отсюда его достоинства и недостатки для небаптистского читателя: книга не столько объясняет, сколько изъясняет баптизм; это не беспристрастное исследование, а в значительной мере источник<sup>1</sup>. Повторяю, что замысел моей книги не ограничивается описанием отдельных исторических фактов и событий, а предполагает решение целого ряда теоретических проблем. Одна из них — знакомый нам уже вопрос о «преемственности». Он остро волнует и авторов книги, о которой идет речь. Они упоминают о концепции, которая сводит российский баптизм к «немецким истокам». Причем, говорится далее, такого взгляда «придерживались и некоторые видные деятели евангельско-баптистского братства: М.Д.Тимошенко, А.В.Карев и другие. Тщательные исследования истории возникновения первых общин дали основания принять концепцию самобытности»<sup>2</sup>. Нас, конечно, не очень волнуют эти внутриконфессиональные распри. Но за ними скрывается действительно серьезная проблема.

Речь пойдет о религиозном течении, которое, сформировавшись на Западе, прежде всего за океаном, постепенно утверждалось на иной социально-культурной почве. Если же учесть короткий период, в течение которого российский баптизм сумел обрести довольно заметное влияние, то на ум невольно приходят слова «наступление», «экспансия», «захват». Но в области взаимоотношения культур, выражения, напоминающие реляции с фронта, сомнительны. Происходят какие-то более сложные органические реакции, взаимопроникновения, когда «чужая» культура усваивается по нормам отечественной, а возникающие гибриды обретают жизнеспособность саморазвивающегося организма.

Можно сказать определеннее. Религиозные иммигранты проявляют витальную силу лишь тогда, когда обе культуры объединяют некоторые общие потребности, взаимное влече-

<sup>1</sup> То же самое можно сказать о более скромном учебном пособии С.Н.Савинского («История русско-украинского баптизма». Одесса: ОСБ, 1995), включенном в упоминавшийся выше сборник «История баптизма» (Одесса: Богомыслие, 1996). В нем читатель найдет немало новых документов и фактов, относящихся, правда, преимущественно к дооктябрьскому периоду развития баптизма на Украине.

<sup>2</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. М., 1989. С. 13.



ние, которое никак не сводится к натиску ревностных миссионеров. Только при этом условии фрагменты чужеземной культуры способны замещать элементы культуры отечественной, потому что более адекватно отражают новые запросы общества. Размышления над подобными метаморфозами позволяют выявить закономерности, выходящие за рамки не только баптистского, но и религиозного сознания как такового. Они представляются тем более увлекательными и злободневными сегодня, когда Россия неуклюже, бестолково, но с каким-то болезненным томлением стремится приобщиться к «цивилизованному» миру, а «выбор» исторического пути стал навязчивой идеей политиков, теоретиков, обывателей.

### 1. Религиозно-духовные предпосылки российского баптизма

В течение долгого времени баптизм развивался исключительно в англо-саксонском мире. Его история на европейском континенте начинается с упомянутого крещения Иоганна Онкена, проповедника целеустремленного и честлюбивого. Несмотря на все гонения и преследования ему удалось создать сравнительно крупную общину в Гамбурге. Вскоре вокруг него образовалась группа энергичных последователей (наиболее видными из них были Юлиус Кебнер и Г.Леман), быстро распространивших планомерную миссионерскую деятельность на соседние страны. Что же касается самой Германии, то к 1851 году в ней существовала уже 41 баптистская община с 3646 членами, а в 1905 году их число возросло до 33790 человек<sup>1</sup>.

Датчанин Ю.Кебнер активно проповедовал на родине. В октябре 1839 года вместе с И.Онкеном он крестил в Копенгагене 11 человек, которые и образовали ядро датских баптистов. К 1929 году их число выросло до 6 тысяч. В 1847 году И.Онкен окрестил первого шведского баптиста. В Швеции баптизм развивался быстрее, чем в других европейских странах; в 1866 году в Стокгольме была открыта баптистская семинария — первая на континенте. К 1905 году в стране было 578 баптистских общин, объединявших 44 тысячи человек, 1000 воскресных школ с 54345 учащимися и 377 молодежных

---

<sup>1</sup> Эти и последующие данные о европейском баптизме взяты преимущественно из книги Джеймса Рашбрука: *Rushbrook, James H. Some Chapters of European Baptist History*. London, 1929. — См. также соответствующие разделы «Истории евангельских христиан-баптистов в СССР».

обществ. К 1929 году число шведских баптистов возросло до 62 тысяч.

С 1857 года баптизм существует в Норвегии, занесенный сюда английским моряком Ф.Л.Римкером. В 1910 году недалеко от Осло открывается баптистская семинария. К 1929 году в стране было свыше 5 тысяч баптистов. В 1858 году первые баптисты появляются в Польше, в 1873 году — в Венгрии, где к 1905 году насчитывалось свыше 10 тысяч баптистов. Большую роль в распространении баптизма в европейских странах (особенно в Швеции, Болгарии, Греции, Франции) сыграли американские миссионерские общества. Именно они организовали Союз баптистов в Италии (1884). Но сопротивление католиков давало о себе знать, и к 1905 году в стране имелось лишь 54 общины с 1456 членами. В 1867 году баптисты появились в Чехословакии.

Итоги энергичной миссионерской деятельности в Европе были представлены делегатам I-го Всемирного конгресса баптистов (1905) специальной картой, на которой белыми звездочками обозначались баптистские церкви. Впечатление от нее оратор сформулировал так: «...Мы, с одной стороны, радовались за Швецию, Финляндию, Англию и Шотландию и некоторые другие страны, густо усеянные белыми значками, а с другой стороны, скорбели, видя в некоторых европейских странах почти полное отсутствие белых точек, а один только густой и мрачный черный фон — признак духовной смерти. Особенно резко бросались в глаза католические страны: Италия, Испания и вымирающая Франция»<sup>1</sup>.

Таким образом, баптизм неуклонно приближался к границам Российской Империи. В годы Крымской войны финский остров Алланд был занят английским флотом. И швед С.Маллерсвард в 1855 году стал первым проповедником баптизма среди шведов, живших в Финляндии. Вскоре баптизм стал распространяться и среди финнов: в 1905 году была создана Финская баптистская национальная конференция.

11 февраля 1884 года любопытствующая толпа наблюдала как немецкий пастор А.Р.Шиве крестил 9 эстонцев в ледяной воде Балтийского моря; в 1896 году была создана Эстонская баптистская ассоциация, которая в 1929 году объединила свыше 6 тысяч человек. Но первая баптистская церковь на территории Российской империи возникла немного раньше

<sup>1</sup> Иванов В., Мазяев Л. Всемирный конгресс баптистов в Лондоне в 1905 г. Ростов-на-Дону, 1907. С. 14.

в Латвии: в 1861 году 8 латышей под покровом ночи в лодке переправились в соседний немецкий Мемель и приняли крещение от И.Онкена. Однако появление баптизма в прибалтийских странах осталось во многом эпизодом местного значения, и исторические маршруты распространения баптизма на обширной российской территории определялись в иных регионах страны.

Прежде чем рассказать о фактической истории, обратим внимание на другую сторону дела. Распространение любого религиозного течения на новые территории совершается далеко не автоматически. Чтобы обрести самостоятельность, церковь должна вписаться в культурные традиции страны, причем не вообще в «социальную идеологию», а в сознание конкретных людей, стать их собственной внутренней верой. Речь идет о внедрении в преимущественно православную культуру Руси с ее «загадочной русской душой» и достаточно стойким антизападным иммунитетом. Как же на сей счет обстояло дело с иноземным баптизмом, имелись ли какие-либо архетипические свойства этой души, на которые он мог опереться?

Начнем с того, что баптизм был не первой протестантской церковью, с которой знакомилась Россия. Не буду вспоминать отдельных лютеран и кальвинистов, проникших через «окно в Европу», прорубленное Петром I: их влияние оставалось локальным. Значительнее тот факт, что со времен Екатерины II в стране обосновались меннониты, которые, спасаясь от преследований на Западе, образовали многочисленные колонии на Русской земле. К 1867 году — официальной дате рождения российского баптизма — их насчитывалось 40 тыс. человек. Впрочем, меннониты во многом сохранили черты этнической религии, и приток к ним из местного населения был незначительным.

Главное же в другом. В самой России давно стали привычными выступления против православной церкви. Первоначально это были язычники, которые отстаивали свои традиции против натиска официальных миссионеров. В XIV веке возникают «ереси». Наиболее известны новгородские строгельники, которые, кстати сказать, требовали критического отношения к Библии, отрицали священническую иерархию, таинство причащения, требовали права религиозной проповеди для мирян. Позже активно проявили себя антитринитарии (XV век), которых на Руси обычно именовали «жидовствующими»; далее многолюдные движения Матвея Башкина и Фе-

одосия Косого — все перечислить невозможно. Был даже «еретик» Ермолай-Прегрешный, более известный как Ермолай-Еразм. В середине XVII века произошел потрясший всю церковь раскол, связанный с реформами Никона. Наконец, появляются так называемые сектанты, которые по своим социально-экономическим корням и по характеру вероисповедных новаций сходны с формами европейской Реформации. Так что с самого начала баптизм оказывался в определенном русле антиправославной традиции, о чем уже шла речь в историографическом введении.

Далеко не все виды антицерковных движений представляют для нас интерес. Это, в частности, относится к тем, которые вызывались соперничеством и расколом внутри священнической иерархии и каким-либо серьезным пересмотром вероучения не сопровождались (напомним, хотя бы о донатистах). На Руси именно так обстояло дело со старообрядчеством или с выделением из Русской православной церкви уже в XX веке так называемых карловчан. Нам же важно обозначить течения, которые составили предисторию российского баптизма, то есть течения, как принято говорить, «евангелические», или «рационалистические». В России они были представлены именно «сектантством». Этот термин уже встречался у нас, и понимание его особых трудностей пока не вызывало. Теперь настало время определить его строже.

Наименование «секта» возникло еще в античный период и обозначало философские школы, отличающиеся от общеизвестных. Первоначально никакого одиозного привкуса оно не имело. В средние века католические богословы приспособили его для обозначения групп верующих, которые откололись от официальной церкви. «Сектанты» — это те, кто «рассекает» церковь Христа, действует по наущению Сатаны. Обличительный смысл в термин «секта» вкладывали и православные богословы. Примечательно, что такое словоупотребление было подхвачено большевистскими атеистами. Правда, дело не обходилось без курьезов. В литературе советского периода постоянно подчеркивалось, что теперь, когда нет официальной религии, термин «секта» утратил содержательный смысл и имеет чисто указательный характер: «такая-то религия», «такое-то течение». Тем самым молчаливо признавалось, что он вообще не имел никакого содержания, кроме как указания на правовой статус. В таком случае логичнее было бы совсем отказаться от него, поскольку для «указательной» функции достаточно простого названия церкви. Но

термин «секта» назойливо мелькал в атеистической литературе, причем в сектантство включали старообрядцев (до чего не додумались даже православные эксперты), а также ИПХ, федоровцев, буюевцев, краснодраконовцев и другие церковные группы, возникшие в тот период, когда государственная религия была официально отменена. Какую-либо логику здесь искать бесполезно. Приведем одно установочное положение: «Бывает и так, что религиозные организации, которые в одной стране находятся на положении сект, в другой стране являются господствующими. Например, в большинстве европейских стран баптисты — секта, а в США баптисты — одна из крупнейших религиозных организаций»<sup>1</sup>. Путаница усугубляется: вводится еще один критерий — численность последователей. Но какова мера перехода в разряд «сектантов» — один миллион, сто тысяч?

Не нужно быть социальным психоаналитиком, чтобы понять мотивы таких заявлений: стремление возвести в ранг научных понятий установки начальственного сознания. Разумеется, в СССР государственная религия формально отсутствовала, но навязывалось государственное безбожие, поэтому такая квалификация могла пригодиться в сугубо обличительных целях. Терминологическая инерция дает о себе знать до сих пор, потому так важно до конца отрешиться от непременно одиозного привкуса наименований типа «ереси», «секты», «расколы». Они правомерны в научном обиходе лишь в том случае, если фиксируют какое-то специфическое содержание, какие-то существенные особенности обозначаемых религиозных групп.

Имеется ли такое содержание в понятии «сектантство»? В условиях России этот вопрос можно поставить конкретнее. Начиная с XIV века в стране возникают «еретические» движения. Термин получил признание в исторической науке, и нет оснований его пересматривать. Антицерковные движения, появляющиеся начиная с XVII века обычно именуют «русским сектантством». Проблема очевидна: обозначает ли оно какое-то содержание, отличающееся от «ересей»?

Одно отличие лежит на поверхности — время появления. Причем, как выясняется, это отнюдь не формальный момент, поскольку за три века изменились мотивы и состав антицерковных движений. «Ереси» возникали преимущественно среди городского населения. Именно здесь зарождались торговые

<sup>1</sup> Антирелигиозный учебник. М.: ОГИЗ; ГАИЗ, 1940. С. 400.

связи как предпосылки буржуазных отношений, тогда как в деревне все еще преобладало замкнутое натуральное хозяйство. Что же касается «сект», то они появлялись прежде всего среди крестьян, причем тех, которые раньше других втягивались в товарно-денежные отношения (оброчные, арендаторы, однодворцы и т.п.). К ним примыкали также люди «свободных» профессий (ремесленники, кустари, перекупщики).

Но, пожалуй, главное — в содержании «сектантских» взглядов, заставляющих вспомнить опыт массового сознания во времена Реформации. «Принято говорить, что у нас в России не было реформации. Это, конечно, верно, если понимать под реформацией народное движение масштаба германского XVI в. или английского XVII в. Но это не мешает тому, что у нас были и существуют протестантские секты — был и существует народный русский протестантизм...» — писал М.Н.Покровский<sup>1</sup>. Масштабный историк имел в виду те религиозные взгляды и объединения, которые отразили возрастание личностного фактора в обществе, вступающем в буржуазно-рыночные отношения. Именно такой «народный протестантизм», или народная Реформация и есть то, что мы называем русским религиозным сектантством. При всей несомненной преемственности со средневековыми «ересями» оно имело свои качественные особенности, свой вектор развития, ведущего к церкви баптистского типа. Подробно об этом речь еще впереди.

Если российское сектантство рассматривать как конкретную форму существования христианства, связанную с изменениями в «базисе» общества, то и к нему самому следует подходить с исторической меркой. Уже упоминалось, что до-революционные исследователи пытались представить прошлое сектантства как закономерный процесс смены его различных форм. Скажем, для П.Н.Милюкова он заключался в неуклонной «спиритуализации» религии, в превращении «религии обряда» в «религию духа». В ином, уже материалистическом плане этот процесс понимал Вл.Д.Бонч-Бруевич. Обобщая накопленный исследовательский опыт, А.И.Клибанов пишет: «Отдельные течения русского религиозного сектантства — хлыстовщина, скопчество, духоборство, молоканство, штундизм, баптизм, адвентизм — представляют собой не просто параллельно сосуществующие организации. В них может быть прослежена историческая преемственность форм, связанная

<sup>1</sup> Покровский М.Н. Очерк русской культуры. Курс, 1924. С. 237.

с тем или иным этапом русского общественно-экономического развития»<sup>1</sup>.

К этому следует добавить, что основное русло классовой борьбы крестьян было намечено восстаниями Болотникова, Разина, Пугачева, в которых религиозный фактор не играл решающей роли. Этот факт, разумеется, сам требует объяснения, но его полезно учитывать, рассуждая, почему в России религиозно-общественные движения (в данном случае сектантство) не достигли размаха, сопоставимого с западной Реформацией. Тем не менее антиклерикальные реформационные движения — неотъемлемый внутренний компонент становления самобытной российской духовности.

Это особенно следует подчеркнуть в сегодняшней обстановке мировоззренческого разброда и идеологического реванша, когда прежние тенденциозные мифологические представления заменяются на «обратные», но столь же иллюзорные, когда возобладал елейно-лубочный образ православной церкви как демиурга отечественной культуры и государственности. Реальная история была суровее и сложнее. Издавна существовала и ширилась антиклерикальная традиция, созданная не только тысячами известных и безвестных «простых людей», но и поколениями выдающихся деятелей отечественной культуры и литературы, включая А. Радищева, В. Белинского, П. Чаадаева, Л. Толстого, Вл. Соловьева и многих, многих других, которые рассматривали церковь как особый служилый департамент, олицетворявший духовный деспотизм. Именно XVII век стал переломным в этом отношении, обозначив начало секуляризации отечественной культуры. Новый импульс она получила после того, как Петр I подчинил церковь Святейшему правительственному Синоду, превратив ее в одно из звеньев самодержавной власти.

Нетрудно догадаться (хотя бы по аналогии с западной Реформацией), что в глазах угнетенного богомольного люда несовместимость собственных интересов с интересами монархического строя и охранявшей его церкви выступала как противоположность «истинной» мужицкой веры и казенного, извне навязываемого церковного благочестия. Претензии церкви на роль неперемennого посредника в деле спасения они противопоставляли формулу «человек есть храм Божий», церковной иерархии — демократизм религиозной организации, господско-поповскому Богу — своего «живого» Бога, в кото-

<sup>1</sup> Наука и религия. М.: Знание, 1957. С. 374.

ром видели единственного защитника. Но это — лишь стимул-негатив, момент отталкивания, который сам по себе новой устойчивой религии еще не создает.

В XVII—XVIII веках ускоряется процесс расслоения в крестьянской среде, где отдельные группы делают первые шаги на пути превращения в мелких хозяйчиков, постепенно обретающих предпринимательскую независимость. На этой основе и выросло мироощущение буржуазного индивидуализма, определившего «позитивное» содержание и приоритеты сектантского вероучения. Именно общность социально-экономической основы русского сектантства и западной Реформации и объясняет тот многозначительный факт, что полуграмотные русские мужики своим умом приходили к положениям; характерным для ведущих идеологов европейского протестантизма.

Исходной формой российского сектантства стала «христовщина» («христоверие», или, по официальной лексике, «хлыстовщина»), возникшая в XVII веке преимущественно среди оброчных крестьян. В сумбурных, не всегда друг с другом связанных высказываниях и обрядах христовцев мы находим многие элементы, которые впоследствии будут воспроизводиться в сектантских вероучениях. Так что хлысты составили своеобразную протосекту, если строго следовать нашему определению.

Наиболее характерным для них было клонившееся к пантеистическому представлению о Христе как простом человеке, исполнившемся «духом Божиим», что каждому, кто получил соответствующий «духовный дар», давало возможность уподобиться Спасителю. Считалось, что Бог может одновременно воплотиться во многих людей. Отсюда ключевая заповедь первого «Саваофа» христовцев: «Святому Духу верьте!». Лишь свои сообщества они считали истинной, внутренней, духовной церковью, в которой постоянно присутствует Святой Дух. Другой ведущий мотив — аскетизм, не только «духовный» (отсюда они называли себя «людьми Божиими»), но и физический, нашедший свое крайнее выражение в изуверских обрядах скопцов. С образом хлыстов прочно связаны картины плясок-радений, во время которых они «обретали Христа в самом себе», достигали состояния экстатической «духовной радости», сопровождаемой бессвязным бормотанием, глоссолалией, причитаниями, плачем и слезами<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Напомню, что подробно о хлыстах, духоборах и молоканах говорится в кн.: *Клибанов А.И.* История религиозного сектантства в России Гл. II, III и IV.



Христовщина была переходной формой к «духовному христианству»: христоверы фактически отвергали догмат Троицы, уставы и обряды православной церкви, но внешне еще не порывали с ней. Они посещали православные богослужения, сохраняли в быту иконы, кресты. Симптоматично, однако, что такой переход совершался и внутри самой христовщины, крайне многоликой и постоянно меняющейся. Характеризуя взгляды Аввакума Копылова, основавшего новое движение в христоверии («постничество»), С.Д.Бондарь пишет: «Старая хлистовщина мыслит идею воплощения Христа коллективистически: Христос есть дух, который обитает во всем роде, вселяясь в каждого члена секты. Секта постников мыслит идею Христа индивидуалистически: Христос есть дух святой, обитающий на земле в особой, избранной плоти. Так, например, Христос-дух обитал в Аввакуме Копылове, затем в его сыне Филиппе и, наконец, в жене последнего Анисье Копыловой»<sup>1</sup>.

В дальнейшем выделилось еще одно направление, основанное Перфилом Катасоновым. Его последователи осознавали себя в качестве избранного народа «Израиля», сплотившегося вокруг живого Христа и во всем подвластного его воле. «Израиль», или «Сион» — это «царство Божие на земле» предсказанное Писанием, и его границы определялись системой специфических верований, обрядности, нравственных предписаний, которых придерживались верующие несмотря на самые свирепые репрессии.

Не будем проследивать дальнейшую историю христоверов. Важнее отметить две тенденции, уже проявившиеся в описанных фактах: 1) возрастание «духовного» начала, выдвижение на первый план воззрений, составляющих специфику евангелического христианства; 2) растущее расслоение внутри общин, выделение особо «духовных», избранных людей, образование внутренней иерархии и специфического «клира». Обе тенденции получили дальнейшее развитие в движении «новоизраилетян», основателем которого Василий Лубков стал, с одной стороны, полновластным «Христом», правившим послушным ему «царством Божиим» при помощи назначаемых им «евангелистов», «архангелов», «пророков», а с другой — стремился всячески успокоить, рационализировать воззрения поданных, сделать их максимально управляемыми сверху.

---

<sup>1</sup> Бондарь С. Секты хлыстов, шалопутов, духовных христиан, Старый и Новый Израиль и суботников и иудействующих. Пг., 1916. С. 19.

Постепенно все большее влияние приобретало именно «духовное христианство», вскоре представшее в форме двух знаменитых сект: духоборов и молокан. Они знаменуют целый этап в религиозно-общественной жизни России, и даже беглое их сопоставление позволяет выявить характерные особенности последней.

Основы вероучения духоборов изложены в «Животной книге», собранной и опубликованной Вл.Д. Бонч-Бруевичем. В первом псалме раскрыт их центральный принцип «Бог—дух»: «Бог есть дух, Бог есть слово, Бог есть человек... Тело ваше храм, Дух божий живет в вас, оживворяет вас». Последователи духоборов полностью порывают с официальной церковью. Именно им принадлежит классическая фраза, достойная быть эпиграфом ко всему «духовному христианству»: «Не надобно ходити к церквам молитися... Церковь не в бревнах, но в ребрах». Отвергая православные иконы, они поклонялись «живой иконе — образу Божему в человеке». Столь же радикальны они были и в социально-политической области: не признавали царской власти, «ненужных и неправедных» светских правителей, отказывались служить в армии, провозглашали равенство всех сынов Божьих. Не случайно духоборы подвергались постоянным преследованиям, а в 1830 году были причислены к «особо вредным сектам». Последовательнее, чем кто-либо, духоборы настаивали на идее построения «царства Божьего» на земле, которое и пытались воплотить в особом государстве — «Духобории». Его постигла участь всех утопических проектов — имущественное расслоение, выделение сектантского «клира», правителей-самодуров, озбоченных дележом народного добра и подражанием имперскому величию.

Параллельно духоборам возникло молоканство, которое, будучи близким духоборам, составило им наибольшую конкуренцию. Эти секты сближало многое: отрицание православной священнической иерархии, монашества, почитания икон, мошей, культа святых, поклонение Богу «в духе и истине», этика «добрых дел». Обе стремились построить «царство Божье» на земле, организовали коммуны, где провозглашалась общая собственность и равное распределение. Вместе с тем молокане в принципе признавали догмат Троицы, основные церковные таинства, а главное — единственным и авторитетнейшим источником вероисповедания объявляли Библию, так что Христос для них был сыном Божьим (богочеловеком).

а не обожненным человеком (человекобогом). Соответственно, лидеры молокан требовали от своих последователей почитания царя, властей и законов, ими установленных. Постепенно духовное и политическое верноподданничество молоканской верхушки проявлялось все отчетливее.

Молокане изначально находились в оппозиции к духовоборам; со временем этот разрыв лишь увеличился. Если духовоборы, как бы продолжая развитие христоверов, все четче выявляли специфику духовного христианства, отдалявшую их от «церкви в бревнах», то уже первоначальные молокане (так называемого уклеинского толка), до конца не порывая с православием, на свой лад стремились создать крепкую, организованную церковь.

Можно указать и на корреляты этой секты в социально-экономической сфере: молокане выражали социальное мироощущение и самосознание тех индивидуальных предпринимателей, которые уже достигли определенной хозяйственной самостоятельности, а поэтому стремились к «порядку», опасаясь всякого рода брожений и неустойчивости как в религиозной, так и в политической сферах.

Одним словом, «работали» трезвые экономические интеллерсы: молоканской верхушке уже было что терять и отстаивать. Она стремилась, с одной стороны, ликвидировать дискриминационную политику со стороны властей в отношении собственной общественно-хозяйственной деятельности, а с другой — обезопасить свое бытие от спонтанных бурлений снизу, от всякого рода обязанностей по отношению к неимущим «братьям во Христе». В таких переходных ситуациях выход один: разработка детального и цельного вероисповедания, создание строгой, как правило, иерархической церковной организации, способной взять под свой контроль и нейтрализовать всякого рода «бунтарские» противоправительственные движения в своих рядах. Опыт истории свидетельствует, что такой путь непременно приводит к расколам, спорам, конфронтациям, к выделению и обособлению крайних тенденций, к возрастанию не только вероисповедной, но и организационной отчужденности. История молоканства — наглядная тому иллюстрация.

Так, в начале XIX в. казацкие старшины образуют так называемый Донской толк, сделавший недвусмысленный шаг навстречу православию. За исключением миропомазания и священничества, он признал все таинства православной церкви (именно как таинства, а не просто обряды). Соответст-

венно, донские молокане утверждали необходимость повиновения властям, принесения присяги на верность самодержавным правителям.

Однако такая политика наталкивалась на открытое противодействие сектантских масс. В 20-е годы возрастают волнения среди молоканских общин Самарской, Саратовской, Астраханской и Таврической губерний, по которым прокатились так называемые холерные бунты. Активизируются выступления молоканских низов против новоявленной иерархии, в частности, против сближения донских верхов с православной церковью. На форму таких выступлений немало повлияло одно внешнее обстоятельство.

В начале XIX века в молоканской среде большую популярность приобретают идеи известного мистического писателя Иоганна Генриха Юнг-Штиллинга (1740—1817), книги которого неоднократно переводились на русский язык. Так, в 1818 году была издана «Тоска по отчизне». Его идеи были близки «духовным христианам», но особое впечатление на них произвели конкретные расчеты в «Победной повести христианской религии» (1807), согласно которым в 1836 году совершится Второе пришествие Христа, а 1816—1836 годы предназначаются для подготовки к нему людей, «отмеченных печатью». Среди молокан сразу же объявилась масса пророков и прорицателей, пугающих кончиной мира, открывающей тысячелетнее царство праведников и несущей возмездие грешникам, к которым, естественно, относили православных и тех, кто к таким пророчествам не прислушивается. Многие сектанты спешили переселяться на юг, ближе к Арарату, где предполагалось «царство спасенных». 1836 год наступил, мир устоял, вызвав, надо полагать, искреннее разочарование тысяч людей; звезда местных прорицателей, повторявших расчеты Юнга-Штиллинга, закатилась. Но не исчезла социально-духовная почва для подобных пророчеств, и они продолжались, хотя и в более осмотрительной форме.

В 30-е годы возникает молоканский толк Общих, основанный крестьянами М. Поповым и Е. Галяевым. Они учили о скором «конце света», о смене царств Ветхого и Нового заветов третьим — царством «Завета Духа Святого», отвергали Библию в пользу «живых словес откровений». Провозгласил себя «Судьей мира», «Царем Сиона», Попов создавал замкнутые коммуны — «места убежища праведников», в которых, окруженный избранными «чинами», устанавливал суровые ас-

кетические порядки, поддерживаемые многочисленными запретами и наказаниями.

Особый молоканский толк основал Лукиан Петров. Еще до 1836 года он убеждал верующих бросать насиженные места и переселяться на Кавказ — поближе к земле обетованной. Его последователи практиковали обряд прыгания и скакания, который был закреплен Максимом Рудометкиным, провозгласившим себя «царем духовных христиан, прыгунов». Молитвенные собрания его приверженцев сопровождалась массовой экзальтацией, прыганьем, говорением на разных языках, рыданиями и восклицаниями, которые объяснялись непосредственным воздействием Святого Духа. Среди молокан-прыгунов сохранялась и сокровенная для поколений «народных реформаторов» мечта об устройении на земле «царства Божьего», проект которого настойчиво пропагандировал Рудометкин. После мученической смерти в Соловках, его идеи развивали М. Попов и Е. Галяев, которые не просто уповали на чудо «пришествия» Христа, но призывали к активному очищению «от скверны» — не только от нравственных пороков, но и от пороков общественного устройства.

Таковы лишь некоторые эпизоды и имена, иллюстрирующие брожения и духовные метания внутри молоканства, получившие повсеместное распространение. В ту пору оно оставалось наиболее массовым объединением российского сектантства, и его болезненное состояние показательным для исторической судьбы последнего. А общий диагноз однозначен: дореформенное («старое») российское сектантство, сочетавшее социально-бунтарские мотивы с идеалами аскетизма и изоляционизма, все более обнаруживало свою нежизнеспособность. Очевидна и главная причина. Коллективистская «общинная» идеология хлыстов, духоборов, молокан, организация сектантских коммун, практика накопительства, взаимной помощи, этика «добрых дел» и т.п. не только выражали, но и способствовали укреплению новых рыночных отношений. Современники единодушно отмечают, что сектантские коммуны зарекомендовали себя как производственные сообщества, по организации и эффективности хозяйства заметно опережавшие остальное крестьянство.

Но каждый раз срабатывал порочный круг. Для хозяйственного успеха требовалась четкая, функционально детализированная система управления. Как только ее контуры обозначались, в работу сразу же включались частнособственные интересы, ускорялось имущественное расслоение,

выделялась богатая привилегированная верхушка, которая все привычнее применяла меры духовного и физического принуждения, изнутри разрывая «общие» проекты.

Но «игра экономических сил» сама по себе еще не объясняет жесткости иерархии, возникавшей в религиозных сообществах. Номенклатура священническая и номенклатура светская типологически сходны, но между ними имеется и существенное различие. Последняя обеспечивается преимущественно силой, системой наказаний. Это структура, символизируемая плеткой и дыбой. Сектантских лидеров нельзя заподозрить в недооценке подобных мер повышения благочестивости своих подданных. Но здесь действуют и другие, более тонкие механизмы манипулирования людьми.

Религиозная вера — это «надежда надежд». Отчаявшиеся в земной справедливости, люди обращали взоры к небу как к последнему приюту, откуда только и могла прийти защита. И за такую выстраданную веру они стояли до конца, жертвуя всем, даже жизнью. Поэтому они и называли себя «людьми Божьими», сжигая все мосты с миром греха; они доверчиво шли за очередным «Христом» («спасителем», «мессией») как олицетворением небесной справедливости, потому что никакой иной уже не доверяли. И когда такой «живой» Христос окружал себя «архангелами», «апостолами», они также воспринимались как представители «горнего» мира, как доверенные люди Господа, несущие непререкаемую истину и свет, а потому непогрешимые в своих действиях. Так возникала и работала номенклатура духовная, специфическая иерархия, в которой сакральные маски надежно скрывали даже самые неблагоприятные земные вожеления и пороки. Однако, как свидетельствует история, все подобные деспотические объединения рано или поздно распались. А потому вновь и вновь возникали экзальтированные группы, вдохновленные новым пророком, чтобы, завершив цикл, давно проторенный историей, бесследно исчезнуть.

Этой судьбы не миновала и Духобория, окутанная вековой мечтой и массовыми сокровенными упованиями. Ее центром стало с. Горелое, где проживала «царица духов и вождь сионского народа» Лукерья Васильевна Калмыкова, окруженная подобострастными «князьями-царедворцами». Она жесткой рукой правила послушной челядью, Сиротским домом, «казачками» — отрядом особого сектантского спецназа; ни одна копейка не ускользала от ее недреманного ока. И конечно, были пышные «выходы» к народу, группы скандирования,

встречи с хлебом-солью и массовые рыдания, порой дополненные публичными порками. Духобория обернулась некоей «зоной», плебейской имитацией «имперского двора», безжалостным деспотизмом. И когда бездетная «Лушечка» преставилась (1886), то, как и во всякой настоящей империи (не только «зла», но и «добра»), бездарные наследники устроили драку за престол, за дележ «народного» добра со всеми интригами и склоками.

Идеал общинного «равенства сынов Божиих» постепенно выветривался и в молоканской среде, которая быстро пополнилась удачливыми торговцами, купцами, предпринимателями. Они давно уже выбились в люди, но для властей по-прежнему олицетворяли «опасную» секту, подлежащую всевозможным запретам и ограничениям. В частности, молоканам запрещалось иметь в услужении православных, их избегали нанимать на работу предприниматели православного вероисповедания, молокан не производили в офицеры и т.п. В общем, существовали рамки, для эффективного хозяйствования весьма ощутимые. Естественно, молоканские верхи с полным на то основанием стремились вырваться из этого устаревшего имиджа.

Один пример. Во время посещения Николаем II Тифлиса (1909) представитель местных молокан разразился такой взволнованной речью: «Ваше императорское величество... под покровом всемогущего Бога, под сенью державы вашего императорского величества и с мудрыми вашими правителями мы живем осчастливленными в Закавказском крае!»<sup>1</sup> Однако раскол в сектантских общинах обострялся, и для зажиточных молокан (а у нас нет оснований для сомнения в искренности их религиозных чувств) все более неприемлемым становилось такое рыхлое религиозное объединение, внутри которого оказывались и экзальтированные «прыгуны», самозванные пророки, и они сами — люди степенные и сугубо положительные. Отсюда тяга к созданию строгой, «законной» церкви протестантского типа.

Паллиативом стало возникновение в 80-е годы так называемых «штундо-молокан» («новомолоканство», или «христиане евангелического вероисповедания, пресвитерианцы»). Их ряды чаще всего пополнялось последователями Донского толка. В своих «Кратких правилах веры» новомолокане практи-

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Клибанов А.И.* История религиозного сектантства в России. С. 168.

чески приняли баптистское вероучение, за исключением крещения взрослых. Они разделяли лютеранское учение о грехе, узаконили сан пресвитера и т.п. Но в то же время признавали церковные таинства и усиленно демонстрировали верноподданнические чувства.

Вместе с тем обеспокоенные молоканские руководители усматривали растущую опасность в лице «аутентичного» западного баптизма. Один из лидеров молокан Н.Ф.Кудинов заявлял: «Баптизм с такой быстротой распространяется по России, что казалось, эта лавина сметет молоканство... Главной задачей их проповедников было делать как можно чаще набег на молоканские общины, где они пожали обильную жатву... И пока молокане собирались с духом отразить нападение баптистов, последние уже завоевали главные позиции»<sup>1</sup>. Подобные тревожные настроения порождали различные предложения о путях спасения молоканского движения. Впрочем, перспективы оказывались весьма туманными. Можно было развивать традиции «духовных христиан». Но судьба духоборов уже показала обреченность такого выбора в сложившейся обстановке. К тому же молоканские верхи стояли насмерть против преобладания в сообществах вольнолюбивого «мужицкого духа». Другой вариант — построение «церковного христианства» с разработанным вероучением и четкой организацией. На это требовалось время, к тому же молоканство наталкивалось здесь на более развитого и целеустремленного конкурента в лице баптизма, не обремененного бунтарским наследием<sup>2</sup>. Одновременно это был вопрос о социальной среде, на которую можно было ориентироваться. На крестьян? Но они все более вовлекались в процесс буржуазного развития. На новые слои? Они уже давно покончили с наивными упованиями «духовных христиан» дореформенного образца.

Весьма экстравагантной выглядела затея А.С.Проханова (родного брата И.С.Проханова), сделавшего ставку на образованную молодежь. В конце 90-х годов он организует Общество образованных молокан, провозгласившее программу до-

<sup>1</sup> Кудинов Н.Ф. Духовные христиане. Молокане: Краткий ист. очерк. Владикавказ, 1913. С. 39—40.

<sup>2</sup> Необходимо одно уточнение. Речь у нас идет о брожении и расколах, происходивших внутри молоканских общин, так сказать, о логике их собственного развития. Но в стране давно существовали общины меннонитов, а с 60-х годов активно действовали баптистские эмигранты, и, не учитывая их воздействия, понять состояние молоканской среды невозможно. Об этом я буду говорить в следующих разделах.



стижения гармонии между религией и наукой, «преобразования традиционного (т.е. народного) сектантства при помощи этого научного, но религиозного мировоззрения», чтобы создать «религиозное безбожное сектантское общество». Едва ли нужно подробно доказывать, что в сложившейся ситуации такая установка не имела серьезных перспектив.

В модернистском духе пытался действовать и упоминавшийся Н.Ф.Кудинов, основавший так называемое Прогрессивное движение, бросившее вызов авторитету молоканских «старцев» — коррумпированной верхушки секты. Внутренние противоречия вышли наружу на Всероссийском съезде молокан (июль 1905), который затевался как помпезное юбилейное мероприятие. Он открылся вознесением молитвы во славу самодержца. Диссонансом прозвучало выступление Н.Ф.Кудинова, стремившегося заручиться поддержкой «прогрессивных» элементов молоканства. «Братство наше, — говорил он, — повсеместно упало очень низко, особенно в крупных промышленных городах, где общий поток современной жизни захватил собой и наше братство... Общины распадаются, собрания пустеют... В нашем братстве нет никакой организации, всю духовно-общественную власть захватили лишь некоторые члены общества, выдвинувшиеся или капиталом или же качествами отрицательного характера...»<sup>1</sup>

В качестве спасительных мер Кудинов предлагал организационное укрепление секты, унификацию догматики и обрядности, разработку и издание катехизиса молоканского вероучения, расширение собственных изданий, сети школ, кружков, молодежных организаций. В такой программе легко угадывалось стремление использовать организационные формы, выработанные баптизмом, в рамках традиционного молоканского вероучения. Однако органическое сочетание вероучительных и организационных сфер вырабатывается лишь исторически, и подобная «перестройка» сверху едва ли имела шансы на успех. К тому же «старцы», несмотря на отдельные выступления участников съезда, поддержавших Кудинова, дали ясно понять, кто остается хозяином в молоканском доме: рассмотрение его конкретных предложений было отложено до следующего съезда, который было решено созвать «только из представителей общин», то есть в составе заведомо враждебном ко всяким обновленческим проектам.

---

<sup>1</sup> Цит. по.: *Платонов А.И.* К вопросу о предстоящей церковной реформе. СПб., 1905. С. 10.

В последующие годы разброд в молоканской среде лишь усиливался, обострялось соперничество лидеров и группировок, отстаивавших различные, порой несовместимые взгляды. Так, высказывались предложения об объединении с толстовцами, многие южные общины подпадали под влияние адвентистских проповедей о скором пришествии Христа, кто-то уповал на реставрацию патриархальных нравов, кто-то — на «религию знаний». При всем том молоканство оставалось наиболее многочисленным и влиятельным сектантским объединением. Называются разные показатели его численности: от 200 тысяч до одного миллиона. Как часто бывает, истина, по-видимому, лежит где-то посередине: 300—400 тысяч человек.

Российское религиозное сектантство — особое явление в истории христианства. В нем проявились неповторимые черты, наглядно выступавшие в судьбах отдельных объединений. При своем возникновении дореформенные секты были тончайшими, капиллярными нитями связаны с народным духом, с мужицким разумением и часто примитивно, косноязычно выдвигали идеи, составляющие гордость «высокой» религиозной мысли Запада. При этом, однако, исходные воззрения не переплавлялись в формализованные теологические системы, неуязвимые для спонтанных настроений и политической конъюнктуры. Подобная аморфность мстила на себя. Сменилось всего несколько поколений, а объединявшие всех ценности, как и сплоченные коммуны, неуклонно распадались. Одним словом, повторялась знакомая нам картина: секта, не способная адаптироваться к бурно меняющейся социально-экономической обстановке, шаг за шагом сходила с исторической авансцены, а это означало, что неуклонно увядало и дореформенное российское сектантство как типологически самобытное религиозно-общественное движение. Забегая вперед, можно констатировать, что сегодня от него сохранились лишь незначительные группы, утратившие какую-либо серьезную роль в духовной жизни общества.

А теперь вернемся к вопросу о правомерности терминов «экспансия» и «наступление» баптизма в России. Они некорректны уже потому, что процесс этот не был односторонним. Внутри самого российского сектантства проявлялись некие «встречные» тенденции, на Западе получившие свое завершение в баптизме. Речь идет об отказе от идеала «царства Божьего» на земле, от социальной преобразовательной инициа-

тивы человека, от почитания его как «чудного, дивного создания Божьего».

Но до поры до времени то были турбулентные, стихийные процессы, которые не выстраивались в линейное развитие, потому что не было точки кристаллизации, конституирующей программы перегруппировки различных элементов, участвующих в этих хаотических движениях. С середины XIX века положение изменилось: в роли главного фермента выступил баптизм, а питательной средой стало прежде всего молоканство. При очевидной близости его отдельных форм к баптизму превращение их в последний означало качественный скачок, прерыв непрерывности, появление модификаций классического протестантизма, в котором «угасали» идеалы и энергия самодеятельной религиозности. Переломный момент обозначила крестьянская реформа 1881 года, после которой уверенное и деловое шествие продолжали лишь формы сектантства западного происхождения, прежде всего баптизм. Наиболее масштабно и бурно он проявлял себя в южных регионах.

## 2. «Штундизм» и российские баптисты

Предыдущий раздел засвидетельствовал, что отечественное сектантство — прежде всего молоканство — самой логикой развития, инстинктом самосохранения «влеклось» к западному протестантизму, к усвоению его опыта выживания в обстановке товарно-денежных отношений. Общая картина продвижения баптизма на Восток отказывалась сложной, поскольку то же молоканство было представлено многочисленными толками и группами, каждая из которых по-своему взаимодействовала с зарубежными пришельцами. Нередко рост баптизма достигался без сектантского посредничества — за счет бывших православных людей.

Наступление баптизма шло по широкому фронту — от Петербурга до Тифлиса, и характерные формы его проникновения на российскую почву во многом зависели от конкретного региона; скажем, на Кавказе они заметно отличались от тех, которые преобладали в северных губерниях. Наиболее интенсивно и масштабно становление баптизма шло на юго-западе государства, где он обретал самостоятельность внутри своеобразного религиозно-общественного движения, получившего наименование «штундизм», без упоминания о котором не об-

ходится ни одна работа о прошлом российского баптизма<sup>1</sup>. Это не случайно, если представить себе социально-экономическую ситуацию, сложившуюся здесь ко второй половине XIX столетия.

В южных регионах страны — в Херсонской, Таврической, Бессарабской, Киевской и Екатеринославской губерниях, на территориях по нижнему течению Волги и Дона — до конца XVII века сохранялись обширные свободные земли. Начало их массовой колонизации было положено манифестами Екатерины II, приглашавшими иностранцев селиться на обширных просторах. Условия звучали заманчиво: переселенцы надолго освобождались от податей, постоев, обязательных служб, им оказывалась существенная помощь деньгами, скотом, строительными материалами, семенами и т.д. Заселение шло весьма энергично. К 1890 году немецкие поселения в восьми губерниях и областях на юге страны характеризовались следующими данными: число колоний — 993, иностранных колонистов — 610145, земельных владений — 5705342 десятины<sup>2</sup>.

Прилив иностранцев был лишь одним из каналов заселения южных регионов. Озабоченное укреплением пограничных районов, правительство создавало здесь «военные поселения», строило крепости, заставы, раздавало крупные участки земли столичным фаворитам, отставным офицерам, желавшим заниматься сельским хозяйством. В одной только Таврической губернии лишь за 1874—1887 гг. было роздано удобной земли 419810 десятин, неудобной — 350498. Наделы были огромные. Так, по указу от 1803 года в Новороссийском крае офицерам отводилось по 500—1000 десятин.

В южные районы рекрутировались не только землевладельцы. Они давно стали прибежищем вольного люда. Сюда бежали стрельцы, отдельные дворяне, приказные, крестьяне, спасающиеся от недоимок, новобранцы — от рекрутских поборов. Большинство из них становилось арендаторами либо наемными рабочими у помещиков. Юг был излюбленным местом высылки сектантов из центральных губерний: хлыстов, суботников, духоборов, молокан, сюда же нередко переселяли и старообрядцев.

<sup>1</sup> За баптизмом, укоренившимся на территории России, закрепилось наименование «русский». Более точен термин «российский баптизм», который мы будем употреблять как синоним первого.

<sup>2</sup> Подсчитано по: *Величина А.* Иностранная колонизация в России // *Русский вестник.* 1890. Февраль.

Наличие, с одной стороны, бескрайних земельных владений, не включенных в систему хозяйствования феодально-крепостнического типа, и дешевой рабочей силы — с другой, создавало благоприятные условия для быстрого развития товарно-денежных отношений, неизбежно вызывавших рост социальной напряженности. Даже православные авторы рисуют картину тяжкого положения арендаторов, не имеющих собственной земли. Они вынуждены подчиняться кабальным условиям, ютиться в «гадюшниках», перебиваясь с хлеба на квас под постоянной угрозой голода<sup>1</sup>.

Можно привести массу фактов и свидетельств, объясняющих, почему здесь остро стоял вопрос о земельной реформе. «Прошел в народе слух, что где-то в херсонских степях сидит на горе царь и раздает волю. Народ повалил. Набралась целая масса народа. Полицейские власти пытались задержать движение, но безуспешно. Явилась необходимость обратиться к военной силе, с помощью которой едва удалось задержать нахлынувшие толпы народа... Брожение продолжалось несколько месяцев...»<sup>2</sup>

Реформа была проведена, но проблемы остались. «Всеми, ездившими с объявлением манифеста, замечено было, что вообще крестьяне остались неудовлетворенными, у всех осталась смутная надежда, что будет что-нибудь другое, для них приятное»<sup>3</sup>. Порой возмущение выливалось в открытые восстания. Типичным примером его могут служить волнения в с. Любомирки Херсонской губ., где крестьяне, не поверив условиям реформы «подняли бунт, для усмирения которого потребовалась военная сила. Через год протест повторился, и опять власти усмиряли мятежный народ. Протест был подавлен, установился „порядок“, но не утихла вражда, не затихло брожение умов, возбужденных ложными слухами о воле-волюшке»<sup>4</sup>.

Все это не могло не вызвать появления новых религиозных групп и «пророков», выступавших с радикальными социальными требованиями. Характерные примеры на сей счет были приведены в предшествующем параграфе. Причем явление это приняло общероссийский размах. Таковы бы-

<sup>1</sup> *Алексей, епископ*. Религиозно-рационалистическое движение на юге России во второй половине XIX столетия. Казань. 1909, С. 95.

<sup>2</sup> Исторический вестник. 1887. № 11. С. 384.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> *Рождественский, Арсений*. Южнорусский шундизм. СПб., 1889. С. 37.

ли подробно описанные А.С.Пругавиным «неплательщики» и «медальщики» в Южном Урале<sup>1</sup>. В 30-е годы на земле войска Донского возникли «немоляки», которые к 1845 году добрались до Одессы и стали быстро распространяться по соседним губерниям — вплоть до Сибири. Перечень подобных, непривычно звучащих названий бесконечен. Наиболее заметным и для властей тревожным проявлением религиозно-социального диссидентства стало возникновение южнорусского «штундизма».

Само это название происходит от немецкого Die Stunde — час. Под наименованием «штундисты» были известны религиозные братства, давно существовавшие на Юге России среди немцев. По воскресеньям, во внебогослужебные часы (отсюда и название) их последователи собирались в частных домах, где читали Библию и пели религиозные псалмы. До поры до времени такие встречи оставались сугубо частным делом зарубежных поселенцев и общественного внимания не привлекали. Положение изменилось в 60-е годы, когда о штундистах громко и пристрастно заговорили историки религии и публицисты.

Так, православные авторы, как отмечалось в историографическом разделе, всеми правдами и неправдами стремились доказать «иностранность», а именно немецкий характер русского штундизма, выводя его непосредственно из упомянутых Stunde Andachts — молитвенных собраний в определенные часы. Эта позиция красноречиво сформулирована Д.И.Скворцовым. Отметив, что хотя и существовали некоторые «искушения» для крестьян идти в секты, он продолжает: «трудно сказать, как бы пережиты были в народе все эти искушения, но с уверенностью можно утверждать, что штунды он не создал бы, если бы немецкие проповедники не преподали ему этих чуждых мировоззрению русского человека доктрин»<sup>2</sup>.

Иная точка зрения отстаивалась либерально-буржуазными, народническими авторами. Например, Г.Емельянов в статье «Рационализм на юге России»<sup>3</sup> доказывает, что «штунда не есть какое-нибудь завезенное и пересаженное с запада явление», а представляет собой «видоизменение прежней молоканско-духоборской секты, принявшей новое название

<sup>1</sup> Пругавин А.С. Неприемлющие мира: Очерки религиозных исканий. Анархическое течение в русском сектантстве. М., 1918.

<sup>2</sup> Скворцов Д.И. Современное русское сектантство: Очерки, статьи, исследования. М., 1905. С. 21—22.

<sup>3</sup> Отечественные записки. 1878. № 3. С. 208—224; № 5. С. 206, 230.

и утвердившейся на новой почве». С ним согласен автор статьи «Русские рационалисты», подписавшийся инициалами Е.Р. Он рассматривает штундизм как «дальнейшее развитие молоканско-духоборческих взглядов по новым указаниям жизни и по сектантскому правилу — от слова рождается новое слово». Ту же идею защищает П.Н.Харламов в статье «Штундисты»: «штунда представляет с духоборчеством столько общих черт, что странно даже ей и навязывать иных предшественников». В «штунде,— продолжает он,— нет ни одной черты ни в общем направлении, ни в деталях, которая непременно была бы заимствованной у немцев»<sup>1</sup>.

С таким суждением по существу солидаризируются и сами немецкие переселенцы, и прежде всего Карл Бонекемпер, который заслужил репутацию «отца» российского штундизма. По его мнению, традиционная штунда — это лишь форма исповедания евангелически-лютеранской веры, не имеющая прямого отношения к тем стихийно возникающим на российской почве религиозным новообразованиям, которые в официальной и церковной литературе фигурируют либо под тем же названием, либо как «ново-штундисты», «евангелики», «штундо-баптисты» и просто «баптисты». Основателем штундистов, поясняет он, был Якоб Шпенер, умерший в 1705 году в Берлине. Для прихожан, которые ощущали «сильную потребность в духовной пище», он образовал кружок, собиравшийся в определенные часы для чтения и толкования Священного писания, а также пения религиозных псалмов. Аналогичные группы вскоре появились и в других местностях Германии. На территории же России первый такой кружок появился в 1817 году в среде немецких поселенцев<sup>2</sup>.

Поучительно и энциклопедическое мнение. «ШТУНДИЗМ — секта рационалистического характера, была наиболее распространена на юге России. Ни догматическое, ни нравственное учение секты не поддается определению с достаточной полнотой и ясностью; в разных отдельных случаях получаются различные характеристики секты... Самостоятельной секты, которую можно было бы в отличие от других, назвать штундистской, не существует»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Русская мысль. 1885. № 10. С. 143—158; № 11. С. 1—17.

<sup>2</sup> См.: Ушинский А.Д. О причинах появления рационалистических учений штунды и некоторых других подобных сект в сельском православном населении и мерах против распространения учения этих сект. Киев, 1884.

<sup>3</sup> Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 3. М., 1995. С. 246.

А что же все-таки «существовало», откуда эта путаница и яростные споры, принявшие отчетливо идеологический характер?

Популярности штундистских собраний, несомненно, способствовал тот простой факт, что несмотря на яростное сопротивление православной церкви Библия стала доступна русскому читателю. В 1818 году на русский язык были переведены четыре евангелия, в 1822 году — Псалтырь, изданные массовыми тиражами. После воцарения Николая I церкви удалось добиться роспуска Библейского общества и даже сожжения уже напечатанных переводов Пятикнижия. Однако к 1861 году был издан перевод всего Нового завета, а к 1872 — и Ветхого. Несомненно также, что в обстановке усилившихся антиклерикальных настроений кружки «штунды», а заодно и первые баптистские общины, воспринимались как проявление не только антиправославных, но и антиправительственных выступлений. Ход последующих событий развеял подобные иллюзии, но на какой-то момент создавалась видимость содержательной стыковки, прямой исторической преемственности этих весьма разнородных форм, что могло сбивать с толку даже добросовестных авторов.

Решающей все же была другая причина, четко охарактеризованная В.Д.Бонч-Бруевичем: «Русское правительство склонно называть всех отступивших от православия общим именем „штундисты“. На наших глазах совершается то же, что было в давние времена с альбигойцами. Господствующий класс Альби, Прованса и Лангедока в XIII столетии по почину папы называл „альбигойцами“ всех противившихся католицизму. Господствующий класс России вместе со своим правительством стремится называть «штундизмом» народные массы, идущие против православия и связанного с ним самодержавия. Общее название облегчает создание общих репрессивных мер и единого плана преследования всех вообще сектантов»<sup>1</sup>. Не обойтись и без аналогии со злоключениями «анабаптистов», тем более что православные эксперты цеплялись за наименование «штунда» и тогда, когда баптисты громко и официально от него отмежевались.

В работе «Разбор вероучения русских штундистов» Д.Протасова, например, читаем: «По учению штундистов первые люди, после грехопадения, отпали от Бога, потеряли образ своего Творца и тотчас же впали и телом и душою в со-

<sup>1</sup> Бонч-Бруевич В.Д. Избранные сочинения. Т. I. С. 107.



стояние смерти и лишились блаженства. Отсюда люди в грехах зачинаются и рождаются чадами гнева, совершенно неспособными и неохотными к добру, но способными и склонными только к злу»<sup>1</sup>. Но это буквальное повторение к тому времени уже достаточно известного баптистского «Исповедания веры»!

Подталкивая правительство к преследованиям штундистов, православные миссионеры усиленно подчеркивали их «бунтарский», «подрывной» характер. В собранных ими свидетельствах ясно слышатся голоса разоряющихся, бедствующих людей. Это прежде всего надежда на получение земли — отзвук быстрого имущественного расслоения. В недалеком будущем, говорили штундисты, «начальство всю землю от православных помещиков поотбирает и нас всех понаделает землею. И тогда уже всем, всему простонародью, которое только поступит в святые штунды и анабаптисты, будет великое добро, свобода на все и роскошь», поскольку «все золото, которое идет на царский дом, будет у нас в руках». Но это сделает не нынешнее начальство, потому что скоро «царя этого не будет, а будут цари по выбору; на кого упадет жребий, тот и будет царем»<sup>2</sup>. В своих упованиях на народное «царствование» на земле сектанты апеллируют к Евангелию. «Иисус Христос, говорят они, пострадал за весь род человеческий, следовательно, любовь его ко всем была одинакова, поэтому и блага мира сего должны быть разделены между людьми поровну, а так как состояние и земля суть блага мира сего, то, следовательно, как первое, так и второе должны быть разделены поровну между всеми живущими людьми»<sup>3</sup>.

Подобные проповеди не могли обойтись и без эсхатологических сюжетов, характерных для мироощущения бедного люда в периоды наибольших бедствий. В Библии, настаивали «штундисты», «ясно сказано Богом, что уже наступает то время, что с этих православных царей упадет с головы венцы славы их, и они уже смиряются и сядут пониже, то есть вовсе уничтожится и звание их, вот эти только южные города, которые познают анабаптистский свет, заперты будут, то есть уцелеют, а вся Россия отведется в плен»<sup>4</sup>. Показательно, что в качестве неоспоримых свидетельств скорого «конца света»

---

<sup>1</sup> Протасов Д. Разбор вероучения русских штундистов. Тула, 1890. С. 6,30.

<sup>2</sup> Цит. по: Рождественский, Арсений. Указ. соч. С. 187.

<sup>3</sup> Одесский вестник. 1867. № 35.

<sup>4</sup> Рождественский, Арсений. Указ. соч. С. 188.

называются именно те черты быта, в частности урбанизация и технические новшества, которые характеризуют проникновение товарно-денежных отношений в деревню: «железные дороги, пароходы, машины и телеграфы — все это, по мнению сектантов, признаки царствия сатаны и конца этого царствия, которое вообще штундисты называют царством египтян»<sup>1</sup>.

Подобные высказывания православными экспертами ценились на вес золота, поскольку работали на заветную идею о тщательно маскируемой баптистами противоположительственной сути своих воззрений. Любопытна записка «Об обществе штундистов на юге России», поданная новороссийскому генерал-губернатору помещиком Значко-Яворским в 1867 г., на которую впоследствии ссылались многие авторы. «Главнейшим» для этой секты он считает «коммунистические и фа-талистические начала. Коммунизм есть та удочка, на которую штундовые удят неофитов». Он продолжает: «...отнимите коммунистические идеи, а штундовая секта сама собой распадется». И вывод: «Вообще, на мой взгляд, штундовая секта имеет более политико-экономическое, чем религиозное значение»<sup>2</sup>.

Данная точка зрения была возведена в официальную догму, о чем свидетельствует следующий отрывок из Отчета обер-прокурора Синода К.П.Победоносцева за 1899 год: «Особенность современного штундизма заключается в том, что прежнее отрицательное отношение его последователей к православию и произвол в толковании священного писания сменяются у них полнейшим и самым грубым отрицанием всего христианства. Некоторые из вожаков высказывают даже прямо материалистические воззрения. В Донской епархии, на собеседовании православного миссионера, один штундист по вопросу о воскресении мертвых высказал такие суждения: религия есть измышление попов, обман для мужиков; ничего второго не будет; издохнешь, только трава на могиле вырастет»<sup>3</sup>.

Как известно, такая оценка штундизма была закреплена в государственном антисектантском законодательстве. История его заслуживает специального упоминания. Изложим её в восторженно-верноподданическом пересказе епископа

<sup>1</sup> Неделея. 1877. С. 55.

<sup>2</sup> Записка приведена в кн.: *Краткий очерк штундизма и свод текстов, направленных к его обличению* / Сост. свящ. И. Стрельбицкий Одесса, 1893. Приложение 1. С. 188—192.

<sup>3</sup> Цит. по: *Бонч-Бруевич В.Д. Избранные сочинения*. Т. I. С. 143.

Алексея. Осудив факты «примиренческого отношения» к баптизму, он продолжает: «Но то, чего не сделала светская администрация, над чем она в недоумении колебалась, было сделано волею царя, всегда свято охранявшего интересы православной церкви и всегда отзывчивой на действительные нужды своего православного народа: Сердце царя „в руке“ Божией почувствовало в баптизме нечто злое, враждебное не только основным началам исторической жизни русского народа: православия, самодержавия и народности, но и вообще общественной и государственной жизни и священную руку царя был начертан глубоко истинный приговор этой секте». А дело было так. Александру III прислали отчет Киевского губернатора за 1881 год, где отмечалось, что в губернии распространяется «штундизм» — течение, «проникнутое духом социального рационализма, незаметно подкрадывающееся в невежественные народные массы, подрывающее в них чувство уважения к законной власти». На что «священная рука» начертала: «Весьма серьезный вопрос. Обратить внимание Министерства внутренних дел и оберпрокурора Святейшего синода». Далее, прочитав, что по учению штундистов все природные богатства: земли, леса, воды, — как создание божие, не должны составлять чьей либо собственности, а пойти в равный раздел, что платить и нести повинности, а равно иметь и почитать начальство не следует, самодержец ответил: «Почти что социализм».

Репрессии против штундистов особенно усилились в конце века. Высочайше утвержденным 4 июля 1894 года положением Комитета министров «штунда» была признана «одной из наиболее опасных в церковном и государственном отношении» сект<sup>1</sup>. «С этого времени, — отмечает Бонч-Бруевич, — по воле самодержавного закона штундисты стали всячески преследоваться; их арестовывали, сажали в тюрьмы, ссылали в самые отдаленные места. И после появления этого циркуляра миссионеры сразу же присоединили слово «штундист» к очень многим сектам, дабы им было легче преследовать сектантство. Вот почему слово «штундо», они стали присоединять к названиям всех и всяческих сект: молокан, духоборцев, хлыстов, скопцов и др.»<sup>2</sup>. Как мы увидим позже, циркуляр 1894 года

---

<sup>1</sup> См.: *Религиозно-рационалистическое движение на юге России во второй половине XIX столетия*. Исследование Епископа Алексея, ректора Казанской Духовной Академии. Казань, 1909. С. 508–510.

<sup>2</sup> *Бонч-Бруевич В.Д.* Избранные сочинения. Т. I. С. 370.

широко использовался для ужесточения репрессий против баптистов.

Итак, «российский штундизм» — понятие произвольное, введенное в религиозоведческий оборот с обличительно-миссионерскими целями. Поэтому внятно определить его кредо невозможно. Оно составлялось из отдельных вероучительных элементов, которые те или иные авторы по каким-либо причинам расценивали как наиболее существенные. При этом специфика существующих сект, на почве которых такие новообразования возникали, во внимание не принималась. Впрочем, существовал и некий общий критерий отбора: и православные, и светские авторы (по различным причинам, разумеется) особое внимание обращали на антимонархические и антиклерикальные мотивы. В результате за наиболее характерные черты вероучения штундизма признавались следующие: отрицание Священного предания, церкви и священнической иерархии, как непрременной посредницы в спасении, отказ от таинств и чина церковных богослужений, от «святых угодников» и нередко — от крещения младенцев.

Подробный рассказ о злоключениях «анабаптистов» избавляет от необходимости детально разбирать социальный и теологический смысл таких приоритетов. Стоит только предупредить, что высказывания отдельных «штундистов», даже если они впоследствии обратились в баптистскую веру, специфически баптистскими еще никак не являются. Еще предстояла переплавка их в некое гомогенное, цельное вероучение, появление новой церкви, способной развиваться на собственной основе.

Какое же место «штундизм» занимал в долгой истории религиозно-общественных движений в России?

Его можно рассматривать как запоздалый рецидив «духовного христианства», вызванный резким обострением социально-экономических противоречий. Последнее, как мы помним, упало на свободу от крепостной кабалы, на веру в хозяйственную и духовную независимость, которая, казалось, несла освобождение. Подобные надежды уже обернулись драконовской Духоборией и деспотией молоканских «старцев». Религиозное сознание, однако, неохотно усваивает уроки прошлого, ему чуждо последовательное линейное развитие; в нем постоянно происходят мутации, внезапные «озарения», спонтанные сдвиги, возврат к прежним сюжетам и акцентам, оказывающимся созвучными массовому мироощущению в данный конкретный период. В условиях новой

пореформенной России последователи «духовного христианства» могли предложить лишь иступленные пророчества, дурмящие хороводы и прыжки, да ожидания безотлагательного чуда.

Иными были шансы на будущее у баптизма. Он отразил мироощущение агентов уже сложившихся товарно-денежных отношений, в которых господствуют анонимные законы и судьбы «маленьких людей» складываются за их спиной, оставляя мало надежд на созидательные социальные потенции «деятельного» человека. Поскольку в пореформенную эпоху русское общество быстро развивалось по буржуазному пути, баптизм становится все более адекватной формой его религиозно-духовного самосознания.

Поглощение «штундизма» баптизмом означало перерождение первого в одну из уже сложившихся протестантских церквей. В области социальной это был отказ от «бунтарских» мотивов и переход на лояльные позиции. В области вероучительной — восприятие знакомой нам баптистской догматики, замена свободного толкования Библии неукоснительным соблюдением «Исповедания», в сфере обрядности и организации — отказ от самодеятельных, стихийных форм и переход к четкой организации, в частности, к образованию слоя профессиональных руководителей-проповедников — пресвитеров. Дистанция, как видим, была немалой и преодолевалась она в постоянной глухой борьбе<sup>1</sup>, принимавшей различные формы. Вот характерное письмо одного из «обращенных» баптистов: «Уведомляю вас, братья, о делах старшего брата: он взял деньги из кассы для нуждающихся и купил на них чашу да покрывало на стол. Этот обычай украден из православной церкви, а нам говорят, чтобы мы вменяли его в святость. Но это идол и да не будет так! То же самое скажу о водном крещении. Все это петля, и старший брат хочет затянуть нас в нее»<sup>2</sup>.

Впрочем, подобные упреки едва ли затрагивали суть баптизма. Точнее их выразил молоканин Д.В.Зайцев: «...По учению баптизма, человек является какой-то карманной куколкой с ниточками, за которые попеременно дергают то добрый, то злой механик, и, сообразно их желанию, куколка делает движение своими членами; словом, баптизм отрицает свободную волю человека и в этом его первое, основное, прискорбное

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Бонч-Бруевич В.Д. Избранные сочинения*. Т. I. С. 167—175.

<sup>2</sup> См.: *Рождественский, Арсений*. Указ. соч. С. 175.

заблуждение, ибо по учению Библии, человек создан свободным... Свобода воли есть основной догмат учения духовных христиан»<sup>1</sup>. Социальные последствия такого превращения не укрылись от отдельных искушенных православных авторов. «Присущие нашим сектантам социально-коммунистические чаяния ярко гнездятся и в штундизме... — писал известный обличитель сектантства И.А.Айвазов. — Но дальше мечты они не пошли. Более того, с превращением в баптизм штундисты постепенно отвыкают и от самой мечты о социально-коммунистическом строе»<sup>2</sup>.

Исход всех этих конфронтаций и столкновений был, конечно, предрешен, как он был предрешен в случае с молоканами. И дело не только в эклектичности «русского штундизма», понятия, строго говоря, беспредметного, а в том, что именно баптизм был наиболее пригоден для заполнения все более расширяющейся ниши — мироошущения быстро растущих торгово-промышленных слоев.

### 3. Первые шаги русского баптизма (60—80-е годы)

Противостояние, с одной стороны, отобилизованного «воинства Христова», доказавшего свою боеспособность во многих исторических эпизодах, и разрозненных, раздираемых противоречиями и изрядно деморализованных сектантских объединений ополченческого типа, которые стремились как-то выжить в новых для себя условиях — с другой, вело к тому, повторю, что пришествие баптизма напоминало успешно проведенную военную операцию. Оно развивалось по трем главным направлениям: юго-западные губернии, где посредствующую роль играл «штундизм», регион Закавказья и Северного Кавказа, в которых баптизм утверждался преимущественно в среде молокан и, наконец, Петербург и примыкающие к нему губернии — здесь процесс становления новой церкви происходил, так сказать, в чистой форме. К середине 80-х годов эти потоки миссионеров наладили деловые связи и очаговые прорывы сменились фронтальным натиском.

Первые баптистские общины появляются на юге Украины, где, по выражению преосвященного Амвросия, «нравственно-политическим пожаром в нашем отечестве вспыхнул штун-

<sup>1</sup> См.: Кибанов А.И. Указ. соч. С. 182.

<sup>2</sup> Айвазов А.И. Русское сектантство. М., 1915. С. 63.

дизм». В 60 — 70-е годы баптистские группы создаются в Херсонской губернии; здесь активно действуют российские пионеры этой церкви Е.Цимбал, И.Рябошапка, М.Ратушный, Г.Балабан. Шаг за шагом их влияние перекидывается на Киевскую, Таврическую, Екатеринославскую и другие соседние губернии. «Баптизм с самого начала стал *коренным* элементом в религиозном движении в Киевской губернии, о чем можно судить как по первоначальным источникам, так и по пережиткам этого движения, которое в настоящее время выросло и окрепло», — писала в 1912 году В.И.Ясевич-Бородаевская<sup>1</sup>.

По официальным (скорее всего, заниженным) данным за период с 1873 по 1881 год число баптистов в одном только Тарашанском уезде Киевской губернии выросло с 112 до 1334 человек; в Херсонской губернии к 1881 году их число достигло 3363 чел.<sup>2</sup> Расширился и ареал распространения баптизма: земли Войска Донского, Минская, Черниговская, Бессарабская, Орловская и другие губернии. Довольно определенным был и социальный состав баптистских общин.

Выше уже шла речь о наличии в этих районах множества свободных, но не имевших собственной земли работников. Так, в Херсонской губернии они составляли к 90-м годам 25% населения. Наблюдалась четкая корреляция между ростом баптистов и степенью обезземеливания крестьян. Такое суждение — вовсе не дань «истматовскому» подходу. Именно «*безземелье* значительной части православного населения в губерниях Новороссийского края» было «едва ли не самым сильным фактором, способствовавшим развитию различных сектантских заблуждений», — отмечал епископ Алексей<sup>3</sup>. О том же свидетельствовал В.Скворцов на II миссионерском съезде в 1881 году: «Подавляющее большинство последователей штундо-баптизма по экономическому своему положению наиболее беднейшие из своих односельчан люди, так что о штунде можно справедливо сказать, что это пролетариат народный, обездоленный, недовольный, тревожный, чающий от секты улучшения своего народного материального быта»<sup>4</sup>. С этим согласны и сами баптистские лидеры. По мнению В.В.Ива-

<sup>1</sup> Ясевич-Бородаевская В.И. Борьба за веру. СПб., 1912. С. 166.

<sup>2</sup> Алексей, епископ. Материалы для истории религиозно-рационалистического движения на юге России во второй половине XIX столетия. Казань, 1908. С. 123, 276.

<sup>3</sup> Алексей, епископ. Религиозно-рационалистическое движение на юге России во второй половине XIX столетия. С. 196.

<sup>4</sup> Цит по: Клибанов А.И. Указ. соч. С. 197.

нова, баптистские общины «почти все состоят из беднейшего класса людей и большинство братьев нуждаются в пособии, чтобы справиться со своими хозяйственными делами и освободиться от старых долгов...»<sup>1</sup>. Что же касается наиболее видных и активных проповедников баптистов в этом регионе, то, по свидетельству А.И.Клибанова, из двадцати семнадцать принадлежали к кулакам и зажиточным крестьянам<sup>2</sup>.

Возникает вопрос: если религиозные воззрения отражают или, по меньшей мере, как-то соотносятся с экономическим положением людей, то как одна и та же церковь оказалась способной находить приверженцев в различных имущественных слоях? Это классическая проблема религиозования, с которой мы будем сталкиваться на протяжении всей книги, в том числе и при рассмотрении событий советского периода. Пока же можно ответить так. Возникающие в низах общества «секты» в своих воззрениях обычно непосредственно выражают интересы узкой социальной прослойки. Однако в случае выработки сложного и универсального вероисповедания они все дальше отходят от изначальных социальных мотивов и оказываются приемлемыми для более широких общественных слоев, в том числе и таких, которые являются антагонистами в экономически-политической сфере.

Здесь проявляется специфика религии, которая имеет дело с вечными экзистенциальными проблемами (жизни и смерти, предназначения человека, обретения собственного Я, духовной свободы и т.п.), которые в определенном смысле выходят за рамки фиксированных социальных и политических границ. Таковые водоразделы существуют, однако в области теологии они выражаются не в прямой форме, а опосредствуются вековым опытом сознания, который облекается в выработанные профессиональными идеологами концепции и интерпретации традиционных символов. В этой связи можно констатировать одну примечательную черту религиозного сознания, а именно: изоморфность размышления простого верующего и выдающегося теолога.

Другим очагом распространения баптизма стали губернии Закавказья (прежде всего Тифлисская и Бакинская) и Северного Кавказа. Именно здесь выдвинулись проповедники, впоследствии составившие руководящую верхушку российского баптизма: Н.И.Воронин, В.Г.Павлов, братья Мазаевы.

<sup>1</sup> Валькевич В.А. Указ. соч. Приложение 3. С. 26--27.

<sup>2</sup> Клибанов А.И. Указ.соч. С. 199.



В.В.Иванов и др. К этому были свои причины. По свидетельству В.А.Валькевича, «в Закавказье нет ни одного молоканского селения, где бы баптистская секта не свила себе прочного гнезда», а особый успех баптистская проповедь имела в Бакинской губернии, где молокане составляли до 43 процентов всего русского населения<sup>1</sup>.

Такова специфика становления новой церкви в этом регионе: оно осуществлялось без посредничества разношерстного «штундизма», а преимущественно в молоканской среде с ее окрепшей иерархической структурой, надстраивающейся над имущественным неравенством и традиционным бытом. Подобное расслоение уже затронуло судьбы нескольких поколений и восходило к дореформенным временам, когда молоканские колонии формировались в среднерусском регионе. Так что в них давно уже выделились потомственные династии Мазаевых, Стояловых, Фефеловых, Мамонтовых и других богатейших купцов и собственников, выдвигавших из своей среды «старцев» как непререкаемых авторитетов в вопросах веры и повседневного поведения. Русские молоканские поселения составляли главный резерв пополнения баптистских общин еще и потому, что среди местного населения евангелическая проповедь ошутимого успеха не имела. Компактность молоканских поселений, в свою очередь, также способствовала авторитаризму царивших там порядков — свободные земли по соседству отсутствовали.

Обратившаяся в баптизм группа крупных собственников располагала большими возможностями для издания религиозной литературы, для финансирования широкой миссионерской деятельности, для подготовки своих квалифицированных проповедников в зарубежных теологических семинариях. И хотя к концу 80-х годов общее число баптистов в Закавказье и Северном Кавказе не превышало 2 тыс. человек, их лидеры оказывали растущее влияние на организационную и проповедническую деятельность российского баптизма в целом.

Молоканская родословная сказалась на облике и внутренних проблемах «кавказского» баптизма, в частности, на особом состоянии «имущественного вопроса». Молоканские лидеры еще не достигли того цивилизованного уровня управления сектантскими объединениями, когда религиозная и хозяйственная сфера существуют более или менее независимо, а потому не всегда избегали соблазна использовать свое духовное

---

<sup>1</sup> Валькевич В.А. Указ.соч. С. 125.

влияние для обеспечения собственных деловых интересов. Эти привычки они перенесли и на баптистское движение, рассматривая религиозные общины как особые хозяйственные образования, в которых отношения «равных во Христе» братьев должны были так или иначе соответствовать размерам собственности, которой каждый из них обладал. Поэтому неизменно всплывали такие совсем уже мирские вопросы, как заем, кредит, своевременная выплата долга, соблюдение условий контракта, найма и т.п. Хозяйственная деловитость воспринималась как убедительное свидетельство благочестивости верующих, ответственных, таким образом, за соблюдение не только предписаний веры, но и условий коммерческих сделок. Поскольку же речь шла о церкви, только приступившей к захвату собственного молитвенного и экономического пространства, то подобные деловые будни придавали дополнительную энергию соперничеству религиозных лидеров, рвущихся к власти, обещавшей им не только экономические привилегии, но и удовлетворение политических амбиций.

Немало свидетельств на этот счет мы находим в упомянутой работе В.А.Валькевича. Он, например, рассказывает, что в 70-х годах в Тифлисской общине с пристрастием обсуждалось дело баптиста Тресковского, оказавшегося несостоятельным должником. Община приняла решение «переписать» его долги, посчитав раскаяние истинным. В 1879 году разразился совсем уж неприличный скандал, затронувший имена «отцов-основателей» церкви. Вернувшийся из заграничного обучения В.Г.Павлов возглавил городскую общину и вскоре обвинил в ростовщичестве и лицемерии не кого иного, как купца Н.И.Воронина, пионера русского баптизма. Пикантность ситуации была и в том, что В.Г.Павлов когда-то работал у купца приказчиком и именно от него принял крещение. Последовало отлучение Н.И.Воронина, в ответ образовавшего самостоятельную общину; позже оно было отменено, и общины воссоединились... Все эти детали особого интереса для нас не представляют. Важно отметить саму обстановку смешения религиозной и хозяйственной сфер, ставшую отличительной чертой первых шагов баптизма в этом регионе. Не случайно в конце 1880 года при Тифлисской общине был образован Церковно-хозяйственный совет, поставивший под контроль коммерческую деятельность членов общины, решая возникающие конфликты, в частности, выделяя субсидии тем, кто терпел неудачу, либо налагая на них дисциплинарные меры, вплоть до отлучения. Было бы неправомерно, как это

делают некоторые отечественные авторы, сводить такие эпизоды к проявлениям неблагочестивой меркантильности баптистских толстосумов. Речь шла о естественной для последователей пуританизма попытке внедрить в практику «этику бизнеса» и цивилизованные рыночные отношения. Нетрудно догадаться, что подобные разборки заметно сгущали атмосферу отчужденности, недоверия между богатыми и неимущими «братьями», а следовательно, способствовали обострению внутриконфессиональных трений.

Социальная неоднородность первых баптистских сообществ бурно проявлялась и в юго-западном регионе, где в традициях дореформенного периода не прекращались выступления рядовых верующих против попыток установить строгую конфессиональную дисциплину и унифицированную обрядность. При этом наблюдалась любопытная, специфически российская особенность: такие выступления принимали форму протеста против реставрации православного обряда и чина. Иными словами, если на первых порах баптизм, или «штундизм», воспринимался как символ и образец антицерковной борьбы, то теперь, напротив, он оценивался как предательство традиции «духовного христианства», как попытка затянуть на шею доверчивых заново «обращенных» простаков новую петлю.

Наиболее значительным эпизодом в появлении «откатных» постбаптистских образований стало движение Ковалья — Малеванного. Пастух Яков Коваль начал проповедовать в Тарашанском уезде Киевской губернии — очаге наиболее интенсивного развития украинского баптизма. К началу 80-х годов его последователи появились и в соседних уездах, составив две трети всех баптистов губернии — свыше тысячи человек. Их привлекала страстная апелляция к Святому Духу, для непосредственного общения с которым, как утверждал Коваль, верующие не нуждаются в пресвитерах и формальных церемониях баптистской церкви. Он протестовал против ее штатных проповедников, стремящихся господствовать над «божиими созданиями», против концепции абсолютного предопределения и избранности: «Мы желаем, дабы нам исполниться всею полнотою божией, так мы веруем, что непостижимая благодать дарована всякому верующему»<sup>1</sup>.

Обычно воззрения Я.Ковалья расцениваются как попытка возрождения идей «духовного христианства», прежде всего духоборчества, поскольку он утверждал приоритет Святого Духа

---

<sup>1</sup> Ушинский А.Д. Вероучение малорусских штундистов. Киев. 1886. С. 186.

перед Богом-Отцом и Богом-Сыном. Такое суждение сомнительно: в протестантизме Святой Дух имеет иной смысл, чем у русских сектантов. Поскольку же Коваль отталкивался от баптистской среды, то точнее говорить о предвосхищении им идей пятидесятничества. Кстати сказать, последователи украинского пастуха нередко называли себя «евангелическими христианами». Движение Ковалья осталось местным эпизодом в становлении отечественного баптизма, чему способствовали гонения со стороны как православных миссионеров, так и ортодоксальных баптистов. К тому же какой-то конкурентноспособной позитивной программы он предложить не мог.

Более широкий резонанс получило возникшее в том же уезде движение бондаря Кондратия Малеванного, трагическая судьба которого широко освещалась в либерально-демократической прессе. Малеванный обратился в баптизм из православия, протестуя против идолопоклонничества и священнической иерархии, но по истечении шести лет порвал и с ним, придя к выводу, что баптизм унаследовал те же пороки. Он также подчеркивал способность истинно верующих людей общаться с Богом прямо, без всяких церковных посредников, утверждая в качестве основы веры не официальное вероучение, а личное «откровение», получаемое от Святого Духа. Молитвенные собрания его последователей во многом воспроизводили культ христоверов и молокан-прыгунов: экстатические пляски, восклицания, прыжки и бессвязные причитания на «иных» языках. Особый отклик среди крестьянской бедноты находил его воинственный протест против социальной несправедливости<sup>1</sup>.

К. Малеванный страстно обличал «капитал», его слуг — «грабителей» и «разбойников», которые предали Христа и сделали народ «нищим и полумертвым». В числе сатанинских и греховных проявлений у него фигурировали современные политические институты, монастыри и церкви, питейные и различные увеселительные заведения. Это обличительство — такова уж логика подобных «духовных» бунтов — сопровождалось пророчествами о скором воцарении «царства небесного», призывами порывать с греховным миром и готовиться в чудо Второго пришествия. Особенно он ненавидел «умалишенные

<sup>1</sup> Так, В.Д. Бонч-Бруевич отмечает прямое влияние проповедей Малеванного на участников известного бунта крестьян села Павловка Сумского уезда Харьковской губернии (сентябрь 1901) против православной церкви. «политии, лавочников, мешан и богатеев села» (См.: *Бонч-Бруевич В.Д. Избранные сочинения*. Т. I. С.103—110).

дома» — как выяснилось, не зря. В 1892 году Кондратий Малеванный был насильственно помещен в богоугодное заведение, а затем по фальсифицированному заключению врачей — в дом для умалишенных, где провел несколько лет. Вплоть до своей кончины (1913 год) он продолжал свои проповеди, хотя уже и не в столь воинственном тоне.

Разумеется, с учетом тогдашней религиозной ситуации эти эпизоды можно расценить как вполне закономерные. Не случайно и место их наибольшей интенсивности, так как Таршанский уезд выделялся особой остротой классовых противоречий. Вместе с тем жизненный путь Кондратия Малеванного весьма поучителен. Он точно уловил наиболее неприемлемую для народного «русского духа», унаследовавшего антиправославные традиции, черту баптизма, а именно его вероисповедную и организационную жесткость, которая на первых порах скрадывалась четкой ориентацией зарубежных благовестников на единospасающую личную веру. Документы свидетельствуют, что подобные трения, духовные бунты в ту пору возникали довольно часто. Однако как-то помешать быстрому формированию российского баптизма они уже не могли, поскольку появлялись не в контексте спонтанно развивавшихся религиозных верований, а в рамках профессионально отшлифованной и выверенной теологической доктрины, которая давно выработала заслоны против диссидентских представлений, без труда нейтрализуя их системой теологических интерпретаций и дисциплинарных мер. Это были запоздалые арьергардные бои народного сектантского духа, шансы на будущее уже утратившего. К 1917 году на Украине насчитывалось не более двух тысяч малеванцев, в немалой мере потерявших свой воинственный социальный пафос.

Модификации импортных идеологических образцов под воздействием местных историко-культурных традиций — увлекательная тема религиозоведческих исследований. В этом отношении крайне поучительной стала ситуация, сложившаяся в третьем очаге возникновения русского баптизма, а именно в Петербурге и прилегающих к нему губерниях. Его первые шаги связаны с деятельностью выдающегося баптистского теолога и проповедника Ивана Вениаминовича Каргеля (1849—1939), приглашенного в столицу для проведения духовных бесед в великосветских кругах. Вскоре он организовал здесь первую баптистскую общину, особой известности первоначально не приобретающую.

Положение изменилось после приезда в Петербург (1874) лорда Гренвиля Редстока. Утонченный аристократ, сын английского адмирала, участник Крымской кампании (в боях он, правда, непосредственного участия не успел принять), Редсток еще в Англии прославился как евангельский проповедник и врачеватель душевных недугов. Давно лелеявший мечту продолжить эту миссию в русской аудитории, он с готовностью откликнулся на приглашение генеральской вдовы Е.И.Чертковой, на которую его проповеди произвели особое впечатление, посетить российскую столицу.

Гренвиль Редсток не был глубоким, систематическим теологом. Но он обладал особым даром салонного духовника, способного просто и убедительно толковать тексты Библии, сопереживая чувствам своих российских собеседников, невзирая на языковой барьер. Главный акцент он делал на идее погибшего грешника и возможности спасения искренней верой. Я понял, говорил он, что «прошение грехов за добрые дела невозможно, что грехи могут быть омыты только кровью Христа, и эта кровь уже пролита и оmyвает чувствующего свою немощь и принимающего Христа как единого Спасителя и единого Ходатая между богом и человеком,— следовательно, все принявшие Христа спасены, и им нечего беспокоиться за себя и плакать: сердце их полно радости всесовершенной»<sup>1</sup>.

Проповеди лорда привлекли сочувственное внимание фрондирующей петербургской знати, и вскоре в числе преданных «редстокистов» мы видим: графа М.М.Корфа и графа А.П.Бобринского, княгиню Н.Ф.Ливен и В.Ф.Гагарину, влиятельного сановника Н.Ф. фон Краузе и др. Но наиболее ревностным проповедником и организатором проявил себя отставной полковник, богач и филантроп Василий Александрович Пашков, взволнованно поведавший миру о пережитом им «рождении свыше»: «Озаренный светом Господня, я увидел себя отчужденным и врагом по расположению к злым делам, понял, что я — грешник погибший, что ничего не в состоянии сделать для своего спасения... Я доверился Спасителю моему, в котором и имею теперь жизнь вечную. Господь принял меня, как принимает всякого приходящего к нему; я теперь принадлежу не себе, а ему, живу не для себя, но для умершего за меня и воскресшего Христа»<sup>2</sup>. Полковник развил бурную

<sup>1</sup> См.: Сковцова Д.И. Современное сектантство. Очерки, статьи, исследования. М., 1905. С. 41.

<sup>2</sup> Там же. С. 43.

миссионерскую деятельность, регулярно проводил молитвенные собрания<sup>1</sup>, и вскоре последователей британского евангелиста стали называть также «пашковцами».

В.А.Пашков не удовлетворился благосклонностью столичной публики и в 1876 году добился легализации Общества поощрения духовно-нравственного чтения, которое на широкую ногу поставило проповедь евангелизма «среди народа». Примечательно, что его лидеры специальное внимание уделили рабочим, еще с 1875 года начав издание иллюстрированного журнала «Русский рабочий». Заметного успеха это предприятие не имело, и в 1886 году журнал прекратил существование. Общество наладило выпуск дешевых популярных брошюр, направляя книгонош в соседние губернии. Всего было издано более 200 брошюр средним тиражом 10 тыс. каждая. Среди них значительную долю составляли переводные тексты («Маленькая Мэг», «Первая молитва Джэмса» и др.)<sup>2</sup>. Кстати, переписанные от руки или изготовленные на гектографе, они до сих пор встречаются в среде баптистов.

Размах деятельности евангелистских проповедников возрастал, вызывая все большую настороженность властей. Вскоре Пашкову было запрещено проводить свои собрания, а 24 мая 1884 года последовало и Высочайшее повеление: «закрыть Общество поощрения духовно-нравственного чтения и принять меры к прекращению дальнейшего распространения учения Пашкова на всем пространстве Империи». Меры, естественно, были приняты. В.А.Пашкову и М.М.Корфу было предписано срочно покинуть Россию, издания Общества были конфискованы и сожжены. Но проповедь евангелизма продолжалась. По официальным данным к 1905 году, в России было около 21 тысячи евангельских христиан.

Учение пашковцев — популистский вариант баптистского и основывается на трех положениях: 1. Спасение совершилось, и все уверовавшие во Христа спасены; 2. Спасение дается человеку как дар Господа без какого-либо содействия с его стороны; 3. Человек спасается верой в искупительную жертву Иисуса Христа. От него требуется одно: осознать себя грешником, не способным собственными силами избавиться от пороков, и все надежды возложить на Христа. В популярной бро-

<sup>1</sup> О проповедях Редстока см.: *Лесков Н.С.* Великосветский раскол: Лорд Редсток и его последователи. СПб., 1877. Колоритное описание собраний В.А.Пашкова дано в кн.: *Пругавин А.С.* Раскол веру. СПб., 1909. С. 201—214.

<sup>2</sup> Издания Общества перечислены в кн.: *Скворцова Л.И.* Указ. соч. С. 134—140.

шюре «Выгоды от потери» красноречиво говорится: «Все мы пред Богом не более, как развращенные грешники, и вся наша праведность — ненужный хлам. Мы не можем рассчитывать на нее, а должны прийти ко Христу, как нищие, нагие грешники, и оправдание не в делах наших, а в нашей вере»<sup>1</sup>. Специфика евангельского христианства состояла, таким образом, в том, что оно шло преимущественно «сверху», от столицы к провинции, и его содержание определялось космополитической элитой, не испытавшей серьезного воздействия российских традиций, тем более мучительных народных религиозно-духовных исканий.

В предшествующих разделах много говорилось о евангелической линии в истории христианских церквей, в том числе об общих баптистах. Поэтому нет необходимости подробно останавливаться на вероисповедных проблемах. Исключение, пожалуй, нужно сделать для вопроса, который в отечественной литературе освещался недостаточно: на специфических взаимоотношениях баптистов и евангельских христиан именно на российской почве.

Среди отечественных религиоведов устоялось мнение, будто различия между ними незначительны и касаются лишь некоторых мелочей. Дело, однако, обстоит сложнее. Начиная с 80-х годов лидеры баптистов и евангельских христиан неоднократно предпринимали попытки договориться об объединении в одну церковь. Такое желание объяснялось не только вероисповедной близостью, но и сходной судьбой в обстановке гонений со стороны властей. Временами казалось, что соглашение почти достигнуто, но каждый раз оно срывалось.

Почему?

Одна из причин, несомненно, коренилась в личных амбициях и соперничестве лидеров этих течений. Однако имелись и более серьезные основания. Баптизм и евангелизм достаточно существенно различаются в догматике, обрядности и организаций, и традиционный спор между ними по поводу крещения и некоторых других обрядов является лишь внешним выражением этих различий, имеющих вековую традицию. Они восходят к периоду соперничества общих и частных баптистов. И в организационном, и в идейном отношении баптисты — это преемники Филадельфийской ассоциации, унаследовавшей и укрепившей традиции частных баптистов, тогда как евангельские христиане развивают наследие английских

<sup>1</sup> *Выгоды от потери* / Изд. И.Р. СПб., 1880. С. 6.



общих баптистов<sup>1</sup>. Об истоках этой конфронтации, о ее социальной основе, вероисповедных и организационных формах подробно говорилось раньше. Можно лишь кратко напомнить о понимании крещения, которое символизирует и организационно оформляет вступление в баптистскую церковь.

Частные баптисты, проводящие резкое различие между людьми, изначально predeterminedенными к спасению и к гибели, не менее строго разграничивают «мир» и «церковь» как «сообщество видимых святых». Они придерживаются практики «закрытого» причащения, то есть крестят лишь тогда, когда уверены, что имеют дело с «избранным» человеком, получившим дар прощения и пережившим «второе рождение». Только таких людей они допускают к хлебопреломлению. Напротив, общие баптисты уверены в универсальной, то есть распространяющейся на всех людей благодати. Они согласны с тем, что человека спасает лишь личная вера. Но придет он к ней или нет, полагают они, во многом зависит от него самого, от его способности выбирать между добром и злом. Они практикуют так называемое «свободное» (открытое) причащение, то есть допускают к причастию и людей, не крещенных по собственному обряду.

Они различаются также в оценке статуса и роли пресвитеров. Как известно, кальвинисты, из которых и вышли частные баптисты, придают большое значение церковной дисциплине, ответственность за поддержание которой возлагают на пресвитеров. Поэтому баптистское сообщество во многом напоминает структуру церковной организации, а именно, строгое разделение между рукоположенными пресвитерами и остальными верующими. Приведем в этой связи рассуждения авторитетного баптистского богослова В.В.Иванова. Следует различать, пишет он, две стороны — избрание пресвитеров церковью и поставление их «особо для того поставленными лицами». Хотя избрание важно, «все же, тем не менее, я считаю поставление пресвитеров делом более важ-

---

<sup>1</sup> Ссылки на этот счет встречаются уже в дореволюционной литературе. «Наши баптисты.— писал православный миссионер И.Д.Боголюбов.— это баптисты партикулярные... Теперешние пашковцы почти все усердием И.С.Проханова сдвинуты в разряд общих, генеральных, или „свободных“ баптистов, а ученики Фетлера — партикулярные» (*Богомолов Д.И.* Кто это пашковцы, баптисты и адвентисты. СПб., 1912. С. 9). На это обращал внимание и С.Д.Бондарь в работе «Современное состояние русского баптизма» (СПб., 1911. С. 4).

ным, нежели избрание их»<sup>1</sup>. Избрание — это лишь представление, а поставление — это утверждение. «...Пресвитеры по отношению к церкви в подчиненное положение Господом не поставлены; а как по духу наставлений, так и по свидетельству слова они являются мужами, „начальствующими“ Господу братьями»<sup>2</sup>. Ибо церковь, продолжает он, является «лишь служебным орудием Святого духа, который через нее делает свое дело, так что пресвитеры происходят не от церкви, а от триединого бога»<sup>3</sup>. Поэтому у баптистов совершать крещение, хлебопреломление и бракосочетание имеют право лишь рукоположенные пресвитеры, тогда как у евангелистов в этой роли могут выступать члены общины по ее поручению. Отсюда должно быть понятно и другое различие, символизирующее значимость события, — при совершении баптистского крещения пресвитер возлагает руки на крещаемых, а у евангелистов этого нет.

В общем, как видно, все эти споры и разночтения идут в том же русле, в котором они проявились при формировании баптизма на Западе. Следует, однако, предупредить против одного упрощения. Когда я говорил о различии баптистов и евангельских христиан, то имел в виду некоторые «идеальные типы», результаты тенденций, которые присущи каждой из этих ветвей. Но это вовсе не означает, что они именно так и проявляются в реальной истории. Уже приводились примеры, когда влиятельнейшие теологи из числа частных баптистов защищали взгляды, плохо сочетающиеся с догматом об абсолютном предопределении, скажем, выступая за активную миссионерскую деятельность. В этой связи показателен упоминавшийся выше И.В.Каргель. Он проповедовал «строгий» баптизм с явным оттенком мистических и даже эсхатологических идей. В духе фундаментализма он настаивал на строгом духовном воспитании верующих, отрешенных от мира и его ценностей, «преображенных в образ Христа», подробно обосновывал решающую роль Святого Духа в возведении «призвания» и т.п. Кстати, в 1886 году он был избран заместителем главы комитета Русского баптистского союза Д.И.Мазаева, сменившего на этом посту немца И.Вилера, в то время находившегося за границей. И вместе с тем И.В.Каргель энергично выступал за расширение внутренней евангельской миссии,

<sup>1</sup> Баптист. 1907. № 5. С. 12.

<sup>2</sup> Там же. С. 14.

<sup>3</sup> Там же.

а когда образовался Русский евангельский союз, вступил в него и стал одним из его авторитетнейших лидеров.

Одним словом, перед нашими глазами прошло достаточно много событий и сцен, чтобы разглядеть нехитрую истину: вероисповедные различия, на которые любят ссылаться представители договаривающихся сторон, сами по себе еще не определяют однозначного отношения между родственными церквями, а тем более их отдельными приверженцами. Известно немало примеров, когда различные течения, до того мирно сосуществовавшие, внезапно вступали в умело афишированную конфронтацию друг с другом под предлогом верности «принципам». Причем нередко выявлялся внешне парадоксальный факт: чем ближе они были в главных установках, тем азартнее велись споры по конкретным деталям, на первый взгляд мелким и несущественным. Проявлялся своеобразный эффект коммунальной квартиры, когда злейшим врагом оказывался именно ближайший сосед по кухне. Вспомним «Боярыню Морозову» И.Сурикова. Она поднимает боевое перстие как символ решимости идти на смерть. И мы понимаем, что это знак чего-то более глубокого, неотчуждаемого от ее личностного мироощущения и избранного собственного предназначения. Причем дело было не в «теле» символа, а в конкретной социально-духовной ситуации, придавший ему особый сакральный смысл.

Точно также и в нашем случае. То баптисты и евангельские христиане мирно уживались, манерно христосовались, обменивались проповедниками, переходили из одной общины в другую, то, напротив, осыпали друг друга язвительными замечаниями, акцентировали внимание на деталях, вчера еще казавшихся малозначительными, отделивались обтекаемыми фразами, когда требовались конкретные дела. Так что нужно говорить об общей стратегии, о долговременной установке, которая лишь частично и не всегда адекватно выражалась в публичных заявлениях, подсказанных изменившимися обстоятельствами.

Пока у нас речь шла о некоторых вероисповедных тонкостях, отличавших баптистов и евангельских христиан. Однако к 80-м годам они уже сформировались в конкретные религиозные объединения, которым предстояло определить свое место в напряженной и противоречивой социально-политической атмосфере, сгушавшейся в России к концу прошлого века. Напомню: вспыхивали крестьянские и казацкие волнения, активизировались рабочие выступления, зарождались но-

вые политические группировки — от марксистских до черносотенных, «богоискательство» соседствовало с религиозным нигилизмом, непротивление злу — с политическим терроризмом; казалось, все проблемы сконцентрировались в одной — исторического выбора и предназначения России. Какой же социальный облик в этой обстановке обретали западные благовестники и какова была стратегия их лидеров на этот счет?

Если говорить о евангельском христианстве, то прежде всего бросается в глаза его аристократический характер — и по составу, и по манере действия. Это был вариант «хождения в народ». Не исключено, что для его отдельных лидеров оно было способом «отвода революционной энергии в религиозное русло». Однако сведение миссионерской напористости к политическому прагматизму всегда грозит социологической близорукостью. Методологически оправданной является презумпция религиозной искренности и добрых побуждений — хотя бы для того, чтобы впоследствии показать ее наивность в данном конкретном случае. К тому же она позволяет понять специфическую стилистику пашковских изданий — неуклюжие попытки подделаться под простонародный язык, каким он долетал до великосветских гостиных — доходчивые и жалостливые истории Мэри и Джорджей, переполненные морализаторством и сентенциями хорошо откушавших господ. Впрочем, легко представить себе, что именно они могли вызывать ответные вибрации в душах людей, измученных нищетой и нуждающихся в психотерапевтических процедурах.

Социально-психологическую подоплеку деятельности евангельских христиан точно уловил известный баптистский идеолог и адвокат И.П.Кушнеров: «Это течение началось в высших слоях высшего общества в г. Петербурге в начале 70-х годов. Как известно, в это время господства террора и усиленной деятельности революционных партий в среде высшего общества находились люди, с ужасом смотревшие на хаос тогда бурливших и друг друга поедавших философских, политико-экономических и литературных теорий... Желание, с одной стороны, одухотворения неудовлетворявшей их личной жизни, а с другой — стремление найти стройное духовное мирозерцание привели к тому же, к чему пришли крестьяне Южной России, т.е. к чтению Евангелия... В Евангелии они открыли противовес нахлынувшей волне разных отрицательных идей того времени и твердые устои для законности, нравственности и спасения не только своих душ, но государства

и общества от урагана злобной борьбы и человеконенавистничества»<sup>1</sup>.

Серьезного внимания заслуживает точка зрения А.И.Клибанова. Если, пишет он, баптизм с самого начала складывался «на началах церковности», то евангельские христиане стремились «не столько изыскать внешние формы для координации действий и дисциплинирования умов своих последователей, сколько возбудить религиозный энтузиазм, стимулировать в народе „ревивализм“...». А поэтому «пашковцы заботились о пропаганде своих религиозных лозунгов, а не о создании на местах новой духовной иерархии», тогда как у баптистов «вопрос о создании духовной иерархии, ее положении и правах приобретал все большее значение»<sup>2</sup>. Суть проблемы в принципе схвачена точно, но кое-какие детали необходимо уточнить, прежде всего, смысл термина «духовная иерархия», фигурирующего в этих рассуждениях.

Вопрос о «церковности», как мы помним, был камнем преткновения в конфронтации протестантизма с католицизмом, впоследствии он же обозначил несходство позиций частных и общих баптистов. На первый взгляд, и те и другие склонялись в пользу «духовной иерархии». Но первые ограничивали ее уровнем первичного сообщества, поместной церкви. Для них община — это самоуправляемое, автономное объединение, не зависимое не только от светских властей, но и от вышестоящих конфессиональных союзов и ассамблей. Общины же генеральных баптистов более аморфны, в них допускается даже смешанное членство. Вместе с тем крайне активны надстроечные структуры — ассоциации, миссии, центры, — наделенные дополнительным правом контроля над повседневной жизнью общин.

Все эти тонкости желательно учитывать, говоря о различии программных установок баптистов и евангельских христиан в России. Впрочем, в конце XIX века они только намечались, поскольку социальные акции их лидеров носили по необходимости преимущественно оборонительный характер. Им важно было отыскать свою нишу во властных структурах общества и доказать имперским правителям законность своей причастности к ним. Отсюда бесконечные разъяснения, петиции, су-

<sup>1</sup> Кушнерев И.П. Краткая записка о возникновении, развитии и о настоящем положении евангельского движения в России и о нуждах русских евангельских христиан, известных в общегитии под разными народными кличками: пашковцев, баптистов, новомолюкан и т.п. СПб., 1905. С. 4—5.

<sup>2</sup> См.: Клибанов А.И. Указ.соч. С. 202—203.

дебные иски и апелляции. И конечно, не оставалось ни времени, ни сил на позитивную политическую активность, на использование достижений растущей и сплоченной организации в завязывающейся политической игре.

XX век оказался переломным. Репрессии и дискриминационные меры постепенно смягчались, что нашло итоговое выражение в Акте о веротерпимости 1905 года. И хотя декларированные религиозные права сопровождались массой оговорок и, как вскоре выяснилось, не носили необратимого характера, все же создалась возможность некоторой передышки, перехода от сугубо защитительной позиции к внутренним домостроительным проблемам, а следовательно, и к легализации достигнутых успехов, что, кроме всего прочего, вынуждало определить свое отношение к различным субъектам общественно-политической активности. К тому же выросло новое поколение протестантских лидеров, образованных, талантливых, честолюбивых, застоявшихся на задворках политической сцены (наиболее ярким примером могут послужить И.С.Проханов и В.Г.Павлов). Начинаясь новый период истории российского баптизма, во многом конкретизировавший уже обозначившиеся проблемы, в том числе и связанные с «объединительной» активностью.

Но прежде целесообразно высказать некоторые соображения относительно «самобытности» российского баптизма, всегда волновавшей его историков. Как мы помним, проблема эта формулировалась так: лежат ли его подлинные истоки за рубежом, или же, напротив, российский баптизм законно наследует и развивает отечественные религиозно-нравственные традиции. Категоричность постановки вопроса понятна: православные авторы всецело сводили баптизм к иностранным заимствованиям, а баптистские, наоборот, считали его венцом развития духовного христианства в России. Такие изначальные идеологические установки объясняют повышенную воинственность участников этой полемики.

Едва ли разумно спорить с очевидным фактом: первые шаги баптизма в России определялись деятельностью зарубежных миссионеров, которая и формировала церковь, фигурирующую в истории как «российский баптизм». Кстати сказать, уже его вероисповедание исключает спонтанное возникновение национальной разновидности независимо от «материнской» церкви: крещение (непременное условие членства в ней) может совершаться лишь на то особо поставленными представителями последней. На первых порах и возник-

кали характерные цепочки: М.Кальвейт крестил Н.И.Воронина (1867); Воронин — В.Г.Павлова (1871); У.Унгер крестил Е.Цимбала (1867); Цимбал — И.Рябошапку, тот М.Ратушного и т.д.

Миссионерские работы, которые первоначально распространялись проповедниками баптизма, были переводами с иностранных, преимущественно немецких, изданий. Так, Исповедание веры христиан-баптистов, изданное в 1906 и переизданное в 1928 году, представляло собой сделанный В.Г.Павловым перевод с Гамбургского вероисповедания (1847), которое было разработано И.Онкеном на основании Нью-Хемпширского исповедания партикулярных баптистов 1833 года. Многие виднейшие лидеры отечественного баптизма прошли учебу в зарубежных институтах и колледжах, прежде всего в Гамбургской баптистской академии, широкое хождение получил «Сборник духовных стихотворений», составленный преподавателями этой академии. О роли зарубежных проповедников и изданий в распространении евангельского христианства на Севере страны и говорить не приходится.

Именно немецкие проповедники из числа братских меннонитов и баптистов на первых порах были главными организаторами и наставниками своих российских коллег. «20—22 мая 1882 года в колонии Рюкенау Таврической губернии состоялась совместная братская конференция, созванная по предложению меннонитов братьев И.Вилера и П.М.Фризена. На нее съехались пятьдесят представителей почти всех невоменнонитских и баптистских общин; девятнадцать человек представляли русские и украинские общины. От петербургской группы верующих В.А.Пашков направил письмо. Таким образом, по представительству эту конференцию следует считать всероссийской. Братские меннониты проводили конференции уже в течение десяти лет, для русско-украинского братства это была первая конференция»<sup>1</sup>. На ней, кстати, были определены штатные благовестники, в том числе и из числа русских, с фиксированным жалованием, был также избран Комитет для ведения миссии во главе с И.Вилером.

Впечатляющие успехи миссионерской деятельности, появление квалифицированных отечественных проповедников и опытных организаторов позволило русскому баптизму постепенно порывать с немецкой пуповиной. Заметным этапом стал

<sup>1</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. С. 90.

первый съезд русских баптистов в с.Нововасильевка Таврической губернии (30 апреля — 1 мая 1884г.), председателем съезда был И.Вилер, кандидатом в председатели — И.В.Каргель. На нем приняты участие 33 делегата — представители от 12 общин южных губерний, а также Петербурга. От баптистов Кавказа были получены приветственные послания. В качестве гостей присутствовали так называемые евангельские христиане-захарьевцы (ответвление Донского толка молокан). В центре внимания была организация миссионерской деятельности: определение основных районов и назначение соответствующих служителей. Съезд официально провозгласил создание Союза русских баптистов Южной России и Кавказа и избрал руководящий Комитет во главе с И.Вилером. В 1886 году И.Вилер не смог присутствовать на очередном съезде, и его преемником был избран Д.И.Мазаев, через год официально утвержденный председателем Комитета Союза. Постепенно руководство российской баптистской церковью переходит в руки отечественных деятелей — таких как И.В.Каргель, В.Г.Павлов, Д.И.Мазаев, В.В.Иванов, А.С. и И.С.Прохановы и др. В этом смысле вопрос о самобытности утратил свою остроту.

Однако имеется другой, несравненно более интересный и значительный аспект этой проблемы, далеко выходящий за рамки не только межконфессионального соперничества, но и сферы религии как таковой. Это вопрос о том, как взаимодействие с другими культурами сказывается на формировании «самобытной» (в данном случае российской) культуры, каковы возможности и механизм превращения элементов «чужой» культуры в органические компоненты первой. Такова давняя, классическая тема академической культурологии. Сегодня, однако, она приобрела предельно тревожное и злободневное социально-практическое звучание, причем, в первую очередь, в области религии.

В самом деле, едва ли не общепризнанной стала оценка религии как магистрального пути духовно-нравственного возрождения России. Но тогда рано или поздно встает бесхитростный вопрос: о какой религии идет речь? Он тем более оправдан, что налицо практически бесконтрольное нашествие религиозных цивилизаторов. Так, какая же вера может способствовать национальному возрождению, укреплению, а не разрушению древней и неповторимой отечественной культуры?

Как и следовало ожидать, не только православные, но и многие светские литераторы резко обличают экспансию вся-



кого рода «фундаменталистских», «неоязыческих», «тоталитарных» иноземных образований как растущую угрозу утраты Россией национальной культурной идентичности; требуя ужесточения соответствующего законодательства. Позже нам придется касаться этой проблемы, не столь простой, как это представляется с первого взгляда. Пока же стоит отметить, что знакомство с ходом формирования отечественного варианта конкретной «иноземной» религии — баптизма — проясняет существенные нюансы этой темы.

Можно, например, констатировать, что попытка отыскать подлинные «национальные корни» той или иной мировой религии, имея в виду детали вероучения или обрядности, бесперспективна. Уже становление протестантских церквей в Европе показало, что их национальная специфика достигалась за счет новизны и исторической непредвиденности комбинаций, в которые вступали давно известные идеи, сюжеты, символы, комбинаций, обретавших в изменившихся исторических условиях уже иной смысл. И это было закономерно, поскольку «историческая религия» — не просто совокупность представлений и норм, это и особый образ жизни, формы деятельности и поведения, функционирование социальных институтов и т.д. Именно в таком «вертикальном» измерении выявляется степень органичности «чужой» религии для отечественной культуры, а отсюда и мера причастности ее к традиционной «самобытности».

История российского баптизма позволила конкретизировать эти соображения: хотя и существовали глубокие исторические предпосылки для формирования церкви баптистского типа, связанные с многовековым наследием «ересей» и сект, свой категорический генетический код она получила от зарубежных проповедников, и лишь постепенно баптистское движение обрело свои внутренние импульсы, собственную энергию для саморазвития. О глубинных процессах на уровне социальной экономики и психологии кое-что уже было сказано. Теперь же продолжим знакомство с верхними социально-политическими этапами.

#### 4. Баптизм и евангельские христиане в XX веке

Создание Союза русских баптистов не было формальным актом. Представленный до этого совокупностью разрозненных и порой независимо возникших общин и групп, российский

баптизм заявил о себе как о едином объединении, сделавшем первый шаг к превращению в самостоятельную всероссийскую организацию. Разумеется, разногласия сохранились, но теперь они переместились в верхний эшелон баптистской церкви, все более приобретая политическую окраску. Тем более, что над баптистскими общинами вновь стали сгущаться тучи.

С самого начала, баптисты, как известно, намеренно приписанные к бунтарской «штунде», подвергались гонениям и репрессиям. Со своей стороны, они прилагали все усилия для того, чтобы доказать собственную лояльность и даже полезность правительству. Наконец, в марте 1879 года было выработано долгожданное мнение Государственного совета «о духовных делах баптистов». Документ был подписан министром внутренних дел, утвержден самодержцем и обнародован в сентябре 1879 года. Он узаконивал порядок, при котором баптисты «беспрепятственно исповедуют свое вероучение и исполняют обряды веры по существующим у них обычаям в домах, отведенных им с разрешения губернатора». Утверждению губернатора подлежали также действующие баптистские старшины и проповедники. Местным гражданским властям предписывалось «вести метрические записи браков, рождения и смерти баптистов».

Значение закона, таким образом, было в том, что он легализовал существование русских баптистов (раньше подобные права распространялись лишь на баптистов других национальностей) и тем самым устранял их дискриминацию при заключении браков, рождении детей и похоронах. Однако законодательная оттепель длилась недолго. В 1880 году обер-прокурором Синода становится К.П. Победоносцев. Крупный юрист, человек широких научно-литературных интересов, он вместе с тем был убежденным противником западной культуры, рационализма и идеалов Просвещения, защитником патриархальной «народной» веры, покоящейся на церковных обрядах и традициях. Непререкаемым идеалом для Победоносцева было государственное православие, а все иноземные религии — злейшим врагом отечества. Широкие служебные полномочия и близость к Александру III позволили ему целеустремленно приступить в реализации заветной идеи: «переломить хребет русскому баптизму, штундизму и редстокизму (пашковшине)».

Он точно оценивает обстановку и прежде всего стремится не допустить объединения евангелических потоков в единое движение. В майской записке 1880 года, предлагающей запре-

тить деятельность В.А.Пашкова, обер-прокурор популярно объясняет: «Тем он и опасен, что заводит с севера, из столицы, из среды высшего сословия и правительственной интеллигенции новый раскол навстречу идущей с юга-запада штунде, возникшей в среде крестьянского населения»<sup>1</sup>.

По инициативе К.П.Победоносцева в 1882 году Министерство внутренних дел выступает с разъяснением, что сентябрьский циркуляр 1879 года о признании баптистов не распространяется на выходцев из православия. Наконец, в мае 1883 года было обнародовано исправленное «Мнение Государственного совета о даровании раскольникам всех вероисповеданий права богослужения». Право это дозволялось с тем «непременным условием, чтобы при этом не были нарушаемы бы общие правила благочестия и общественного порядка». Далее разъясняется, что лица, «исполняющие требы у раскольников, не подвергаются за сие преследованию, за исключением тех случаев, когда они окажутся виновными в распространении своих заблуждений между православными...»<sup>2</sup> За этим уточнением таился мрачный смысл. Термин «раскольники всех вероисповеданий» теперь распространялся и на баптистов, легитимируя репрессии против них на общих основаниях. Особо многозначительным было признание противозаконности «распространения своих заблуждений между православными», юридически закреплявшее понятие «совратители», вскоре ставшее центральным доводом в преследованиях баптистов.

Закон 1883 года без промедления был использован для разгона столичных пашковцев. К тому же подвернулся подходящий повод. Весной 1884 года Пашков и Корф собрали в столице довольно представительный съезд с намерением «объединить всех верующих России, чтобы они могли узнать друг друга и потом работать совместно». Естественно, под «верующими» имелись в виду сами пашковцы, «штундисты», баптисты, евангельские христиане, молокане-захарьевцы, братские меннониты. 1-го апреля состоялось первое заседание съезда, в котором приняли участие свыше 70 делегатов с мест и 30 приглашенных евангелистов, в том числе зарубежных. Однако на шестой день все приезжие участники были арестованы и препровождены в Петропавловскую крепость. После пристрастных допросов их обвинили в хранении недозволен-

---

<sup>1</sup> См.: История евангельских христиан-баптистов в СССР. С. 97.

<sup>2</sup> Там же.

ных публикаций и документов, постановив немедленно выслать из Петербурга. Уже 24 мая вышло упоминавшееся распоряжение о закрытии Общества духовно-нравственного чтения. От В.А.Пашкова и М.М.Корфа потребовали немедленно прекратить проповедническую деятельность, а после их отказа — в двухнедельный срок покинуть страну. Время от времени их последователи продолжали собираться в частных домах, но Общество как таковое свое существование прекратило.

Одновременно ужесточилась политика и в отношении сектантов, действовавших на юге. Выше уже говорилось о резолюции Александра III, причислившего штундистов к «социалистам». В 1882 году неутомимый обер-прокурор представил царю доклад «О распространении штунды среди населения Киевской области», предлагая принять «последовательные безотлагательные меры против рассадников недоверия и недовольтства к правительству». Монарх намек понял и распорядился вполне конкретно: «Надо обратить самое серьезное внимание на штундистов и баптистов», — начертил он.

Православные иерархи и местные правители с полуслова усваивали властные жесты дирижера уваровской «симфонии» и развернули ревностную кампанию по искоренению раскольников и ее идеологическому обеспечению. С этой целью, например, были введены в практику съезды антираскольничьих миссионеров (1887, 1891, 1897), которые наряду с обсуждением текущих оперативных дел заботливо собирали компромат на «совратителей» с благочестивой целью подтвердить мудрость самодержца и серьезность собственных патриотических чувств. Несмотря на бурный протест прогрессивной либеральной общественности, Синод последовательно проводил свою линию. Так, в резолюции совещания православных деятелей, состоявшегося в 1891 году под председательством К.П.Победоносцева, отмечалось: «Быстрый рост сектантства является серьезной опасностью для государства. Всем сектантам должно быть воспрещено покидать свое местожительство. Все преступления против православной церкви должны разбираться не в светских, а в духовных судах. Паспорта сектантов должны быть помечены особым образом, чтобы их нигде не принимали ни на работу, ни на жительство, пока жизнь в России не станет для них невыносимой. Дети их должны силою отбираться и воспитываться в православной вере». Вскоре в Уголовный кодекс были внесены соответствующие статьи: «Ст.187. За выход из церкви и присоединение к другому религиозному обществу — лишение всех гражданских

и личных прав. Ссылка. В более легких случаях — полтора года исправительных заведений... Ст.196. За распространение еретических или сектантских учений и пособничество в этом — ссылка в Сибирь, Закавказье или другие отдаленные места»<sup>1</sup>.

4 июля 1894 года, как отмечалось выше, секта штундистов (к которой обычно причисляли и баптистов, и евангельских христиан) была объявлена «одной из наиболее опасных в церковном и государственном отношениях». Однако сохранялась некоторая правовая двусмысленность, поскольку при всех разъяснениях и оговорках продолжал действовать майский закон 1883 года. 3 сентября 1894 года был обнародован новый циркуляр Министерства внутренних дел, основанный на июльском положении Комитета министров. Недостаток закона 1883 года, говорилось в нем, состоял в том, что не учитывалось «разграничение сект на более или менее вредные», а потому признанные «особо вредными» штундисты могли рассчитывать на права и льготы, предоставленные «обычным раскольникам». Поскольку же последователи штунды «не только не признают никаких властей и восстают против присяги и военной службы, уподобляя верных защитников престола и отечества разбойникам, но и проповедают социалистические принципы, как, например, всеобщее равенство, раздел имущества и т.д.», то циркуляр категорически запрещал штундистам проведение «общественных молитвенных собраний»<sup>2</sup>.

Антисектантские указы 1883, а тем более 1894 года тяжело сказались на положении баптистов. О судьбе пашковцев уже упоминалось. Более жестокие репрессии практиковались на юге страны: «раскольники» здесь были попроще, именитых фамилий среди них не наблюдалось, а с простым людом власти церемониться не привыкли. Местные правители в сотрудничестве со священнослужителями ревностно трудились над тем, чтобы создать нетерпимую обстановку для нормальной деятельности баптистов. «Собрания верующих неоднократно подвергались открытым нападениям бесчинствующих односельчан во главе с сотскими старшинами. Молящихся изгоняли из домов, где они собирались для богослужений; избивали колыями и камнями, выволакивали полубогаженными на трескучий мороз. Жалобы влас-

<sup>1</sup> Цит. по: На пути к свободе совести. М., 1989. С. 344.

<sup>2</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. С. 114, 115.

тям, как правило, оставались без ответа: бесчинствующие никогда не наказывались, это поощряло их на новые бесчинства»<sup>1</sup>.

Однако произвол и безнаказанность нередко давали обратный эффект. Одно дело разогнать компанию робких фрондирующих аристократов, пусть даже предельно искренних в своих религиозных исканиях, и совсем другое — насильственными мерами искоренить принявший религиозную форму протест низов, доведенных до отчаяния. С этой старой как мир истиной, недоступной деспотическим правителям всех времен, начиная от римских императоров и кончая большевистскими богоборцами, гонители диссидентства сталкивались постоянно. Загнанные в подполье, сектантские общины продолжали действовать, охватывая своим влиянием новые территории — Волынскую, Черниговскую, Полтавскую и другие губернии, где общее число баптистов за 1884—1893 годы увеличилось более чем вдвое: с двух до четырех тысяч шестисот человек.

В отличие от других регионов закавказские баптисты первоначально пользовались относительной свободой: их трудно было обвинить в «совратительстве» и подражании «немецкой вере», да и среди руководства было немало людей богатых и влиятельных. Однако к середине 80-х годов столичные циркуляры пришли в действие и здесь. Посыпались знакомые обвинения в «незаконной деятельности», в «совратительстве», в предосудительных связях с «особо опасными» штундистами. Начались аресты, судебные процессы, ссылки, часто повторные. Этой участи подверглись Н.И.Воронин, В.Г.Павлов, потерявший в ссылке жену и четверых детей, В.В.Иванов, И.Г.Рябошапка, А.С.Проханов и многие другие видные баптистские проповедники. В последующие годы эта политика еще более ужесточилась. На основании «разъяснений» 1894 года Н.И.Воронин был снова выслан на четыре года под надзор полиции в Вологодскую губернию. В том же году И.Г.Рябошапка был сослан в город Ереван сроком на пять лет. В 1894 году был отправлен в ссылку ставропольский пресвитер А.Ф.Сторожев. Неоднократно подвергался арестам В.В.Иванов, выделявшийся активной проповеднической деятельностью. В январе 1895 года он был заключен в Елисаветпольскую тюрьму и вместе с уголовниками, закованный в кандалы, отправлен в пятилетнюю ссылку. Стремясь избежать пресле-

<sup>1</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. С. 105.

дований, верующие покидали родные места и уезжали в Сибирь и в Среднюю Азию<sup>1</sup>.

Но и здесь крот истории не давал себя перехитрить. У борцов с «раскольниками», конечно, хватало власти учинять разгоны в традиционных очагах возникновения и концентрации баптистов, обрекать на изгнание наиболее активных и влиятельных проповедников. Кое-кто из них смирялся, умолкал. Но глубокая религиозная вера неподвластна гонениям. Больше того, она как бы предполагает их в качестве дополнительного стимула и свидетельства истинности. Так что многие пострадавшие сектанты продолжали свою деятельность, только с большей убежденностью. В результате непрерывно расширялась география баптистских общин, множились те самые белые точки, которые, как мы помним, радовали участников первого Всемирного конгресса баптистов в Лондоне. Соответствующие общины и кружки возникали в Москве, Поволжье, на Тамбовщине, в Харькове, в Белоруссии, в Нагорном Карабахе, а начиная с конца 80-х годов и на обширной территории Сибири ( в Минусинске, Омске, Красноярске и др.). Позже баптистские общины и группы появились и в Средней Азии<sup>2</sup>.

Репрессии продолжались до 1896 года, когда Сенат дал очередное разъяснение, в котором говорилось, что «высочайшее утвержденное 4 июля 1894 года положение Комитета министров касается исключительно штундистской ереси и не может быть распространяемо органами административной власти на другие исповедания..., что баптизм не может быть отождествлен со штундизмом»<sup>3</sup>. Даже в «Миссионерском обозрении» появились статьи, особо настаивавшие на неправомерности подобного отождествления.

Приведенные факты вызывают ряд вопросов. Почему на протяжении немногих лет господствовала подлинная чехарда в юридических актах, касающихся баптизма, почему одно за другим появлялись новые «разъяснения» и толкования? Здесь сказывались многие причины.

Не раз говорилось, что на первых порах смешение баптизма и штундизма вызывалось как сложностью религиозных превращений, так и соображениями «охранительного» характера. Казалось бы, последующие события (а Синод наладил эффективную систему информации о положении на местах) убеди-

---

<sup>1</sup> См.: История евангельских христиан-баптистов в СССР. С. 114—122.

<sup>2</sup> Там же. С. 125—126.

<sup>3</sup> Цит. по: Ясевич-Бородавская В.И. Борьба за веру. СПб., 1912. С. 52.

тельно свидетельствовали, что баптизм никогда не был антиправительственной сектой и уж тем более не провозглашал социалистических программ. Кстати, это подтверждали и некоторые авторитетные миссионеры.

Но светские и церковные власти шаг за шагом убеждались и в другом. Баптизм — это противник, с которым они прежде никогда не сталкивались: не самодельное, подверженное брожению и метаниям образование, а монолитное жизнестойкое объединение с глубоко эшелонированным теологическим и организационным обеспечением. Не требовалось особой пронизательности, чтобы понять: в открытой полемике местные полуграмотные батюшки, даже снабженные миссионерскими шпаргалками, обречены на поражение. Отсюда любопытная зависимость: чем яснее проявлялось отличие баптизма от штундизма, тем сильнее ревнителей православия охватывало искушение игнорировать это различие, чтобы по возможности сохранить поддержку карательной государственной машины. Поэтому в своих «экспертных» заключениях и предостерегающих сообщениях церковные авторы по-прежнему акцентировали внимание на «бунтарских» представлениях и действиях баптистов, тем более, что времени для передышки не было: несмотря на все контрмеры баптизм неуклонно набирал силу, а лозунг веротерпимости все громче провозглашали не только ревнители «апостольского христианства», но и известные публицисты, либералы, крупнейшие ученые, фрондирующие сановники, ворочавшие миллионами купцы и промышленники.

Одним словом, проблема «раскольников» из внутрицерковной превращалась в социальную, оказывалась в центре политических страстей и размышлений о будущем России. Как это и полагается в деспотическом обществе, здесь многое зависело от взглядов и причуд облеченных властью, а тем более коронованных особ. Подобно тому, как учреждению в 1813 году Российского библейского общества, положившего начало широкому распространению Библии, включая и ее русский перевод, в решающей мере способствовал Александр I, склонный к западной мистике (он стал членом этого общества и делал щедрые пожертвования в его пользу), так и ужесточение антисектантской политики в канун XX века во многом обязано К.П.Победоносцеву, когда-то приобщавшему к юриспруденции царствующего монарха.

Помимо субъективных и по-своему случайных факторов, однако, существовали обстоятельства, которые власти не могли



игнорировать. Широилось антиклерикальное движение, в котором сливались голоса многих выдающихся деятелей науки и культуры той поры. К тому же вопрос о правах «западных» баптистов приобретал международный резонанс, к которому Россия и тогда относилась с болезненной чувствительностью. Отсюда и ситуация перетягивания каната, повторяющиеся маятникообразные движения, амплитуда которых то и дело фиксировалась на конъюнктурных компромиссных вариантах. Как известно, эти баталии завершились обнародованием в 1905 году указа «Об укреплении начал веротерпимости», но уже в 1912 году маятник снова качнулся вправо.

А пока, в начале XX века, перед баптистами открывались заманчивые перспективы созидательной деятельности. Тем более, что к этому времени многие активные евангелические деятели вернулись к своим обязанностям, с новой энергией включившись в проповедническую работу и консолидацию верующих в масштабе всей страны, в восстановление связей, разорванных в годы предшествующих гонений. «До этого времени мы, баптисты, были подавляемы. С 1905 г. в истории баптизма наступила эпоха, которую можно назвать эпохой открытого штурма. Под влиянием натиска баптистов во многих местах произошли существенные изменения»<sup>1</sup>.

Если все же принять эту военную лексику, то придется признать, что армия вторжения была подготовлена неплохо. Многие было сделано на баптистских съездах, которые в 1902—1911 годах проводились ежегодно. Так, Всероссийский съезд 1907 года учредил миссионерское общество с самостоятельным бюджетом и штатом разъездных евангелистов, проявлявших редкую самоотверженность. Образцом стал отчет благовестника И. Савельева, который за один год «проповедовал двести пять раз и проехал по железной дороге 7097 верст, по воде преодолел 334 и на других видах транспорта — 1542 версты. Брат трудился вне дома семь месяцев без одиннадцати дней»<sup>2</sup>. Кроме этого миссионерской деятельностью неустанно занимались местные объединения.

Баптистские руководители целеустремленно заботились о подготовке проповедников, об активизации работы среди молодежи, о расширении издательской деятельности и т.д. К 1911 году за рубежом получили образование 42 россий-

<sup>1</sup> Иванов В. В. Положение баптистов // Баптист. 1911. № 9. С. 69.

<sup>2</sup> Отчет Баптистского миссионерского общества за 1907—1908 годы. Одесса, 1909. С. 7.

ских баптиста. Была налажена публикация журналов «Баптист» (1907—1911, 1914, 1917 годы), «Гость» (1910—1914 годы); «Слово истины» (1913—1914, 1917—1918 годы), газеты «Утренняя заря» (1910—1913, 1915—1918 годы) и многих книг, брошюр, отчетов. По свидетельству самих издателей в 1910 году вышло 104 тысячи экземпляров «Баптиста», а каждый номер «Гостя» привлекал внимание до 20 тысяч читателей. Росли денежные средства и собственность баптистов. В одном только 1909 году сумма взносов в 147 общинах немецких, латышских, и эстонских баптистов составила 128 тысяч рублей.

Так что «существенные изменения», действительно, были налицо; это подтверждают даже те отрывочные количественные данные, которые фигурировали в прессе. В Тамбовской области, традиционном центре распространения старого русского сектанства, в 1906 году насчитывалось 1500 баптистов, в 1909 — 1800, а в 1915 — уже 2500. В Степном крае (Акмолинская и Семипалатинская области) баптистские общины стали появляться сравнительно поздно, но в 1913 году они объединяли уже свыше 8 тысяч человек. Быстро развивался баптизм в Сибири и на Дальнем Востоке. Из общего числа отошедших от православия в баптизм за 1907—1911 годы на долю Омской области пришлось 6,5%, а в Амурской области на 1909 год по данным Министерства внутренних дел имелось 4 тысячи баптистов. Среди баптистов заметно росла доля городского населения, и во всех наиболее крупных городах появились свои общины, хотя их влияние на промышленный пролетариат оставалось незначительным. Баптисты, отмечал В.Д.Бонч-Бруевич, «вербуют своих последователей *по большей части* из рядов мелкой буржуазии городов, пригородов, местечек, посадов, сел и деревень; из всей мещанской и более или менее обеспеченной крестьянской среды...»<sup>1</sup>.

Приведу также обобщенные цифры из «Истории евангельских христиан-баптистов в СССР»: «За шесть лет, начиная с 1905 года по 1911 год, численность баптистов в России увеличилась более чем вдвое — с двадцати до пятидесяти тысяч человек. По официальным данным департамента духовных дел количество баптистов в 1905—1911 годы увеличилось на 28144 человека. К 1911 году 20% христиан-баптистов проживало в Сибири, что составляло семь с половиной тысяч, на Дальнем Востоке находилось две тысячи верующих... По имеющимся неполным данным число членов Союза баптистов на

<sup>1</sup> Бонч-Бруевич В.Д. Избранные сочинения. Т. I. С. 169.

1.1.1909 года составило 9033 человека. В 1909 году было крещено 1839 новообращенных»<sup>1</sup>. Можно сослаться и на другие источники.

Принявшие участие в первом Всемирном съезде баптистов (1905 г.) Искуль и Мазаев заявили, что в России имеется 23 тыс. баптистов среди немцев, латышей и эстонцев и 20 тыс. — среди русских<sup>2</sup>. По неполным данным В.А. Фетлера, в стране к концу 1909 года имелось 149 русских общин, 10935 верующих (с детьми — 19507), 240 проповедников и пресвитеров. Среди немецкого, латышского и эстонского населения было 26126 баптистов (а всего «число душ, числящихся за баптистами», уточняет автор, — 49690), 147 общин, 122 пресвитера и проповедника, около 15 тысяч учеников воскресных школ<sup>3</sup>. Видный баптистский авторитет В.В. Степанов заявил, что в 1910 году в России имелось около 100 тысяч баптистов<sup>4</sup>.

Эти цифры в общем согласуются с официальными данными на 1 января 1912 года<sup>5</sup>.

Секты	Численность на 1.1.1912 г.	Прибавилось по сравнению с 1905 г.
Баптисты	114 652	+28 114
Евангелисты	30 716	+9 818

В последующие годы сведения о численности баптистов не публиковались. Но некоторые косвенные данные говорят о том, что рост церкви, несмотря на усилившиеся гонения, продолжался, и к 1917 году общую численность баптистов и евангельских христиан можно оценить примерно 150—200 тысяч человек. Так что с начала XX века правомерно говорить об истории не отдельных общин и групп, а единой и постоянно растущей церкви, оказавшейся в самой гуще социальных конфликтов и испытывающей желание (кстати сказать, канонически вовсе не обязательное) поправить свои силы на

<sup>1</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. С. 140—141.

<sup>2</sup> Иванов В., Мазаев Д. Всемирный конгресс баптистов в Лондоне в 1905 г. Ч. III. С. 119.

<sup>3</sup> Фетлер В.А. Статистика русских баптистов за 1909. СПб., 1910.

<sup>4</sup> Баптист. 1911. № 9. С. 69.

<sup>5</sup> Статистические сведения о сектантах. СПб., 1912.

политическом поприще. Здесь ее, разумеется, поджидали подводные камни.

Суть стоявшей перед ними проблемы очевидна: найти политически перспективный и вероучительно убедительный компромисс между необходимостью демонстрировать свою поддержку монархическому строю и верностью идеалу свободы и веротерпимости, как он закрепился в баптистской традиции.

С первых лет появления в России баптисты отвергали вмешательство светской власти в религиозную жизнь, всемерно стремясь следовать этому принципу в повседневной деятельности. Гуманистическая, демократическая суть его несомненна. Стоит только учитывать, что на дворе был конец не XVI, а XIX века, когда в России сложился широкий антиклерикальный и антимонархический лагерь, и свобода совести была громко признана как одно из элементарных гражданских прав. За него высказывались не только кадеты, но даже и некоторые церковные иерархи.

Вместе с тем не должны удивлять и типичные для баптистских лидеров заявления в защиту существующего строя и их стремление отмежеваться от всякого рода «подрывных» элементов. Такая позиция была четко закреплена в решении съезда баптистских общин (Царицын, июнь 1903 год), на котором тон задавали последователи Д.И.Мазаева: «Имея в виду усилившееся за последнее время опасное брожение умов, выражающееся в распространении брошюр противогосударственного направления... собрание нашло необходимым нашим возлюбленным во госпде братьям — представителям церковей вменить в обязанность в случае пользования упомянутых вредных изданий среди наших братьев всемерно противодействовать их обращению в братство и виновных в этом отношении подвергать немедленному исключению»<sup>1</sup>. Встречались и откровенно верноподданические речи, именем Бога оправдывающие самодержавие. «Революционеры, — писал в 1903 г. один из видных русских баптистов Ф.П.Балихин, — ...это, по словам апостола Иуды, — люди, отделяющие себя от единства веры, душевные, но не имеющие духа... Так точно будет и с сими мечтателями, которые отвергают начальство и злословят высокие власти. Мы знаем и верим, что сердце царей в руке господней, он направляет их, куда хочет»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Цит. по: *Путинцев Ф.М.* Политическая роль и тактика сект. М., 1935. С. 28.

<sup>2</sup> Там же. С. 27.

Общая предреволюционная обстановка, энергичные выступления демократической общественности, политическая гибкость и настойчивость баптистских лидеров свое дело сделали. Указ о веротерпимости 1905 года снял, хотя и не в полной мере и ненадолго, напряженность между баптистами и властями. Тем самым встала новая задача: закрепить свое место в пестром спектре легальных и друг с другом соперничающих социально-политических сил. Кстати, на европейском конгрессе 18 августа 1908 года Джон Клиффорд, председатель Всемирного союза баптистов, восклицал: «О, если бы мы, баптисты, были бы не только евангелистами, но и государственными мужами, тогда мы увидели бы, что настал наш час действовать»<sup>1</sup>. Для российских баптистов подобные подсказки уже запоздали.

Первым решительным шагом стала публикация в октябре 1905 года «Политической платформы Союза свободы, правды и миролюбия», подписанной баптистом Н.В.Одинцовым, меннонитом П.М.Фризенем и евангельским христианином И.С.Прохановым. Лейтмотив брошюры — защита концепции конституционной монархии. «Мы не желаем учредительного собрания, — говорилось здесь, — ибо вопрос о форме Верховной Государственной власти решен для нас бесповоротно Всероссийским Великим Земским Собором 13 февраля 1613 года и поправлен Носителем власти нашей страны 17 октября 1905 года»<sup>2</sup>. Исторический смысл создания «Союза свободы, правды и миролюбия» не исчерпывался очередным выражением со стороны сектантских руководителей поддержки самодержавию в бурные революционные годы. Речь шла о том, что окрепшие и почуствовавшие уверенность в себе протестантские церкви сделали первую в отечественной истории заявку на создание самостоятельной христианской политической партии.

Разумеется, ничего нового в провозглашенной позиции не было. В 1906 году состоялся Первый всероссийский съезд кружков баптистской молодежи. Красноречиво выступление Я.Курцита, председателя латышского баптистского союза молодежи, к тому времени объединившего более 1800 человек. В частности, он сказал: «Раньше лютеране и православные обвиняли штундистов, указывая на них как на опасных революционеров, и сажали их в тюрьмы, высылали в Сибирь и За-

<sup>1</sup> Баптисты, их учение и задачи. Ростов-на-Дону, 1909. С. 63.

<sup>2</sup> Цит. по: *Путинцев Ф.М.* Политическая роль и тактика сект. С. 48.

кавказье, но оказалось как раз противное. Что же делали баптисты и их молодежь во время революции? Верующие люди собирались, молили бога за царя, за государство, за народ, чтобы всемиростивейший управлял сердцами земных владык и успокаивал сердца разъяренной толпы и восстановил бы в государстве мир и благополучие. Наша латышская баптистская молодежь была готова идти под выстрелы, но не захотела присоединяться к революционерам. То же самое делала русская и немецкая верующая молодежь, им помогала вера в бога и его слово и любовь к ближнему, и верующие всегда старались и боролись за свободу веры и свободу слова, соответственно святой божьей воле»<sup>1</sup>.

Одним словом, обозначился новый период истории российского баптизма, перешедшего от борьбы за выживание к консолидации не только на религиозных, но и на социально-политических путях. Такая переориентация находила полную поддержку со стороны зарубежных коллег. Показательно, например, прозвучало обращение Джона Шекспира, председателя Всемирного союза баптистов, на Филадельфийском конгрессе (1911): «Мы сегодня говорим через этот великий конгресс русскому правительству: не бойся баптистов, ибо они являются во всех государствах всего мира самыми лояльными гражданами своей родины...»<sup>2</sup>.

Вскоре, впрочем, выяснилось, что российские власти не были склонны доверять подобным рекомендациям. Кроме того, сказывалась и местная специфика. В силу разных причин баптизм в России пока не стал единым объединением, по меньшей мере в социально-политическом аспекте. Баптисты, распространившиеся из столичных гостиных, и их кавказские коллеги, вышедшие из провинциальной молоканской среды, — явления разного порядка. Последние также не отличались сплоченностью: выдвинулось новое поколение честолюбивых деятелей, стремившихся порвать с патриархальными традициями. В такой обстановке внутри церкви неизбежно возникали серьезные трения. Этой проблеме посвящена работа Г.С.Лялиной, проследившей оформление и соперничество в баптиз-

1. Первый всероссийский съезд кружков баптистской молодежи, юношей и девиц в Ростове-на-Дону. Ростов-на-Дону, 1909. С. 70. — Вспоминаю любопытный разговор с пресвитером баптистской общины в г. Мичуринске А.Ф.Широбоких во время Тамбовской экспедиции 1959 г. Рассказывая о своем вступлении в секту в 1907 году, он заметил: «Кто чем занимался. Кто пошел в революционеры, а я — в баптисты. Мне это было ближе».

2. Цит. по: Тихомиров Б. Баптизм и его политическая роль. М.; Л., 1929. С. 28.

ме двух лагерей, представленных Д.И.Мазаевым и В.Г.Павловым<sup>1</sup>. Обе фигуры символичны и предельно колоритны. С одной стороны — представитель потомственной династии Мазаевых, богачей и собственников, тесно связанных с полукрепостническими методами хозяйствования и принесших в баптизм навыки деспотического правления молоканских «старцев», противившихся всяким либеральным новациям. Для них религиозная община — собственная вотчина, слепок с домостроевских порядков, скрепленных традицией и непреложным имущественным неравенством.<sup>2</sup> На вероисповедном языке это звучит так: «христианская община (церковь) есть царство Иисуса, ее устройство определено Богом и, следовательно, определено властью священной, премудрой и совершенной в своем основании. Делать поэтому в нем изменения означает не что иное, как презрение к мудрости Божьей и вмешательство в дело Бога»<sup>2</sup>. Перекличка с идеями частных баптистов очевидна. Только в свое время кальвиновская концепция церкви выражала интересы «самой смелой части буржуазии», выступавшей против феодальных правителей, в российских же условиях она стала способом консервации полукрепостнических порядков, противостоящих буржуазным преобразованиям в политической сфере.

С другой стороны — В.Г.Павлов, выбившийся своим трудом и энергией в зажиточные слои, амбициозный и европейски образованный лидер, выступающий за демократизацию церковного управления и создание организации либерально-буржуазного типа. Дело, разумеется, не в этих конкретных деятелях как таковых, за ними стояли все четче оформлявшиеся и осознавшие свои особые интересы ветви внутри баптизма.

Основные черты либерально-буржуазной группировки в баптизме очерчивались в период революции 1905—1907 годов. Можно признать, что для баптистских лидеров она сложилась более или менее благоприятно. Социально-политические конфликты, потрясшие страну, обошли баптистскую церковь стороной и каких-либо серьезных кризисных состояний в ней не вызвали. Сказался и социальный состав общин, преимущественно мелкобуржуазный и мешанский, и бдительные меры против «подрывных» элементов, которые

---

<sup>1</sup> *Лялина Г.С.* Либерально-буржуазное течение в баптизме. 1905—1917 // Вопросы научного атеизма. Вып. I. М., 1966. С. 312—340.

<sup>2</sup> Баптист. 1908. № 5. С. 21.

применяли протестантские руководители. Тем самым образовались прочные тылы, создавшие возможность определенного политического маневра.

Наиболее заметным шагом и стала публикация упомянутой «Политической программы Союза свободы, правды и миролюбия». Во многом она диктовалась конъюнктурными политическими соображениями — предложить «альтернативную» программу революционному решению злободневных общественных проблем и, как справедливо отмечает Г.С.Лялина, воспроизводила основные установки партии кадетов, с которыми лидеры Союза постепенно стали налаживать деловые связи. Однако продиктованная чувством момента демонстрация политического единомыслия не могла скрыть существовавших между религиозными партнерами разногласий, и Союз просуществовал менее года. Меннонитов, среди которых было немало владельцев крупных капиталистических латифундий, не устраивала популистская идея увеличения земельных наделов людей, «обрабатывающих землю личным трудом», а И.С.Проханов, напротив, склонялся к самостоятельной и более либеральной политике в рамках созданного им вскоре Русского евангельского союза. Что же касается баптизма, то полемика патриархально-консервативной и либерально-буржуазной группировок продолжалась, о чем можно судить хотя бы по главному журналу церкви «Баптист», руководство которым несколько раз переходило из рук в руки: в 1907 — 1909 годы его возглавлял Д.И.Мазаев, в 1910 — 1911 — В.Г.Павлов, с 1914 года — снова Д.И.Мазаев.

«Баптист» публиковал разнообразные материалы: проповеди, беседы на религиозные темы, переводы зарубежных богословов, протоколы, отчеты, сообщения с мест и т.д. Но сегодня бросается в глаза одна его особенность, а именно: постоянное внимание к сугубо социальной тематике, стремление переводить на язык христианства злободневные политические проблемы и прежде всего главную — о будущем устройстве России, о путях ее выхода из глубокого кризиса, вызывавшего тревогу среди самых различных слоев общества. При этом главная идея состояла, повторим, в разъяснении пагубности и бесперспективности методов революционного насилия, проявившихся в недалеком прошлом, и предостережениях против их повторения в будущем.

Ключевым средством ликвидации социальной несправедливости провозглашался принцип «евангельской любви», где «любовь» понималась не просто как человеческое эмоцио-



нально-чувственное отношение, а как всеобъемлющая социологическая конструкция, выявляющая общественно-онтологическое единство человеческого рода. Иными словами, «внешней революции» противопоставлялась «революция духа» как панацея от всех социальных недугов. Наиболее настойчивым проповедником этой концепции был В.Г.Павлов. «Мы не верим, — писал он, — в улучшение общественного строя путем насильственного переворота. Метод христианства в этом отношении не есть метод научных социалистов, которые имеют в виду взять в свои руки государственную власть, а потом реорганизовать общество, посредством прямого законодательства... Это метод революции — восстановление насильственным путем прав мира». Обновление общества, настаивал он, возможно лишь путем устранения самого корня социального зла, а именно греховности человека, а поэтому «новый век может наступить лишь через возрожденных людей... все методы дать нам новых людей без Евангелия недостаточны»<sup>1</sup>.

Разумеется, подобные высказывания давно привлекли внимание советских историков и дружно рассматривались как образцы сознательной «социальной демагогии», направленной на то, чтобы парализовать «революционное идеологическое воздействие на духовный мир верующего». Всерьез останавливаться на подобных толкованиях сегодня как-то неудобно. Заманчивее другое: посмотреть на них в перспективе опыта развития христианства, в частности, с учетом модификаций протестантской теологии в начале XX века.

В следующей главе пойдет речь о расколе американского баптизма на модернистов и фундаменталистов. Эти термины прочно вошли в гуманитарную лексику. Например, характеристика нынешней религиозной ситуации редко обходится без термина «исламский фундаментализм», подразумевающего отчетливо политический подтекст. Между тем соответствующие понятия возникли внутри христианской, прежде всего протестантской, теологии в ходе бурных дискуссий о способе толкования библейских текстов, как единственных источников истинной веры. Проблема давно обсуждается в теологии и составляет предмет ее специальной дисциплины — экзегетики, которая всегда находилась в центре полемики различных течений и школ, о чем можно судить по предшествующим главам.

Для нас, пожалуй, интереснее другой аспект этой темы. Как правило, модернистские течения имеют свои корреляты

<sup>1</sup> В.П. Правда о баптистах // Баптист. 1911. № 46. С. 363.

в социально-политических позициях, и стремление к обновлению ортодоксальных принципов обычно так или иначе связано с идеей реформации социального строя на основе истинного прочтения Писания. Можно сказать категоричнее: за теологическими битвами, ставшими общественным событием, всегда угадываются конкретно-исторические потребности общества, сложившиеся независимо от деятельности тех или иных, в том числе и религиозных, идеологов.

Так что не случайно, что, пожалуй, наиболее известный модернист Уолтер Раушенбуш был основателем движения социального евангелизма (social gospel), которое провозгласило построение «царства Божьего» на земле «первой и самой главной догмой христианской веры». Социальный евангелизм стал наиболее влиятельным и радикальным вариантом оптимистических установок либерального христианства, который сложился под воздействием традиций Просвещения, культа разума, науки и техники, характерных для американского общества начала XX века. Первая мировая война и последующие вселенские катаклизмы нанесли смертельный удар по прогрессистским идеалам, породив бум антисциентистских иррационалистических доктрин. Но это случится позже, а в начале века доктрина У. Раушенбуша оказала огромное влияние на социальные воззрения либерально-буржуазной группировки в российском баптизме.

Разумеется, у В.Г. Павлова и его единомышленников мы не найдем столь профессионально разработанной концепции «революции духа», но пафос один и тот же — вплоть до буквальных заимствований отдельных формулировок. Залог жизнеспособности российского баптизма они усматривали в том, чтобы стимулировать интерес верующих к современной науке и культуре, они культивировали состояние внутренней духовной свободы, осознанную веру, противостоящую обрядоверию и косности ума. «Духовное совершенствование, — писал В.Г. Павлов, — теснейшим образом связано с совершенствованием умственным и благосостоянием материальным, ибо невежественный ум может затрудняться пониманием божественных истин, а материальная необеспеченность, тяжелая забота о хлебе насущном часто препятствует заботе о хлебе небесном»<sup>1</sup>. Конечно, в рамках сугубо социологического подхода все это можно расценить как прагматически ориентированную борьбу за потенциальный электорат, манипулирование созна-

<sup>1</sup> Павлов В.Г. Положение баптистов // Баптист. 1911. № 9. С. 70.

нием со стороны велеречивого лидера, входящего во вкус социальной деятельности. Но она, по меньшей мере, предполагала презумпцию нравственной вменяемости «братьев во Христе».

Уже упоминание о социальном евангелизме показывает, что объяснять концепцию «революции духа» стремлением парализовать революционные силы в России по меньшей мере поверхностно: она лежит в русле давних баптистских воззрений. Не случаен и факт ее особой популярности в начале века: близилось время решительной переоценки исторических заслуг европейской («фаустовой») техногенной цивилизации, своеобразной реабилитации внеученных форм культуры и мышления. А для России, вступившей в полосу обострения общественно-экономических противоречий, поляризации политических сил, массовых кровавых столкновений и революционных выступлений закономерность особого акцента на «моральном факторе», на концепции ненасилия едва ли нуждается в пространных доказательствах. Тем более, что либеральным протестантам приходилось по-прежнему сталкиваться с несломленной разветвленной системой подавления любого — политического и религиозного — диссидентства. Нелишне напомнить о величественной фигуре Л.Н.Толстого или судьбе большинства духоборов, вынужденных покинуть родину. Поэтому с полным правом констатируя настойчивое стремление баптистских лидеров дистанцироваться от «захватных социалистов», нельзя не почувствовать профессиональное достоинство в следующем программном заявлении от 1913 года: «Баптисты в стране, где царит самодержавие, во всем, кроме своего вероисповедания, подчиняются охотно. Там, где конституция или республика, баптисты являются верными сынами родины»<sup>1</sup>.

Даже в серьезной религиозно-этической литературе можно встретить утверждения, будто после февральской революции 1917 года баптисты отказались от активной поддержки самодержавной монархии, поскольку увидели ее историческую обреченность. На мой взгляд, дело обстояло прямо наоборот: баптистские лидеры получили возможность отказаться от вынужденных заявлений в пользу самодержавия и выразить свой традиционный политический идеал — а именно, буржуазно-парламентарный строй. Поэтому они, естественно, приветствовали Временное правительство и выражали полную до-

<sup>1</sup> Слово истины. 1913. № 5. С. 55.

товность объединить всех христиан, «желающих содействовать осуществлению евангельских идеалов и проведению их в политически-общественной жизни русского народа, стоящего ныне перед задачей преобразования всего уклада ее на новых началах»<sup>1</sup>.

В наиболее развернутой форме такая позиция была высказана П.В.Павловым в майской статье «Политические требования баптистов». В ней наряду с «требованиями» республики, свободы совести, слова, собраний, неприкосновенности личности и т.п. содержалось недвусмысленное осуждение методов революционного насилия и программы национализации частной собственности: «Баптисты стремятся к социализму, но не захватному, построенному на объявлении чужой собственности своей, но учат тому, что нужно достигнуть такого нравственного совершенства, чтобы ничего земного не считать своим в смысле готовности разделить все со своим ближним, если он в чем-либо нуждается»<sup>2</sup>. Социализму «захватному» П.В.Павлов противопоставляет социализм Христа, который «произвел и ныне производит самую страшную революцию, революцию духа». Поэтому: «Социально-экономические проблемы также близки сердцу баптистов, но разрешение их, согласно евангельского учения, должно пройти через предварительную стадию — революцию духа». «Ищите прежде всего царствия Божия, остальное вам приложится». И далее совсем конкретно: «В баптистских общинах примирена теперешняя классовая рознь — бедные и богатые считают себя братьями»<sup>3</sup>.

Евангельские христиане в принципе разделяли те же позиции. Но с учетом их специфики и социальных амбиций И.С.Проханова можно было предположить, что он почувствует себя более свободным в сложившейся обстановке. И действительно, он предпринимает решительный шаг: в марте 1917 года создает новую политическую партию под названием «Христианско-демократическая партия «Воскресенье». По-своему это был исторический момент: впервые в России появилась религиозная политическая партия, и его значение в полной мере можно оценить только с учетом современной ситуации.

Дело в том, что начиная с 90-х годов в «перестроечной» России, словно грибы, стали расти различные религиозные,

<sup>1</sup> Слово истины. 1917. № 1. С. 16.

<sup>2</sup> Там же. С. 3.

<sup>3</sup> Там же.

в том числе и христианско-демократические, партии, союзы, объединения<sup>1</sup>. Пока заметного успеха они не добились. Объясняется это рядом причин. Главное, пожалуй, в том, что Русская православная церковь сохранила традиционную враждебность к подобным демократическим затеям, а без ее поддержки они едва ли могут рассчитывать на сколько-нибудь массовую поддержку и неизбежно оказываются некими «верхушечными» образованиями, обязанными своим возникновением отдельным смышленным политикам, которые пожелали использовать возросший авторитет религии для того, чтобы придать себе привлекательный образ и обрести дополнительный электорат.

Мне неизвестно, в какой мере они учитывали опыт И.С.Проханова, но выдвинутые ими программы очевидно свидетельствуют о дилетантизме их составителей, в немалой мере неизбежном: в российской традиции отсутствует опыт профессиональной разработки социальной доктрины, сопоставимой, скажем, с энцикликой папы Льва XIII «Рерум новарум» более чем столетней давности. Поэтому спешно «обратившиеся к Христу» политические деятели могли предложить либо самые общие, малосодержательные ссылки на Писание, либо топорные, а порой и скопированные с западных тезисы, которые особого интереса у российских граждан вызвать не могли. Так что термин «христианский» во многом оказывается формальным привеском, а отсутствие массовой базы и системы контроля «снизу» лишь усугубили раздоры и взаимное соперничество между лидерами, которые от избытка евангельской кротости явно не страдали. Как бы то ни было, И.С.Проханову принадлежит заслуга зачинателя традиции, у которой определенные, хотя и довольно скромные шансы на будущее, полагаю, имеются.

Что же касается самой программы «Воскресенья», то она была составлена весьма умело и засвидетельствовала несомненную способность автора чутко улавливать особенности сложившейся обстановки. Партия высказывалась за «самое широкое социально-экономическое законодательство на основе полной справедливости к трудящимся классам»<sup>2</sup>. В сельскохозяйственной области предлагалось «проведение прин-

---

<sup>1</sup> Подробнее о возникновении и развитии таких партий см.: *Щипков А.В.* Христианская демократическая партия в России // Религия и политика в посткоммунистической России. М.: ИФРАН, 1994. С. 119–136.

<sup>2</sup> Утренняя звезда. 1917. № 1. С. 7.

ципа трудового надела, отчуждение в пользу народа удельных, монастырских и майоратных земель» за вознаграждение, «определяемое законодательными учреждениями», и не затрагивающее помещичьей собственности. Рабочим она обещала «свободу стачек», особое внимание к примирительным способам решения конфликтов с предпринимателями, а также «упрочение 8-часового рабочего дня»: Стремящихся к эмансипации россиянок должен был привлечь лозунг «равноправия женщин», престарелых — «учреждение общегосударственной пенсии», молодежь — требование «всеобщего обучения». Провозглашалось также стремление к «прочному международному миру», который, как можно было понять, должен установиться в результате победы сил Антанты, а также «объединение всех государств в один „Всемирный союз государств” с надлежашими органами для регулирования всемирной жизни...»<sup>1</sup>.

В общем, это была солидная программа, в меру конкретная — для привлечения возможно большего круга социальных слоев и групп, в меру расплывчатая (особенно относительно финансово-экономического обеспечения предлагаемых порядков) — чтобы никого не отпугнуть своим радикализмом. В этом отношении показателен раздел, посвященный Русской православной церкви. Казалось бы, здесь от воинственного евангелиста, в свое время вынужденного покинуть страну, можно было ожидать резких, враждебных формулировок. Но нет, раздел выдержан в спокойных тонах классического буржуазного реформизма. Высказывается требование «демократизации церкви», обеспечения свободы совести, веротерпимости, свободы слова, а также коренных преобразований во внутренней жизни церкви. Речь фактически идет о ликвидации государственной религии и взаимосвязи церковных и правительственных структур на всех уровнях, о демократизации управления, реформировании богослужений (в частности, проведения их на русском языке) и т.п. При этом акцент делается не на меры жесткого правового регулирования, которое могло бы задеть национально-патриотические чувства, а на «примирительные» способы достижения выдвинутых требований. «Все пункты религиозной программы, — говорится в конце раздела, — могут быть осуществлены только частью законодательным путем, но главным образом при посредстве свободного религиозного твор-

<sup>1</sup> Утренняя звезда. 1917. № 1. С. 7.

чества, путем убеждения и вдохновенного слова проповеди и т.п.»<sup>1</sup>.

В общем это отчетливо ориентированная на Запад и буржуазное реформаторство программа, но без элементов шоковой терапии и забвения «державно-патриотических» установок и интересов. Она определенно свидетельствует о несомненной одаренности и политической искусности И.С.Проханова, которому удалось выдвинуть платформу, максимально привлекательную для различных слоев и сил, способных еще противостоять большевистскому перевороту. И.С.Проханов довольно последовательно придерживался своей излюбленной идеи о пробуждении религиозного духа у народа, могущего влиять на судьбы общества, но постепенно он все тревожнее осознавал опасность большевистского переворота и бессилие сил, способных его предотвратить. В этой связи показательно одно событие.

Чувствуя, что оно все больше теряет контроль над катастрофическим развитием событий в стране, Временное правительство 18 августа провело Государственное совещание, которое обычно расценивается как попытка официально санкционировать поход генерала Корнилова на столицу. Большинство ораторов выступали крайне воинственно, уповая на чисто военные меры. Высказался и председатель Всероссийского союза евангельских христиан И.С.Проханов. Открыто демонстрируя свою поддержку правительству А.Ф.Керенского, он, как и другие ораторы, говорил о необходимости «оздоровления армии», «упрочения дисциплины» и «порядка в стране», «решительных политических и социально-экономических мероприятий» и о других неотложных мерах. Но И.С.Проханов не скатился до апологетики сугубо карательных действий, а прежде всего подчеркивал свою заветную идею последовательного евангелиста — «психологический фактор веры». Именно «вера, если она воспламенит все части населения, может придать силу указанным мероприятиям и открыть неиссякаемый источник энергии, воли к труду, готовности к взаимным уступкам в подчинении частного общему, к жертвам и героическим подвигам и произвести согласие, сотрудничество и спайку всех классов в одном порыве к спасению родины и свободы в настоящий грозный момент»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Утренняя звезда. 1917. № 1. С. 8.

<sup>2</sup> Там же.

Со своей стороны баптистские руководители также старались всячески оказать поддержку Временному правительству: «В то время как французская революция была чисто буржуазной, то есть сделанной исключительно средним сословием, с самым пассивным участием пролетариата, русская революция 1917 г. — всецело народная по своему началу, в действительности оказалась пролетарской или даже отчасти социальной. Соответственно с этим отличаются и результаты обеих революций: в то время как первая из них добилась исключительного улучшения жизненных условий для среднего сословия, вторая достигла этого для третьего, или низшего, сословия»<sup>1</sup>. Особенно резко баптисты осуждали выступления против Временного правительства: «Все эти удары, удары по власти, по свободе, по русской республике — больно отзываясь в сердце нашем. Хотелось бы верить, что действительно, как сказал на последнем совещании Керенский, «в момент опасности все придут и спасут страну, спасут жизнь народа, достойного светлого, лучшего будущего»<sup>2</sup>.

Уместно отметить, что беспокойство за судьбы России в тот период проявляло и руководство мирового баптизма. А.И.Клибанов приводит интересный документ: послание президента Всемирного союза баптистов Роберта С. Мак-Мартура к Милюкову от 30 марта 1917 года: «Мы надеемся, что Бог смилостивится и даст вам силы бороться с крайними радикалами. Мы неустанно просим Бога, чтобы он помог спасти великую Россию от опасности внутренней борьбы и в особенности от возможности междуусобной войны. Мы все смотрим на Вас как на просвещенного лидера великого народа... Мы верим теперь, что баптисты будут иметь свободу и церковь от государства в России будет совершенно отделена. Теперь для России нет ничего невозможного... День демократии настал»<sup>3</sup>.

История, как мы знаем, пошла другим путем.

---

<sup>1</sup> Слово истины. 1917. № 4. С. 50.

<sup>2</sup> Там же. № 8. С. 105.

<sup>3</sup> См.: Клибанов А.И. Указ. соч. С. 282.



## Глава V

# СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ БАПТИЗМА В ДУХОВНОЙ СИТУАЦИИ XX ВЕКА

Наступление XX столетия означало новый период в развитии американского протестантизма и прежде всего его самой крупной и влиятельной деноминации — баптизма. Можно привести многие данные и факты, свидетельствующие о громадных успехах, которых за свою сравнительно короткую историю баптисты добились в борьбе за умножение своей паствы. Если ограничиться лишь частными и общими (то есть «регулярными») баптистами в США, то цифры выглядят весьма внушительно. В 1784 году было общин — 471, пресвитеров и проповедников — 424, взрослых членов — 35 101. Спустя сто лет: общин — 32 900, пресвитеров и проповедников — 21 420, членов общин — 4 181 тысяча. Наконец, уже в 1910 году: общин 49 045, пресвитеров и проповедников — 33 909, членов общин — 5 266 тысяч. Причем за один только 1909 год было крещено свыше 300 тыс. человек. В 1910 году у баптистов имелось 33 633 школы с 2 498 354 учащимися, выходило свыше 100 собственных периодических изданий.

Баптистские миссионерские организации к тому времени выросли в разветвленные предприятия, воровачившие сотнями тысяч долларов. Так, расходы Баптистского миссионерского союза (так стала называться прежняя Трехлетняя конвенция) в 1908 году составили 1,14 млн. долларов. В 1910 году под началом Американского баптистского общества заграничных миссий в Азии и Африке работало 153 003 миссионера, в Европе — 127 273.

Вместе с тем, канун XIX — начало XX века обозначил крупной перелом в общей картине мира, новую расстановку центров мировой хозяйственной, политической и идеологической

активности. Это проявилось и в том, что на роль наиболее могущественной и богатой страны выдвинулись США, ставшие лидером западного мира. Стремительно формировалась и достраивалась специфически «американская» идеология, соответствующая новому статусу. Речь шла о сложных модификациях издавна утвердившегося за океаном культа деловитости, утилитаризма, об оценке действий и идей прежде всего по практическим результатам. Вовсе не случаен тот факт, что образцом «национальной» философии США признается прагматизм, у основания которого стояли такие выдающиеся мыслители, как Ч.С.Пирс, У.Джеймс, Д.Дьюи и эмигрировавший из Англии Ф.К.С.Шиллер. Да и заокеанская религия все яснее обнаруживала тенденцию к обмирщению, к пропаганде сакраментальной «американской мечты», которая при всей своей романтичности не чуралась нехитрых земных радостей. Одним словом, та грань между церковной и мирской активностью, между сакральным и светским, которая уже истончилась в результате европейской Реформации, в Новом свете стала совсем прозрачной, оформившись в выразительное и социологически емкое признание: «Мы верили в Бога и платили наличными».

До поры до времени оно предназначалось, так сказать, для внутреннего употребления, поскольку мыслящие американцы ясно понимали, что уровень духовности формирующегося заокеанского общества не сопоставим с богатством, по меньшей мере, европейской культуры, и переживали те же чувства, которые неожиданно разбогатевший, но осознающий свою невоспитанность племянник испытывает в отношении обедневшего дяди-аристократа. Застенчивость длилась недолго. Превращение США в самую богатую державу, в экономо-политической сфере начинающую осуществлять доктрину *Rex Americana*, неудержимо провоцировало у ее духовных лидеров представление об исключительном праве на цивилизаторскую миссию в отношении всего прочего мира. Поскольку же в качестве неотъемлемого и в какой-то мере определяющего компонента идеологии «американизма» рассматривался именно протестантизм, то крупнейшие американские церкви выдвинули программу создания глобальной сети миссионерских организаций. Баптисты, например, ощутили потребность объединения своих церквей в мировом масштабе. Эта цель была достигнута на Первом всемирном конгрессе баптистов, который состоялся в Лондоне в 1905 году.

Для нас его работа представляет особый интерес. Во-первых, на нем присутствовала официальная делегация российских баптистов, тем самым как бы вышедших на международный уровень. Во-вторых, его материалы позволяют конкретизировать высказанные соображения о новом этапе в истории этой церкви.

По заявлениям организаторов, конгресс объединил свыше 7 млн. баптистов, проживающих во всех странах мира, 4,5 млн. из которых составляли американцы. Именно американский баптизм как наиболее мощная и богатая национальная организация задавал тон на Лондонском конгрессе, а впоследствии и во Всемирном союзе баптистов.

Любопытен общий пафос выступлений заокеанских делегатов. Безоговорочно одобряя внешнюю политику США, они призывали приложить все силы, чтобы дополнить ее систематическим миссионерством. «Так как на долю нашей страны выпала распространительная деятельность, миссионеры американских баптистов были готовы распространять власть Христа... — говорил американец В.О.Карвер. — Там, где Бог открыл обширные области для материального преуспевания нашей увеличивающейся деятельности... туда устремляются пионеры креста»<sup>1</sup>. Не испытывали они и тени сомнения в своем исключительном праве на глобалистскую по размаху деятельность: «Кажется вполне благоразумным думать, что, по всей вероятности, Джон Буль и дядя Сэм, стоя плечом к плечу, будут владеть всем светом»<sup>2</sup>.

Вообще говоря, самодовольно-напыщенная манера рассуждений смиренных служителей Господа бесподобна. Так, говоря о Китае, стране древнейшей самобытной культуры, заокеанские нувориши объявили, что они «решили просвещать Китай относительно главных причин прогресса», в том числе «миссионеры сообщили им о всех тех выгодах, которые они могли получить от международной торговли»<sup>3</sup>. Больше того, по их мнению, «было бы воистину преступным отказаться от попытки регулировать будущее великих держав Востока».

Повторяю, речь шла об оценке специфически империалистической политики, которая выдавалась за проявление доброй воли, за реализацию в жизнь евангельских предписаний.

---

<sup>1</sup> Иванов В., Мазаев Д. Всемирный конгресс баптистов в Лондоне в 1905 г. Ростов-на-Дону, 1907—1908. С. 85.

<sup>2</sup> Там же. С. 324.

<sup>3</sup> Там же. С. 96.

«Мексика, Куба и Пуэрто Рико<sup>1</sup>, благодаря американскому вмешательству в широких размерах были освобождены от иностранного империализма и властвующего надменного выродившегося романтизма, и с громким звоном двери счастья широко открылись для Евангелия», — заявил Т.Л. Морхауз.

Одним словом, можно наблюдать любопытную метаморфозу. Богобоязненные пастыри, которые еще вчера всеми силами отбивались от вмешательства светских властей в свою внутреннюю жизнь, поразительно легко усвоили язык духовных эмиссаров этой власти, язык, перенасыщенный чувством имперского самодовольства и сознания всемогущей силы. Отчасти его можно списать за счет ритуальной помпезности, свойственной подобным учредительным мероприятиям, тяги к «паблисити» и рекламе. Но все же главное было во внушительных успехах самой церкви и собственной страны, строй которой теперь оптимально соответствовал традиционным для баптистов представлениям о демократии и свободе. Так что совпадение маршрутов канонеров и самозабвенных благовестников, установок политического панамериканизма и миссионерской убежденности в том, что весь мир жаждет баптизации, было далеко не случайно.

Зная целеустремленность, прекрасную организованность и финансовые возможности этой церкви, можно не сомневаться, что она успешно осуществляла такую установку, вовлекая в сферу своей деятельности все новые страны и регионы. И, действительно, уже к 1960 году, например, баптистские объединения существовали более, чем в 100 странах и насчитывали 24 309 тысяч человек, из которых свыше 21 миллиона составляли американцы<sup>2</sup>. Поэтому попытка в одной главе внятно охарактеризовать деятельность баптистских церквей в XX веке грозит превратить ее в заурядный справочник, пестрящий именами и цифрами. Впрочем, такое намерение не соответствовало бы и замыслу книги. Я не историк, и баптизм интересуют меня прежде всего как особый историко-культурный феномен, как способ решения «вечных» проблем человеческого существования. Например, чем вызываются исторические модификации баптистского кредо, как они соотносятся с родственными христианскими течениями, что но-

<sup>1</sup> Явный намек на Американско-мексиканскую войну 1846—1848 гг., в результате которой США присоединили почти половину всей территории Мексики, и Испано-американскую войну 1889 г., позволившую США захватить Филиппины, Гуам, Пуэрто-Рико, установить господство над Кубой.

<sup>2</sup> См. *Tarbet, Robert G. A History of the Baptists*. P. 515.

вого они внесли в культуру и т.д. Что же касается деталей культа, организации, деятельности тех или иных служб и миссий, то они рассматриваются лишь в связи с этой главной задачей. Тогда, естественно, наибольший интерес представляют воззрения наиболее талантливых и влиятельных умов, оставивших заметный след в истории человеческой мысли.

Еще один довод в пользу такого подхода подсказывает духовная ситуация в нынешней России. Сегодня как никогда остро ощущается необходимость трезво взглянуть на всевозможные мифологемы и иллюзии как советского, так и «перестроечного» периода, касающиеся религии. Последние упоминаю сознательно: бурный отказ от «диаматовских» штампов и догм с похвальным намерением восстановить историческую правду нередко оборачивался реконструированием «альтернативной» реальности, не менее иллюзорной, чем прежняя.

Это особо проявилось в сферах, где безраздельно царил партийный подход, исключаящий любое вольнодумие. Таковой была всякая тема, даже косвенно связанная с США — «жандармом современного мира». Поэтому американская религия и церковь совсем недавно фигурировали в литературе как беспринципные служанки «желтого дьявола». За редким исключением найти в печати сколько-нибудь внятное объяснение ее специфических вероисповедных особенностей, связи с опытом массового сознания было невозможно.

Сегодня же налицо другая крайность — подобострастно восторженное представление обо всем, что *made in USA*. Соответственно и прошлое США изображается как гармоническое формирование «цивилизованных» форм общежития, как галерея респектабельных предпринимателей, филантропов и политических деятелей, жертвующих последним ради ближнего своего. Но реальная история далека от этой идиллической картины: были и кровопролитные войны, и безжалостная эксплуатация, и массовые стачки, и зверства Ку-клукс-клана, и планомерное истребление индейцев вкупе с бизонами. На этот счет много и подробно сказано в самой американской литературе, например, представителями движения так называемых «разгребателей грязи». Так что «противоречие труда и капитала» — вовсе не марксистская фикция, а проблема, в ту пору крайне болезненно и остро осознававшаяся ответственностью страны. Не случайно широкое распространение получали различные общественные институты, социальные службы, рабочие и профсоюзные объединения, вовлеченные в решение многообразных противоречий и конфликтов.

Конечно, американская социальная мысль во многом отличалась от европейской. Несмотря на всю остроту конфликтов, социалистический, а тем более коммунистический идеал, предполагающий отмену частной собственности, здесь никогда не пользовался серьезным влиянием. Это, кстати сказать, относится и к атеизму в строгом смысле слова. Заокеанские обществоведы признавали исключительно реформистские способы врачевания социальных недугов, хотя и не стеснялись употреблять термин «революция». Показательно заявление Вудро Вильсона: «Мы перед лицом революции, но революции не кровавой — Америка не создана, чтобы проливать кровь, — а мирной и молчаливой». И далее: «Наша задача — перестроить все здание, оставаясь в нем жить»<sup>1</sup>.

Все эти соображения подсказывают, как мне представляется, наиболее целесообразный план этой главы. А именно: остановиться на некоторых выдающихся представителях «высокой» теологии и социальной философии баптистского образца, поставив их концепции в контекст духовной жизни нашего «яростного и прекрасного» столетия, тем более, что именно американский баптизм выдвинул плеяду блестящих мыслителей, оказавших серьезное влияние на облик мировой культуры в целом. Это прежде всего упоминавшиеся во введении Уолтер Раушенбуш и Райнхольд Нибур<sup>2</sup>, Мартин Лютер Кинг и Уильям («Билли») Грэм — перечень можно продолжить. О каждом из них написано множество работ, далеко превышающее объем оригинальных текстов. Между тем именно как религиозные мыслители они мало известны нашему читателю. А поэтому даже беглый рассказ об их творчестве может оказаться весьма поучительным для понимания «баптизма», как он представлен в современной культуре.

### 1. «Социальный евангелизм» У.Раушенбуша

Уже в 80-е годы за океаном энергично создавались специальные религиозные органы социальной службы, возникали христианские рабочие организации (например, «Христианский рабочий союз» в Бостоне). Протестантские церкви ста-

<sup>1</sup> Вильсон, Вудро. Новая Свобода. Одесса, 1919. С. 29.

<sup>2</sup> Формально Р.Нибур не принадлежал к баптистской церкви. Однако без знакомства с его взглядами понять пути американского баптизма едва ли возможно. Об этом речь еще впереди.

ли обрести отделами «социальной деятельности», начали выходить особые серии брошюр, посвященные принципам христианской социологии и миссии церкви в современном мире, в теологических институтах вводились курсы «социальной этики».

Обострение общественно-политических конфликтов сопровождалось появлением новых религиозных доктрин и объединений, придерживающихся неодинаковых, а порой и несовместимых позиций по широкому кругу вопросов — начиная от сугубо социальных и кончая относящимися к сфере теологии, скажем, к методам интерпретаций тех или иных текстов Писания. Примером такой поляризации в протестантском лагере может служить растущее влияние так называемой либеральной теологии, к тому времени завоевавшей прочные позиции в Европе. К началу XX столетия она уже была представлена в США многими разновидностями и мыслителями, прочно вошедшими в историю американской религиозной мысли. Среди них наиболее ярким и известным стало движение так называемого «социального евангелизма» («social gospel»), связанное прежде всего с именем уже упоминавшегося Уолтера Раушенбуша (1861—1918). «Примерно в течение десятилетия Уолтер Раушенбуш был одним из наиболее известных священников в Америке... Он рассматривался как центральная фигура в движении, получившем название «социальный евангелизм», в ту пору весьма влиятельном в американском протестантизме»<sup>1</sup>. В 1908 году, например, конференция методистов в Балтиморе приняла социальное credo, воспроизводившее его взгляды. Вскоре оно было одобрено Федеральным советом церквей Христа. Для нас же, пожалуй, решающим является то, что Раушенбуш был признанным лидером американского баптизма, его взгляды долгое время олицетворяли социальную доктрину Северной баптистской конвенции и оказали едва ли не решающее влияние на либерально-буржуазное крыло российских баптистов.

Особое внимание американских баптистов к социальной проблематике ясно проявилось на Лондонском конгрессе, где «рабочий вопрос» стал одной из центральных тем. Многие делегаты с тревогой говорили о росте анархии, о революционных брожениях и рассматривали программу создания «священнического храма христианского братства и единства» как

---

<sup>1</sup> Ten Makers of Modern Protestant Thought / Ed. by George L. Hunt. New York, 1959. P. 31.

неотложную и эффективную меру обретения социального мира.

При этом свою миссионерскую деятельность они рассматривали как единственно надежный способ разрешения социальных проблем, возникающих в самых различных регионах. «Наша надежда на мир и прогресс всего человечества не имеет более прочной основы, кроме как в этой работе»<sup>1</sup>, — говорил Т. Барбур. Особое внимание ораторы обращали на осуждение революционных программ, предлагаемых «научными социалистами». «Пойдем раз и навсегда, — призывал американец Потит, — что метод христианства не есть метод научных социалистов, которые сначала имеют в виду приобретение всей власти в государстве, а затем повсеместное преобразование общества путем прямого законодательства. Они не признают главного факта, что моральное бедствие является корнем всякой социальной несправедливости»<sup>2</sup>. Главным рычагом преобразования общества баптисты объявляли нравственное самоусовершенствование человека. «Преобразование социальной единицы («духовное возрождение свыше» — Л. М.), — продолжал Потит, — ведет в силу естественных процессов к созданию христианского общественного мнения, и это христианское общественное мнение в соответствии с его силой и проницательностью будет давать все новые выражения социальной жизни и без насилия сначала смягчать, а в конце концов ограничивать все черты существующего порядка, не соответствующего ему»<sup>3</sup>. Как мы увидим впоследствии, это и есть идеи, составившие суть концепции У. Раушенбуша.

При знакомстве с ней приходится учитывать одну особенность тогдашней религиозной обстановки. Многие разновидности протестантизма, в свое время четко определившиеся в Европе, переместившись в Новый свет, утрачивали свои жесткие разграничительные линии, особенно в интерпретации социальных проблем. Обычное в протестантском лагере деление, например, на консерваторов и либералов нередко оказывалось более существенным, чем различие в социальных позициях отдельных деноминаций, скажем, баптистов и методистов. При всей той центральной роли, которую У. Раушенбуш сыграл в оформлении «социального евангелизма», его

<sup>1</sup> Иванов В., Мазеев Д. Всемирный конгресс баптистов в Лондоне 1905 г. С. 123.

<sup>2</sup> Там же. С. 301.

<sup>3</sup> Там же. С. 302—303.



появление было результатом деятельности многих теологов, представлявших и иные протестантские церкви.

Сказывалось и другое обстоятельство. Обострение социальной напряженности заставляло протестантские объединения срочно определять свое место в сложном переплетении социально-политических программ, тенденций, концепций, организаций, формулировать и проводить в жизнь новые методы практической деятельности. Но это был не единственный «вызов» времени. Церковь — это объединение, так сказать, по определению религиозное, претендующее на возведение и воплощение в практику высших и неизменных божественных истин. Она не может вносить изменения в свою жизнедеятельность, предварительно не обеспечив им теологическое обоснование, не представив их как аутентичный путь реализации небесных предначертаний. Если мелкие, спонтанно возникающие «бунтарские» группировки могли довольствоваться отдельными броскими формулами и призывами, то крупным и респектабельным церквям с детально разработанным вероучением предстояло заново инвентаризировать весь сложный богословский инструментарий, включая понимание Бога и человека, путей богопознания, взаимоотношения языка христианства с лексикой светской культуры и т.п.

Здесь протестантских деятелей подстерегали серьезные трудности, связанные с одним парадоксальным фактом. С одной стороны, стремительный научно-технический прогресс, вызывающий обострение социально-экономических противоречий, несомненно, открывал новые возможности для примитивно-реформистской деятельности церкви, стоявшей как бы «над схваткой», позволял ей все более уверенно чувствовать себя на общественной авансцене. С другой — он заметно повышал престиж науки и светского разума, способствовал процессу секуляризации общества, тем самым подтачивая сами вероисповедные основы американских церквей. Отсюда весьма противоречивая реакция на него со стороны баптистских деятелей.

Выше уже приводились самоуверенные высказывания американских участников Лондонского конгресса, возвещавших миру о своих успехах и радужных надеждах на перспективы евангелизации всего мира. Это, так сказать, пафос официальных отчетов, который разделяли многие протестантские историографы, выдававшие XIX век за «великое столетие американской религии». Но кризисные и болезненные явления (о некоторых из них уже говорилось) привели к другому, не

менее популярному определению этого периода — «век пыток для веры». «Никогда еще со времени научной революции, завершенной Ньютоном, гуманистические и религиозные традиции Запада не сталкивались с более насущной потребностью в адаптации и переосмыслении»<sup>1</sup>.

Широкий отклик в Северной Америке получил труд Чарлза Лайеля «Принципы геологии» (1830—1832), сразу же поставивший под сомнение достоверность библейской концепции творения, возраста и закономерностей развития планеты. Но это был лишь скромный пролог к буре страстей и споров, разразившейся после выхода книги Чарлза Дарвина «Происхождение видов» (1858) и «Происхождение человека» (1871). «Дарвин бесспорно стал Ньютоном XIX века и его теория эволюции путем естественного отбора стала центральной темой столетия»<sup>2</sup>. Эволюционная теория сразу же вызвала острую полемику в кругах ученых и теологов, привела к трениям и расколам, которые впоследствии оформились в стойкую конфронтацию так называемых фундаменталистов и модернистов, сохранившуюся по сию пору.

Не меньший резонанс, особенно в теологических кругах, вызвали новейшие исследования и публикации в области истории, археологии, библеистики, связанные с такими именами, как Д.Штраус, Э.Ренан, Б.Бауэр, А.Гарнак, а главное — сама идея правомерности научных методов при интерпретации текста Библии. Разрушительное воздействие на ортодоксальные доктрины оказывало и бурно развивавшееся сравнительное религиоведение, сама установка на сопоставление христианства с другими религиями как равноправными феноменами мировой культуры, скажем, исследование характера воздействия античной философии на содержание Писания или сравнение персонажей и сюжетов христианской и восточных религий.

Причем все эти споры и сомнения касались не только отдельных тем, например, понимания «дней творения» или толкования «Песни песней Соломона». В центре оказывались центральные мировоззренческие проблемы: допустимо ли распространять принцип детерминизма на человеческое поведение, можно ли, хотя бы частично, рассматривать религиозные представления и моральные предписания как продукты пове-

<sup>1</sup> Ahlstrom, Sydney E. A Religion History of American People. New Haven; London, 1972. P.767.

<sup>2</sup> Ibid. P.764.

денческой адаптации человека к земной жизни, оправданно ли понимание Библии и самого христианства как специфического события человеческой истории<sup>1</sup> и культуры, могут ли христиане идти на компромисс с новейшими научными данными, а если да, то где тот рубеж, за которым начинается богохульство и т.п.<sup>1</sup>

Глубину смятения благочестивых умов красноречиво передал известный историк религии из Гарварда Сидней Е.Альстром: «Интеллектуальный вызов, с которым столкнулись либеральные теологи, внушал ужас своим масштабом. Проблемы надвигались со всех сторон: ликующая уверенность Просвещения в науке и законах природы, многоликая романтическая ересь о религии, как в сущности чувстве или поэтической экзальтации, о том, что природа — это собор, а причащение в ней священо; разрыв истории творения и библейской шкалы времени; эволюционная трансформация прежнего представления о мировом порядке как свидетельстве великодушия замысла Творца, исторический критицизм Библии, релятивистское понимание церкви и ее учения, отрицание человеческой свободы и моральной ответственности, и даже отмена тех вечных стандартов, в соответствии с которыми судили о верном и ложном, фальшивом и истинном. Более того, со всем этим пришлось столкнуться в новых городских джунглях Золотого века, где американцы прежде всего и были обречены получать, расточать и тратить свои силы. Никогда, кажется, в истории христианства столь слабая и разьединенная христианская рать не была втянута в битву против такого мощного союза, при таких неблагоприятных условиях климата и погоды и так скудно осведомленная о позиции и намерениях противника»<sup>2</sup>.

Напряженность сложившейся обстановки станет еще очевидней, если упомянуть о мощном противодействии, которое любые модернистские инициативы встречали со стороны проявлявшего все большую бдительность консервативно-фундаменталистского крыла (его центр составляли религиозные организации южных штатов). Все это приходится учитывать, повествуя о бурной деятельности либеральных протестантов. Они представляли собой достаточно пестрый и разношерст-

---

<sup>1</sup> Громадную роль в формировании христианского свободомыслия в США сыграл выдающийся философ и богослов Ральф У. Эмерсон (1803—1882). См.: *Покровский Нукита*. Ральф Уолдо Эмерсон. В поисках своей Вселенной. 1995.

<sup>2</sup> *Ahlstrom, Sydney E. Op.cit. P.774.*

ный лагерь, включавший многие протестантские деноминации, действующие преимущественно на Севере. Наиболее активную роль играли пресвитериане, унитарии, методисты, конгрегационалисты. В первых рядах были и баптисты в частности Уильям Н.Кларк, Шейлер Мэтьюс из Чикаго и многие другие, с той, правда, оговоркой, что им противостояла мощная группировка фундаменталистов, представленная Южной баптистской конвенцией.

Речь идет о профессиональных богословах, поэтому дело не могло ограничиться общими прогрессистскими программами, а включало соответствующие доктринальные новации. В общем, как нетрудно догадаться, они склонялись к арминианскому пониманию божественной благодати и перспектив спасения, делали акцент на свободе воли человека, на его сохранившейся нравственной вменяемости и склонности к добрым делам. Тем самым наследие первородного греха усматривалось в испорченности, или «поврежденности» души, которая могла быть смягчена как собственными усилиями человека, избравшего путь Христа, так и нравственным воспитанием. Некоторые из либеральных протестантов шли дальше, объясняя «греховность» в земной жизни не столько грехопадением Адама и обусловленной им роковой порочностью людей, сколько несовершенством современного социального строя. Отсюда особый акцент на этической компоненте христианства, когда, скажем, Нагорная проповедь рассматривается как квинтэссенция библейского откровения. Как и обычно, такая установка сопровождалась принижением роли обрядности, таинств, символической интерпретацией причащения как напоминания о «тайной вечере» Спасителя. С этим было связано поощрение совместной деятельности и тесных связей деноминаций, впоследствии вылившихся в широкое экуменическое движение.

Это тенденция, уже знакомая нам по предшествующему изложению. Однако на сей раз правомерно говорить о существенно новом этапе ее развития. Во-первых, модернизм в США был представлен не узкой группой богословов, а широким общественно-религиозным движением. Во-вторых, что, может быть, даже существеннее, были предложены конкретные радикальные реформы, затронувшие сами основания ортодоксального протестантизма и вызвавшие резкую реакцию со стороны так называемых фундаменталистов, а впоследствии неоортодоксальной, или диалектической теологии.

В центре дискуссий оказался вопрос о методе достоверного прочтения библейских текстов, а следовательно, интерпретации ключевых вероисповедных категорий и принципов. Аутентичное понимание Священного писания — древняя и, пожалуй, центральная проблема христианской теологии. Пытаться сколько-нибудь серьезно охарактеризовать ее сейчас наивно — для этого требуется воспроизвести основные вехи становления христианства, но некоторые моменты, связанные с «социальным евангелизмом», можно выделить. Для протестантизма эта тема является особо ответственной, поскольку именно Библию он расценивает как единственный и достаточный источник веры. Здесь какие-либо уступки невозможны. Очевидны и основания для такого почитания: содержание Библии носит «богодухновенный характер». Так что проблема принимает следующий вид: как безошибочно вычитать божественное содержание, выраженное на несовершенном «человеческом» языке?

Уже упомянутый акцент на этическом аспекте христианства приводил к тому, чтобы рассматривать Ветхий завет не столько как результат откровения, сколько как пролог к нему, как тривиальное описание истории еврейского народа и постепенное становление моральной проблематики, нашедшей адекватное выражение лишь в Новом завете. Модернисты делают решительный шаг в этом направлении, подсказанный как научно-техническим прогрессом, так и достижениями либерально-протестантской библеистики в Европе. Пожалуй, наиболее ясное изложение позиции модернистов дано в небольшом разделе «Модернизм и Библия» книги Шейлера Мэтьюса «Вера модернизма»<sup>1</sup>. Попробую передать основную логику его рассуждений.

Именно метод признания достоинства и пользования Библией различает модернистов и ортодоксальных догматиков. Спор, однако, идет не о частном вопросе — насколько безошибочен язык Писания. Это лишь предпосылка достижения главного, а «главное, чего мы хотим достичь — это концепция христианского спасения». В общем виде точка зрения Ш. Мэтьюса выглядит так: «Различие между модернистом и догматическим теологом лежит не в мере лояльности или почитания Библии, но в *методе пользования ею и предпосылках, исходя из которых она изучается*. Конфессиональная теология применяет Писание как само по себе данное сверхъестественным

<sup>1</sup> Mathews, Shailer. The Faith of Modernism. New York, 1924. P. 37—53.

путем. Модернизм использует Библию как заслуживающее доверия свидетельство (record) и продукт развивающейся религии... *Через Библию, как и через другие исторические документы, историк постигает действительный процесс человеческого опыта, установок, убеждений*».

Хотелось бы особо обратить внимание на это высказывание, позволяющее уточнить суть модернизма. Ее обычно усматривают в установке на использование достижений новейшей науки для понимания текста Библии. Но сама установка эта, на мой взгляд, обусловлена другим, более существенным соображением, а именно подчеркиванием первичности «религиозного опыта», который, а вовсе не текст Писания сам по себе, служит основой подлинной веры. Мэтьюс как бы реконструирует историю христианства, пытаясь отыскать ее исходный пункт. Таковым, по его мнению, является религиозное сознание людей библейского времени. Модернист, естественно, признает его небесные истоки, но рассматривает такое сознание как определенную данность, как совокупность специфических чувств, верований, легенд, мифов, упований. Этот опыт сознания был зафиксирован в многообразных литературных свидетельствах, наиболее ценные из которых в результате критического осмысления и отбора были включены в состав Библии. Причем, как давно установлено, они были написаны в разное время, многими авторами, в неодинаковых жанрах. Поэтому, продолжает Мэтьюс, невозможно указать истинные пути спасения, достоверно не изучив, как возникла Библия, когда, кем и почему она была написана.

Отсюда его высказывания, на первый взгляд, странные в устах христианского теолога. Да, утверждает он, модернист убежден в Божественном вдохновении Писания, но «вдохновении людей, а не слов». «Не наша религия возникла из Библии, а Библия возникла из нашей религии». Священное писание — это фиксация религиозного опыта в литературных формах, характерных для того давнего времени. «Вера в провидение Божье может быть выражена в поэзии, сказке, легенде столь же корректно, как и в буквальном утверждении», а поэту для того, чтобы определить, как пользоваться Библией, необходимо «провести обоснованное (legitimate) различение слов Библии и учения Библии». И дальше знакомая апелляция к науке: «Модернист верит в изучение Библии в соответствии с общепринятыми историческими и литературными методами. Хотя эти методы являются научными, а не теологическими, они применяются в интересах рели-

гиозной жизни». Лишь такое осознанное, осмысленное отношение к Библии может привести к подлинной вере: «В результате критического и исторического изучения Библии христианский исследователь обнаруживает, что он сам является наследником тех верующих людей, жизнь которых он пытался понять. Христианство становится не принятием литературы, а воспроизведением установок и веры, братством с теми древними, морально несовершенными людьми, сердца которых нашел Бог, укрепив их своим духом, с людьми, слова которых указывают путь жизни и определяют внутренний характер христианской религии».

Высказывания Мэтьюса представляются мне слишком ясными и красноречивыми, чтобы как-то комментировать их, например, разъяснять, что он последовательно развивает главную протестантскую идею об единospасающей «личной вере» и сознательном ее принятии. Но одно все же следует отметить: модернизм безусловно обозначил шаг вперед в понимании специфики религиозного феномена и его места в системе культуры. Так, на мой взгляд, четкая фиксация массового религиозного опыта как исходной точки исследования — это неременная предпосылка в серьезных размышлениях о религии, независимо от того, идет ли речь о теологическом или светском подходе.

Подобное сближение теологии и религиозной философии, религиозного и духовного, вероисповедного и сознательного, мистического и психологического, одним словом, сакрального и светского наконец суммировалось в концепции Бога как некой высшей силы, присутствующей в современном мире и включенной в сам ход истории. Иными словами, Бога не трансцендентного, а имманентного человеческой истории, поклонение которому и вера в которого покоятся не на страхе и мистических переживаниях, а на сознательном нравственном выборе, на почитании Христа как предельно совершенного Человека.

При всей своей содержательной определенности и доктринальной целостности, такая установка допускала различные акценты и формы, многие из которых уже обозначились в истории христианской мысли. Так, можно выделить сторонников приоритета этического аспекта христианства. К ним, кстати сказать, принадлежал и сам У. Раушенбуш, который в качестве «фундаментальной истины» утверждал, что «религия и мораль неразрывны, нравственное поведение является высшим и достаточным религиозным ак-

том»<sup>1</sup>. Другие, напротив, подчеркивали психологическое измерение религии, развивая традиции Фридриха Шлейермахера и Уильяма Джеймса. Активно проявляли себя и религиозные мыслители более радикального характера. Так, были энтузиасты создания «свободной и научной религии», которая апеллирует прежде всего к уму и признает в качестве главного метода принцип рационального обретения истины. Были авторы, развивающие идеи Томаса Пейна, известного представителя американского свободомыслия, а также последователи рационалистического позитивистского подхода О.Конта и Ч.Спенсера. Решительность и богатство исканий нас не должно особенно удивлять, если мы представим себе позднейшие разновидности протестантского либерализма — например, концепцию урбанистской религии Харви Кокса и теологию «смерти Бога». Наконец, либеральных протестантов сближал одновременно и благородный, и наивный социальный оптимизм, апеллирующий к удивительным научно-техническим достижениям той поры.

Доктрина «социального евангелизма» была представлена У.Раушенбушем в книге «Христианство и социальный кризис», опубликованной в 1907 году. Ее программный пафос ярко выражен в заключении. «Если XX столетие в контроле над социальными силами сможет сделать для нас то, чего XIX век достиг в контроле над силами природными, то наши внуки будут жить в обществе, которое с законным основанием может рассматривать современную общественную жизнь как полуварварскую. Быстрота эволюции в нашей собственной стране доказывает огромное потенциальное совершенство человеческой природы... Если в этой обстановке мы сможем проявить достаточно религиозной веры и моральной способности, чтобы сломать оковы зла и направить нынешние беспрецедентные экономические и интеллектуальные ресурсы на гармоническое развитие подлинной общественной жизни, то еще не родившееся поколение отметит это как великий день Спасителя, которого ждали века и сочтет нас благословенными за участие в апостольской миссии, которая это провозгласила»<sup>2</sup>.

Напрашивается один вопрос. Современники и историки религии единодушно свидетельствуют о широкой популярности работ У.Раушенбуша. Вместе с тем, ни особое внимание к социальной проблематике, ни благородная теологическая

<sup>1</sup> *Rauschenbusch, Walter. Christianity and the Social Crisis. New York, 1907. P. 7.*

<sup>2</sup> *Ibid. P. 422.*



родословная, ни даже восторженный оптимистический, граничащий с милленаристским, взгляд в будущее сами по себе такой известности объяснить не могут. Ведь У.Раушенбушу предстояло привлечь внимание американской общественности и религиозной элиты — людей, надо полагать, не самых бедных, — к страданиям низших слоев общества, то есть сломать достаточно стойкий стереотип заокеанских умонастроений. Значит, дело не только в концептуальном содержании этой доктрины, а в состоянии и тенденциях движения общественного мнения в ту тревожную эпоху.

Уже давно за океаном едва ли не официальный статус получило пренебрежительное, а то и презрительное отношение к бедности и неудачникам, которое, как это ни странно на первый взгляд, находило поддержку в пуританской этике. Если не прямо, то подспудно в ней содержится мысль о том, что бедность — это неизбежное звено в провиденциальной цепи бытия, свидетельствующее о нерадивости и лени человека, благочестивость которого непременно выражается в его видимом внешнем успехе. Бог всех призывает к трудолюбию, к активности, а если кто-то не трудится, попрошайничает, не может свести концы с концами, то он сам и никто другой виноват в своем плачевном положении. Отсюда известная максима епископа У.Лоуренса: «богатство удостоивает лишь морального человека».

Больше того, подобный взгляд как бы соответствует подходу науки, а именно, того самого дарвинизма, который вызвал переполох в религиозном лагере. Дарвин, как известно, испытал влияние Т.Мальтуса и способствовал популярности его идей на уровне обывательского сознания, распространившего механизм выживания в природе более приспособленных и сильных на жизнь общества. Тем самым принцип обогащения наиболее способных, идея человека — полномочного творца собственного счета в банке, казалось бы, получала научное обоснование.

И голос У.Раушенбуша, наверное, затерялся бы в хоре примирительных голосов, если бы резкое обострение классовых противоречий, которые уже было невозможно игнорировать, не вызвало волну обличений, в том числе со стороны протестантских мыслителей, эгоистического и антигуманного характера буржуазного предпринимательства, опровергавших традиционные представления о его способности автоматически решать возникающие социальные проблемы. Этот критицизм принимал самые различные формы: от академических

политэкономических исследований до утопически-футурологических предсказаний грядущего «золотого века». И все они по-своему и с разных сторон работали на социальный престиж У.Раушенбуша, заставляя внимательно прислушиваться к его искреннему и страстному голосу. По-видимому, стоит привести некоторые примеры и имена, чтобы подкрепить эту мысль.

Весьма показательным, например, было творчество Эдварда Беллами (1850—1898). Сын пресвитера, он проделал быстрый путь от строгой баптистской веры к «религии солидарности», испытавшей очевидное влияние отечественных трансценденталистов, христианского либерализма и позитивизма О.Конта. Выросший в городе, он рано убедился в «варварской и чудовишной жестокости» урбанистского образа жизни и в 1888 году издал «Оглядываясь назад» — взволнованный утопически-футуристический роман, рисующий торжество социалистических идей к 2000 году. Книга тотчас же стала национальным бестселлером и подготовила благоприятную почву для восприятия оптимистических проектов социальных евангелистов. Аналогичное влияние оказала книга Генри Джорджа (1839—1897) «Прогресс и нищета», которая свирепой критикой американской экономической системы резко подняла гуманистический престиж экономических исследований, заставив задуматься о совершенствовании налоговой политики. Не случайно У.Раушенбуш в свое время активно поддержал общественную деятельность автора.

К числу таких же мыслителей можно отнести и социолога Лестера Уорда (1841—1913), который опровергал концепцию социального дарвинизма и использование его в качестве довода против программ социальной помощи, часто отвергавшихся как искусственное вмешательство в практику частного предпринимательства, основанную на концепции «равных возможностей». И хотя сам он не выражал симпатий в отношении религии, его деятельность, несомненно, способствовала интересу публики к идеям У.Раушенбуша. Широкую известность получили взгляды конгрегационалиста Вашингтона Глэддена (1836—1918), который проделал решительный путь от абстрактного морального протеста против социальной несправедливости до профессиональной критики американской экономической системы, прославившись обличениями ее несовместимости с предписаниями евангельской этики. Будучи священником в Спрингфилде (Массачусетс), он постоянно проповедовал на эти темы и своим личным примером

доказал, что церковь должна делать нечто большее, чем обличать грехи отдельных людей и падение общественных нравов общества в целом. В.Глэдден не был социалистом, но его настойчивая забота об организации общественных служб, о коллективном управлении предприятиями создало ему репутацию «отца американского социального евангелизма», человека, разбудившего общественную совесть протестантизма в Новом свете.

Нельзя не упомянуть унитаристского священника Френсиса Пибоди (1847—1936), впоследствии профессора Чикагской теологической академии, который был выдающимся знатоком, преподавателем, энтузиастом «социальной этики». Наряду с Шейлером Мэтьюсом он был ближайшим соратником У.Раушенбуша и делил с ним национальную известность. Можно вспомнить и профессора политической экономии Альбиона Смолла (1854—1926), который много сделал, чтобы подвести научные основания под программы повышения уровня жизни неимущих. «Если я не ошибаюсь,— писал он,— наиболее серьезные искатели Господа все более и более вырастают в связи с развитием науки, исследующей образ Бога, или науки человеческого благосостояния. Конечная ценность социологии как чистой науки определяется ее использованием в качестве знака, пробного камня и меры того, что достойно наших усердий»<sup>1</sup>. Весьма колоритной фигурой был Уильям Блисс (1856—1926) — конгрегационалист, позже перешедший в епископальную церковь, последователь Э.Беллами и христианского социализма. Он порвал со священством и организовал социалистическую Миссию плотника, опубликовал объемистую «Энциклопедию социальных реформ», впоследствии проявив себя как влиятельный деятель Христианского Социалистического братства и Социалистической партии.

Список этот можно продолжить. Не в нем, однако, дело. Просто нужно отчетливо представлять себе, какое множество одаренных, стойких, воодушевленных высокими гуманистическими целями людей стояло за «социальным евангелизмом», в отношении которого некоторые отечественные авторы позволяли себе снисходительные упреки в пассивности и излишнем морализаторстве. Именно эти импульсы многих активистов, наверное, и сделали воззрения «социального евангелизма» неотъемлемым компонентом гуманитарной мысли

<sup>1</sup> *Small, Albion W. The Significance of Sociology for Ethics. Chicago. 1902. P. 4.*

нашего столетия, постоянно воспроизводившей его ключевые положения.

Но каким бы впечатляющим не был этот перечень, душой и центром притяжения «социального евангелизма» оставался сам Уолтер Раушенбуш. Причина, пожалуй, не только в том, что он сформулировал главные идеи, включая очевидный интерес к социализму. Еще и сегодня историк религии и христианский демократ найдет в его книгах немало поучительного, порой знакомого по работам европейских мыслителей, порой оригинального, окрашенного спецификой американского менталитета. Основная заслуга У.Раушенбуша состояла все же в том, что он пробудил сострадание к человеческим бедам и несчастьям, талантливо выразил их на тогда наиболее универсальном и понятном языке — религиозном — и предложил конкретные, казавшиеся ему реалистическими, пути к заманчивому «царству Божьему на земле». В начале своей карьеры он воспринимался как «одинокий пророк». Однако, вскоре после кончины У.Раушенбуша, за ним закрепилась репутация «главнейшего творца американской религиозной мысли своего поколения».

После окончания богословской семинарии в г. Рочестере (1886) молодой священник, изъявивший желание «проповедовать и спасти души», стал пресвитером баптистской церкви в западной части Нью-Йорка, недалеко от района трущоб, известного под названием «адской кухни». Впоследствии (1913) он писал, что его социальные взгляды «пришли не из церкви, а извне. Они пришли из моего знакомства с нищетой, когда я видел, как люди надрываются всю свою жизнь, — долгие, тяжелые, утомительные жизни, а под конец почти ничего не могут добиться; как настойчиво люди молят о работе, и не могут получить ее в трудные времена, как погибают младенцы — о, похороны детей, они сжимали мое сердце! Это одна из тех вещей, над которой я постоянно задумываюсь — почему дети вынуждены умирать?»<sup>1</sup> Однако У.Раушенбуш не только сетовал и обличал страдания, он страстно пропагандировал программу, способную, как он полагал, покончить с пороками общества.

Социальное зло можно преодолеть, доказывал он, в результате построения на земле «царства Божьего» — такова центральная тема его произведений. Для этого нужно восстановить истинные социальные принципы христианства, о ко-

<sup>1</sup> Цит. по: Ten Makers of Modern Protestant Thought. P. 32—33.

торых забыли люди — «справедливость, свободу, братство, трудолюбие, радость»<sup>1</sup> — нужно, чтобы христианская церковь всю деятельность подчинила своей главной цели. «Главная цель христианства, — писал он, — состоит в том, чтобы преобразовать человеческое общество в царство Божье путем восстановления всех человеческих отношений и преобразования их в соответствии с волей Бога»<sup>2</sup>.

По его мнению, согласие людей в налаживании отношений справедливости и братства, любви друг к другу — это в основе своей чисто христианские чувства, в которых и проявляется божественное начало общественной жизни. Царство Божье, подчеркивал он, не абстрактная греза, а практически реализуемое «спасение социального организма», «перенесение гармонии небес на землю»<sup>3</sup>, не просто моральное самоусовершенствование отдельных индивидов, а вытекающее из него преобразование всех общественных отношений. В исключительной главе книги «Христианизация социального порядка» он писал: «Это религиозная книга от начала до конца. Ее единственным предметом является царство Божье и спасение людей. Но царство Божье включает экономическую жизнь, так как оно означает преобразование всех человеческих действий посредством идей и духа Христа»<sup>4</sup>.

У. Раушенбуш был весьма продуктивным автором, и можно долго приводить его высказывания на эту тему. Они будут конкретизировать, уточнять, выявлять какие-то новые нюансы, но едва ли внесут что-то принципиально новое, поскольку основные идеи, образующие ядро его социальной доктрины, уже названы и остается лишь попытаться оценить их. Причем сделать это не по критериям каких-либо партий или соперничающих политических сил, а в контексте тогдашней обстановки, иными словами, с точки зрения их возможного влияния на общественное мнение, а через него — на деятельность отдельных социальных институтов и, в конечном счете, на развитие общества в целом.

Программа нравственного самоусовершенствования как главного инструмента преобразования общества в целом неоднократно встречалась в истории религии, в частности, в рассуждениях российских духовных христиан. Можно даже

<sup>1</sup> Раушенбуш У. Социальные принципы Иисуса Христа. С. 93.

<sup>2</sup> Raüschenbusch W. Christianity and Social Crisis. New York, 1912. P. 13.

<sup>3</sup> Ibid. P. 65.

<sup>4</sup> Цит. по: Ten Makers of Modern Protestant Thought. P. 25.

сказать, что устройство «царства Божьего» на земле, последовательное воплощение в повседневные отношения высоких евангельских заповедей, прежде всего любви, бескорыстия, отказа от стяжательства и себялюбия, признания абсолютной ценности каждого человека — это сокровенная мечта поколений искателей «правды и истины», светлая и благородная сказка человечества — ведь лишь «чистые сердцем» могут отдаться ей сполна.

В марксистской историографии по поводу таких доктрин давно сформулирована суровая оценка, которая проходит, например, через все рассуждения В.И.Ленина о взглядах Л.Н.Толстого, а также работы советского периода, посвященные российскому сектантству. Она вполне закономерна, поскольку опирается на долгий исторический опыт, исходит из вполне обоснованного желания предостеречь от иллюзий, которые в прошлом дорого обходились людям, слепо поверившим в силу морального призыва. Сомневаться не приходится: многовековое прошлое изобилует подобными эпизодами. Но при всей рекламируемой «исторической трезвости» такая заведомо негативная оценка носит односторонний характер. Ее политическая подоплека ясна: за главный критерий берется мера, в которой доктрина «социального евангелизма» расходится с «научным социализмом» в его большевистской, а, точнее, в сталинской редакции. Поэтому осуждение социальными евангелистами революционных преобразований расценивалось как буржуазная идеологическая диверсия.

Не исключено, что в отдельных случаях «социальный евангелизм» сознательно противопоставлялся научному социализму с его призывом к революционному насилию. Во всяком случае, суть реформ усматривалась исключительно в мирной проповеди идей евангелия. «Если экономические и духовные факторы не усиливаются религиозным энтузиазмом, то целое социальное движение может оказаться неудавшимся, и новая эра может умереть, еще не родившись»<sup>1</sup>. Всякий иной путь реформирования общества У.Раушенбуш решительно отвергал: «Для борьбы за царство Божье мы должны, прежде всего, проникнуться духом Христа. Ненависть вскармливает ненависть, сила бросает вызов силе, лишь одна любовь обезоруживает, лишь прощение обращает врага в друга. ... Сила только изменяет формы зла. Но преодоление зла добром устра-

<sup>1</sup> *Rauschenbusch W. Christianity and Social Crisis. P. XII.*

няет его»<sup>1</sup>. В сущности, это верно: насилие, не проникнутое идеей добра, ни к чему другому, как ко злу, привести не может.

Правда, «добро», «духовность» последователи У. Раушенбуша понимают исключительно в христианском смысле. «Настойчивая агитация, продолжающаяся ныне в направлении призыва к внешней и не религиозной перестройке, является зловещей»<sup>2</sup>, — подчеркивает Джеральд В. Смит. Больше того, как с сожалением констатирует Шейлер Мэтьюс, «христианский принцип любви, примененный к экономическим группам, не одерживает верх над революционным принуждением». Ясно, что пафос таких заявлений направлен главным образом против насилия, уже проявившегося в классовых столкновениях, а не против марксизма, заметного влияния в США тогда не имевшего.

К тому же напрашивается простая мысль: а разве последователи У. Раушенбуша выдают себя за пропагандистов «Коммунистического манифеста», а не «социального евангелизма», который исходил из призыва «не добиваться справедливости, а демонстрировать ее», то есть, в сущности, показывать пример в моральном самоусовершенствовании. На этот счет Шейлер Мэтьюс не оставляет никаких сомнений: «Побуждение добиваться справедливости не является евангельским, побуждение дать справедливость — является. Великий наказ, который Христос дал своим последователям — не просто исправлять свое зло, но исправлять зло других... Несмотря на трудность выполнения этого идеала, акцент, сделанный евангелием на том, чтобы скорее давать справедливость, чем добиваться ее, согласуется с жизнью, как мы ее знаем. Революции редко, если когда-либо вообще, завоевали больше прав, чем наиболее здравомыслящие среди привилегированных были готовы их дать»<sup>3</sup>.

«Право на собственность есть логическое следствие права на жизнь»<sup>4</sup>, — говорил по этому поводу У. Раушенбуш. Более развернуто такую установку выразил Френсис Пибоди: «Несмотря на коварные искушения, которыми так богат мир индустрии, дух и намерение мира бизнеса имеют некоторый контакт с духом учения Христа. Закон услуг, который он объявляет для своих учеников, не является всецело неизвестным

<sup>1</sup> Раушенбуш У. Социальные принципы Иисуса Христа. С. 97.

<sup>2</sup> Smith, Gerald B. Social Ideals and Changing Theology. P. 145.

<sup>3</sup> Mathews, Shailer. The Gospel and the Modern Man. P. 253.

<sup>4</sup> Раушенбуш У. Социальные принципы Иисуса Христа. С. 151.

принципом в мире конкурентной торговли... Устои современной индустриальной жизни надежно опираются на моральную стойкость громадного большинства деловых жизней... Если какая-либо революция может разрушить существующую экономическую систему, новый порядок для своей устойчивости должен зависеть от принципов учения Христа; но если принципы учения Христа будут контролировать существующую экономическую систему, то революция в индустриальном обществе не будет казаться необходимой»<sup>1</sup>.

Таким образом, можно подвести некоторый итог нашему знакомству с воззрениями У. Раушенбуша. Действительно, они несовместимы с идеями «научных социалистов». Но, кажется, мы выяснили, что подобные многозначительные выпады в их адрес банальны, поскольку они просто фиксируют то, что должно быть ясно с самого начала: протестантизм (особенно американский) формировался как религиозная форма идеологии и морали буржуазного предпринимательства, и идея экспроприации частной собственности в его замысел не входила.

Социальный евангелизм поучителен и для размышлений о ключевой религиозно-экономической проблеме, а именно: о взаимоотношении социально-экономического и собственно богословского компонентов в «исторических религиях». Противопоставляя свои взгляды ортодоксальной протестантской теологии, У. Раушенбуш и его единомышленники предложили существенно новые интерпретации ряда ее центральных догматов, в частности концепции Бога и характера его отношений с человеком.

Впоследствии, когда представители так называемой нео-ортодоксии резко выступят против идей Раушенбуша, их критические выпады прежде всего обратятся против его концепции имманентного Бога и специфической интерпретации «греховности» человека. При этом, например, Рейнхольд Нибур будет рассматривать взгляды Раушенбуша как некритическое воспроизведение точки зрения гуманистов «века Возрождения». Надо сказать, что такие параллели вовсе не случайны.

Буржуазные мыслители прошлого были полны веры во внутренние потенции человека, под которыми они прежде всего понимали его способность выступать в роли инициативного частного предпринимателя, утверждавшего в мире свою экономическую и, следовательно, нравственную самостоятельность. При этом человек понимался как социальное

<sup>1</sup> Peabody, Francis. *Jesus Christ and the Social Question*. P. 320.



существо, а общество — как «естественная» и неотъемлемая сфера развертывания и проявления его внутренних способностей. Социальные институты, равно как и общество в целом, представляли как продукт совокупной деятельности индивидов, как средство удовлетворения их целей и потребностей. Задача усматривалась в том, чтобы общественные структуры, в том числе и государство, возникшее на основе общественного договора, наилучшим образом удовлетворяли потребности индивидов и действовали в соответствии с требованиями разума. Одним словом, социальное бытие рассматривалось как интеграция, совокупность жизнедеятельности многих индивидов.

Взгляды Раушенбуша формировались в русле этой концепции. По его мнению, в людях заложен некий социальный инстинкт, который и составляет фундамент общественной жизни. На нем покоятся и все моральные нормы людей и прежде всего главная из них — любовь к другим людям. Будучи убежденным, что подлинная мораль может быть построена лишь на основе христианства, Раушенбуш понимает любовь как надындивидуальное социальное отношение, осознание и принятие которого и должно лежать в основе разумной организации общества. Таким образом, «социальные заветы» евангелия оказываются нравственными ценностями, которые регулируют жизнь общества и через которые Бог воздействует на него, являясь, так сказать, включенным в социальные отношения, «имманентным» человеческой истории.

Отсюда понятна заветная идея Раушенбуша: стремись осуществить Божью волю, люди способны своими силами преодолеть социальное зло. Тем самым он сближает человека и Бога, рассматривая первого как младшего партнера Создателя в осуществлении христианских идеалов. В книге «Теология для социального евангелия» (1917) он писал: «Каждая человеческая жизнь устроена так, что может или участвовать с Богом в создании царства Божьего, или сдерживать и замедлять его прогресс. Царство это является для каждого из нас высшей задачей и высшим даром Бога. Приняв его как задачу, мы переживаем его как дар. Работая для него, мы испытываем радость и мир царства Божьего как нашего священного отечества и обители»<sup>1</sup>. И американский историк религии Роберт Ханди имел все основания посетовать: «Под-

<sup>1</sup> *Rauschendorf W. Theology for the Social Gospel. 1917. New York, P. 13.*

черкивая присущность Бога, так полно отождествляя его с человечеством, Раушенбуш сводит к минимуму трансцендентность, величие и суверенность Бога»<sup>1</sup>.

Раушенбуш отходит от протестантской ортодоксии и в понимании существа первородного греха и греховности современного человека. Он соглашается с тем, что человек грешен, но главный акцент в характеристике этого состояния делает на реальном, видимом поведении людей в обществе. Греховность проявляется прежде всего в эгоизме, грех — это забвение интересов других людей. Раушенбуш, конечно, видит определенные общественные силы, воплощающие социальное зло. Однако он всецело разделяет установку религиозной робинзонады, а поэтому и социальное зло он объясняет как суммирование эгоистического поведения конкретных людей. Но понимание греха как «отклоняющегося» поведения далеко отходит от традиционной позиции протестантизма. Вспомним хотя бы суровые обличения Лютера, направленные в адрес Эразма.

Здесь мы снова сталкиваемся с явлением, уже знакомым нам по предшествующим разделам. Теология имеет свои строгие и четкие категории, содержание которых, по словам ее представителей, каждый раз выводится из истинного смысла Библии. Но они никак не ограничиваются сферой чисто абстрактных, далеких от жизни проблем. Конкретное мироощущение того или иного теолога складывается не только под влиянием Священного писания. Оно во многом зависит от жизненного опыта человека, от характера его связей с обществом, от социальной среды, в которой он существует. Что же касается традиционных богословских категорий, то, оснащенные непререкаемыми ссылками на Библию, они выступают как сакральный шифр, дающий возможность поколениям людей раскодировать в себе, концептуализировать и вписать в историю культуры свой неповторимый духовный опыт. Поэтому при всей видимой заскорузлости, косности, они в каждую эпоху отвечивают конкретно-историческим «мирским» содержанием, вливают новое вино в старые меха.

Одна из наиболее социально-чутких проблем теологии — соотношение Бога и человека. При этом обычно проявляется любопытная зависимость: чем теснее религиозное движение связано с социальным протестом, тем более короткой объявляется дистанция между Богом и человеком, тем в большей

<sup>1</sup> Ten Makers of Modern Protestant Thought... P. 37.

мере за последним признается способность влиять на социальные отношения, (пусть в виде построения «царства Божьего» на земле), тем увереннее ему приписывается «доброе начало», а «греховность» уходит на второй план. И, наоборот, чем более лояльным, равнодушным к социальным бедам является движение, тем резче декларируется пропасть между человеком и Богом, тем в большей мере человек расценивается как слепое, греховное орудие провиденциальной и «суверенной» божественной воли.

Формы проявления этой закономерности разнообразны. Для Лютера путь человека к Богу — путь смирения и осознания собственного ничтожества, путь чисто «духовной свободы», независимой от внешних форм жизни. Для Мюнцера — это активная социальная деятельность, путь преобразования мира, утверждение в нем общего божественного начала, вдохновленного живой верой. Не менее поучительны и различные виды российского сектантства. И суровый аскетизм хлыстов — «людей божиих», и позитивная программа духоборов и молокан, признающих «самоспасаемость» человека и наличие в нем «добрых начал», достаточных для воплощения в жизнь принципов евангелия, и нравственные установки толстовцев — все они были направлены на преобразование земной жизни, против несправедливых общественных порядков. Чем все это кончилось или еще кончается — слишком хорошо известно.

Другими были исторические пути западного протестантизма, который на определенном этапе своего развития выдвинул доктрину «социального евангелизма». Она отразила утреннюю зарю индустриального общества, когда триумфальный прогресс науки и техники еще скрывал дремлющие в них разрушительные начала, когда сохранялась надежда на всечеловеческое процветание и внедрение высоких нравственных норм во все сферы человеческого общежития. Вдохновенным и красноречивым пророком такой надежды выступил Уолтер Раушенбуш. Но история редко слушает самоуверенных мечтателей — как религиозных, так и светских. Она не только накапливала и демонстрировала разрушительные тектонические силы, не считавшиеся с их прорицаниями, но постоянно выдвигала мыслителей, сурово одергивающих восторженных оптимистов. На американской почве таким оппонентом стал Рейнхольд Нибур — мыслитель могучий и беспощадный.

## 2. Р.Нибур: «Моральный человек и аморальное общество»

В западной литературе возникновение неоортодоксии еднородно расценивается как подлинная революция в теологии, аналогичная революции в естествознании, совершившейся на рубеже XIX и XX веков<sup>1</sup>. Для нас неоортодоксия представляет исключительный интерес не только потому, что речь идет о влиятельнейшей теологической школе, чутко отразившей драматизм современного мироощущения, но и потому, что она возникла и формулировалась как прямая антитеза либеральному протестантизму, о котором мы только что говорили. «Неопротестантизм — это вторичное открытие жизненности теологии Реформации. Он вновь утверждает суверенность Бога как Единственного, кто является иным, чем человек, но кто деятельно вовлечен в дела людей и проявляет себя как властитель всей жизни»<sup>2</sup>.

Создателями и наиболее влиятельными представителями неоортодоксии, или «диалектической теологии», были Карл Барт, Рейнхольд Нибур, Эмиль Бруннер, Рудольф Бультман, Мартин Бубер, Пауль Тиллих. Это были блистательные оригинальные умы, различающиеся между собой по приоритетной тематике, по акцентам, стилю и манере аргументации. Мы не будем пытаться дать обобщенную характеристику этому течению, а сосредоточим внимание на некоторых идеях Р.Нибура, непосредственно связанных с темой книги.

Рейнхольд Нибур (1892—1971) общепризнан как выдающийся теолог XX столетия, как подлинный властитель дум Америки, влияние которого вышло далеко за рамки богословских и даже религиозных кругов. «Рейнхольд Нибур везде расценивается как ведущий теолог и политический философ Америки. Он также проповедник и пророк», — писал ведущий деятель Национального совета церквей Христа в США проф. Эрнест В.Лефевр. «Ни один человек, — говорил о Нибуре Артур Шлезингер (младший), — не имел такого влияния на свое поколение в качестве проповедника, ни один проповедник не имел такого влияния на светский мир»<sup>3</sup>. В историографии американской культуры принято считать, что два американца достигли высочайшего интеллектуального уровня, соответст-

<sup>1</sup> Dillenberger, John. Protestant Thought and Natural Science. New York, 1960. P.256.

<sup>2</sup> Ten Makers of Modern Protestant Thought. P.17.

<sup>3</sup> Цит. по Niebuhr R. The World Crisis and American Responsibility / Ed. by E.Lefever. New York, 1958. P.3.

вующего взыскательным европейским канонам — это философ и педагог Джон Дьюи и теолог, политический философ Рейнхольд Нибур.

Имеется и особый повод для знакомства с его взглядами. В предисловии к новому изданию своей книги «Интерпретация христианской этики», впервые изданной в 1935 году, Р.Нибур писал: «Этот том был многозначительно издан как „Раушенбушские“ лекции, что выразило как общее согласие автора с намерениями „социального евангелизма“, наиболее прославленным представителем которого и был Раушенбуш, так и некоторые растущие разногласия между первоначальным социальным евангелизмом и более новыми формами социального христианства. Отличия в первую очередь заключались в проведении более строгой границы между справедливостью и любовью. Это различие было подсказано все большим пониманием просчетов социального евангелизма в анализе человеческого поведения, происходящих от его отрицания доктрины первородного греха»<sup>1</sup>. Таким образом, рассматривая концепцию Нибура в сопоставлении с идеями Раушенбуша, мы можем проследить полное глубокого исторического смысла возвращение евангелистской мысли к своим ортодоксальным истокам<sup>2</sup>.

Выше я упомянул, что формально Р.Нибур не принадлежал к баптистской церкви. Его отец был пастором небольшого протестантского объединения Немецкий евангелический Синод Северной Америки, образованного выходцами из Германии, поселившимися вокруг Сент-Луиса. Он оформился в 1840 году и в последующие годы быстро рос. В 1883 году Синод включал 427 пасторов и 535 церквей, в 1915 — соответственно 1074 и 1381. Последователям Синода пришлось пройти мучительный процесс «американизации», затрагивающий как проблемы языка, вероучения, обрядности, так и отношение к войне и лозунгу «защиты отечества», особенно в период I мировой войны. Это германское наследие так или иначе дает о себе знать в размышлениях Р.Нибура.

Он окончил скромный колледж в Эльхорете и теологическую семинарию в Идене, принадлежащие его деноминации. Когда умер отец (1913), Рейнхольд заменил его на пасторской

---

<sup>1</sup> Niebuhr, Reinhold. An Interpretation of Christian Ethics. New York, 1956. P. 3.

<sup>2</sup> Такое сопоставление я пытался проделать более четверти века назад. См.: Митрохин Л.Н. Протестантская концепция человека // Проблема человека в современной философии. М. 1969. С. 346—373.

кафедре, но вскоре поступил в Иельский университет. В 1915 году он отказался от дальнейшей научной карьеры и в течение 13 лет был священником небольшой евангелистской церкви в Детройте. С 1928 года он профессор этики знаменитой Нью-Йоркской Union Seminary, в которой преподавал до выхода на пенсию (1960). Обычно с этой семинарией прежде всего связывают блестящую карьеру Рейнхольда Нибура, а ее величественное готическое здание на пересечении Бродвея и 120-ой улицы стало достопримечательностью города — «домом Рейнхольда Нибура». Однако именно опыт пасторского служения в Детройте раскрыл перед ним реалии окружающего мира и стал ферментом решительных теоретических новаций; он предопределили широкий размах интересов и проблем, взволновавших его на всю жизнь, его энергичную общественную и политическую деятельность и, конечно, неповторимый стиль блестящего полемиста<sup>1</sup>.

Муки становления собственных взглядов Р. Нибур в пришедшей ему отстраненно-иронической манере описал в книге «Листки из блокнота прирученного циника» (1929) и позже часто возвращался к детройтскому периоду. В 1939 году, он, например, писал: «Теологические убеждения, которых я сейчас придерживаюсь, стали возникать в конце моего пасторства в большом индустриальном городе. Они приходили мне в голову потому, что простые и краткие моральные наставления, которые мною и другими священнослужителями проповедовались в разных местах, оказывались совершенно не соответствующими жестоким фактам жизни крупных промышленных центров. Во всяком случае, они ни на йоту не могли изменить человеческих действий или отношений в каком-либо коллективном поведении, хотя оказывались весьма полезными для того, чтобы сохранить личные удобства и умиротворить собственные растройства»<sup>2</sup>. Тогда же определились «проклятые» вопросы, разобраться в которых он стремился всю жизнь.

Литературное наследство Р. Нибура огромно. Он опубликовал 21 книгу и более 2600 статей, не считая бесчисленных

---

<sup>1</sup> Р. Нибур был предельно активен в различных социалистических, христианско-демократических, профсоюзных, патриотических, антирасистских и других организациях. Без учета этого невозможно понять и эволюцию, и существо его воззрений. Поэтому напоминаю о книге *Кисловой А. А.* «Социальное христианство в США» (М., 1974.), в которой дана характеристика этого периода и конкретно Р. Нибура как общественного деятеля.

<sup>2</sup> *Niebuhr, Reinhold.* Ten Years That Shook My World // *Christian Century.* № 17. 1939. April 26. P. 545.

журнальных комментариев и редакционных заметок без подписи. При чтении их в глаза бросается завидная особенность. С одной стороны, его взгляды постоянно развиваются и обогащаются, порой за счет ревизии прежних акцентов и даже положений<sup>1</sup>. С другой, они поражают своей целостностью, органичностью развития, четко выраженной целеустремленностью. И здесь нет противоречия. Это целостность не умозрительная, теоретическая, а единство и преемственность актов мышления исследователя, все глубже проникающего в тайны предмета и вписывающего новые данные в уже сложившуюся доктрину.

Р. Нибур не был теологом в обычном понимании и, кстати, не любил, когда его так называли, хотя и считал долгом «защищать и оправдывать христианскую веру в секулярный век». Свою задачу он видел не в том, чтобы построить законченную богословскую систему, а в достоверном ответе на вопрос, каков «уровень человеческих возможностей и греха». Почти как у Канта: «1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я смею надеяться? 4. Что такое человек?». Дальше Кант поясняет: «На первый вопрос отвечает метафизика, на второй — мораль, на третий — религия и на четвертый — антропология. Но, в сущности, все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему»<sup>2</sup>. Мне кажется, что именно такое «сведение» — непотворимая особенность Р. Нибура-мыслителя. В феврале 1911 года он опубликовал свою первую студенческую работу «Отношение церкви к современным проявлениям зла»<sup>3</sup>. Это и был вопрос, ответ на который он искал всю жизнь.

На Западе Рейнхольд Нибур не был обделен прижизненной славой. Однако с середины 80-х годов она переживает как бы второе рождение. Растет число исследователей, которые с энтузиазмом свидетельствуют, что знаменитый евангелист не только предельно точно выявил и драматизировал главные проблемы, с которыми сегодня столкнулось человеческое общество, но и предсказал его развитие. Иную оценку его работы находили у российских авторов. Среди них утвердился

<sup>1</sup> В этом отношении показательна его последняя теологическая монография «Природа человека и его сообщества», в которой он поставил задачу «резюмировать и пересмотреть свои прежние мнения» (*Niebuhr, Reinhold. Man's Nature and His Communities. New York, 1965*)

<sup>2</sup> Кант И. Трактаты и письма. М. 1980. С. 232.

<sup>3</sup> Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911—1931. New York, 1977. P.41—45.

образ Р.Нибура как официального, «имперского» богослова США, интеллектуально изолированного охранительного идеолога. Понять причины такой обличительной аттестации нетрудно, впрочем, как и убедиться в ее необоснованности<sup>1</sup>. Так что отечественным обществоведам еще предстоит справиться с трудной задачей — всесторонне осмыслить богатейшее наследие «общественного богослова». Я же смогу лишь бегло остановиться на его полемике с социальным евангелизмом У.Раушенбуша.

Перу Р.Нибура принадлежат столь резкие, бескомпромиссные характеристики американского общества, что многие авторы на Западе заговорили о едва ли не марксистском обличении его работ. Как обычно, дыма без огня не бывает. «Жесткие факты» жизни заставляли детройтского пастора искать их объяснения в известных ему учениях. Он довольно скоро пришел к выводу об иллюзорности проповедей «социальных евангелистов» и солидаризировался с марксистской критикой доктрин подобного рода. Марксизм привлек его внимание воинственными обличениями капитализма и надеждой на его скорый крах, а в области философии — акцентом на социальной обусловленности индивидуального сознания.

Эти умонастроения ясно выразились в работе «Моральный человек и аморальное общество» (1932), главный тезис которой состоял в обосновании «коренного отличия морали индивидов и морали коллективов — рас, классов, наций»<sup>2</sup>. Газета «Нью-Йорк Таймс» даже откликнулась на нее рецензией «Доктрина Христа и марксизм сомкнуты». Подозрения лишь усилились после публикации книги «Размышления о конце эры» (1934), проникнутой «катастрофическим» видением будущего и обличениями пороков буржуазной цивилизации. Р.Нибур констатирует, что «анархия капитализма достигла не-

---

<sup>1</sup> Все определял простой факт: Р.Нибур был одним из наиболее беспощадных и влиятельных критиков «развитого социализма», своеобразным символом антикоммунизма. «Угроза коммунистической опасности, — заявлял он; — больше, чем была опасность фашизма» (*Niebuhr R. The World Crisis and American Responsibility*. New York, 1959. P.19) и оправдывал жесткий курс в отношении Советского Союза. И, конечно, большевистские хулители не желали (или опасались) понять: для Р.Нибура такая установка была единственно приемлемой, поскольку он последовательно защищал либерально-буржуазные, демократические позиции, за что постоянно подвергался нападкам со стороны правых фашиствующих сил, в частности одно время стал объектом внимания со стороны пресловутой Комиссии по расследованию антиамериканской деятельности. См., напр.: *The Dan Smooth Report*. № 22. June 1. P.173.

<sup>2</sup> *Niebuhr, Reinhold. Moral Man and Immoral Society*. New York, 1960. P.XI.



терпимой пропорции», «капитализм несовместим с требованиями технической цивилизации» и т.п. Неудивительно, что многие комментаторы стали говорить о «сближении» взглядов Р.Нибура с марксизмом. Это большая тема, и я не буду подробно останавливаться на ней; тем более, что имеется фундаментальный труд Чарлза Уеста «Коммунизм и теологи», специальная глава которого посвящена воззрениям Р.Нибура<sup>1</sup>. Отмечу лишь один принципиальный момент.

На мой взгляд, говорить о «сближении» Нибура с марксизмом как цельной социально-политической доктриной серьезных оснований нет. Речь следует вести не о «переходе» (хотя бы частичном) на марксистские позиции, а о радикализации социальных воззрений самого Р.Нибура, результатом которой было принятие некоторых идей, совпадающих с марксистскими. Но принимал их он в той мере, в которой они вписывались в его собственную концепцию, имеющую мало общего с марксистской. Для него они выступали не как элементы марксизма, а как некоторые трезвые суждения, подсказанные собственным жизненным опытом. Кстати сказать, ту же эволюцию можно видеть и во взглядах Ж.-П. Сартра и идеологов «теологии освобождения» в Латинской Америке. Во всяком случае, Р.Нибур никогда не принимал программы насильственного революционного свержения буржуазного строя. Впоследствии он все решительнее отмежевывается от нравственного инструментализма и от экономического детерминизма и формулирует свое ключевое убеждение: «Адекватное духовное руководство можно обрести только посредством более радикальной политической ориентации и более консервативных религиозных убеждений в сравнении с преобладающими в культуре нашей эпохи»<sup>2</sup>. Такой магистральный вектор развития его воззрений — возвращение к Лютеру, к всемерно почитаемому им Аврелию Августину — нашел ясное выражение уже в следующей программной книге «Интерпретация христианской этики» (1935).

Этот труд обозначает существенный этап в интеллектуальной биографии Р.Нибура. В нем ясно видно, как в полемике с У.Раушенбушем остро и основательно выявил пороки американского общества, он последовательно переводит специфическое для своего времени мироощущение на язык не-

---

<sup>1</sup> West, Charles. *Communism and Theologians*. Phil., 1958. P.117—176.

<sup>2</sup> Цит. по: Niebuhr, Reinhold. *Theologian of Public Life*. New York; London, 1989. P.11.

изменных, вечных истин Писания — как того и требует «высокая» теология. Вместе с тем это еще один шаг в постижении трагического положения человека в современном обществе.

Можно сказать, что тема незащитности человека, его заброшенности во враждебный мир, неукорененности в каких-то глубоких пластах бытия всегда была одной из центральных в религиозно-философских размышлениях. Особо популярной она стала во второй половине XX века, получив наименование проблемы «отчуждения» — понятия, введенного классической немецкой философией. Этой теме посвящены тома западной философской и социологической литературы. Категория «отчуждения» была также центральной в ранних работах Маркса, ныне так страстно опровергаемого постноменклатурными дилетантами<sup>1</sup>.

Существует масса серьезных исследований западных ученых, в которых выясняются причины объективной «отчужденности» человека и формы осознания им такого состояния, исследований, проникнутых ощущением тревоги за будущее человечества. Причем общепризнанным является положение, что все эти разрушительные последствия несоизмеримо усилились и ускорились в связи с вступлением индустриального общества в новую, государственно-монополистическую стадию. Здесь уже нет игры свободных страстей «открытого рынка»; социальные силы складываются за спиной людей, навязывая им стандарты поведения, мышления, культуры. Общество враждебно человеку, и он неотвратимо осознает это во время кризисов, войн, промышленных спадов, свидетельствующих, что наряду с видимыми явлениями существует еще мир невидимых сил и связей, которые сплетают его судьбу. Таков мир, где, по словам Поля Вайяна Кутюрье, «слепые насекомые отчаянно трудятся над созданием абсурдного города, который их беспощадно давит».

Широкое распространение такого мироощущения составило специфику нашего столетия, зафиксировав крутой поворот от укорененного в европейской техногенной («фаустовой») цивилизации культа разума, техники, поклонения науке, как высшему проявлению человеческих способностей, к антисциентистским, технофобским доктринам, рационалисти-

---

<sup>1</sup> Впрочем, известны и иные мнения: «Маркс открывает в капитализме процесс дегуманизации, овеществления. С этим связано гениальное учение Маркса о фетишизме товаров» (*Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М. 1990., С. 81.*).

ческим, сугубо моралистическим концепциям, выявляющим личностное, как принято говорить, антропологическое измерение человеческого существования (примером может служить упадок позитивистских концепций и расцвет идей экзистенциализма, персонализма, интуитивизма). Напомню также, что именно христианство, прежде всего в его протестантской разновидности, впервые и в наиболее популярной форме выявило и закрепило это ощущение трагичности, «переломности», «пограничности» нашего времени.

Констатация глубокого кризиса, в котором находится современное человечество, образует предпосылку того диагноза, который ставит ему Рейнхольд Нибур: «Запутанный и измученный катаклическими событиями нынешней истории, «современный ум» встречает разложение своей цивилизации со смешанным чувством страха и надежды, веры и отчаяния. Культура современности есть порождение современной цивилизации, продукт ее особых, специфических условий, и поэтому неудивительно, что когда гибнут материальные основания цивилизации, падают и минареты духа»<sup>1</sup>.

Каковы же, по Нибуру, причины и пути ликвидации этого кризиса?

Ответ можно найти, лишь глубоко исследовав конечные основы человеческого поведения, поняв конечный смысл человеческого существования. Это под силу только религии. «Поскольку невозможно вообще жить, не предполагая существования, имеющего смысл, то жизнь каждого индивида является религиозной»<sup>2</sup>. Наука постичь ее тайны неспособна, потому что «светский моральный акт разрешается в конфликтах интересов и страстей, проявляющихся во всякой непосредственной ситуации», и только мораль религиозная дает измерение жизни невширь, а вглубь, только она имеет дело «не с непосредственными ценностями и пороками, но и с проблемой добра и зла, не только с непосредственными целями, но и с конечными надеждами»<sup>3</sup>. Понять жизнь, ее сокровенную тайну можно лишь в том случае, если выйти за рамки доступных наблюдению фактов, обнажить значительные, фундаментальные цели человеческого существования, раскрывающиеся лишь в перспективе божественного провидения.

---

<sup>1</sup> Niebuhr, Reinhold. An Interpretation of Christian Ethics. P. 1.

<sup>2</sup> Ibid. P. 15.

<sup>3</sup> Ibid.

Можно указать целый ряд конкретных пунктов, в которых Р.Нибур расходится с У.Раушенбушем. Все они предопределены главным, а именно, принципиально иным пониманием самого механизма общественного бытия, роли социальных отношений и институтов в формировании мировосприятия отдельного человека. Как мы помним, У.Раушенбуш постоянно сетовал на то, что поведение индивидов не соответствует евангельским заветам. Аморальное, порочное поведение он определил как «эгоизм», с которым фактически и отождествлял греховность человека. Он, разумеется, видел, что в современном мире зло носит социальный характер. Иными словами, что существуют некоторые социальные нормы и традиции, социальные институты, которые толкают людей на отступление от предписанной христианской морали. Поэтому он говорил не только об индивидуальном себялюбии, но и об эгоизме общественном. Греховное поведение, по его мнению, передается по социальным каналам, образуя эгоизм определенных общественных групп. Однако, в содержании понятия групповой порочности Раушенбуш не включал ничего такого, что выходило бы за рамки суммирования греховности отдельных людей. Он, иными словами, не признавал социально-онтологической обусловленности поведения людей, а, напротив, само социальное рассматривал как сумму поведения отдельных индивидов, вполне свободных в выборе собственных моральных установок. Социальные конфликты он объяснял как «отклонение» от «естественного» для человека поведения, которое строил по схеме функционирования «открытого рынка», создаваемого автономными и независимыми предпринимателями. При этом в качестве пружины и мотивации индивидов, из деятельности которых и слагалась вся многослойная система социальных структур и институтов, он рассматривал религиозное сознание самоопределяющихся индивидов, подающих решающему воздействию «света Евангелия».

В эту атмосферу прекраснодушных надежд Р.Нибур вносит трезвый, беспощадно-реалистический тон, не оставляющий места для благочестивой мечтательности. Социальное, говорит он, нельзя свести к сумме индивидуального, потому что помимо эмпирически фиксируемого индивидуального поведения и персональных нравственных позиций существуют независимые от человека и принудительно навязываемые ему социальные связи, от которых прежде всего и зависит его повседневное поведение и моральный выбор. Это, таким образом, особая сфера «отчужденного» от человека бытия, которое не

растворяется в практических действиях отдельных индивидов, но, напротив, определяет их.

Рейнхольд Нибур — теолог, а поэтому концепция «отчуждения» и независимых от человека социальных факторов переводится им на язык традиционных христианских символов и категорий. Он утверждает существование особых трансцендентных сил, которые объявляет сферой проявления божественной субстанции, составляющей основу исторического развития. «Этическая плодотворность различных типов религии, — пишет он, — определяется качеством их напряжения между историческим и трансцендентным»<sup>1</sup>. Исходя из такого критерия, Р.Нибур расценивает позицию сторонников Раушенбуша как ошибочную, поскольку они склонны «возводить в последнюю святость относительные моральные стандарты коммерческого века, ложно распространяя на них дуновения абсолютной и трансцендентной этики Христа»<sup>2</sup>, тем самым объявляя вечными, божественными не что иное, как светские преходящие идеалы. Чисто моралистический подход современной церкви к политике — это религиозно-моральный эквивалент экономики *laissez faire*. Между тем общественная этика, говорит Нибур, носит сугубо функциональный служебный характер, она является отражением в религиозно-этической форме интересов буржуазии, ее конкретных сегодняшних экономических потребностей. А поэтому «царство Божье», к которому постоянно призывает либеральное христианство, фактически оказывается чисто «мирским царством» — идеализированным обществом современного капитала. «Это царство Божье интерпретируется так, что ничем не отличается от идеального общества, которого современная культура надеется достичь в результате эволюционного процесса»<sup>3</sup>.

Но современное американское общество, продолжает Р.Нибур, отнюдь не соответствует нормам евангельской морали, его развитие вовсе не ведет к поведению, соответствующему христианским принципам. Моральные цели, говорит

<sup>1</sup> Ibid. P.18.

<sup>2</sup> Ibid. P.19.— Отметим также существенный пункт, который сближает нео-ортодоксальную теологию со взглядами Аврелия Августина и Лютера. Речь идет о концепции Бога. Как мы уже отмечали, Августин, выступая против «рационализма» язычников и против пелагианцев, утверждает концепцию «сверенного» Бога. «Как видно, Августин протестует против представлений о Боге, хотя бы и „верховном“, но „имманентном“, то есть живущем в мире: ему нужен Бог, стоящий *вне* мира, выше мира — Бог трансцендентный» (*Герье В. Блаженный Августин. М., 1910. С. 398.*)

<sup>3</sup> Ibid. P.23.

он, могут действительно воплощаться в определенном социальном механизме, однако не в капиталистическом. «В обществе, в котором экономический механизм автоматически создает диспропорции в социальной силе и социальных привилегиях так сильно, что они способны игнорировать и избегать даже воздействия политических сил, стремящихся их уравнять и ограничить, моральные силы, которые, как считается, могут исправить такие диспропорции, неизбежно подвергаются искажению. Христианская любовь в обществе очевидного неравенства означает не что иное, как филантропию»<sup>1</sup>.

И Р.Нибур формулирует знаменитую дилемму, которая составляет один из устоев его концепции. Это неустранимое противостояние «морального человека и аморального общества». Не исключено, говорит он, что тот или иной индивид может принять евангельские предписания и стараться вести себя в соответствии с ними. Индивидуальное поведение поддается строгим моральным критериям и, проведя четкую разграничительную линию между добром и злом, можно решительно сделать выбор в пользу морали Спасителя, хотя до конца воплотить ее человеку не дано. «В этом смысле Христос — невозможная возможность. Верность ему означает реализацию в намерении, а не действительную, полную реализацию меры Христа». А потому «каждый человек в каком-то смысле распинает Христа»<sup>2</sup>. Еще на более низком моральном уровне находится коллективная жизнь людей. Здесь разглядеть подобную альтернативу невозможно и всякая ситуация с моральной точки зрения выступает как «запутанная».

В чём же дело?

Сторонники либерального протестантизма не понимали главного, говорит Нибур. Выдвинутые ими моральные оценки реально применимы лишь к сфере отношений, где люди выступают как индивиды, там, где их отношения персонифицированы. Что же касается общества в целом или больших социальных групп, то здесь каждый отдельный человек действует не как автономная личность, а как представитель определенной группы, интересы и моральные нормы которой определяют его место в обществе и, следовательно, реальное поведение. Речь, таким образом, продолжает он, следует вести не только о несовершенстве отдельных личностей, но о своеко-

<sup>1</sup> Ibid. P. 164.

<sup>2</sup> Нибур, Рейнхольд. Почему церковь не стоит на позициях пацифизма? // Социально-политическое измерение христианства. М.: Наука, 1994. С. 143.

рытии рас, наций, классов, корпораций, которое невозможно сдержать проповедью любви, обращенной к индивиду. Понятие ответственности, к которому мы в этом случае призываем, в обществе настолько запутано, что человек чувствует себя ответственным прежде всего перед своей группой, безотносительно к тому, в каком соотношении ее интересы находятся с требованиями универсальной евангельской морали.

Нибур, повторим, теолог *par excellence*, и поэтому процессы, которые он только что характеризовал в терминах скорее социальных, служат ему предпосылкой специфически богословских конструкций. Так, он выступает против «натурализма», то есть неспособности проникнуть вглубь общества, увидеть за его внешними явлениями глубинные таинственные силы, признание которых прямо вытекает из специфики христианского понимания истории. «Миф о творении предлагает твердое основание для воззрения на мир, которое рассматривает Трансцендент, как вовлеченный в процесс истории, но не тождественный ему»<sup>1</sup>.

Что же касается «социального евангелизма», то он идет по горизонтали, устанавливая соотношение отдельных поступков, обнаруживая тем самым роковую неспособность понять главную христианскую проблему — исследовать характер отношений «между любящей волей Бога и волей человека»<sup>2</sup>. За основание процессов, продолжает Р.Нибур, он выдает их видимое выражение, отбрасывает решающее — божественное — начало, которое проявляется как могущественная трансцендентная сила. А между тем это и есть самая существенная характеристика Бога и истинной церкви, которая «всегда находится в сфере трансцендентного». Однако защитники «социального евангелизма» отказывают Христу в этом качестве, сводя его «к фигуре героической любви, которая обнаруживает для нас все возможности человеческой природы»<sup>3</sup>, а христианское понятие царства Божьего отождествляют с конкретным общественным строем, уверяя в возможности его достижения. Подобный реформаторский оптимизм иллюзорен. Ни общество в целом, ни отдельные его члены не способны следовать призывам У.Раушенбуша, образующим «причудливую смесь надежд и разочарований». Тем более им недоступна «мораль Христа, которая превосходит возможность человеческой жиз-

---

<sup>1</sup> *Niebuhr, Reinhold. An Interpretation of Christian Ethics. P.29.*

<sup>2</sup> *Ibid. P.15.*

<sup>3</sup> *Ibid. P.112.*

ни в ее конечной точке, точно так же, как Бог превосходит мир»<sup>1</sup>. Нетрудно видеть, что мы имеем дело с современным вариантом ортодоксальной протестантской мысли, восходящей к концепциям Лютера и Кальвина.

Тогда возникает естественный вопрос: должен ли человек, до конца осознавший свою «тварность», отказаться от надежды на воплощение христианских норм, в частности, евангельской любви и идеала царства Божьего? Нет, отвечает Нибур. Нужно только понять истинный характер предписаний Христа. «Царство Божье всегда является возможностью в истории, поскольку его высота чистой любви органически относится к опыту любви всей человеческой жизни, но это также невозможно в истории, и оно всегда находится вне любого исторического достижения. Люди, живущие в природе и по плоти, никогда не способны очиститься от эгоизма и достичь святого чувства полной незаинтересованности, которой требует мораль Христа»<sup>2</sup>. Точно также Нибур интерпретирует и идеал евангельской любви: истинный христианин должен верить в него, в то, что он существует, проявляется в воле и природе Бога, даже если ему не известно ни одного случая, когда этот идеал воплотился бы в чистой форме.

Главное же препятствие на пути торжества в земной жизни этики христианства, по Нибуру, образует греховность человека. Понятие греха — одно из центральных в «диалектической теологии», и прежде всего в этом пункте Р.Нибур резко отмежевывается от взглядов У.Раушенбуша. Именно греховность человека, неизменно повторяет он, составляет то решающее обстоятельство, которое предопределяет неосуществимость христианских принципов в нынешнем человеческом общежитии. Грех носит всеобщий, универсальный характер, он налагает роковую печать на поведение всех людей. Нибур категорически выступает против понимания греховности как эгоизма, невежества, себялюбия и т.д., то есть, как чисто «мирской» видимой порочности.

Развивая свое понимание сути человеческой греховности и природы людей вообще, Нибур выдвигает концепцию двойственной природы человека, которая часто расценивается в качестве его наиболее весомого вклада в современную культуру. Вообще говоря, главная нить его рассуждений воспроизводит традиционную установку христианской антропологии и неод-

<sup>1</sup> Ibid. P.43.

<sup>2</sup> Ibid. P.36.



нократно высказывалась в прошлом. Но Р.Нибур опирается на весь арсенал профессионального анализа человеческой психики и специфики современной социальной деятельности, на огромный и во многом трагический опыт нашего века и к тому же облакает свои идеи в столь блестящую образную форму, что все комплименты в его адрес представляются оправданными. К тому же они напоминают о тривиальной истине: во всех областях культуры успех, кроме всего прочего, определяется личной одаренностью и талантом автора.

Этой проблеме он посвящает специальную главу — «Христианская концепция греха». Наиболее же подробно она разработана в его magnum opus — в двухтомном труде «Природа и судьба человека»<sup>1</sup>, высшем творческом достижении масти того богослова. «Грех лежит, — пишет он, — на соединении духа и природы, в том смысле, что особые и уникальные характеристики человеческой духовности, как в ее благих, так и в греховных тенденциях могут быть поняты лишь путем анализа парадоксального соотношения свободы и необходимости, конечности и тоски по вечному в человеческой жизни»<sup>2</sup>. Человек — особое создание, одновременно вечное и конечное, зависимое и свободное. Будучи сотворенным из «праха земного», он является частью природы и зависит от ее законов; в то же время как наследник божественного «дыхания жизни», он стоит над природой. Он ограничен, конечен, и в то же время свободен. Отсюда жизнь человека наполнена «беспокойством» — мироощущением существа, понявшего свою ограниченность и жаждущего свободы. Человек постоянно стремится к вечности, к Божеству, но «как одновременное создание необходимости и свободы он вынужден, подобно Моисею, всегда оставаться вне земли обетованной»<sup>3</sup>.

Подобное «беспокойство» — еще не грех, говорит Нибур. Исходя из него можно прийти и к греху и к истинной вере. Все зависит от того, какое начало победит в человеке. В запутанных жизненных ситуациях, сталкиваясь со своей ограниченностью, «тварностью», человек может прийти к выводу о полной зависимости от Бога и всего себя отдать ему — это путь истинной веры. Но он может соблазниться мыслью отвергнуть свою «тварность» и попытаться поставить себя на

---

<sup>1</sup> *Niebuhr, Reinhold*. The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation. Vol. I. II. New York, 1941/1943.

<sup>2</sup> *Niebuhr, Reinhold*. An Interpretation of Christian Ethics. P.76.

<sup>3</sup> *Ibid*. P.77.

место Бога — это путь греха. Грехопадение Адама и Евы, как известно, привело к тому, что порочное начало приобрело всеобщий характер, отравило душу каждого человека и постоянно проявляется в жизни общества. Однако грех, по Нибуру, нельзя свести к тем или иным поступкам людей, к наличной социальной практике. Греховное начало трансцендентно по отношению к ней; оно составляет канву, фундамент поведения человека, но не может без остатка раствориться в его отдельных поступках. Поэтому так важно научиться распознавать, классифицировать и точно оценивать те эмпирические осязательные формы, в которых греховность получает свое внешнее, видимое обнаружение.

Если человек отвергает свою свободу и ответственность и возвращается к примитивной животной натуре, то это грех чувственности. Если же он отвергает свою «тварность», ограниченность и утверждает независимость от Бога, то впадает в грех гордыни. Именно этот последний является главным и составляет основу для проявления всех других форм греха. При этом Нибур намечает шкалу субординации таких форм: гордыня власти, гордыня ума, гордыня воли и т.д. Данные рассуждения у Нибура играют роль подготовительного этапа, неких доктринальных пролегомен к «позитивной» социальной программе.

Поскольку грешный человек не может воплотить в жизнь высокие нормы Христа, и в то же время стремится действовать в соответствии с ними, то его поведение приобретает вид некоей равнодействующей между евангельскими предписаниями и реальными возможностями. Нет общества, в котором закон любви мог бы воплотиться в адекватном виде; вместе с тем принципы христианства дают человеку критерий для оценки уже достигнутого уровня справедливости. Христианин не должен ни отступать от этих принципов, ни отчаиваться в том случае, если они не соблюдаются. Он обречен на компромисс — так совершается человеческая история.

Смысл ее, согласно представлениям Нибура, составляет Христос, через которого Бог раскрыл свой закон любви и свою милость к человеку. Через Христа человек приобретает к сокровенным истокам вечной любви, справедливости, мудрости. Но это лишь идеальные духовные типы и ценности, а вовсе не наличная социальная практика, потому что ни одно человеческое достижение не может быть свободным от человеческой греховности. Пытаясь устранить одни проявления зла, человек неизбежно провоцирует и вызывает новые.

Таким образом, царство Божье — это высший идеал, конечная цель Бога, формулировка его промысла в полном виде. Как таковое оно находится «вне истории» в качестве ее трансцендентной предпосылки и провиденциальной цели. Оно никогда не может быть достигнуто в реальной жизни, но всегда противостоит людям как идеальный символ величия Бога. Он дает людям надежду на достижение рая «в конце истории, понимаемой как бесконечный процесс, превосходящий срок существования и действительные возможности любого поколения. Царство Божье всегда налицо в том смысле, что невозможности реально возможны. Воистину, оно всегда приходит и никогда не осуществляется»<sup>1</sup>. «Благодать Бога по отношению к человеку и Царство Божье по отношению к истории — это божественная реальность, а не человеческая возможность»<sup>2</sup>. Все это, однако, предупреждает Нибур, не означает, что человек вправе усомниться в беспредельной любви к себе Творца или поставить под сомнение его существование. Напротив, ответственное понимание высказанных фундаментальных положений — единственный способ найти «милостивого Бога», непреходящее условие обретения сокровенного смысла человеческого существования.

Уже отмечалось, что ключевым для ортодоксального протестантизма является утверждение, что истинное познание Творца достигается не столько средствами человеческого разума, сколько путем чувств, истинной непоколебимой веры. Эта же идея проходит через все рассуждения Р.Нибура. «Любовь как квинтэссенция характера Бога не устанавливается аргументом, — пишет он, — но принимается как таковая. Она может рассматриваться как аксиоматическая вера пророческой религии». Для этого нужно «полное доверие к суверенности Бога», бескомпромиссный отказ от человеческой «гордыни», осознание себя греховным, тварным существом. «Бог требует полного послушания», говорит Нибур, а потому «послушание Богу, по учению Христа, должно быть абсолютным и не может быть поколеблено никакими дальнейшими размышлениями»<sup>3</sup>. Это служение Богу не должно ставиться в зависимость от того состояния, в котором живет человек на земле. «Так как существуют богатые и бедные, Бог должен был стремиться

---

<sup>1</sup> Niebuhr, Reinhold. An Interpretation of Christian Ethics. P.60.

<sup>2</sup> Нибур, Рейнхольд. Почему церковь не стоит на позициях пацифизма? С. 153.

<sup>3</sup> Niebuhr, Reinhold. An Interpretation of Christian Ethics. P.47, 55.

установить это различие, так как ничто не существует без Бога...»

Однако подобные внешние проявления жизни, ее неурядицы и страдания не должны заслонять от человека главного: «Мы истинно являемся „детьми Бога” и нечто от трансцендентного единства, в котором мы едины в Боге, просвечивает сквозь зло природы и зло человека». Поэтому для человека главное — осознать эту трансцендентную основу жизни, увидеть ее полную глубину, всю полноту ее вертикального измерения. «Понять жизнь в ее полном измерении означает принять ее с полной благодарностью как благо. Она благо в своей конечной сущности, даже если кажется порочной и хаотической в своей внешней и мгновенной реальности»<sup>1</sup>.

Либеральные теологи любят рассуждать о «терпимости» человека. Нибур категорически выступает против такой квалификации. Терпение — не что иное, как остаток гордости, несогласия, признание чего-то внешнего по отношению к человеческим интересам. На место терпения он выдвигает понятие «прощающей любви». «Прощающая любовь возможна только для тех, кто знает, что они не добры, кто чувствует свою нужду в божественном прощении, кто живет в измерении, более глубоком и высоком, чем измерение морального идеализма, кто чувствует, что как он, так и его собратья признаны святым Богом виновными во грехе и знающими, что различие плохого и хорошего человека незначительно в Его собственных глазах»<sup>2</sup>.

Лишь постепенно очерчиваются контуры величественной концепции Р.Нибура. Ее последний фрагмент — призыв к смиренному признанию собственной неустранимой ограниченности. «Индивидуумы могут спастись от своих греховных претензий не в результате достижения абсолютной перспективы жизни, но путем признания собственной неспособности сделать это. Индивиды могут быть спасены раскаянием, которое есть ворота к милости. Признание «тварности» и конечности, другими словами, может стать основой примирения человека с Богом через его смирение со своими конечными условиями»<sup>3</sup>. Такова грандиозная Одиссея неутомимого теологического ума: от трезвой критики коренных противоречий и проявлений безнравственности в современном обществе,

<sup>1</sup> Ibid. P.135, 196.

<sup>2</sup> Ibid. P.204.

<sup>3</sup> Ibid. P.85.

через признание решающей роли в поведении и нравственных мотивациях индивидов для них «внешних» и от них независимых социальных сил к выводу о невозможности людей радикально повлиять на ход истории, а потому необходимости принятия евангельских предписаний в качестве высшего идеала, который они полностью воплотить в жизнь не в состоянии.

Пока мы находимся где-то на середине пути знакомства с концепциями философии истории, выдвинутыми наиболее известными американскими евангелистами, а поэтому итоговые суждения на этот счет (если они вообще уместны) преждевременны. Правомерны лишь некоторые дополнительные комментарии по поводу конкретной конфронтации «Р.Нибур — У.Раушенбуш».

В советской литературе на этот счет сложилась прочная критическая оценка по принципу «оба хуже». У.Раушенбуш — потому что он сеет несбыточные иллюзии, необходимость революционных действий подменяет безобидным морализированием, а научно обоснованные программы переделки «загнивающего» общества — утопическими проектами. Р.Нибур — потому что он проповедует социальный пессимизм, подчеркивает никчемность человека, его неспособность взять в свои руки собственную судьбу и построить на земле высший тип общества — коммунизм, по всем статьям превосходящий царство Божье.

Можно констатировать, что «диалектическая теология» весьма чутко улавливает специфику организации экономической и политической жизни буржуазного строя, получившего название «империализма», детально и профессионально проследживает последствия такой организации для положения человека, которые в общей форме обозначаются термином «отчуждение». В этом плане, например, Р.Нибур несравненно глубже, чем «социальный евангелизм» выявляет подспудные, трансцендентные закономерности хода общественно-исторического процесса и в соответствии с таким пониманием толкует традиционные протестантские догматы и символы. Так что его критика воззрений У.Раушенбуша в принципе является исторически закономерной и обоснованной.

Здесь, однако, желательнее немного повременить с вынесением окончательного вердикта. Ведь пока вольно или невольно мы рассуждали в традициях Просвещения с его культом разума, науки, признающим их исключительную утилитарную, операциональную ценность. Но «не хлебом единым жив человек», и сегодня этот культ пересматривается не просто

как односторонний, но и губительный для человечества. Особенность человека не только в том, что он «животное, делающее орудия», существо мыслящее, но и в том, что он существо нравственное. А мораль — вещь удивительная, хотя бы потому, что исходит из антиутилитарной установки. Как известно, она не просто различает «должное» и «сущее», моральные предписания и реальные поступки но и настаивает на том, что различие между этими мирами и категориями неустрашимо. Можно сформулировать даже парадоксальное утверждение: сила морали в том, что ее предписания до конца не могут быть претворены в реальной жизни. В ином случае она теряет специфику и смысл — подобно маяку, помещенному на нос корабля. А поэтому у истории свои критерии распределения лавровых венков и почестей.

Христос, Будда, Мухаммед, Франциск Ассизский, Швейцер и др. — имена великие, наследовавшие вечную славу. Вспомним, однако, время, в которое Христос формулировал принцип любви, а Швейцер — «благоговения перед жизнью». Это были годы массового насилия и кровопролития, и в этом смысле непосредственно «прикладного» значения их призывы не возымели.

Теперь о «пессимизме» неоортодоксов. Само деление на «оптимистов» и «пессимистов» свойственно обыденно-житейскому сознанию и относится к взглядам человека на будущее, к чувствам, которое оно вызывает. Для науки важны не чувства, а новое знание. Поэтому отношение исследователя к будущему определяется тем, насколько достоверно и точно он воспроизводит социальные законы, это будущее определяющие. Именно таков был пафос размышлений Р.Нибура, стремившегося разработать концепцию «христианского реализма». Эту особенность Р.Нибура хорошо подметил Чарлз Уест: «Вся его теология как таковая возникла в результате поиска ответов на социально-этическую проблему, порожденную разрывом между конфликтами греховной власти с Божьим законом любви. Поэтому он с самого начала противостоял и продолжает противостоять любой попытке смягчить или уйти от этого напряженного отношения, будь то попытка либеральных теорий естественной гармонии, мечта Маркса о бесклассовом обществе или заверения Барта относительно *solus gratio*»<sup>1</sup>. Отсюда и другой лейтмотив его творчества: акцент на ответственности человека, а тем более проповедника, за будущее об-

<sup>1</sup> West, Charles. *Communism and Theologians*. Phil. 1958. P.119.

щества, ответственности за достоверное объяснение глубинных основ человеческого существования и проявления их в истории. Критерий Нибуру ясен: «Никакая религиозная вера не может устоять, вступив в противоречие с тем опытом, на истолкование которого она претендует». Либеральные протестанты уверяют, будто крест стал символом «несомненной победы совершенной любви над миром». Однако, возражает Нибур, «неизвестны какие-либо факты, которые хотя бы отдаленно соответствовали этому учению», а такое «несоответствие эмпирической реальности» служит «критерием определения ереси». А потому следует признать: «Человек остается трагической фигурой и... в конце своих нравственных исканий он нуждается в божественной милости не меньше, чем в начале»<sup>1</sup>. Нет нужды напоминать, что XX век изобилует примерами, подтверждающими такой вердикт.

Приходиться соглашаться: привычные упреки, будто акцент на неискоренимой греховности человека скрывает его волю и гражданскую активность, к Рейнхольду Нибуру едва ли относятся. Нет, говорит он, благодать Божья «освобождает христиан, чтобы они действовали в истории, чтобы посвящали себя тому, что считают наивысшими ценностями: чтобы защищали твердыни цивилизации, вверенные им необходимостью и исторической судьбой... Если божественное Провидение не будет участвовать в наших делах, чтобы извлекать добро из нашей порочности, то порочность нашей добродетели легко может поразить самые высокие наши порывы и разбить самые лучшие надежды»<sup>2</sup>. Желательно, конечно, отделаться от поздозрения, будто в своих рассуждениях Нибур исходил из нашей «перестроенной» действительности, но признать парадоксальный вывод, что его «пессимистическая» доктрина развивает деятельную сторону христианства, все же приходится.

Так что едва ли можно «дать оценку» воззрений У.Раушенбуша и Р.Нибура. Каждый из них по-своему обогатил мировую культуру, выявляя специфику и социальные функции морального и религиозного сознания. И в свете этой миссии различия между ними скорее касаются приоритетов, пафоса, стилистики, а не существа дела, взятого на метафизическом, мета-культурном уровне. Что же касается меры их реального воздействия на ход истории, то это также вопрос

---

<sup>1</sup> Нибур, Рейнхольд. Почему церковь не стоит на позициях пацифизма? С. 145.

<sup>2</sup> Там же. С. 158.

не совсем тривиальный. В конце концов, едва ли сегодня можно определить, кто оказал большее воздействие на судьбы России — мрачный пессимист П.Я.Чаадаев или, скажем, неудержимый оптимист Н.Ф.Федоров, апеллировавшие к силе оружия декабристы или православные «святые», проповедовавшие смирение и мудрость «не от мира сего». Тем более, как мы скоро увидим, воззрения У.Раушенбуша и Р.Нибура причудливым образом переплелись в мироощущении Мартина Л.Кинга, сыгравшего решающую роль в ликвидации расистских порядков в Северной Америке.

Не напрасно же весь мир как заклинание повторяет сегодня слова молитвы, написанные большим старым Рейнхольдом Нибуром для маленькой Массачузетской церкви: «Господи, ниспошли нам благодать, чтобы смиренно принять вещи, которые нельзя изменить, мужество, чтобы изменить вещи, которые следует изменить, и надели мудростью, чтобы одно отличить от другого»<sup>1</sup>.

### 3. Мартин Л. Кинг: «способность любить»

Наряду с «рабочим вопросом» расовое неравенство давно стало центральной проблемой социально-политической жизни американского общества. Самое непосредственное участие в ее решении — о некоторых эпизодах уже говорилось — принимали христианские церкви, в первую очередь баптистские. Борьба против расизма прошла много этапов, у нее были свои отливы и приливы, соперничество и столкновения различных организаций, концепций, программ.<sup>2</sup>

Более 30 лет назад мое внимание привлекла деятельность баптистского священника Мартина Лютера Кинга («Вопросы философии», 1965. № 7). За ней последовал ряд очерков о ведущих деятелях негритянского протеста, которые легли в основу книги «Негритянское движение в США: идеология и практика» (М.: Мысль, 1974). В ней, кажется, первым из отечественных американистов я попытался в монографическом виде проследить механизм формирования не только организационных, но и идеологических принципов негри-

<sup>1</sup> Цит. по: Reinhold Niebuhr. *Theological of Public of Life* / Ed.by L.Rasmussen. London, 1988. P.15.

<sup>2</sup> Из последних публикаций на эту тему см.: *Нитобург Э.Л.* Церковь афроамериканцев в США. М.: Наука, 1995.



тянского движения, познакомить читателя с деятельностью таких известных лидеров, как Букер Вашингтон, Маркус Гарви, Уильям Дюбуа, Мартин Л.Кинг, Малкольм Х., с движениями «черных мусульман», «власть черным», с партией «Черные пантеры». С тех пор многое изменилось в нашем понимании и баптизма, и событий века. Поэтому в книге о баптизме невозможно обойтись без знакомства со взглядами этого выдающегося общественного деятеля современности, что позволит по-новому взглянуть и на целый ряд проблем, о которых шла речь в предшествующих разделах главы.

Деятельность Мартина Л.Кинга (1929—1968) и сегодня поражает удивительной целеустремленностью и убежденностью в своей правоте, которая позволяла ему в обстановке самых разноречивых, порой противоположных призывов и лозунгов отстаивать собственные позиции. Всю свою жизнь он подвергался критике и прямому насилию со стороны как правительственных служб, так и воинственных негритянских националистов. Его обвиняли и в связях с коммунистическим «заговором», и в предательстве интересов черных американцев. Поразительный факт: известие об убийстве М.Л.Кинга вызвало волну бунтов и восстаний в негритянских гетто многих городов США; поджогами, разгромом магазинов и офисов ответили негры на смерть признанного «апостола ненасилия». А не парадоксально ли то, что в 1983 году при «правом» президенте-консерваторе Рональде Рейгане день рождения Кинга был объявлен национальным праздником, — словно не было той слежки и травли, которой подвергало его Федеральное бюро расследований.

Но как бы то ни было, именно М.Л.Кингу удалось предложить программу действий, объединившую миллионы черных и белых противников расизма, создать движение, сыгравшее решающую роль в подрыве системы сегрегации и дискриминации афро-американцев. И сегодня мы с полным основанием ставим М.Л.Кинга — а напомним: его общественная деятельность продолжалась меньше 15 лет — рядом с такими именами, как М.Ганди и А.Швейцер.

Упоминания о М.Кинге постоянно мелькают в нашей печати. Интерес этот, как правило, связан с его заявлениями, осуждающими расизм, тоталитаризм, войну во Вьетнаме. Что же касается социально-религиозной концепции Кинга, сути выдвинутой им тактики действий, которую он настойчиво проводил в жизнь, то они исследованы явно недостаточно. Нас, однако, общественно-политическая деятельность Мар-

тина Л.Кинга интересует именно с этой стороны. Он был практикующим проповедником скромной баптистской церкви, доктором теологии (его диссертация была посвящена взглядам П.Тиллиха). Свое понимание негритянской проблемы и обоснование тактики практических действий он выражал на языке христианской доктрины, а необходимость борьбы против расизма обосновывал «истинным» истолкованием социальных и нравственных принципов, содержащихся в Библии.

Еще недавно религиозный фактор расценивался как признак слабости, неразвитости того или иного социального протеста. Пример Кинга наводит на иные размышления. В 50—60-е годы в США активно действовали многие массовые организации, выступавшие против сегрегации и дискриминации негров. Но именно движение М.Кинга, апеллирующего к евангельским ценностям, стало самой влиятельной и действенной силой в этой борьбе. Важен и другой, теоретический аспект. История свидетельствует, что религия обладает политической амбивалентностью, ее символы и идеалы могут использоваться различными общественными деятелями и группами, которые выдают собственное толкование за единственно «истинное» и соответствующее заветам Христа. Конкретными примерами могут служить взгляды У.Раушенбуша и Р.Нибура. Теперь та же проблема встает в связи с воззрениями М.Кинга. Ее нетрудно сформулировать совсем конкретно: как его теологические интерпретации соотносятся, с одной стороны, с «социальным евангелизмом», и с рассуждениями Р.Нибура — с другой.

Суть идеологической и практической деятельности М.Кинга можно понять лишь в контексте ситуации, которая сложилась в результате решительных выступлений негров за свое равноправие. Система сегрегации, которая сменила ранее узаконенное рабство в качестве средства «удерживать негров на своих местах», в 30-е и 40-е годы постепенно ослабевала. Был принят целый ряд частных законодательных актов, которые так или иначе подвергали сомнению законность практики расового неравенства. Решающим стало постановление Верховного суда США 17 мая 1954 года. Он признал, что «раздельные средства обучения являются внутренне неравными» и тем самым не обеспечивают меньшинству нации «равную защиту закона, гарантированного 14-й поправкой к Конституции». Хотя речь шла о конкретном вопросе, такой вердикт в корне подрывал правомочность самой доктрины

«равного и раздельного» статуса, а, следовательно, и обслуживания негров,— доктрины, которая долгие годы служила высшей правовой санкцией проявлений расизма.

Решение Верховного суда вызвало широкий резонанс в стране. Опрос, проведенный Институтом Гэллага в июне 1954 года, показал, что 57% американцев в целом одобрили его. Однако большинство населения Юга было против этого решения и здесь вскоре резко активизируется деятельность Ку-клукс-клана, особенно в Алабаме, Джорджии, Флориде. Основным звеном в борьбе против решения Верховного суда стал Совет белых граждан, первая организация которого появилась в Миссисипи уже в 1954 году. Вскоре такие Советы были созданы по всему Югу, а их численность достигла 300 тыс. человек. Они обычно состояли из лиц, имеющих реальную власть на местах. Стала активно распространяться воинственно-расистская литература. Примером ее может служить хотя бы книга судьи Т.Брейди «Черный шимпанзе». В марте 1955 года был широко разрекламирован «Манифест Юга», подписанный 19 сенаторами от южных штатов и 82 членами палаты представителей. Решение Верховного суда о десегрегации школьного обучения рассматривалось в нем как злоупотребление политической властью; нарушающее конституционные права штатов. Авторы призывали использовать все законные меры, чтобы бороться против проведения в жизнь этого решения.

Процесс десегрегации шел крайне медленно. Дж.С.Кук в 1962 году подсчитал, что при наметившихся темпах потребуется 7288 лет, чтобы покончить с сегрегацией 2482 тысяч негритянских школьников. Вместе с тем, в борьбу за гражданские права включались все новые массы. Активизируется деятельность Национальной ассоциации содействия прогрессу цветного населения и Национальной городской лиги, созданных в начале века. Но вскоре ведущую роль стали играть молодые организации, которые возникали в эти годы. Постепенно именно Мартин Л.Кинг становится центральной фигурой негритянского движения.

Деятельности М.Л.Кинга сопутствовала и официальная слава. В январе 1964 года журнал «Тайм» объявил его «героем года», а осенью М.Л.Кингу была присуждена Нобелевская премия мира. Известность Кинга объяснялась, прежде всего, тем, что он обосновал и применил тактику «прямых ненасильственных действий», которая вскоре стала главной и наиболее эффективной формой массового действия десятков ты-

сяч как негров, так и белых. Впервые она была применена во время бойкота неграми автобусных линий в г. Монтгомери (штат Алабама).

Решение Верховного суда 1954 года не оказало здесь сколько-нибудь заметного влияния на прежние порядки. Одной из форм проявления сегрегации оставалась практика автобусного обслуживания. Для негров были отведены особые места — в конце салона. Даже если все они были заняты, на первые ряды у черных пассажиров не было прав. Больше того, если белым не хватало мест, негры должны были освобождать свои «законные» места в задней части автобуса. Если этот порядок нарушался, то водитель (водители в городе были белыми) останавливал автобус и в случае отказа пассажира-негра пройти назад звал полицию и дело кончалось арестом.

Один из таких инцидентов и произошел в декабре 1955 года. М.Л.Кинг, недавно прибывший в город в качестве баптистского пресвитера, собрал проповедников различных церквей и негритянских деятелей; было решено начать бойкот. Мы не будем проследивать все перипетии этой изнурительной борьбы, которая длилась более года. Отметим лишь, что расисты испробовали все методы для того, чтобы сломить решимость негров: угрозы, ложные слухи, полицейские преследования, аресты негритянских руководителей, нападения на их дома и т.д. Однако негритянское население было неумолимо, и в конце декабря 1956 года городские власти были вынуждены отменить сегрегации<sup>1</sup>.

Тот факт, что 50 тысяч негров предпочли ходить пешком по улицам Монтгомери, пока не рухнут стены сегрегации, вызвал волну решительных выступлений против расизма во всех штатах юга. 27-летний баптистский проповедник М.Л.Кинг стал национальным героем. Вскоре для практического воплощения в жизнь оправдавшего себя метода борьбы была создана Южная конференция христианского руководства, которая постепенно организовала свои филиалы во многих городах Юга. Начиная с 1960 года в борьбу включились студенты, создавшие Студенческий координационный комитет ненасильственных действий, который стал самой влиятельной антирасистской организацией молодежи. Наибольший размах такие выступления приобрели в 1963 году, и американские авторы стали говорить о «негритянской революции». Массовые вы-

-8-

<sup>1</sup> См.: *King M.L. Stride Toward Freedom. The Montgomery Story.* New York, 1964.

ступления противников расизма проходили преимущественно в рамках тактики, выдвинутой Кингом. «Ненасильственное сопротивление в 1963 году,— писал он,— стало логической силой в самом массовом крестовом походе за свободу, который когда-либо имел место в американской истории»<sup>1</sup>. Наиболее значительным событием года стало движение под его руководством против сегрегации в Бирмингеме, в этом, «возможно, самом сегрегированном городе Соединенных Штатов».

В апреле 1963 года, когда М.Л.Кинг был заключен в тюрьму, восемь видных местных священников обратились к нему с письмом, в котором осуждали «серии демонстраций наших граждан-негров, частично направленных и руководимых пришельцами извне». Они подчеркивали несвоевременность демонстраций в Бирмингеме, поскольку появились «новые возможности для позитивного и реалистического подхода к расовым проблемам». Отметив, что «ненависти и насилию нет оправдания в наших религиозных традициях», они призывали Кинга «отказаться от крайних мер» и решать расовую проблему путем «переговоров с местными лидерами», а не на улице. Кинг ответил «Письмом из Бирмингемской тюрьмы», которое стало одним из его основных программных документов.

Негров, пишет Кинг, всегда обвиняли в том, что они выступают «несвоевременно», но требование своевременности означает «никогда». Кинг высмеивает призывы уповать на «прогресс», на «новые возможности». «По горькому опыту,— подчеркивает он,— мы знаем, что угнетатели никогда добровольно не предоставят свободу угнетенным,— ее нужно требовать»<sup>2</sup>. После этого у нас оставалось лишь одно — применить метод «прямых ненасильственных действий». Суть его состоит в том, чтобы «создать такой кризис и вызвать такую чреватую последствиями напряженность, чтобы общество, которое до этого отказывалось вести переговоры, было вынуждено это сделать».

Итак, с одной стороны это «прямые» действия, непосредственно направленные на борьбу против конкретных форм сегрегации и дискриминации. С другой стороны, они носят «ненасильственный» характер: демонстранты и участники не оказывали сопротивления при аресте, не отвечали ударом на удар. Кинг строго следил за соблюдением этого принципа, всячески стараясь предотвратить любые стычки и столкновения.

<sup>1</sup> King M.L. *Why We Can't Wait*. New York. 1964. P.25.

<sup>2</sup> Ibid. P.80.

Как видно, тактика М.Л.Кинга — новый этап движения за гражданские права. Раньше это была лишь активность группы лидеров, теперь — деятельность самих негритянских масс. Раньше — просто апелляция к общественному мнению и евангельской этике, теперь — практика ощутимого давления на местные власти. В этом — историческое значение лозунга, выдвинутого М.Л.Кингом: «Свободу немедленно!» Разумеется, он приобрел популярность отнюдь не потому, что он «разумнее» или «радикальнее» прежних призывов. Главное в том, что он выразил достигнутый к этому времени уровень активности негритянских масс и так или иначе соответствовал их представлениям о наиболее эффективных путях достижения равноправия. Немаловажным является и тот факт, что он был выдвинут проповедником, сумевшим преданность Богу преобразовать в конкретную программу социальной деятельности. Тем более, что речь шла о баптизме, сохранившем свое господствующее влияние на черных американцев.

Здесь-то и завязывается теоретическая интрига: каковы взаимосвязь и взаимовлияние между социально-политическими и теологическими воззрениями М.Кинга. В общей форме ответ известен: социально-политические взгляды формируются прежде всего под влиянием собственного жизненного опыта. У Кинга он был особым. «Я вырос,— писал он,— ужасаясь не только сегрегации, но и насильственным и варварским действиям, которые из нее вытекали. Я прошел через места, где зверски линчевали негров, и видел ночные рейды Ку-клукс-клана. Своими собственными глазами я видел жестокость полицейских и наблюдал в высшей мере трагическую несправедливость в отношении негров со стороны судов»<sup>1</sup>. Именно убеждение в вопиющей несправедливости, творимой в отношении своего народа, и составило ту призму, через которую он воспринимал различные социально-философские учения, пытаясь найти в них объяснение зла, царящего в мире. О своих поисках он подробно рассказал в статье «Паломничество к ненасилию».<sup>2</sup>

Еще в колледже Кинг познакомился с взглядами Генри Д.Торо и был восхищен его идеей отказа от сотрудничества с несправедливой социальной системой и призывом к нена-

<sup>1</sup> Ibid. P.79.

<sup>2</sup> King M.L. Stride Toward Freedom. The Montgomery Story (Имеется русский перевод: Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. М., 1991. С. 168—181).

сильственному сопротивлению. Поступив в теологическую семинарию (1948), он решил «всерьез заняться интеллектуальным поиском способа устранения социального зла». После знакомства с работой У. Раушенбуша «Христианство и социальный кризис», оставившей «неизгладимый отпечаток» в его сознании, и взглядами ряда великих философов Кинг обратился к сочинениям Карла Маркса, «чтобы попытаться понять привлекательность идеи коммунизма для многих людей». Его суждения на этот счет заслуживают внимания, хотя бы потому, что воспроизводят типичную реакцию американских радикалов того времени.

«С ранней юности, — вспоминает Кинг, — меня глубоко задела пропасть между чрезмерным богатством и крайней нищетой, чтение Маркса заставило прочувствовать эту пропасть еще глубже. Хотя современный американский капитализм путем социальных реформ во многом уменьшил это расхождение, потребность в лучшем распределении богатств еще существует. Более того, Маркс обнаружил опасность корыстолюбивых побуждений как самого глубокого основания экономической системы, при капитализме всегда существует опасность настраивания человека на большую заботу о проживании, чем о жизни. Мы склонны скорее судить об успехе по индексу заработной платы или размеру автомобиля, чем по качеству работы и отношению к человечеству...»<sup>1</sup>.

В целом же впечатление Кинга было отрицательным. Он не принял «материалистического понимания истории», в котором «нет места для Бога», осуждал отсутствие в коммунизме «абсолютного морального закона», что, по его мнению, вело к оправданию любых средств для достижения цели, решительно отвергал политический тоталитаризм. «При коммунизме, — писал он, — человек погибает... Человек становится едва ли чем-то большим, чем стандартный зубец во вращающемся колесе государства»<sup>2</sup>. И окончательный вердикт: «Коммунизм и христианство по самой сути своей несовместимы... и вся диалектика логиков не способна их примирить»<sup>3</sup>.

Кинг страстно выступает за христианство, вовлеченное в острые социальные коллизии, апеллирует к «духовно обновленным» прихожанам как к колонии небожителей, способных стать «совестью страны». Истинное христианство, пишет он,

---

<sup>1</sup> Этическая мысль... С. 171—172.

<sup>2</sup> *King M.L. Stride to Love*. Pocket Books. New York, 1964. P. 114.

<sup>3</sup> Этическая мысль... С. 170.

это не просто учение о личном спасении, оно непременно включает в себя социальный идеал. «Религия имеет дело с землей и с небесами, временным и вечным. Она стремится не только соединять человека с Богом, но и человека с человеком и каждого человека с самим собой... Всякая религия, претендующая на заботу о душах людей и не проявляющая интереса к трущобам, в которых они прозябают, к экономическим условиям, которые их душат, к социальному положению, которое их калечит, — такая религия мертва. Это религия, какой ее хотят видеть марксисты, — опиум народа»<sup>1</sup>. Важнейший долг христианина, по мнению Кинга, — бороться за социальную справедливость; ее неотъемлемой чертой является борьба за расовое равенство, потому что «расовая сегрегация — это крикливое отрицание единства, которое мы имеем во Христе»<sup>2</sup>.

Уже приведенные выше высказывания М.Л.Кинга говорят о том, что он наследует традиции и пафос «социального евангелизма». Прежде всего его вдохновляет идея У.Раушенбуша о том, что подлинный христианин должен заботиться не только о личном спасении, но и о преодолении социального зла. Но он жил в другую эпоху, и в моралистике «социального евангелизма» уже не мог увидеть той эффективной программы деятельности, которая соответствовала бы его опыту, формировавшемуся в условиях ужесточившейся конфронтации вокруг расовой проблемы. На каждом шагу негритянский студент убеждался в бесплодности самых страстных и благородных призывов. «Чем больше я наблюдал трагедии истории и позорную готовность человека избирать недостойный путь, тем более я приходил к пониманию глубины и силы греха»<sup>3</sup>. А поэтому рассуждения Р.Нибура стали для него подлинным откровением. «Пророческие и трезвые элементы страстного стиля Рейнхольда Нибура взывали ко мне, и я был настолько очарован его социальной этикой, что практически попал в ловушку всего им написанного»<sup>4</sup>.

Сам Кинг увлеченно объяснял привлекательность нового кумира. «Огромный вклад Нибура в современную теологию связан с тем, что он опроверг ложный оптимизм, свойственный большей части протестантского либерализма, не впадая при этом в антирационализм европейского теолога Карла Бар-

<sup>1</sup> *King M.L. Stride Toward Freedom*. P.21.

<sup>2</sup> *Ibid.* P.182.

<sup>3</sup> *King M.L. Stride to Love*. P.165—166.

<sup>4</sup> *Этическая мысль...* С. 173.



та или полуфундаментализм других теологов-диалектиков. Более того, у Нибура было потрясающее внутреннее видение человеческой природы, особенно поведения нации и социальных групп. Он четко осознавал сложность человеческих мотивов и отношений между моралью и силой. Его теология является настойчивым напоминанием о реальности греха на любом уровне существования человека. Эти элементы Нибура помогли мне осознать иллюзии поверхностного оптимизма касательно природы человека и опасность ложного идеализма. Тогда я еще уповал на способность человека к добру, Нибур же заставил меня понять и его способность ко злу. Более того, Нибур помог мне осознать сложность социальных связей и бросающуюся в глаза реальность существования коллективного зла<sup>1</sup>.

Как все-таки сложны процессы взаимовлияния социальных программ и их отражения в теологических доктринах! Казалось бы, кальвинистские идеи абсолютного предопределения должны были вести к общественной пассивности, но, как мы знаем из истории, последователи Кальвина (например, Кромвель) отличались неукротимой силой духа, редкой целеустремленностью и активностью. Теперь же выясняется, что упреки в фатализме также несправедливы по адресу доктрины Нибура, и высказанные выше предостережения на сей счет можно дополнить авторитетным мнением Кинга, который в целом ряде ее ключевых идей увидел основания и импульсы для радикальной социальной деятельности. Приведу конкретный пример.

В качестве одного из главных доводов против «социального евангелизма», как мы помним, Р.Нибур выдвинул концепцию «морального человека и аморального общества». Призывы к верности евангельским идеалам, говорил он, беспочвенны, поскольку каждый человек выступает прежде всего как член определенных групп, слоев, коллективов, которые и определяют его отношение к социальному процессу, его «совесть», понятие о долге и т.д. Кинг принимает эти рассуждения, но интерпретирует их в совершенно неожиданном плане. Нас учат терпеть, писал он, взывать к совести, но, как показал Нибур, эти апелляции не могут вести к серьезным результатам. Поэтому мы не можем ждать, мы должны действовать и требовать свободы немедленно.

Зная силу пера Р.Нибура, удивляться такой реакции молодого богослова не приходится. Но любопытно и другое: до

<sup>1</sup> Там же. С. 174—175.

конца принять его концепцию Кинг, с детства приобщенный к опыту негритянской церкви на Юге, все-таки не мог. В его восприятии неоортодоксия была слишком далека от реальных страданий черного населения, проблема сопротивления злу была в ней сведена к пониманию зла, она не предлагала механизма преобразования антирасистского протеста в деятельное социальное движение. А вопрос стоял остро: способно ли христианство реально помочь устранению системы дискриминации черных американцев, и даже конкретнее: каковы на этот счет возможности принципа божественной любви — главной заповеди Христа?

Особое воодушевление Кинг испытал, когда познакомился с учением Ганди. Раньше под влиянием Р.Нибура он полагал, что «мораль Христа эффективна лишь для личных отношений», а в случае конфликта «между расовыми группами и нациями, был необходим другой, более реалистический подход». Индийский мудрец убедил его пересмотреть такое представление. Кинг вспоминает: «Ганди был, наверное, первым в истории человечества, кто поднял мораль любви Христа над межличностными взаимодействиями до уровня мощной и эффективной силы большого размаха. Для Ганди любовь была сильнодействующим орудием в деле социальных коллективных преобразований. Именно в том, что Ганди придавал особое значение любви и ненасилию, я нашел метод для социальных преобразований... Я начал чувствовать, что это был единственный морально и практически справедливый метод, доступный угнетенным в их борьбе за свободу»<sup>1</sup>. Надо полагать, что не последнюю роль в такой оценке сыграла эффективность гандизма в борьбе за независимость Индии. Отсюда заключительный вывод: Христос дает дух, мотивацию протеста, а Ганди — метод, технику его выражения<sup>2</sup>. Как бы то ни было, накануне приезда в Монтгомери Кинг, по его собственному признанию, «завершил изучение всех этих относительно расходящихся интеллектуальных традиций, объединив их в позитивную социальную философию».

Направляясь в Монтгомери, вспоминает Кинг, я не собиравшись возглавить протест местных негров. «Я просто отозвался на людской призыв стать их представителем». И тогда «мои мысли осознанно или неосознанно возвратились к Нагорной проповеди с ее величественным учением о любви и к методу

<sup>1</sup> Там же. С. 173.

<sup>2</sup> King M.L. Strength to Love. P.169.

ненасильственного сопротивления Ганди». Библиотечный период поисков объяснения и способов устранения расизма завершился. Обретенной «позитивной философии» предстояло пройти через горнило испытаний реальной жизни. «Многие из проблем, касающихся ненасилия, которые я не мог прояснить для себя интеллектуально, разрешились в сфере практических действий»<sup>1</sup>. Попробуем кратко суммировать этот опыт, попутно фиксируя его теологические эквиваленты.

Лечению предшествует диагноз. Кинг остро переживает противоречия американского общества; капиталистического строя в целом. Современный мир, говорит он, находится в состоянии глубокого кризиса: «это полночь нашего мира, и темнота так непроглядна, что мы едва можем видеть, каким путем идти». Это время «катастрофических изменений», эпоха «распада морали», всеобщего страха и отчаяния. В числе симптомов кризиса Кинг называет голод, нищету, угрозу новой ядерной войны, наследие колониализма, проповедь войны и жестокости и т.д. Но особенно его волнует трагическая судьба негров в США. Кинг понимает, что неграм противостоят не действия отдельных расистов, а общественный строй, в котором доминирует расистская идеология и практика. Теперь, пишет он, врагом негра «стал не индивид, который его подавлял, а система зла, дающая индивиду возможность так поступать»<sup>2</sup>. Для него очевидно также, что расизм существует как всеохватывающая система отдельных норм и идей, истинные корни которых сокрыты, как суммирование поведения индивидов, следующих привычным традициям семьи, церкви, культуры и т.д. Для защиты расизма, пишет Кинг, используется все: различные социальные институты, наука, культура, религия.

Академический исследователь постарался бы проанализировать объективную общественную природу этой системы, многообразные каналы ее влияния на сознание и поведение людей, особенность складывающейся массовой идеологии и т.п. Но Кинг — христианский теолог. Для него конечная причина социального зла однозначна — это грехопадение «первых человеков», и задача заключается в том, чтобы дать наиболее реалистическое (то есть соответствующее личному опыту) объяснение, как это роковое наследие проникает в повседневную жизнь, создавая общество, в котором «грех проявляется на всех уровнях человеческого существова-

<sup>1</sup> Этическая мысль... С. 176—177.

<sup>2</sup> King M.L. Strength to Love. P.51.

ния»<sup>1</sup>. Так что поле поиска оказывается довольно ограниченным, это сфера «человек—Бог», «христианин—евангельские заповеди».

Кинг прежде всего осуждает чувство апатии, конформизм американцев, пассивное следование привычным стереотипам мышления, которые повседневно навязываются мощной системой пропаганды. Его идеал — «человек трезвого ума», способный выработать свое мнение на основе собственного разума, а не чужих предрассудков: «В наши умы постоянно вторгаются легионы полуправды, предрассудков и ложных фактов. Одна из самых насущных потребностей человека заключается в том, чтобы подняться над болотом ложной пропаганды»<sup>2</sup>. Лениность ума, трусость являются, по мнению Кинга, главными пороками христианина. Многие честные американцы, подчеркивает он, не согласны с внешней политикой США, противятся сегрегации и дискриминации, но они молчат из-за боязни, что их объявят «непатриотами», людьми, «сочувствующими коммунистам». Но «если американцы допустят, чтобы продолжался контроль над мыслями, контроль над бизнесом и над свободой, мы наверняка войдем в тень фашизма»<sup>3</sup>. Настало время действовать, говорит Кинг, нельзя пассивно ждать: «В прошлом апатия была моральным изъяном. Сейчас это форма морального и политического самоубийства»<sup>4</sup>.

Поскольку Кинг расценивает общество как средоточие человеческой греховности, то он стремится найти для своей программы такое моральное основание, которое было бы независимо от наличной социальной практики. Христианский проповедник, естественно, усматривает его в божественной морали, данной «от века» и не подверженной коррозии времени. Отсюда способность противостоять порочным традициям общества и засилью официальной пропаганды Кинг рассматривает как проявление религиозной сущности человека, как долг подлинного христианина отвергнуть «дольные» (земные) ценности ради ценностей «горних» (небесных).

Такой подход неумолимо ведет Кинга к переосмыслению традиционных теологических проблем и категорий. Примером может служить его попытка найти «разумную» середину между концепцией «имманентного» Бога, характерной для ли-

<sup>1</sup> King M.L. Why We Can't Wait. P.38.

<sup>2</sup> King M.L. Strength to Love. P.71.

<sup>3</sup> Ibid. P.2.

<sup>4</sup> Ibid. P.14.

берального христианства, и «суверенного», трансцендентного Бога неоортодоксов. Здесь как бы сталкиваются две логики. С одной стороны, христианские ценности выступают у Кинга как внеобщественные, имеющие опору в Боге, «превосходящем» мир. Иными словами, выявление моральных идеалов христианства как «иных», внешних по отношению к нравственной практике, сложившейся в обществе, служат Кингу главным аргументом против конформизма. С другой стороны, как мы видели, Кинг выдвигает на первый план социальный, земной идеал христианства, иначе говоря, связывает заветы Бога с определенным общественным устройством. Итак, он отделяет Бога от сложившихся социальных порядков и одновременно приближает его к ним. Бог и трансцендентен (в той мере, в которой он «превосходит» человеческую греховность, препятствующую адекватному воплощению его заветов в земной жизни) и имманентен (в той мере, в которой его моральные предписания выступают в качестве мотивации активной борьбы против расизма).

Ту же конструкцию можно выявить в рассуждениях Кинга о первородном грехе и свободе человека. Он отвергает характерное для Раушенбуша понимание греховности как социального поведения, «отклоняющегося» от евангельских норм, и принимает точку зрения Р.Нибура на этот счет. Однако, по мнению Кинга, знаменитый неоортодокс «переоценил испорченность человеческой природы», поскольку человек с помощью Бога все же способен преодолеть проявления своей греховности. Кинг, разумеется, согласен с идеей божественного предопределения, но в рамках ее подчеркивает человеческую свободу, способность людей быть «не просто термометром общества, но и его термостатом».

Призывая американцев к борьбе за воплощение в жизнь социального идеала христианства, Кинг подчеркивает, что непременным условием ее успеха должно быть осознание того, что без помощи Бога «наши усилия превратятся в золу и наши восходы сменяются непроглядной ночью»<sup>1</sup>. Таков, по его мнению, главный урок истории. В этой связи он останавливается на роли науки в развитии общества, критически оценивая оптимистическое наследие эпохи Просвещения. Основой такого оптимизма, пишет Кинг, было убеждение в беспредельной способности при помощи науки преобразовывать общество. В конце XIX века многие верили, что научное знание скоро

<sup>1</sup> King M.L. Stride Roward Freedom. P.199.

изгонит зло из мира. Надеждам не суждено было сбыться: по-прежнему во многих странах и регионах свирепствует голод, повсеместно царят насилие и несправедливость, войны поглотили десятки миллионов жизней, а над миром нависла угроза ядерного уничтожения. Почему так случилось? Это произошло, говорит он, потому, что люди впали в иллюзию, будто научные лаборатории могут заменить алтари, будто люди при помощи науки могут сами добиться прогресса общества. Они забыли фундаментальную истину: «Человек не способен спасти себя или мир. Если он не руководим Божьим духом, то сила его научных открытий станет опустошающим духом монаха Франкенштейна, который превратит в золу земную жизнь»<sup>1</sup>.

Соответствующий вывод, подчеркивает Кинг, должны сделать для себя и борцы против расизма: «Есть в протесте что-то такое, что является сверхрациональным и не может быть объяснено без божественного измерения... Некая сверхъестественная сила работает, чтобы создать гармонию из хаоса Вселенной. Бог, кажется, решил избрать Монтгомери для доказательства оправданности борьбы и триумфа свободы и справедливости в Америке»<sup>2</sup>.

Однако, говорит он, понимание человеком своей зависимости от Бога — в этом «однако» весь Кинг! — не должно вести к пассивности людей, к мысли о том, что «человек должен смиренно ждать Христа», к надежде, «что в свое время он один искупит мир». Это, собственно, тот же конформизм. С возмущением Кинг приводит слова одного американца: «Я верю в интеграцию, но я знаю, что она не сможет осуществиться до тех пор, пока Создатель не пожелает, чтобы она пришла. Вы, негры, должны перестать протестовать и начать молиться»<sup>3</sup>. Борьба, говорит Кинг, не может быть выиграна молитвой, а поэтому: «Мы должны с непрестанной страстью молиться за справедливость, но нам также следует употребить наш ум для того, чтобы разработать программу, сплотиться в массовое ненасильственное действие и использовать все возможности наших тел и душ для того, чтобы ликвидировать расовую несправедливость»<sup>4</sup>.

Подобная позиция Кинга находит соответствующий теологический эквивалент. Он выступает против традиционного

<sup>1</sup> *King M.L. Strength to Love. P.68.*

<sup>2</sup> *Ibid. P.125.*

<sup>3</sup> *King M.L. Stride Toward Freedom. P.51.*

<sup>4</sup> *King M.L. Strength to Love. P.149.*

протестантского представления о том, что образ Божий в человеке полностью стерт грехопадением «первых человек». Нет, говорит Кинг, он остался, он только «страшно испуган». «Потенциальные силы к созиданию лежат внутри нас, и наш долг заключается в том, чтобы раскрыть эти силы»<sup>1</sup>. Но поскольку своим происхождением эти силы обязаны Богу, человек сам по себе раскрыть их не в состоянии. Сделать это может лишь вера, которая и дает толчок к активной преобразовательной деятельности человека, «открывает дверь для работы Бога». Именно вера образует мост, который соединяет божественное и человеческое начала, дает возможность божественным силам привести в действие добрые потенции человеческой души. «Ни Бог, ни человек отдельно не приносят миру спасение. Именно они, человек и Бог, обеспечивают спасение путем чудесного единства цели, посредством неиссякаемой любви как свободного дара со стороны Бога и посредством совершенного повиновения и принятия ее со стороны человека»<sup>2</sup>. Отмечая, что теперь настало время «похорон расизма, сокрушенного Богом», Кинг видит людей в амплуа не зрителей, а расторопных могильщиков.

Как же должен действовать человек, «призванный» Богом?

Мы видели, что, по мнению Кинга, умом человек никак не должен примиряться с социально несправедливыми порядками. Но сердце его никогда не должно ожесточаться, оно всегда должно оставаться «добрым». Наиболее существенным качеством «добротного сердца» Кинг объявляет всеобщую любовь, любовь ко всем людям, любовь к своим врагам. Более того, последняя рассматривается как «ключ к решению проблем нашего мира»: расовая проблема «не может быть разрешена, если угнетенные люди не выработают способности любить своих врагов»<sup>3</sup>.

Надо отдать Кингу должное: его суждения на этот счет остаются столь же категоричными, какими они были, когда он отвергал лозунг «ждать». Пожалуй, наиболее четко его позиция выражена в следующих словах: «Мы скажем своим злейшим противникам: «...Мы будем встречать вашу физическую силу силой души... Говоря по совести, мы не можем подчиняться вашим несправедливым законам, потому что неучастие

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 150.

<sup>2</sup> Ibid. P. 85.

<sup>3</sup> Ibid. P. 48.

во зле является такой же моральной обязанностью, как участие в добре. Бросайте нас в тюрьмы, и мы будем любить вас. Взрывайте наши дома и угрожайте нашим детям, а мы все же будем любить вас... И однажды мы добьемся свободы, но не только для себя... Мы никогда не сможем быть истинными сыновьями Бога, если не будем любить своих врагов и не молиться за тех, кто нас преследует»<sup>1</sup>.

Трудно, конечно, безучастно читать призывы любить расистов. Они могут показаться кощунственными, могут вызвать в памяти знакомые слова «о лицемерии евангельской морали». Но едва ли непосредственные эмоции в силах помочь пониманию внутренней логики, подводящей стойкого борца против расизма к подобным призывам.

Кинг отчетливо понимает, что расовую проблему нельзя свести к антитезе белых и черных. Об этом свидетельствуют уже внешние факты: тысячи белых с опасностью для жизни борются за права негров, тысячи негров сотрудничают с белыми расистами. Поэтому он справедливо выступает против расизма «наизнанку», против националистических идей, например, «черных мусульман», и пытается выразить суть расового антагонизма в точных категориях, соответствующих его подлинной природе, а именно природы социальной. И как это ни покажется странным, проповедь любви к расистам, провозглашенная М.Л.Кингом, свидетельствует, что он вплотную подошел к такому пониманию в рамках своего христианского мировоззрения.

Чтобы показать это, необходимо сделать небольшое отступление.

Итак, вопрос ясен: не означает ли эта проповедь попытки подменить действительную борьбу прославлением всепрощенчества, не является ли она прямым оскорблением чувств жертв расистской системы? Для ответа необходимо разобраться в действительном смысле этого призыва в Новом завете. Напомню соответствующий текст: «Вы слышали, что сказано; люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящих вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас...» (Мф. 5, 43, 44). Общепризнанно, во всяком случае протестантскими теологами, что здесь выражен ключевой принцип евангельской морали. На вопрос «законника» о том, какова «наибольшая заповедь в законе», Христос от-

<sup>1</sup> Ibid.. P. 48—49.



ветил: «возлюби Господа Бога твоего<sup>1</sup> всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22, 35—40).

«Любовь» не тот термин, о смысле которого принято справляться по толковому словарю, а поэтому и призыв этот обычно понимается в привычном, обыденно-жизненном смысле: нужно любить всех людей, а не только некоторых, этого безусловно достойных. Такое понимание, однако, заведомо упрощает концепцию М.Л.Кинга.

Понять христианский принцип любви невозможно, если не учитывать, что в Библии термин, переводимый на русский язык как «любовь», употребляется в разных смыслах. В греческом языке существуют четыре слова, передающие это значение. Первые три таковы: «*сторге*» (любовь семейная), «*эрос*» (любовь чувственная, физическая) и, наконец, «*филия*» (любовь нежная, подлинная привязанность). Но все это — любовь человеческая. В приведенном же тексте говорится об особой божественной любви, которую на русском языке теперь принято обозначать оригинальным греческим словом «*агапе*». Авторитетное разъяснение на этот счет находим у известного теолога Уильяма Баркли, автора многотомного толкования Нового завета, который был издан Всемирным союзом баптистов. Он пишет: «*Агапе* — это не то, идущее от сердца чувство, против которого мы ничего не можем сделать... Мы можем лишь тогда обладать *агапе*, когда Иисус Христос дает нам способность преодолеть нашу естественную склонность к гневу и резкости и обрести эту непоколебимую доброжелательность по отношению ко всем людям»<sup>1</sup>.

Своими силами обрести такую высшую любовь люди не могут, потому что она возникает и проявляется не как продолжение мирских, естественных чувств, а как дар Бога в результате обращения человека к нему. «Эта заповедь может относиться только к христианину. Лишь благодать Иисуса Христа может дать человеку способность обладать этой непоколебимой доброжелательностью и неуклонной благожелательностью в отношениях с другими людьми. Лишь тогда, когда в наших сердцах живет Христос, в них умирает ожесточение и рождается любовь». Почему же Христос требует от человека такой любви? «Ответ чрезвычайно прост и поразителен: потому что

<sup>1</sup> Баркли, Уильям. Толкование Евангелия от Матфея. Т. I. ВСБ. 1986. С. 177.

такая любовь уподобляет человека Богу»<sup>1</sup>. Именно эта специфика христианской любви объясняет как ее социально-психологическую суть, так и «операциональную» роль в проповеднической деятельности М.Л.Кинга.

Что могло питать надежду людей, разуверившихся в способности своими силами ликвидировать расовое неравенство, на божественное заступничество? Разумеется, только вера в Бога, способного простить грешных людей, которые, в свою очередь, должны признать собственную порочность, искренне раскаяться, уверовать в искупительную жертву Христа, «возлюбить Бога всей душой».

По этой логике постепенно выстраивается провиденциальная схема: люди, уверовавшие в Господа и заслуживающие его любви, уже на земле образуют некие островки, колонии будущих небожителей. Для них главное — не видимые, фактические отношения, пронизанные враждой и ненавистью, но особые, до поры до времени незримые мистические связи, подчиненные принципу божественной любви. Иными словами, суть евангельской любви вовсе не сводится к непосредственным эмоциональным проявлениям, она предполагает равенство «во Христе» всех людей, уже на Земле обеспечивающих существование «града Божьего» со своей особой судьбой. Таков особый социально-онтологический смысл «*agape*».

М.Л.Кинг, как образованный проповедник, понимал эту специфику. Поэтому он настойчиво подчеркивал, что у него речь идет вовсе не о «любви» в ее обыденном, житейском понимании, а о некоем божественном принципе, «превосходящем» непосредственные человеческие чувства и эмоции. Он пытался показать это средствами английского языка проводя различие между терминами «любить» (to love) и «нравиться» (to like). Призыв к христианской любви не означает, говорит он, что расисты должны нам нравиться. Но мы должны любить их любовью «божественной», завещанной нам Христом<sup>2</sup>. Иными словами он стремится представить свой призыв как некую социологическую модель, выявляющую глубинное, онтологическое равенство и единство человеческого рода, модель способную объединить всех противников сегрегации, но не на уровне их непосредственного эмоционального отноше-

<sup>1</sup> Там же. С. 175, 179.

<sup>2</sup> Свое воззрение на этот счет М.Кинг детально разъясняет в книгах: «Strength to Love» и «The Trumpet of Conscience».

ния к расистам, а как результат выявления этого мистического, подспудного единства людей.

Таким образом, Кинг вполне отдает себе отчет в том, что без изменения общественной психологии, без устранения чувства враждебности и ненависти покончить с расизмом невозможно. При этом, как мы видели, Кинг рассматривает идеологию расизма как сферу существования неких самодовлеющих идей и взглядов (проявление «греховности»), которые не только не зависят от социальной среды, но, напротив, ее формируют. Поэтому единственно эффективным средством против идей расовой ненависти (то есть «греховной морали») Кинг объявляет метод «прямых ненасильственных действий», который предполагает, реализует и стимулирует могучую «способность любить».

Здесь, однако, его поджидала одна опасность. Как мы видели, этот метод предполагает явное давление на белые власти. Каков же тот рубеж, до которого «прямые» действия могут считаться «ненасильственными»? Конечно, лидер может заранее обозначить такую границу, но на практике она во многом уже зависит от развития, или точнее, саморазвития самого движения масс, от опыта, обретенного его непосредственными участниками. Должна сохраняться определенная мера корреляции между указаниями руководителя и социально-психологическим состоянием его последователей, чтобы при всех обстоятельствах их деятельность оставалась под его контролем. До поры до времени Кингу это удавалось, но постепенно стали проявляться тревожные тенденции.

Успехи Кинга объяснялись тем, что его призыв несколько опережал мироощущение негров Юга, открывал перед ними «поле» кристаллизации антирасистских настроений в энергию социального протеста. Открытые бойкоты, «марши свободы», сидячие забастовки воспринимались как манифестации достоинства, решимости его участников и были с энтузиазмом поддержаны как неграми, так и белыми. Пик движения пришелся на 1963 год, когда все организации за гражданские права сотрудничали в марше свободы на Вашингтон, объединившем свыше 200 тысяч человек. На всю страну прозвучали слова Кинга о Великой мечте — об Америке, где полностью восторжествуют свобода и равенство. В июле 1964 года в силу вступил Новый закон о гражданских правах, который запретил расовую дискриминацию при приеме на работу, в общественных местах, на предприятиях и в учебных заведениях. Идеал казался совсем близким, а слава и авторитет Кинга неоспо-

римыми. Вскоре, однако, обстановка резко изменилась. «Спустя год,— пишет Кинг,— некоторые из тех, с кем так жестоко расправились в Селме и кто присутствовал в Капитолии при церемонии подписания этого законодательства, шли во главе демонстрации в пригородах Чикаго под градом камней и бутылкой, среди горящих автомобилей навстречу улюлюкающим толпам, размахивающим флагами»<sup>1</sup>.

Что же произошло?<sup>2</sup>

Главное, пожалуй, в том, что негры все яснее осознавали не только правовое, но и сохраняющееся фактическое неравенство. «Экономическое положение негритянских масс ухудшилось,— констатирует Кинг.— Разрыв в заработках между рабочими неграми и белыми увеличился. Трущобы стали еще ужаснее, школы, которые посещают негры, сейчас более сегрегированы, чем в 1954 году»<sup>3</sup>. Действительно, в Гарлеме, например, уровень безработицы среди юношей в 5 раз превышал общегородской, детская смертность — в 2 раза, преступность — в 6 раз, а потребление наркотиков — в 10! И именно в этих замкнутых анклавах ненависти и отчаяния зарождались те идеологические программы и действия, которые вскоре стали доминировать в борьбе против расизма.

Постепенно создавалась взрывоопасная ситуация: растущая воинственность негров наталкивалась на все более жестокое сопротивление властей. Снять это напряжение лидеры сложившихся организаций были бессильны. «Нам нечего было предложить им такого, что они могли бы воспринять, за исключением одного — выйти на улицу и быть избитыми снова», — говорил Стокли Кармайл, руководитель Студенческого Комитета ненасильственных действий. И к середине 60-х годов по стране прокатился вал яростных бунтов, сопровождавшихся кровопролитными схватками, вандализмом, поджогами, массовыми арестами. Он нарастал. В 1964 году произошло 5 восстаний, в 1965 — уже 21, а в 1967 — 75. Всего же за три года в них было убито и ранено 3 753 человека, арестовано

<sup>1</sup> Кинг М. Есть у меня мечта. М. 1970. С. 121.

<sup>2</sup> В упомянутой книге «Негритянское движение в США: идеология и практика» я и пытался подробно ответить на этот вопрос, анализируя как объективное положение негров, так и отражение его в программах и делах различных организаций (лозунг «власть черным», деятельность Студенческого Комитета ненасильственных действий, Конгресса расового равенства, организации «черных мусульман», партии «черные пантеры» и др.). Здесь же укажу лишь на некоторые моменты, связанные с взглядами М.Кинга.

<sup>3</sup> King M. Where We Go From Here: Chaos or Community? New York, 1968. P. 40—41.

28 932, причинен ущерб в 714,8 млн.долларов. Настроения масс передавались и лидерам. Они все чаще вспоминали слова Малкольма Х: «Единственное, чем можно пресечь угнетение, — это сила». И когда в июле 1966 года на глазах у всей Америки пуля расиста настигла Джеймса Мередита, совершавшего по Миссисипи одиночный «марш свободы», Кармайкл провозгласил воинственный клич «Власть черным!».

А как же Кинг?

Мартин Кинг был мужественным человеком, достойно выдержавшим нелегкую ношу христианского проповедника, возглавившего антирасистское движение. Его жизнь прошла в обстановке постоянных угроз, обвинений, клеветы. Его 24 раза бросали за решетку, ему наносили ножевые ранения, забрасывали камнями, давали пощечины. Но мне кажется, что именно последние годы потребовали от него сверхчеловеческих сил, чтобы остаться верным принципам, которые он когда-то провозгласил в Монтгомери.

Кинг признает, что «прогресс грубо оборван и надежда вянет под ответными ударами». Если недавно, в «светлые дни побед», негры и белые сотрудничали ради человеческого достоинства, то сегодня эта «короткая эра доброжелательности быстро испарилась». «Негры, особенно на Севере, чувствуют себя обманутыми, в то время как белые считают, что негры получили так много, что с их стороны было бы просто бессовестно требовать в ближайшее время чего-то большего»<sup>1</sup>. В чем же причины? «Все недооценили меру насилия и ярости, которые затаились у негров» и «латентный расизм, глубоко укорененный в американском обществе». Сегодня в центре событий оказались бунты, которые некоторыми неграми расцениваются как «зарождающиеся формы восстания и тактики гражданской войны, которые и есть будущее негритянского протеста»<sup>2</sup>.

Что ж, вынужден признать Кинг, действительно наступил новый этап борьбы и необходимо усовершенствовать ее формы. Бойкоты и марши по улицам больших городов уже утратили свою былую эффективность. «На Юге марши были социальным землетрясением, на Севере это слабое, короткое восклицание протеста»<sup>3</sup>. Каков же выход? Кинг решительно отвергает путь национализма и сепаратизма: он может вести лишь к хаосу, к обострению взаимной ненависти и расколу общества.

<sup>1</sup> Ibid. P.4.

<sup>2</sup> King M. The Trumpet of Conscience. P. 7.

<sup>3</sup> Ibid. P.14.

Единственно приемлемыми остаются ненасильственные акции, однако следует «выработать новую тактику, которая должна соответствовать возросшему нетерпению негров и крепнущему сопротивлению белых». Это не действия, апеллирующие к совести белого сообщества, а демонстрация «силы, которая расстраивает его функционирование в ключевых пунктах». Это больше, чем вызов системе сегрегации: он должен «устранить не только зло расизма, но и бедствия негров и белых, а также ужасы войны, которая выходит за национальные границы и вовлекает все человечество». Следовательно, укрепление союза негров с рабочими — не вопрос выбора, а необходимость. Не «власть черным»; а «власть бедным» — таково будущее негритянского протеста. «Возможно, мы находимся на начальной стадии изменения, со столь же далеко идущими последствиями, как в свое время Американская революция»<sup>1</sup>.

Кинг был преисполнен оптимизма. В августе 1968 года он планировал провести марш на Вашингтон, не менее внушительный, чем 5 лет назад, и четко выдвинуть требование фактического равенства всех граждан независимо от цвета кожи. В конце марта 1968 года он приехал в Мемфис, чтобы поддержать забастовку местных негров-мусорщиков. 3 апреля он говорил: «Как и всякий человек, я хотел бы жить долго. Но теперь это меня не заботит. Я только хочу исполнить волю Бога. А Он дал мне подняться на гору. И я посмотрел вокруг. И увидел землю обетованную. Может быть, я не достигну ее вместе с вами. Но я хочу, чтобы сегодня вы знали: наш народ достигнет обетованной земли. И сегодня я счастлив и ни о чем не тревожусь. Я не боюсь никого из людей. Глаза мои видели Славу грядущего Господа»<sup>2</sup>.

На следующий день Мартин Л.Кинг был убит. 15 января 1969 года ему исполнилось бы 40 лет.

#### 4. Социальная терапия Билли Грэма

Никто в протестантском мире не может по своей известности конкурировать с Уильямом («Билли») Грэмом (род. в 1918). О нем принято говорить как о «самом известном евангелисте современности», о «феномене XX века». Лишь за пе-

<sup>1</sup> Ibid. P.17.

<sup>2</sup> Цит. по: Социально-политическое измерение христианства. М.: Наука, 1994. С. 203.

риод с 15 мая по 1 сентября 1957 года проповеди Билли Грэма в Нью-Йорке посетили около 2,4 миллиона человек. За последующие годы Билли Грэм «более, чем когда-либо, превратился в национальный институт. Его евангелические предприятия, включая журнал «Решение» (тираж — 3,5 млн.), имеют бюджет более 15 миллионов долларов в год. За эти годы он выступал с проповедью более чем перед 40 миллионами человек и убедил около 1,2 миллиона прихожан «объявить о своем духовном обращении к Христу»<sup>1</sup>, — писал журнал «Тайм» в 1969 г. Миллионы американцев слушают его еженедельную радиопрограмму «Час решения»; громадными тиражами выходят его работы. Фотографии respectable проповедника на фоне громадных аудиторий — этакого религиозного «глобтроттера» — стали неотъемлемой деталью официального образа США. В предисловии к книге «Вера Билли Грэма» Корт Р.Флинт пишет: «Миллионы людей каждой нации мира молятся за этого евангелиста и благодарят Бога за такого лидера в эти критические времена; за Билли Грэма — человека веры»<sup>2</sup>.

В то же время у американского интеллектуала это имя обычно вызывает нескрываемое раздражение. Да, говорит он, о Грэме много пишут. Но это не слава профессионального интерпретатора Библии, а известность расчетливого мастера рекламы и коммерции. В книгах Грэма мы, действительно, не найдем глубоких теологических интерпретаций или серьезных размышлений над природой религии и ее судьбами в современном мире. Дело ограничивается весьма популярной, патетической проповедью идей, апеллирующей к ценностям и стереотипам обыденного сознания. Но факт остается фактом — она «работает», причем, как мы увидим позже, среди различных социальных групп.

Сам Билли Грэм постоянно подчеркивает, что предназначает свои работы для широкой аудитории. В предисловии к книге «Мир с Богом» он пишет: «Многие авторы книг по религии адресуют их другим авторам, пишущим на религиозные темы, или теологам. Лишь в редких случаях книги эти взывают к массам рядовых мужчин и женщин. Моя книга написана не для теологов и философов, а для человека с улицы. Мое намерение заключается в том,

---

<sup>1</sup> Time. 1969. June 27. P.46.

<sup>2</sup> The Faith of Billy Graham. Compiled and edited by T.S. Settel. Droke House Publishers. Anderson. 1968. P.7.

чтобы дать ему отчетливое понимание нового образа жизни, возвещенного неизвестным галилеянином две тысячи лет тому назад»<sup>1</sup>.

Так что мы имеем дело с религиозным автором иного типа, чем раньше: не со строгим теологом, а с проповедником-евангелистом, правда, экстра-класса. Пастырскому служению Б.Грэма присуща одна особенность, для американских протестантов, впрочем, характерная. Он является рукоположенным пресвитером баптистской церкви. Однако в своей миссионерской деятельности Б.Грэм не делает акцента на собственной конфессиональной принадлежности и проповедует не столько специфически баптистские, сколько общепротестантские идеи. В предисловии к работе «Мир с Богом» он прямо пишет: «Моя цель не в том, чтобы привести вас к особой деноминации или церкви,— но привести вас к спасающему знанию господи Иисуса Христа, к смелости, к силе и укрепить христианина в самой святой вере»<sup>2</sup>. Не будем сетовать по этому поводу: работ о вероучении баптистов достаточно. Здесь же предоставляется возможность познакомиться с той непосредственной формой, в которой баптизм функционирует на американском рынке идей, живет в каждодневном массовом сознании. Между прочим, многие из излюбленных образов Грэма впоследствии мы будем часто встречать в рассуждениях отечественных баптистов.

Имеется и другой довод, связанный с современной духовной конъюнктурой. Сейчас к нам хлынул поток различных иноземных проповедников, и, конечно, евангелистов. Кстати, и сам Грэм уже неоднократно выступал в наших аудиториях, и красочные афиши по сему случаю примелькались москвичам. Так что весьма полезно присмотреться к выдающемуся мастеру этого жанра и спокойно поразмышлять, как подобная масскультовая проповедь соотносится с традиционной и самобытной российской духовностью. Да и вообще, знакомства с воззрениями одаренных религиозных деятелей любого жанра всегда полезны, поскольку помогают избавиться от вьевшихся в нас стереотипов недавнего прошлого, например, серьезнее понять специфику и место учения Христа в «живом» сознании современного общества, полнее увидеть многообразие историко-культурных воплощений баптистского вероисповедания. Небезынтересно, скажем, узнать, как авторитетный пропо-

<sup>1</sup> *Graham, Billy. Peace with God // A Cedar Book. P.VII.*

<sup>2</sup> *Ibid. P.VII.*



ведник интерпретирует классическую проблему взаимоотношения религии и науки в стране, где естествензнание и техника достигли высочайшего развития. Одним словом, содержательная интрига заманчива: в чем разгадка «феномена Билли Грэма», как сыну мелкого фермера из штата Северная Каролина удалось стать религиозным кумиром сверхдержавы?

Уже в первой работе Б.Грэма «Мир с Богом» (1953), четко обозначилась излюбленная тема его проповедей: констатация глубокого кризиса западного общества, обличение его духовной нищеты и упадка нравственности, подчеркивание близости «конца света» и «страшного суда». В наиболее красноречивой, эмоционально-агрессивной форме эти идеи выражены в книге «Мир в огне» (1965), в которой апокалиптические видения огня и серы получают отчетливо зрительные, прямо-таки осязательные формы. «Наш мир в огне, пишет Грэм,— и человек без Бога никогда не сможет контролировать пламя. Демоны ада вырвались на волю. Огонь страсти, алчности, ненависти и вождения опустошает мир. Кажется, что мы бешено несемся к Армагеддону»<sup>1</sup>.

Обличение мира как средоточия «греха», противопоставление ему высшей евангельской морали, подчеркивание близости «второго пришествия» — это, как мы могли давно убедиться, характерные сюжеты христианской проповеди. В наши дни, однако, настойчивые эсхатологические мотивы перестали быть монополией религиозных авторов; они постоянно воспроизводятся в модных философских и социологических концепциях, в литературных эссе и рассуждениях историков культуры Запада. Это, в свою очередь, оказывает заметное влияние на современное звучание и акценты традиционных религиозных тем. Достаточно упомянуть хотя бы проповедников религий «Нового века», постоянно залугивающих доверчивую паству ужасами светопреставления. Как бы то ни было, для Грэма идея глобального кризиса — это центральная тема, и именно ее драматизм привлекает внимание широких аудиторий. Конец света, восклицает он,— судьба живущего поколения. «Это поколение, которое пройдет сквозь огонь... Это — измученное поколение. Это — поколение, которому судьба предназначила жить в самом центре кризиса, опасности, страха и смерти. Мы подобны людям, приговоренным к смерти и ждущим, когда будет назначен день исполнения приговора»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Graham, Billy. World Aflame // A Cedar Book. 1965. P.17.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

Каковы, по мнению евангелиста, основания для столь мрачного прогноза?

Это прежде всего *демографический взрыв*. Ожидается, пишет Грэм, что к 2000 году население мира достигнет 6,5 миллиарда человек; что же касается США, то предполагается: в течение шести поколений население в них составит 9 миллиардов. «Так люди сами превратились в оружие, которое в конечном счете может уничтожить их. Сексуальная энергия — это один из видов пламени, вышедшего из-под контроля».

Кроме того, человечеству угрожают:

*Пламя противозаконности*. «Бунт и неподчинение закону уже сейчас достигли такого масштаба, какого никогда не знал мир. Дети восстают против собственных родителей, многие из которых начинают действительно бояться своих детей. Молодые люди бунтуют против учителей. Студенты университетов восстают против административных властей... Все это — проявления всеобщего неуважения к закону и порядку». Грэм указывает на гигантский рост преступности (особенно организованной) в США, которая поглощает 10 процентов национального бюджета страны, на обстановку страха, насилия, террора во многих городах.

*Пламя расизма*. «Нет сомнения в том, что напряжение в отношениях между расами возрастает повсеместно. В некоторых районах мира оно переросло в подпольную войну».

*Красное пламя*, под которым автор имеет в виду угрозу победы коммунизма в мировом масштабе. «Коммунизм, — пишет Грэм, — это опасная угроза не только Западу, но и христианству повсюду... Каковы бы ни были методы коммунизма, он реален, и это опасно»<sup>1</sup>.

*Пламя неконтролируемой науки* — о нем проповедник говорит особенно часто и охотно. Приведем типичное высказывание: «Ирония заключается в том факте, что наука, призванная разрешить наши проблемы, сама превратилась в проблему. Наука дала нам электрический свет, автомобиль, самолет, телевидение и компьютер, но наука снабдила нас и водородной бомбой... Когда ученые впервые расщепили атом и высвободили энергию его ядра, первое применение этого великого достижения науки посеяло страдание и смерть над Хиросимой и Нагасаки... Наша западная цивилизация может погибнуть со всеми своими политическими, экономическими, социальными и научными дости-

<sup>1</sup> Ibid. P.18—23.

жениями. Последние же реально могут стать причиной ее гибели».

Наконец, *пламя политической дилеммы*, политических проблем, обострившихся после первой мировой войны. «Неустойчивость характеризует меняющийся политический климат всего мира... Почти каждый день где-нибудь происходят восстания, демонстрации и революции»<sup>1</sup>.

Что ж, перечислены явления, действительно волнующие современную общественность и выступающие для нее в качестве красноречивых показателей социальной дисгармонии. Но, как выясняется, евангелист не сводит свою задачу к простой фиксации их. «Назначение этих страниц,— пишет он,— заключается не в том, чтобы обозначить все возможные виды пламени, которые изменяются и сменяют друг друга с калейдоскопической быстротой, но скорее в том, чтобы изучить причины напряженности и условия, их питающие... Вновь и вновь спрашиваем мы себя: «Почему? В чем причина? Что произошло с нашим миром? Можем ли мы что-либо сделать с этим?»<sup>2</sup>.

Перечисленные Грэмом явления весьма разнокачественны, и каждое из них имеет свои конкретные причины, над которыми ломают головы ученые всех стран. По мнению евангелиста, делают они это напрасно: лишь христианство способно понять подлинные корни противоречий, пугающих человечество. И он отважно вступает в полемику со всей светской социальной мыслью как таковой. Здесь, впрочем, важно удержаться от искушения с умным видом всерьез опровергать выпад Грэма, исходя из критериев достоверности, истинности, полноты. Они лишь по видимости выступают как «изучение» тех или иных сторон общества — называются различные «факты», «причины», из них делаются «выводы», «оспаривающие» взгляды других, и т.д. На деле никакой содержательной полемики тут нет; теолог просто группирует, обобщает определенные мнения, факты, суждения, уже зафиксированные в общественном сознании, и дает им свою сугубо религиозную интерпретацию. Здесь «фактами» оказываются не объективные закономерности и реальные причины тех или иных событий, а их субъективное восприятие, те представления, настроения, чувства, которые уже запечатлелись в общественном мнении помимо какого-либо исследования.

---

<sup>1</sup> Ibid. P.27—29.

<sup>2</sup> Ibid. P.13.

Удивляться этому не приходится. Билли Грэм — популярный проповедник, он работает с массовой аудиторией, стремится преодолеть ее неподатливость. А массовое сознание мозаично и неоднородно. Оно складывается из различных компонентов: из фрагментов научного знания и житейски удобных предрассудков, конформистских установок и претензий на социальный радикализм, романтических упований и обыденного прагматизма. Все эти идеи, представления, нормы тот или иной индивид усваивает, переделывает, сплавляет в зависимости от своего «жизненного мира», от положения, в обществе, от духовной моды, наконец. В этом плане позиция Билли Грэма однозначна: в обстановке характерных для послевоенного времени социальных, политических, расовых, вооруженных конфликтов, ощущения отчуждения, массовой фрустрации и неприкаянности он утверждал религиозность как средство достижения «внутреннего мира», неуязвимости для суровых реалий, ранищих душу, обретения конформистской безмятежности, помогающей дистанцироваться от драматических конфликтов современного мира. Именно такая установка обеспечивала его точкой отсчета, позволяющей отождествить разнокачественные явления («языки пламени»), которые мы упоминали, как «отклонения» от норм христианской морали, как покушение на подлинные ценности.

Одним словом, я просто констатирую довольно известный факт: религия как таковая исследованием общества не занимается и теоретическим инструментарием для этого не располагает. Грэм — проповедник, его активность направлена на уже «готовое» сознание, которое он стремится направить в русло библейских представлений. Поэтому всякие «факты», «причины» — это более или менее удачные поводы, аргументы в пользу мироощущения зависимости, несвободы, подавленности человека неведомыми социальными силами, не поддающимися его контролю.

Такой способ интерпретации социальных противоречий неизбежно выдвигает на первый план язык морали. И действительно, Грэм неустанно напоминает об упадке нравственного сознания, о «моральном раке», который поразил американское общество. Об этом Грэм говорит резко, образно, отточенными и выверенными фразами. Мы, не устаем повторять он, «нация опустошенных людей... внутри наших душ — духовный вакуум»<sup>1</sup>. Нравственное сознание парализовано. «Мы живем во

<sup>1</sup> *Graham, Billy. Peace with God. P.7.*

времена, когда старые ценности отвергаются и ощущение смысла и цели утрачены в жизни многих людей»<sup>1</sup>. Америка все больше становится больным обществом, психологическое состояние американцев оказывается все более угрожающим. «Миллионы таблеток барбитуратов глотаются каждую ночь, чтобы помочь нации заснуть. Миллионы таблеток транквилизаторов обеспечивают нам спокойствие днем. Миллионы стимуляторов поднимают нас утром после похмелья прошедшей ночи»<sup>2</sup>.

Место цельных, развитых личностей, одухотворенных высокими идеалами, сознательно выбирающих свои пути, все более занимают люди, бездумно подражающие моде, не знающие, куда себя девать, духовно пустые без искусственных возбудителей, ищущие выхода в эскапизме или в алкоголизме. Наиболее сильно этот недуг поразил молодых людей. «А почему они так пусты? Потому что не знают, откуда они идут, почему они здесь или куда они направляются! Они — как ряды прекрасных новых автомобилей, совершенных во всех деталях, но в баках которых нет горючего»<sup>3</sup>.

Одним из наиболее очевидных показателей упадка западной морали Грэм считает культ секса, насилия, садизма. Секс, говорит он, сочится изо всех пор нашей культуры, повсюду рекламируются разврат и порнография. И, самое главное, общество равнодушно смотрит на то, как попираются моральные устои, как калечатся неокрепшие души. Здесь голос Грэма обретает неподдельный пафос. «Вопрос заключается в том, — говорит он, — означает ли свобода слова и печати свободу развращать умы людей посредством средств массовой коммуникации; побуждая таким образом к любым формам половых извращений и аморальности? В наших городах есть законы, запрещающие открытую канализацию и выгребные ямы. Так почему бы нам не иметь законов, запрещающих порнографию и непристойности?»<sup>4</sup>.

Билли Грэм исходит из строгого отождествления «подлинной» и религиозной морали, в его энергичном обличительстве, несомненно, сквозит профессионально-миссионерская заинтересованность. Резкость своих суждений он изображает как результат преданности Библии и оправданный нравствен-

---

<sup>1</sup> *Graham, Billy. World Aflame. P.37.*

<sup>2</sup> *Ibid. P.43.*

<sup>3</sup> *Graham, Billy. Peace with God. P.7.*

<sup>4</sup> *Graham, Billy. World Aflame. P.33.*

ный протест против систематических нарушений элементарных норм морали стремится выдать за очевидный довод в пользу именно христианства, убедить в том, что научно ориентированное, материалистическое мировоззрение тождественно аморализму. «Мы заняты, — восклицает он, например, — преимущественно материальными предметами. Нашим высшим богом является техника, богиней — секс. Многие из нас больше интересуются тем, как достичь Луны, чем тем, как попасть на небо, они более озабочены завоеванием космического пространства, чем завоеванием самих себя. Мы стремимся больше к материальному благополучию, чем к внутренней чистоте. Мы гораздо чаще задумываемся о том, что мы носим, пьем и как нам отдыхать, чем над тем, что мы собой представляем»<sup>1</sup>.

Очевидно, что сама проблематика проповеди Грэма и ее главные акценты отражают тревожные и в своей сущности гуманистические настроения, крепнувший нравственный протест против характерных пороков так называемого постиндустриального общества. Давно устарела характерная для европейской культуры традиция рассматривать проявления морального протеста и осуждения как «низший», так сказать, предварительный шаг к «конструктивной» критике. У морали и науки различные социальные функции, для существования общества в равной мере необходимые. Поэтому никак не оправдано пренебрежительное отношение к той социальной критике, которая ведется с позиций абстрактных нравственных и гуманистических норм и не сопровождается научно достоверной программой реконструкции общества. Такой критицизм служит существенным и убедительным показателем болезни общества, свидетельством необходимости поисков выхода, способом отхода от конформизма и т.д.<sup>2</sup>

Так что нет оснований упрекать Б.Грэма в том, что он оценивает общество лишь в терминах морального сознания, не привлекая данных социальной науки. Суть в другом. Грэм

<sup>1</sup> Ibid. P.16.

<sup>2</sup> Напомним слова Ф.Энгельса: «Когда мы... говорим: это несправедливо, этого не должно быть, то до этого политической экономии непосредственно нет никакого дела. Мы говорим лишь, что этот экономический факт противоречит нашему нравственному чувству... Если нравственное сознание массы объявляет какой-либо экономический факт несправедливым, как в свое время рабство или барщину, то это доказательство того, что этот факт сам пережил себя...» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 184).

фактически перечеркивает все иные подходы, кроме собственного, с порога отвергая объективное социальное знание, сам метод науки с ее сложным теоретическим инструментарием и результатами; уже закрепленными в общественной, в том числе и в американской мысли! Неудивительно, что предлагаемые им интерпретации носят заведомо вульгарный, поверхностный характер. «Ложные боги», «идолы», против которых он столь красноречиво выступает, в его трактовке оказываются чисто индивидуальными идолами, а «кризис современного мира» — результатом проявления индивидуального идолопоклонства. В этом отношении ему удается соединить социологическую наивность представителей «социального евангелизма» с глобальным пессимизмом неоортодоксов. Вся его «позитивная» программа ликвидации социального зла сводится к призывам переориентации «внутренних» установок людей и не затрагивает тех действительных причин, которые вызывают социальные бедствия.

Можно сказать категоричнее: Грэм утрачивает ту социальную содержательность, которой отмечены воззрения У.Раушенбуша, Р.Нибура, М.Кинга. В самом деле, каковы, по мнению Билли Грэма, конечные причины кризисного состояния человечества, которые недоступны для социальных наук? Ответ оказывается ослепительно простым: это греховность, которую каждый человек наследует от первой человеческой пары, вкусившей не тот плод. «...Наиболее ужасным, наиболее опустошающим фактом Вселенной является грех. Причина всех волнений, корень всех горестей, страх каждого человека заключены в этом коротком слове — грех. Он извратил природу человека. Он разрушил внутреннюю гармонию человеческой жизни. Он лишил человека его благородства. Он причина того, что человек попал в западню дьявола. Все умственные расстройства, все болезни, всякое разрушение, все войны исходят от греха. Он вызывает сумасшествие в мозгу и отравляет сердце»<sup>1</sup>.

Греховность не просто наследие, инерция безнравственности, это точка приложения постоянных усилий «князя тьмы» — дьявола. «Ни на минуту, — предостерегает Грэм, — не сомневайтесь в существовании дьявола! Он весьма конкретен и весьма реален! И он очень умен! Взгляните еще раз на первую страницу сегодняшней газеты, если вы сомневаетесь в личности дьявола. Включите свое местное радио или послушайте

<sup>1</sup> *Graham, Billy. Peace with God. P.50.*

комментатора телевизионных новостей, если вам кажется, что вам нужны конкретные свидетельства!»<sup>1</sup>.

Оценка грехопадения «первых человек» как рокового космического катаклизма в особых комментариях не нуждается, это аксиома христианской историософии. Интереснее другое: какова эвристическая ценность такого постулата, что он вообще может дать для понимания современной общественной реальности?

Правомерно, кажется, рассуждать так. Понятие «греха» формируется как обобщение различных фактов нарушения религиозной морали, так сказать, *post festum*. Затем совершается то, что Маркс называл «тайной спекулятивной конструкции»: понятию «грех» придается онтологический статус, он фигурирует не как мыслительная абстракция, а как реальная причина, определяющая поведение отдельных людей. Иными словами, нет здесь никакого движения от фактов к их сущности, есть лишь процесс выявления, конкретизации, иллюстрации изначально имеющихся представлений.

Тем не менее в предшествующих параграфах мы часто видели, как в ходе определения и разъяснения понятия «греха» фиксировались и уточнялись многие специфические пороки заокеанского общежития, воспроизводилась довольно реалистическая картина взаимосвязи различных социальных групп и политических сил, а главное — подобный критицизм прямо или косвенно преобразовывался в энергию общественной деятельности, которая становилась существенным фактором реформ социальной жизни. Иное дело — миссионерские рейды Б.Грэма. Содержание «греха» берется им на столь абстрактном, морализирующем уровне, что теряется осязательная связь с теми болезненными явлениями и процессами, которыми это понятие питается. В лучшем случае они фигурируют как запоминающиеся иллюстрации, оправдывающие подчеркнута патетическую стилистику знаменитого евангелиста.

То же самое справедливо и относительно, так сказать, «операциональной» ценности его широко разрекламированных публичных проповедей. Они как бы замкнуты на самих себя, их действие прекращается, после того, как с окончанием театрализованного представления перед кафедрой Грэма выстраивается (обычно солидная) очередь из «прозревших» граждан, намеренных публично засвидетельствовать собственное покаяние и факт «второго рождения» во Христе. Но в этих сценах

<sup>1</sup> Ibid.



есть что-то от безвкусных «мыльных опер», от бесцеремонной профанации тайны приобщения к сокровенной религиозной духовности, с фестивально-парадной атмосферой совместимой плохо.

Больше того, создается впечатление, что Грэм стремится последовательно дискредитировать всякие реальные действия, выходящие за рамки персонального «сокрушения во грехах» и состояния восторженной набожности. Во всяком случае, он настойчиво обличает то, что он называет «гуманизмом», — представление о том, что люди сами могут покончить с социальным злом. «Многие философы будут даже уверять, будто трагедия современного мира является не чем иным, как случайным эпизодом в восходящем движении... Философы будут пытаться сказать, что печальные условия, в которых сейчас протекает наша жизнь, — это всего лишь родовые муки лучших дней!»<sup>1</sup>. «Теория прогресса», согласно которой второе пришествие Христа приравнивается к такому дню, когда «человек очистит себя своими собственными силами»<sup>2</sup>, — повторяет Грэм, — это вредный миф. Три факта образуют подлинную историю человека: «Его прошлое полно греха; его настоящее переполнено горем; неизбежность смерти ждет его в будущем»<sup>3</sup>. При этом Грэм утверждает ад как буквальное место, столь же реальное, как Лос-Анжелес, Лондон или Алжир. Его, кажется, смущает лишь невозможность вычитать из Библии точные координаты «геенны огненной».

Таким образом, человечество не способно само избавиться от катастрофы. Значит, не остается надежды, значит, все потеряно? Нет, говорит Грэм, кивая на шпиль церкви, как на дорожный указатель истинного пути: «для всех вас, кто виновен, у меня есть хорошие новости»<sup>4</sup>. Выход есть: нужно обратиться к Богу, потому что нет «возможности спастись от греха, кроме как отождествив себя с распятым Христом»<sup>5</sup>, принять Библию как единственное руководство жизни. «Все наши библиотеки, студии и интеллектуальные приобретения, — пишет Грэм, — всего-навсего пустота по сравнению с комнатами молитвы. Будьте наедине с Богом. Живите в молитве. Читайте Библию, чтобы напитать свою душу»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Ibid. P.39.

<sup>2</sup> Ibid. P.193.

<sup>3</sup> Ibid. P.11.

<sup>4</sup> The Faith of Billy Graham. P.64.

<sup>5</sup> *Graham, Billy. Peace with God. P. 84.*

<sup>6</sup> Decision. 1964. May. P.15.

Приходится признать, что особо оригинального в воззрениях велеречивого евангелиста нам пока что обнаружить не удалось, и до разгадки «феномена Билли Грэма» еще далеко. Причина, видимо, в том, что его высказывания брались вне конкретного религиозного контекста, в котором начиналась его деятельность и который, в конечном счете, определял ее успехи. А это было бурное послевоенное время, когда закладывались тенденции развития американской религии на вторую половину XX столетия и брали старт ее будущие кумиры.

Это была эпоха взрыва патриотических чувств, который дополнялся религиозным бумом. Христианская вера утверждалась как неотъемлемый элемент и основание гордого «американизма», как благословенное и постоянно возобновляющееся наследие «отцов-пионеров». Любопытно, что этому во многом способствовало президентство генерала Д.Эйзенхауэра, о конфессиональной принадлежности которого заокеанские эксперты до конца никак не могут договориться. «Наше правительство не имеет смысла, — заявил он в 1954 году, — если оно не основано на глубоко прочувствованной религиозной вере, какова же она — меня не волнует». То есть, верх брала «вера в веру», конфессионально не конкретизированную, этакая ритуальная набожность, прилежно демонстрируемая во время публичных акций. Она рекламировалась как средство достижения единства нации, стержень и символ американизма, способ залечивания душевных и психологических ран, нанесенных недавней кровопролитной войной. Не случайно в эти годы буйно расцветает деятельность многочисленных христианских «целителей», взявших на себя заботу об обеспечении душевного покоя своих сограждан<sup>1</sup>. Своеобразным символом этой тенденции стал сенсационный успех заведомо вульгарной книги священника Нормана В.Пила «Сила позитивного мышления» (1952), вызвавшей массу подражаний.

Другой характерной тенденцией развития американской религии стала активизация и укрепление консервативных сил. При этом речь шла не о восстановлении прежнего фундаментализма с его злобным антиинтеллектуализмом и неприятием науки, что, по мнению многих теологов, дискредитировало его в глазах широкой, в том числе и европейской обществен-

<sup>1</sup> О наиболее известных см.: *Morris, James. The Preachers. New York, 1973.* См. также: *Ahlstrom, Sydney E. A. Religious History of the American People. P: 954—960.*

ности, а о создании динамичного консервативного евангелизма (его часто именуют «неоевангелизмом» или «евангелическим христианством»), способного «конструктивно» реагировать на быстрые и внезапные перемены социально-политической обстановки. В каком-то смысле это была очередная перегруппировка сил, вовсе не предполагавшая пересмотра ключевых догматических устоев (например, концепции вербальной богодуховенности).

Идеологи неоевангелизма стремились создать мощный засылон модернизму (к которому многие относили и неоортодоксию), всякого рода модным экуменическим настроениям, которые связывались с экспансией католицизма, и даже вопреки собственным традициям невмешательства в политику более четко выразить свою симпатию консервативным, националистическим и расистским деятелям, претендующим на защиту искони американских ценностей. Это было время маккартизма, Общества Джона Бёрча и Американского легиона, «антикоммунистических крестоносцев» Фреда Шварца и Билли Харджиса. Одним словом, начиная с 50-х годов консервативный евангелизм в Америке набирал силу, что, кстати сказать, выражалось в заметном увеличении численности приверженцев Свидетелей Иеговы и пятидесятников (в том числе среди католиков) и разного рода «харизматиков» (религии «Нового века»).

Мы констатируем такой итог ретроспективно, ясно понимая, что в 50-е годы подобная тенденция не была задана заранее, она существовала лишь как возможность и реализовалась в результате напряженной работы многих политических и религиозных деятелей. Самое же любопытное в том, что активную роль в ее закреплении играл Билли Грэм. Его деятельность была отмечена несомненным талантом: с самого начала он нашел свое место и свою особую манеру участия в этом движении, что и обеспечило в конечном счете его феерический взлет к всеамериканской славе.

Как мы видели, проповеди Грэма — это гимн Библии, как «единственному руководству жизни», сокровищнице высшей божественной мудрости. При этом Грэм охотно разъясняет причины ее уникального статуса в мировой культуре. Авторы Библии, говорит он, «служили каналами для божественной диктовки, они писали то, что он им указывал, и под влиянием его божественного вдохновения они оказались способными увидеть великие и вечные истины и зафиксировать их так, что другие люди также могли их видеть

и знать»<sup>1</sup>. Никаких неточностей и противоречий в Библии нет и быть не может; возможны лишь погрешности при переводе. «Мы истинно верим, что люди, которые написали Библию, были руководимы Святым Духом, как в идеях, ими выраженных, так и в выборе слов»<sup>2</sup>. Каждое слово Библии — безусловно истинно, каждое событие, описанное в ней — реальный факт. «Иисус проповедовал так авторитетно, что его современники говорили: «Никогда человек не говорил, как этот человек». Каждое его слово было исторически истинным. Каждое его слово было морально истинно»<sup>3</sup>.

В таком же отчетливо фундаменталистском духе он толкует и процесс богопознания. «Путь к Богу, — пишет Б.Грэм, — не есть интеллектуальный путь. Это и не моральный путь. Вы не можете обдумать свой путь к Богу, потому что умственная жизнь человека не может сочетаться с умственной жизнью Бога, потому что плотский ум находится во враждебных отношениях с Богом... Вы не можете морализовать относительно своего пути к Богу, потому что человеческий характер искажен грехом»<sup>4</sup>. Принципиальная необъяснимость религиозной веры, по его мнению, не должна смущать современного «делового» американца. «Даже если возрождение кажется непостижимым, это не делает его неистинным. Мы можем не понимать сути электричества, но мы знаем, что оно освещает наши дома, заставляет работать наши телевизоры и радиоприемники. Мы не понимаем, как на овце вырастает шерсть, на корове — волосы, на птице — перья, но мы знаем, что это происходит»<sup>5</sup>. В результате воздействия на нас Святого Духа мы получаем «новую жизнь», жизнь в Боге, становимся его детьми, и ничто земное нас больше не интересует. «Предположим, что кто-то предлагает мне полную тарелку после того, как я съел превосходный бифштекс. Я скажу: „Нет, спасибо, я уже съел”»<sup>6</sup>.

К бифштексу можно вернуться позже, а сейчас попробуем оценить собственно теологическую позицию Билли Грэма. Она однозначно фундаменталистская, и в этом смысле ничем не отличается от высказываний тысяч других протестантских авторов. В чем же ее своеобразие, если, конечно, не считать пристрастия к «доходчивым», но заведомо вульгарным и со-

<sup>1</sup> *Graham, Billy. Peace with God. P. 14.*

<sup>2</sup> *Ibid. P. 17.*

<sup>3</sup> *Ibid. P. 80.*

<sup>4</sup> *Ibid. P. 91.*

<sup>5</sup> *Ibid. P. 124.*

<sup>6</sup> *Ibid. P. 142.*

мнительным аналогиям? Думаю, что дело не столько в содержании, сколько в манере, в тональности его утверждений.

Грэм ставит житейски насущный, всех волнующий вопрос: как обрести душевный покой и простое человеческое счастье. И глядя прямо в глаза «человеку с улицы», он радостно делится заветной тайной: все просто, нужно только полностью довериться Библии, целиком, без оглядки принять Христа в свое сердце. Ему и дела нет до лукавых мудрствований закоренелых книжников, он не допускает и тени сомнения в том, что какие-то сухие научные выкладки могут омрачить этот ликующий восторг и доверие к Писанию. Одним словом, фундаменталистскую позицию он утверждает не как наиболее обоснованное решение сложной проблемы богодухновенности, а как естественную и нормальную установку человека, всерьез обеспокоенного отысканием высших ценностей жизни, гарантирующих ее подлинную радость. Не случайно он не любил, когда его называли «фундаменталистом», предпочитая термин «конструктивист».

Такая манера, избегающая акцента на серьезных и спорных теологических проблемах и даже упоминания конкретных позиций конфликтующих сторон, позволяет Билли Грэму предлагать вероучение, которое оказывается приемлемым для многих школ и версий, находящихся между собой в состоянии, казалось бы, непреодолимой конфронтации. Эту сторону дела уже в 1960 году пронизательно отметил известный американский историк Уильям Д. Мак-Лафлин в книге «Билли Грэм: ривайвист в секулярный век»: «Теологически это движение представляет собой смешение умеренного фундаментализма 20-х годов и зрелого пятидесятничества последующего периода. Назовем ли мы его „новым евангелизмом” или „неофундаментализмом”, его теология представляет собой среднюю территорию между фанатически, или ультрафундаменталистски очерченными группами и либерализмом и модернизмом, который ассоциируется с главными деноминациями»<sup>1</sup>. С годами подобная «амальгамизация» становится одним из наиболее влиятельных религиозных движений, расширившим круг своих последователей от исцелителей душ до все возрастающего числа недовольных модернистов.

Открытость и склонность Билли Грэма к конформизму неизбежно оборачивается обилием недоброжелателей самого раз-

---

<sup>1</sup> *McLoughlin, William G. Billy Graham: Revavilist in a Secular Age. New York, 1960. P.205.*

личного рода, тем более подогреваемых всемогущим чувством зависти к этому баловню судьбы. Его с одинаковым постоянством критикуют и модернисты — за явно консервативные позиции, и фундаменталисты — за заигрывания с «левыми». Как выясняется, все эти нападки мало вредят лучезарному образу Билли Грэма в общественном мнении. Во-первых, его беллетризованные, предельно эмоциональные и проникновенные восхваления безошибочности содержания Библии — весьма неудобный повод для профессиональной богословской полемики. В самом деле, едва ли не комичной будет выглядеть попытка противопоставить им серьезные аргументы со ссылками на новейшие данные лингвистики и этнографии. Далее, обескураживающей является реакция самого евангелиста. В отличие от большинства своих нервных коллег он взял за правило публично не отвечать даже на самые агрессивные выпады, а в случае редких исключений демонстрировал неизменное добросердечие, уважение к оппонентам как соратникам на ниве Божьей. В результате Грэму удается сохранять хорошие отношения с религиозными деятелями самых различных убеждений. Отсюда удивительное явление: «Многие из тех, кто отвергает его теологию, тем не менее восхищаются им как человеком»<sup>1</sup>.

Такова, пожалуй, главная черта имиджа Билли Грэма. Его жизнь на виду, он не замешан ни в каких сомнительных операциях и финансовых аферах, от него веет уверенностью и силой. Короче, он нравится всем. Одни видят в нем прежде всего «проповедника президентов», другие расценивают его как «религиозного отца нации», а губернатор Джон Коннолли даже назвал его совестью Америки. «Он несет известие, которое является ортодоксальным — непосредственно из Библии — миллионам протестантов. Для них, как и миллионов других американцев, некоторые из которых не отличаются особой религиозностью, он предстает как человек, которому можно верить»<sup>2</sup>.

Было бы несправедливо упрекнуть прославленного евангелиста в том, что он ограничивается абстрактным резонансом. Чтобы быть истинным христианином, напоминает Грэм, недостаточно просто верить в Бога. Христианство должно стать для человека всеподчиняющей и сокровенной «наукой жизни». «Вы спрашиваете: „Чего вы хотите от нас? Я ве-

<sup>1</sup> *Morris, James. The Preachers. New York, 1973. P.380.*

<sup>2</sup> *Ibid. P.376.*

рю в Бога, я верю в Христа, я верю в Библию, разве этого недостаточно?!" Нет! При помощи акта веры вы должны принять Христа. Вы должны отдать ему всю свою жизнь, свой интеллект, все чувства. Ваша воля должна быть подчинена его воле... Отдайте ему свою жизнь!»<sup>1</sup>. Но категорическое требование «порвать со всем земным», «быть не от мира сего» вовсе не означает, что верующий должен отказаться от всех привычных забот и радостей. Нет, Грэм проявляет к ним почтительное уважение. «Христианский идеал, конечно, не требует, чтобы человек отбросил всякий интерес к делам этой жизни; он скорее требует, чтобы человек искал божественное руководство для того, чтобы все свои лучшие способности использовать в повседневном труде, всегда подчинять и свою работу и свои стремления Богу»<sup>2</sup>. Одним словом, просто меняется мотивация каждодневного поведения: то, что раньше выступало как проявление чисто человеческой активности, теперь должно осознаваться как следование божественным заповедям. Таков, как мы знаем, центральный пункт протестантской этики мотивов.

В своей усиленно рекламируемой борьбе с «идолами» Грэм, например, выступает против культа денег. Однако, подчеркивает он, «делание денег» — это долг человека. Более того, «это означает, что земные богатства сами по себе не являются грехом. Библия объясняет, что Бог ждет от нас, чтобы мы находили самое лучшее применение своим талантам и способностям...» Грэм оправдывает стремление к обогащению, но поощряет благотворительную, филантропическую деятельность, например, поддержку Армии спасения. Он призывает к гостеприимству, вежливости, взаимному уважению, к «человеческим отношениям» как следствию принятия Христа и «возрождения в Боге».

Одним словом, Билли Грэм освящает мир будничных, каждодневных забот и интересов добропорядочного гражданина, укрепляет его в радости по поводу дарованного ему земного «призвания», поощряет состояние прагматистской набожности, смыкающей нехитрые бытовые установки с реализацией высоких евангелистских ценностей. В социальном плане такую деятельность можно охарактеризовать как нравственно-охранительную, общественно-терапевтическую. Именно в исключении из своих проповедей спорных проблем, которые

---

<sup>1</sup> The Faith of Billy Graham. P.62.

<sup>2</sup> Graham, Billy. Peace with God. P.174.

грозят расстройством сложившихся межличностных отношений, и заключается главная причина популярности и привлекательности миссионерского сериала Грэма.

Нетрудно согласиться с тем, что в случае чисто личных, бытовых конфликтов призыв к евангельской кротости и любви оказывается весьма эффективным и конструктивным. Но уже Р.Нибур и М.Кинг показали наличие в обществе объективно складывающихся противоречий, предопределяющих коллективистские реакции на них, неотвратно раскалывающие общественное мнение, в том числе и среди протестантов. В таких случаях апелляции к нравственному самоусовершенствованию индивидов не достигают адресата. Но именно здесь в полной мере проявилось умение Билли Грэма стойко удерживать репутацию мудрого и чуткого резонера, стоящего выше конъюнктурных политических интересов.

Мы помним, как остро среди американских протестантов обсуждались способы решения «рабочего вопроса». Для Грэма в нем никаких загадок нет: нужно, чтобы предприниматель видел в рабочем не только «человеческую силу», но и человеческое существо и не стремился к нечестной выгоде. «Если Христос,— пишет он,— возобладает во всех отношениях рабочих и предпринимателей, у нас не будет ни одной забастовки»<sup>1</sup>. Смешно, конечно, возражать против призывов к добросердечию и взаимному уважению, но рассматривать такие призывы как решающий и достаточный способ врачевания социальных недугов — значит перечеркивать выводы общественных наук и реальный исторический опыт.

Билли Грэм не мог игнорировать расовую проблему, вокруг которой в баптистском лагере давно идет напряженная полемика, о чем красноречиво свидетельствует драматическая судьба его чернокожего коллеги — доктора Мартина Л.Кинга. Позиция же самого Грэма производит двоякое впечатление. С одной стороны, она непрерывно подвергается нападкам со стороны наиболее консервативных богословов. Вероятно, это естественно: для них Грэм «отступник», поскольку был рукоположен в одной из церквей Южной баптистской конвенции. А с другой — абстрактные, аморфные морализирования на сей счет самого Грэма никак не могут быть предметом серьезного разговора. Снова с пафосом воспроизводится излюбленная схема: ключ к решению расовой проблемы лежит в «возрождении с Христом», а оно, в конечном счете, зависит

<sup>1</sup> Ibid. P.179.



от божественной благодати, а не от усилий самих верующих, которым фактически остается лишь ждать. «Окончательный анализ... — пишет он о расовой проблеме, — показывает, что единственное реальное ее разрешение может быть найдено у основания креста, где мы объединимся в братской любви. Чем ближе люди всех рас придут к Христу и его распятию, тем ближе они будут друг к другу»<sup>1</sup>.

Но если вспомнить, сколько исследователей стремились докопаться до реальных и весьма разнообразных — экономических, историко-культурных, политических, идеологических — причин появления расизма, сколько сил, а то и жизней было отдано тому, чтобы как-то эту систему подорвать, то процитированное соображение воспринимается как свидетельство господского равнодушия к этой проблеме, «совести Америки» чести не делающее. Больше того, в обстановке, когда сложились конкретные социальные силы и программы действия, уже добившиеся несомненных успехов, подобная проповедь выглядит как попытка парализовать созидательную активность, добиться спокойствия общества ценой сохранения очевидных пороков, каким искренним бы не было выражение сочувствия его жертвам.

Несколько слов стоит сказать об отношении Грэма к войне во Вьетнаме. В середине 60-х годов Грэм неоднократно высказывался в духе политических ястребов, поддерживавших американское военное вмешательство, что соответствовало доминировавшему тогда общественному мнению. Но вскоре, как известно, прежнее благодушие сменилось резкими протестами, массовыми сожжениями призывных повесток и американского флага. И когда в конце 1972 года Билли Грэма спросили об его отношении к возобновившимся бомбардировкам, он уже ответил уклончиво: «Весь мир полон продолжающегося насилия, которое не попадает в заголовки. В стране многие люди убиты пьяными водителями и преступниками. Человек склонен к насилию, и оно не прекратится до тех пор, пока не придет Христос нашего царства... Я оплакиваю убийства на войне и молюсь, чтобы они прекратились как можно раньше. Но мы также должны осознать, что сотни тысяч смертей приписываются курению»<sup>2</sup>...

Шаг за шагом выясняется суть возражений Билли Грэма против «гуманизма» философов, ученых, политиков. Он не-

---

<sup>1</sup> Ibid. P.180.

<sup>2</sup> Цит. по: *Morris, James. The Preachers.* P.381.

изменно и решительно выступает против любых самодеятельных социальных движений и массовых коллективистских акций, добивающихся радикальных общественных перемен, приводя в ход знакомую аргументацию протестантской утилитарной набожности. «...Спасение общества,— пишет Билли Грэм,— связанное с перестройкой человеческих социальных институтов, которая устраним социальную несправедливость, войны, нищету и болезни, будет отобрано из рук человека. Оно будет достигнуто не при помощи воспитания, политики, техники, военной силы или науки. Оно не будет достигнуто и универсальной церковью, которая может влиять на законодательство в конгрессах и парламентах наций таким образом, чтобы создавать такие благие действия людей, которые устранили бы всякую ненависть, зло и грех. Спасение общества будет осуществлено силами, высвобождаемыми при апокалиптическом возвращении Иисуса Христа»<sup>1</sup>.

Эта столь категорически высказанная мысль, пожалуй, образует заветный пафос и квинтэссенцию его проповедей. Не случайно Корт Р.Флинт счел необходимым специально подчеркнуть ее в предисловии к сборнику избранных текстов евангелического проповедника. Билли Грэм, пишет он, «использует Библию, чтобы учить: конец наступит с новым пришествием Иисуса Христа; он установит царство праведности и социальной справедливости, в котором будут неизвестны ненависть, алчность и зависть... Его вера дает ему возможность проникательно говорить обо всех проблемах сегодняшнего дня, напоминающая, однако, что человек должен заслужить искупление, прежде чем могут быть исправлены социальные проблемы»<sup>2</sup>.

Эта же мысль проходит через все рассуждения Билли Грэма о смысле жизни, открывающемся, по его мнению, лишь «возрожденному» христианину. «Вы читаете Хемингуэя, Юджина О'Нила, Жана-Поля Сартра, А.Камю и многих современных писателей. Все они ищут смысла и назначения жизни и существования человека, но не могут найти его. Поэтому они говорят: «Жизнь бессмысленна, она не имеет значения»<sup>3</sup>. Для протестантского проповедника, однако, ответ не составляет труда. «Я убежден,— пишет Грэм,— что когда человек готов к смерти, он также готов и к жизни. Основной целью в жиз-

<sup>1</sup> *Graham, Billy. World Aflame. P. 190.*

<sup>2</sup> *The Faith of Billy Graham. P.6.*

<sup>3</sup> *Ibid. P.38.*

ни, таким образом, должно быть приготовление к смерти. Все остальное имеет второстепенное значение»<sup>1</sup>. Было бы наивно расценивать эти слова как некую апологию смерти. Их подлинный эзотерический смысл заключается в утверждении определенного типа земной жизни и социальной ориентации; мир останется таким, как он есть, со всеми своими проблемами, болезнями, пороками, и люди не должны пытаться переделать его, пытаться стать «яко Боги». В этом мироощущении, по мнению Билли Грэма, и состоит подлинное счастье человека, рецептам которого он посвятил специальную книгу<sup>2</sup>.

Билли Грэм, говорили мы, предпочитает не формулировать прямых политических заявлений. Но в одном пункте он долгое время позволял себе делать исключения. Речь идет о его выпадах против коммунизма. «Когда он,— пишет Корнелиус Лёв о Грэме,— говорит о нации, почти всегда предметом его рассуждений оказывается борьба против коммунизма, который он называет «религией сатаны». Он утверждает, что мы можем быть уверены: Бог на нашей стороне, поскольку мы враждебны коммунизму»<sup>3</sup>. Надо полагать, что это также далеко не последняя причина той официальной славы, которую он приобрел. Впрочем, справедливости ради следует отметить, что к концу 70-х годов Грэм круто изменил свою позицию, стал активным приверженцем «разрядки» и налаживания добрососедских отношений между США и СССР.

Проповеди Билли Грэма — яркий, по-американски масштабный и напористый образец коммерциализированной «массовой культуры» в сфере религиозного сознания, а сам он — удачливый «идол» и эстрадная звезда. «Вероятно, я не покажусь слишком дерзким, если проведу параллель между Элвисом Пресли и Билли Грэмом, Пэтом Буном и Норманом Пилом»<sup>4</sup>, — писал известный социолог религии Д.Милтон Йинджер, и с ним трудно не согласиться. Разумеется, в небольшой мере успех Грэма обусловлен чисто личными достоинствами: респектабельностью, ораторской искренностью, энергией, красноречием. Сердце прихожанина оказывается беззащитным перед обаятельным и преуспевающим проповедником, который постоянно мелькает в окружении сиятельных лиц. Но не в том разгадка «феномена Билли Грэма».

<sup>1</sup> Ibid. P.14.

<sup>2</sup> См.: *Graham, Billy. The Secret of Happiness. Perma books Edition. New York, 1963.*

<sup>3</sup> *Loew, Cornelius. Modern Rivals to Christian Faith. Philadelphia. 1956. P.61—62*

<sup>4</sup> *Yinger, Milton J. Sociology Looks at Religion. London, 1969. P.36.*

Внешние данные помогают понять, почему именно Грэм превратился в официального кумира американской богобоязненности, но не объясняют массовой потребности в таком кумире.

Есть особый фрагмент американской духовной жизни — мир преуспевающего мелкого буржуа, высокооплачиваемого рабочего, состоятельного чиновника, человека социально довольного. Но персонажи эти живут в мире, раздираемом противоречиями, и до конца отгородиться от него не могут. Они нуждаются в какой-то идеологии, в системе идеалов и ценностей, которая утверждала бы их нравственную правомочность, защищала бы от моральных притязаний неимущих, давала бы чувство уверенности и необременительной приобщенности к социальным переживаниям и недугам века. Для таких людей Билли Грэм оказывается подлинной находкой. Он дает божественную санкцию этому «жизненному миру», возводит его на пьедестал служения высшей истине и морали. Он, правда, беспокоит совесть, указывая на неустроенность жизни. Но это уколы с наркотическим эффектом: прямая ответственность каждого до прихода Иисуса Христа снимается. Поэтому Билли Грэм — народный проповедник, доверенный врачеватель душ «человека с улицы»<sup>1</sup> — может гордиться почетным и дружеским расположением со стороны сильных мира сего. Он играет в гольф с президентами и знаменитыми звездами Голливуда, он давал советы премьер-министрам и руководил приватными церковными службами для королевы Великобритании. Некоторые из крупнейших мировых банкиров и деловых людей выступали спонсорами его кампаний, а римский католический кардинал призвал репортеров восхвалить его деятельность. Билли Грэм называет «братом» архиепископа Кентерберийского, а император Хайли Селассие закрыл школы и предоставил королевский стадион для проведения его богослужения<sup>2</sup>. Поэтому и организуются показательные шоу в крупнейших залах, на стадионах, и репортеры не устают с прибылью для себя проследить «звездные» маршруты. Впрочем, люди сами выбирают себе пророков, которых они и заслуживают. Для нас, людей пост-«перестроечных», эта истина едва ли нуждается в особых доказательствах.

<sup>1</sup> См., напр., его книгу «Мои ответы», составленную из советов своим многочисленным корреспондентам (*Graham, Billy. My Answers. New York, 1973. P. 369*).

<sup>2</sup> *Morris, James. The Preachers. P.369.*

## Глава VI

### БАПТИСТЫ В СОВЕТСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Мы подошли к заключительному отрезку истории отечественного баптизма, пожалуй, наиболее драматическому и сложному для достоверного воспроизведения. Это связано с целым рядом обстоятельств.

Во-первых, эти годы охватывают целый ряд периодов, которые существенно отличаются друг от друга: военный коммунизм, новая экономическая политика, годы сталинского деспотизма, хрущевская «оттепель», брежневский «застой» и, наконец, «перестроечное» и пост-«перестроечное» десятилетие, которое по причине своей непредсказуемости и противоречивости само заслуживает специального монографического исследования.

Все — это отрезки гражданской истории России. Но, как мы не раз убеждались, серьезные сдвиги в социально-политической сфере неизменно оказывали воздействие на религию и церковь — не только на положение и характер деятельности христианских объединений, но и на содержание, пафос религиозных проповедей, на особенности связи их содержания с массовым сознанием, на социальный состав протестантских сообществ и т.д.

Особенно наглядно эта связь проявлялась при диктаторском режиме, который бесцеремонно вмешивался в повседневную жизнь религиозных объединений. Разумеется, между указанными периодами невозможно провести абсолютную границу: каждый из них сохранял преемственность с прежним, прямо или, напротив, в «перевернутом» виде наследуя установившиеся традиции и порядки. Причина проста. Все эти годы сохранялась твердокаменная убежденность большевистских лидеров в хронической враждебности всякой религии делу коммунистического строительства и, отсюда,

программная установка на ее скорейшую («научную») и полную ликвидацию. Формы проведения такой стратегии менялись, а порой, под влиянием политической конъюнктуры, давление на церковь ослабевало и даже создавалось впечатление, будто власти внимательно «прислушиваются» к нуждам верующих. Проходило, однако, некоторое время — и все возвращалось на круги свои.

Так было, например, в 1943 году, когда в ответ на робкие предложения православных иерархов Сталин распорядился «большевистскими темпами» провести Поместный собор, восстановить патриаршество и создать более или менее сносные условия для функционирования церкви, одновременно поставив под жесткий контроль всю ее повседневную деятельность. Подобные приступы имперского самоуправления, подкрепляемые ретивостью «компетентных» органов, каждый раз тяжело отзывались и на положении баптистских общин, часто ставя руководителей церкви в невыносимые условия.

Далее, на каждом шагу ощущается неразработанность многих ключевых моментов этой темы. Сложилось странное положение. В библиотечных каталогах рубрики «сектанты», «баптизм» ломаются от обилия публикаций. О том, что до 40-х годов они носили явно тенденциозный характер, подробно говорилось в историографической главе. Мало что изменилось и позже, когда эти темы стали весьма «диссертатбельными». Конечно, среди авторов было немало способных исследователей и просто порядочных, совестливых людей. Но они, как правило, были лишены какой-либо серьезной религиозно-философских работ, не знали многих «закрытых» документов и архивов. К тому же многие искренне разделяли установки «воинствующего атеизма» (в этом нет ничего странного или предосудительного), не подозревая о его мрачной политико-прагматической подоплеке. А если кто-то и пытался выйти за рамки, предписанные казенным безбожием, например высказать симпатии к евангельским нравственным предписаниям или атмосфере взаимопомощи и человеколюбия, царившей в баптистских общинах, то на стадии публикации тексты безжалостно вымарывались бдительными редакторами. Поэтому ко многим фигурирующим в тогдашней печати фактам, цифрам и даже приводимым высказываниям верующих (в силу их тенденциозного подбора), не говоря уже о данных социологических исследований, претендующих на обобщенную картину, приходится относиться с осторожностью.

Как ни странно, это предостережение также распространяется на немногие официальные баптистские издания и заявления руководителей церкви той поры. Сегодня подробно описывают преследования Русской православной церкви. Достаточно побывать на Соловках, чтобы убедиться: никакие рассказы не способны передать всей меры проявленной бесчеловечности. Но как-то в тени остаются издевательства, которые пришлось на долю баптистских лидеров и активистов. Они, правда, не были замешаны в прямой «контрреволюционной деятельности», в защите прежней монархии (что, впрочем, не мешало некоторым авторам приписывать им и такие акции), но за ними числились другие грехи: они были явно «буржуазного», «иностранныго» происхождения и, кроме того, в соответствии с вероучением, выступали против всякого вмешательства светской ( в данном случае: — советской) власти в деятельность религиозных общин. Так что с ними особо не церемонились, и каждое слово в баптистских изданиях подвергалось беспепелляционной цензуре и пристрастному редактированию. Поэтому судить, скажем, по «Братскому вестнику» о многих существенных моментах догматики, нравственной программы и повседневной деятельности евангельских христиан-баптистов можно лишь с большими оговорками.

Наконец, третий момент, может быть, наиболее существенный.

Раньше общественное мнение конструировалось так, что «сектанты» и особенно (в силу своей многочисленности) «баптисты» считались позорными пятнами на фоне морально-политического единства советского народа. Сегодня, напротив, в печати мелькает термин «атеистическое мракобесие», а людей верующих, в том числе, естественно, баптистов и сам баптизм как вероучение, рекламируют в качестве высших образцов «духовности». Но ломка прежних догм нового знания еще не дает. Так что остается задача достоверной оценки и существования баптизма и его места в духовной жизни России за минувшие 80 лет, — то есть проблема, которая всерьез прежде не ставилась.

Один пример. Известно, что баптистские общины преимущественно состояли из людей социально пассивных, часто малограмотных, в них крайне высок был процент вдов, матерей-одиночек, пенсионеров и крайне низок — промышленных рабочих, служащих, работников образования. Далее баптистские проповедники обычно делали упор на простые, быденные ценности, на изоляцию от современной культуры и т.д.

Возникает вопрос: чем объясняется такая специфика. Где здесь причина и где следствие, какое место религиозные общины занимали в духовной жизни общества? Нетрудно видеть, что ответы связаны с фундаментальными проблемами религиозоведения, с принципиальной переоценкой роли религии в современной культуре и в советском обществе, когда нельзя полагаться на мнение ни апологетов баптизма, ни их воинствующих оппонентов.

Разумеется, я не могу претендовать на последовательную и детальную характеристику событий этого бурного периода, а тем более на исчерпывающее решение всех проблем, которые подстерегают здесь исследователя. Замысел главы в другом: заново обратиться к источникам и достоверным фактам, постараться взглянуть на них без идеологических шор, предложить интерпретации, которые по тем или иным причинам ранее в отечественной литературе отсутствовали. Тем более, что жанр «очерков» позволяет сосредоточить главное внимание на некоторых узловых, поворотных периодах внутренней истории самой баптистской церкви.

## 1. От Октября до конца нэпа

Как мы помним, лидеры баптистов и евангельских христиан восторженно приветствовали Февральскую революцию 1917 года и проявляли растущую тревогу в связи с перспективой захвата власти «научными социалистами», в которых уже тогда распознали смертельных врагов. Временное правительство было свергнуто, диктатура большевиков открыто демонстрировала жестокость, и выступления против нее баптистов становились все более резкими. «За последнее время, — писал В.Г.Павлов в ноябре 1917 года, — наши идейные вожди, а за ними рабочие, солдаты и крестьяне составили себе ложное представление о свободе, и под флагом ее мы испытали ужасы разорения Москвы и братоубийственную междоусобную войну. Хотели свободы, а одна партия (большевики), склонив на свою сторону штыки, продолжает творить насилия и ужасы. Словом, повторяется Парижская коммуна, ведущая к гибели России»<sup>1</sup>. И уж совсем истерически: «Партия большевиков, воспользовавшись военной силой, отняла всю власть из рук других партий. Конечно,

<sup>1</sup> Слово истины. 1917. № 13—14. С. 180.



это не конец борьбе... Кровь убитых вопиет к совести и сердцу всех из нас: довольно крови, опомнитесь! Свергнем идолов партийного недомыслия и протянем друг другу руки братского общения на основах духовного единства»<sup>1</sup>. Такая тональность — не редкость в публикациях баптистов тех лет.

«Не конец борьбе» — фраза далеко не случайная: несколько лет баптистское руководство с надеждой ждало поражения советской власти, подводило под такие надежды вероисповедные основания. «Человечеству, — писал баптист Григорьев, — призводящему сейчас опыты социального реформирования, переустройства государственного общежития и международных отношений (коммуна Советской России, Лига наций на Западе и т.п.), необходимо прежде всего очиститься от всех накопившихся в нем ядовитых и нездоровых наслоений. Лишь только по очищению и исцелении от духовной проказы и настанут условия возможности устройства царства божия на земле. Если же очищения и освобождения от своего „ветхого“ человека не последует, то как бы хороши ни были все человеческие программы, как бы ни были заманчивы провозглашаемые лозунги, осуществить их не будет дано. Мало того, всех реформаторов указанного направления ожидает участь вавилонских строителей»<sup>2</sup>.

Не будем рассуждать о судьбе этого пророчества в долгосрочном масштабе, но в те годы советская реальность становилась все более суровой, и всем религиозным деятелям предстояло учитывать такой поворот событий. Эту мысль в 1918 году образно выразил баптист С.В.Белоусов: «Мы живем не в пустыне, мы вращаемся среди этого мира и имеем свою политическую физиономию. У нас есть и лозунги, провозглашенные самим Господом».

Новую «физиономию» приходилось обретать в сложнейших, притом постоянно меняющихся условиях. Обнаружилось, например, целый ряд факторов, которые могли способствовать влиянию баптизма. С отделением церкви от государства он перестал быть гонимой религией, и все люди, ранее боявшиеся по тем или иным соображениям открыто примкнуть к нему, теперь эту возможность получили. Послеоктябрьское десятилетие (особенно после провозглашения новой экономической политики) баптисты ностальгически именуют «золотым десятилетием» своей истории. «Объявлена полная

<sup>1</sup> Слово истины. 1917. № 12. С. 162.

<sup>2</sup> Источник из камня. Петроград. 1920. № 11—14. С. 2.

религиозная свобода», — торжественно провозгласил В.Г.Павлов в 1923 году. Это, мягко говоря, изрядное преувеличение, в чем баптистские лидеры скоро убедились.

В историографической главе говорилось о попытках заигрывания еще неокрепшей Советской власти с «трудовыми элементами» сектантства. Они продолжались и во время нэпа — вынужденного «шага назад» от ортодоксального коммунистического проекта. Но одно было очевидно: контроль над всеми правящими структурами захватила партия (точнее: ее узкая номенклатурная верхушка), открыто провозгласившая ликвидацию религии своей программной задачей. Если в государственно-правовой сфере большевики еще были вынуждены декларировать веротерпимость, то на практике их отношение к церкви, духовенству и верующим определялось партийными постановлениями, «закрытыми» инструкциями, служебными записками Ленина и его ближайшего окружения. Еще в 20-е годы был запущен механизм скорейшей ликвидации религиозных объединений, регулируемый Антирелигиозной комиссией при Политбюро ЦК ВКП(б), деятельность которой была окружена строгой секретностью. Ее активность и мера жесткости, разумеется, зависела от политической конъюнктуры, в начале 20-х годов для открытой конфронтации явно неблагоприятной. Но фундаментальный принцип, а именно: расхождение слов и дела, господство демагогии и цинизма в рассуждениях о религии вступил в силу с самого начала.

Среди недавних публикаций, рассказывающих о репрессивной политике, следует особо выделить статью ленинградского религиоведа, доктора философских наук С.Н.Савельева «Бог и комиссары»<sup>1</sup>, впервые обнародовавшего архивные документы Антирелигиозной комиссии (1922—1929), которую бесценно возглавлял яростный и пугливый революционер Ем.Ярославский, с упоением повторявший: «Религия только мертвых может вести вперед — к могиле, а впереди жизни рабочих и крестьянских масс религия не идет, не может идти»<sup>2</sup>.

Впрочем, не он определял политику могущественной Комиссии, в работе которой прямо или косвенно принимала участие вся верхушка партии: Ленин, Сталин, Троцкий, Ка-

<sup>1</sup> Савельев С.Н. Бог и комиссары (к истории комиссии по проведению отделения церкви от государства при ЦК ВКП(б) — антирелигиозной комиссии) // Религия и демократия. На пути к свободе совести. СПб.; М., 1993. С. 164—216.

<sup>2</sup> Ярославский Ем. О религии. М., 1957. С. 191.

менев, Зиновьев, Бухарин, Киров, Орджоникидзе, Микоян и т.д. Она директивно направляла и контролировала деятельность всех властных структурных (партийных, государственных, правоохранительных) по искоренению религии всеми возможными средствами. Средства были многообразны: вербовка в среде духовенства, цензурирование печати, дезинформация, организация Союза воинствующих безбожников, аресты, проведение карательных операций, судебных процессов, например над католическими священнослужителями во главе с архиепископом Цепляком, над патриархом Тихоном и др.

Особое внимание уделялось борьбе с сектантством. Уже в протоколе № 1 от 27 сентября 1922 года читаем решение: «3. Провести через комиссию высылку баптистов»; 12 июня 1923 года по докладу бессменного секретаря Комиссии, начальника 6-го отделения ОГПУ Е.А.Тучкова принимается вполне иезуитское постановление: «Предложение ГПУ об использовании Проханова для разделения сектантства — одобрить»<sup>1</sup>; спустя две недели Комиссия указывает ГПУ на необходимость резко «усилить работу по разложению сектантства». О том, как это делалось, повествует отчет Е.Тучкова о работе за 1923 год «О сектантстве». Он способен ввергнуть в шок каждого, потому что показывает, как беззастенчиво и цинично, используя шантаж, доносы, задабривания, играя на чувстве страха, слабостях и амбициях, всесильные «рыцари плаща и кинжала» вмешивались во все сферы жизни сектантских объединений, обычно добиваясь своих целей. Оказав расчетливое давление на И.С.Проханова и В.Г.Павлова, они, например, «провели» решения о лояльном отношении к советской власти и признании службы в Красной Армии на съезде евангельских христиан (1923), а позже и баптистов (1923, 1926), они искусно ссорили лидеров этих церквей.

В дальнейшем мы еще вернемся к этому документу, но одно соображение стоит высказать уже сейчас. Отчет Е.Тучкова характеризует лишь первые полгода «работы» по разложению сектантства, которая постепенно становилась все более интенсивной и длилась десятки лет. Всех подробностей мы, наверное, никогда не узнаем. Но и то, что известно, рождает поистине фантазмагорический образ: на авансцене — велеречивые религиозные лидеры, они так и эдак толкуют «вечные» истины Писания, вздымая руки к небу, а от них тянутся едва

<sup>1</sup> См.: Савельев С.Н. Указ. соч. С. 166, 208.

различные нити, которые сходятся в кулаке бога земного, и очень немногие актеры решаются эти нити порвать. Это не морализирование, а просто констатация факта: так было. Нетрудно догадаться, что свои компромиссы сектантские деятели оправдывали заботой о «выживании» церкви, в конечном счете, безуспешной. Был ли такой сервиллизм оправдан — судить не мне. Важно другое: когда мы будем знакомиться с зафиксированной деятельностью сектантских объединений, то всегда нужно делать поправку на эти незримые силы, на тайные, но могучие импульсы, которые исходили от «компетентных органов» и серьезно влияли на жизнь церкви в те годы.

Как бы то ни было, ликвидация статуса государственной религии не могла не воодушевить баптистов: успехи в борьбе за молитвенное пространство теперь зависели прежде всего от их миссионерского умения, хотя массовые упования на социальную справедливость и влияние революционных идей их озадачивали. В.В.Иванов писал: «И что особенно страшно, то это то, что многие бедные братья хотят получить землю и все счастье от социалистов, которые не признают Бога и с гордостью говорят: никто другой, а только мы сами создадим новую жизнь в России!... Социал-демократ — это виденный Иоанном в Откровении зверь, выходящий из земли»<sup>1</sup>.

Это полезное напоминание о надеждах, которые беднейшие сектантские слои все еще связывали с Октябрьским переворотом. Г.С.Лялиной удалось отыскать любопытнейший документ. Это написанное В.П.Войцеховским и датированное октябрём 1920 года сочинение «Десять заповедей и новая жизнь». Осуждая «почти скотско-нравственное прозябание» людей, уповающих на скорый конец света, автор противопоставляет им собственную позицию «евангельского коммуниста». Сложившуюся в стране ситуацию он оценивает как борьбу за воплощение в жизнь заветов «Христа — великого революционера, противника имущих классов» и призывает верующих «на опыте жизни показать свой подвиг». Он требует отбросить ложь и клевету кулаков и проповедников в адрес коммунизма и провозглашает: «Весь мир считай своим домом, так как все трудящиеся — братья», и выдвигает знаковый лозунг: «Пролетарии всех стран, соединяйтесь, ибо иначе может быть опять закабаление и подчинение по принуждению»<sup>2</sup>. При всей стилистической неряшливости подобные взгляды не могут вы-

<sup>1</sup> Слово истины. 1918. № 9—12. С. 94.

<sup>2</sup> См.: Лялина Г.С. Баптизм: иллюзии и реальность. М., 1977. С. 89—90.

знать удивления, поскольку попытки выразить идеалы справедливости на языке раннего христианства постоянно встречались в истории.

Особый прилив энергии сектантские лидеры ощутили после провозглашения нэпа, который они восприняли как убедительное подтверждение собственной доктрины «революции духа». В своем обращении к советской власти на Всероссийском съезде евангельских христиан в декабре 1921 года И.С.Проханов даже позволил себе отечески-напутственный тон: «Милые друзья, мы желаем успеха вам во всех отраслях вашего строительства, но мы должны указать, что все ваши реформы разрушились на наших глазах и будут рушиться дальше, пока вы не подведете настоящего фундамента — человека, который носит образ и подобие Божие. Здесь нужно евангелие — учение Христа, без него вы ничего не сможете сделать»<sup>1</sup>. В том же духе конец военного коммунизма оценивали и баптисты: «Еще один год нашей жизни канул в вечность. С ним заглохли прозвучавшие сильные призывы мира сего, потухли вспышки общественного подъема, большинство крупных событий неизменно облекались в саван смерти и, кажется, все радостные ожидания оказались мыльным пузырем»<sup>2</sup>. Обычно заявления подобного рода советские авторы числили по ведомству враждебных и беспочвенных спекуляций. Мне же представляется, что они на языке религии выразили серьезную социологическую истину: современное индустриальное общество не может нормально развиваться, если подавляется дух предприимчивости и свободы личности.

Оптимизм евангелистов был вознагражден: в 20-е годы численность сект стала быстро расти. Суммируя различные источники, Г.С.Лялина свидетельствует: «...в Воронежской губернии общины евангельских христиан и баптистов с 1917 по 1924 год выросли почти в пять раз; общины баптистов в Сибири за тот же период — в 2,6 раза, евангельских христиан — в 6 раз. В трех областях Дальнего Востока — Амурской, Приморской и Забайкальской — число верующих в общинах баптистов с 1920 года по 1925 год увеличилось в 4 раза»<sup>3</sup>. У каждого, кто знаком с баптистской процедурой приема в церковь, эти цифры не могут не вызвать сомнения. К тому же имеется еще один интригующий момент: данные о стремительном «ро-

<sup>1</sup> Утренняя звезда. 1922. № 1—2. С. 2.

<sup>2</sup> Слово истины. 1922. № 1—2. С. 1.

<sup>3</sup> Лялина Г.С. Баптизм: иллюзии и реальность. С. 57—58.

сте» оказываются сходными как в баптистских, так и в «воинствующе атеистических» изданиях. В чем же дело?

Я бы отметил два обстоятельства.

Сама ломка привычного быта, наличие миллионов людей, выбитых из накатанной жизненной колеи, неизбежно породили религиозные искания, стремление обрести надежную небесную опеку. И в обстановке массовой неприязни к православной церкви как символу самодержавия (тем более, что она подвергалась открытым репрессиям) многие люди обращали свои взоры к сектам. Их привлекали не только идеи «революции духа» и призывы к любви и ненасилию, но и специфическая организация баптистов. В обстановке развороченного быта, скитаний, ощущения неприкаянности религиозные общины воспринимались как островки коллективизма, сплоченности, как сфера проявления человеческих, братских отношений и чувств. Тем более, что у сектантов нередко проводились различные благотворительные акции, бесплатные обеды и т.д.

Это подтверждается и социальным составом тогдашних религиозных общин. По единодушному мнению исследователей, они пополнялись преимущественно за счет сельского населения, причем главной фигурой в них постепенно становился середняк, доля которого составляла 45—60%. В городах преобладали кустари, ремесленники, наемные рабочие, сторожа, прислуга — в основном бывшие крестьяне.

Однако ссылки на привлекательность сектанства все же не могут объяснить прямо-таки фантастические цифры роста евангелистских общин, упомянутые выше. Так что приходится признать, что этот «рост» в значительной мере был искусственным, формальным, и новые «братья» далеко не всегда соответствовали эталонам святости, традиционным для этих церквей, особенно собственно баптистских. Можно привести немало сетований на сей счет самих религиозных лидеров. «Церковь, — заявляли евангельские христиане, — подвергается большой опасности „обмиршиться“, стать светской церковью, подвергается опасности смешаться с миром»<sup>1</sup>. Еще категоричнее высказывались баптисты: «Мы живем в такое время, когда ...крепнет в людях, особенно в молодых сердцах, отрицание божества. Подобное состояние в духовной жизни отражается и на верующей молодежи... Христианская молодежь находится под влиянием антихристианских взглядов и убеж-

<sup>1</sup> Христианин. 1927. № 8. С. 31.

дений. И с этой стороны ей может грозить опасность подвергнуться чуждому влиянию и невольно воспринять понятия окружающей среды...»<sup>1</sup> Нелегко определить, чего больше в таких заявлениях — подлинной тревоги или намеренного лукавства. Не могли же религиозные лидеры не видеть, что рост общин во многом шел за счет людей, которые с самого начала не имели «твердой опоры для своих убеждений».

Они, однако, охотно преувеличивали успехи своей миссионерской деятельности, чтобы заставить власти считаться с ними. Им вторили и бдительные атеисты, хотя и с противоположными целями — обосновать необходимость более решительных мер для борьбы с поднимающими голову пережитками «проклятого прошлого». Безбожники, впрочем, с готовностью фиксировали и факты «обмирщения» общин для того, чтобы подчеркнуть эффективность своей деятельности и именно ею объяснить последующий «распад» религиозных общин, над организацией которого лихорадочно трудилась Антирелигиозная комиссия.

Новая обстановка выдвинула перед религиозными руководителями целый ряд острых и трудных проблем. Прежде всего, им предстояло определить место церкви в структурах формирующегося общества. Кроме всего прочего приходилось учитывать и заметное обновление состава сектантских общин, в которых верующие старшего поколения, выстоявшие в суровых условиях царских преследований, уже составляли незначительную долю и не могли определять общую атмосферу. Зато росла доля сторонников «удобного христианства», так называемых «экономистов», которые редко посещали собрания, формально, без особого благоговения читали «слово Божие» и не проявляли миссионерского рвения. Так что «снизу» шел сильный поток, размывающий жесткие границы баптистской веры и организации, толкающий ее к сближению с сугубо «земными» заботами и упованиями.

А как на него реагировали «сверху»?

Первые годы, как мы отмечали, евангелистское руководство занимало выжидательную позицию, и, избегая острой политической конфронтации, стремилось дискредитировать в глазах верующих программы преобразования общества, придерживаясь более или менее открытой оппозиции к совершавшимся в стране социально-политическим преобразованиям. Это выразилось, например, в призывах к отказу брать в ру-

<sup>1</sup> Баптист. 1926. № 9—10. С. 15.

ки оружие. Сектантские идеологи имели в виду, конечно, службу именно в Красной Армии. При этом они ссылались на «традиции» баптизма, на пацифизм как якобы его неотъемлемый элемент. Это, конечно, уловка. И нет нужды обращаться ко временам Кромвеля или Вашингтона. Достаточно напомнить 13-й пункт вероучения, принятого Всероссийским съездом баптистов в Ростове-на-Дону (1905): «Мы веруем, что правительство установлено Богом... Мы считаем себя обязанными, когда потребует нас к этому начальство, нести повинность воинской службы. Мы не видим препятствий со стороны нашей веры принимать на себя правительственные должности»<sup>1</sup>. И в последующие годы баптисты следовали такой установке. «На основании нашего вероучения тысячи наших членов сражаются в настоящее время на поле брани», — сообщали московские баптисты уже 29 сентября 1914 года<sup>2</sup>.

Надо сказать, что органы советской власти прислушивались к голосам сектантов. 4 января 1919 года был издан Декрет об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям, и решение каждого конкретного случая возлагалось на Объединенный совет религиозных обществ и групп. Вот что по этому поводу на 26-м съезде баптистов (1926 г.) говорил В.П.Иванов-Клышников, особой симпатией к советской власти не отличавшийся: «Я должен откровенно признать, что советская власть проявила довольно много терпения и снисходительности, наблюдая, как почти в каждом полку Красной Армии происходит брожение при появлении среди красноармейцев призывников-баптистов, которые открыто говорят о своем непризнании военной службы. По справедливости, мы должны признать, что никакая государственная власть с таким положением мириться не может»<sup>3</sup>.

Трудно сказать, насколько искренним было такое заявление, потому что ГПУ уже три года «подрабатывало» этот вопрос. Приведу некоторые выдержки из упомянутого «отчета» Е.Тучкова (курсив дальше мой, но стиль сохранен. — Л.М.). Поскольку, начинает он, причины «заметного роста сектант-

<sup>1</sup> 51 Вероисповедание баптистов. Ростов-на-Дону, 1906. С. 15.

<sup>2</sup> 52 Цит. по: Калиничева З.В. Социальная сущность баптизма. С. 50.

<sup>3</sup> 53 26-й Всесоюзный съезд баптистов СССР (Протоколы и материалы). М., 1927. С. 107. С ним соглашался И.С.Проханов: «Это был такой необычный закон, что ничего подобного не было ни в одном государстве на Земле» (Проханов И.С. В котле России. Чикаго, 1992. С. 244). См. также: История баптизма. Одесса: Богомыслие, 1996. С. 377—378; Клибанов А.И. Религиозное сектантство и современность. С. 188—208.



ства» главным образом заключаются в освобождении сектантов от военной службы по религиозным убеждениям, то с этого вопроса «и нужно было начать работу по сектантству». Был использован «наиболее удобный и благоприятный случай», а именно «привлечение» (т.е. арест) Проханова за распространение антимилитаристского воззвания. «В процессе этого привлечения нам удалось склонить его признать военную службу обязательной для евангелистов» и написать специальное воззвание. «Для закрепления и проведения в жизнь высказанных в послании взглядов вскоре после его опубликования был созван Всероссийский съезд евангельских христиан в сентябре 1923 года».

Однако, как выяснилось, Проханов столкнулся на нем с «отрицательным мнением» большинства делегатов и решил признать свое послание «ошибкой». «Но благодаря присутствию на съезде нашего осведомителя Проханова удалось убедить, что он этим поступком подорвет всякий авторитет». В результате «съезд подавляющим большинством выносит резолюцию в этом духе (т.е. за признание воинской обязанности. — Л.М.)». Однако «небольшая группа» делегатов «стала рассылать по всем общинам свое обращение, указывающее на противохристианский поступок съезда и Прохановской компании». И дальше Е.Тучков сообщает нечто умопомрачительное: сторонники Проханова стали «просить ликвидировать эту группу, мотивируя тем, что она сов. власти вредна не только в военном вопросе, но и в политическом отношении, как состоящая из буржуазного элемента». ГПУ, естественно, чутко отнеслось к такому пожеланию: арестовало и выслало одного из лидеров этой группы. Но это было только начало.

«Благодаря этого спора евангельских групп — баптисты... сумели перетянуть некоторые провинциальные общины на свою сторону, чем до крайности озлобили евангелистов — Прохановцев, которые стали просить меня, чтобы и баптисты признали обязательным для себя военную службу». Однако, сетует Е.Тучков, на сей раз не было «возможности действовать сверху», а потому ГПУ начало «эту кампанию проводить снизу, т.е. с провинциальных общин, подготавливая их при помощи осведомления к предстоящему Всероссийскому съезду баптистов». Между тем «Коллегия баптистов в лице Павлова, Тимошенко и других» намеревалась «во что бы то ни стало вынести съездом постановление по военному вопросу противоположного характера евангелистам ...В этом направлении проходил весь съезд». Но к концу его «часть делегатов (наши

осведомы) стали наиболее смелее настаивать на принятии съездом решения по этому вопросу в положительном смысле». Опасаясь раскола, съезд принял компромиссную «резолюцию», не удовлетворив таковой ни правых, ни левых, в особенности средних, которые разъехались и повели кампанию за образование параллельной Всероссийской коллегии. Узнав об этом, Павлов и К<sup>о</sup>... решили *поговорить со мной и посоветоваться*, как лучше выйти из этого положения». В результате они «составили воззвание в духе Проханова и разослали для подписания всем членам совета». Все подписи еще не собраны, «но уже часть баптистов, узнавшая о нем, начинает совет укорять в его подхалимстве, нехристианстве и т.д.»

Вывод великолепен:

«И так евангелисты и баптисты военную службу в Советской России признали для всех своих членов обязательной и тем самым произвели у себя раскол. Это явление, несомненно, послужит прежде всего прекращению роста сектантства и толкнет их к *моральному разложению*».

Все остальные секты, как-то молокане, адвентисты и т.д., гораздо менее интересовали нас, чем две первых, ибо они малочисленные и не имеют такой дисциплины как первые, но *очередь, несомненно, дойдет и до них*, так как работой по сектантству мы вплотную занялись только лишь с половины 1923 года.

27 февраля 1924 г. Нач. 6 отд. СО ОГПУ, Тучков».

Соглашусь с заключительными словами С.Н.Савельева: «Комментировать этот документ мы не будем. Над ним читатель пусть поразмыслит сам. Однако нам кажется, что его характер никак не согласуется с утверждением А.А.Руденко о том, что „период с 1917 по 1927 г. считается «золотым десятилетием» евангельско-баптистского движения”. Было в нем довольно много „серебряников”<sup>1</sup>».

Надо полагать, что Е.Тучков кое-где приукрасил свои заслуги в умении находить общий язык с сектантскими лидерами (он, скажем, не упоминает о прямых угрозах и запугиваниях, без которых дело, конечно, обойтись не могло), но в целом нарисованная им картина отношений между ГПУ и евангелистскими лидерами, с одной стороны, и баптистами и евангельскими христианами — с другой, представляется

<sup>1</sup> Савельев С.Н. Указ. соч. С. 210.— О «золотом десятилетии» упоминает А.А.Руденко в статье «Евангельские христиане-баптисты и перестройка в СССР» // На пути к свободе совести. М.: Прогресс, 1989. С. 345.

весьма правдоподобной. Факт, однако, остается фактом: 25-й съезд баптистов (1923) принял решение о «недопустимости для баптистов антиправительственной деятельности путем агитации и пропаганды». «Всякий баптист, — говорилось далее, — если окажется виновным в сих деяниях, тем самым исключает себя из состава баптистского братства и отвечает единолично перед законами страны»<sup>1</sup>. Как можно было догадаться из упомянутого выступления В.П.Иванова-Клышникова, воинская повинность была окончательно признана на 26-ом баптистском съезде (1926).

Новая политическая ориентация не обязательно объясняется лишь давлением ГПУ. В конце концов, баптистские лидеры могли исходить из вполне делового соображения: общество развивается в сторону приемлемого социального идеала, а потому нужно устраиваться в нем всерьез и надолго, обращая первостепенное внимание на совершенствование миссионерской деятельности. Председатель Союза баптистов СССР И.А.Голяев говорил в конце 1925 года: «Религиозные затруднения к проповедованию Евангелия Христова и упрочению царства Божия в нашем отечестве, бывшие в царское время и ныне советской властью упраздненные, в минувшем 1925 году еще более устранены, и мы имели широко раскрытую нам дверь к благовестию Христову»<sup>2</sup>. Однако, продолжал он, «учитывая все сделанное Союзом в делах миссии за 1925 год и сравнивая все с условиями к этому, важностью дела миссии и количеством граждан Всесоюзных Советских республик, можно ответить только: сделано очень мало»<sup>3</sup>.

Исходя из такой оценки, Пленум принял решение: «В 1926 году Правление Союза должно направить свою деятельность к дальнейшему расширению поля миссионерской деятельности, усилению работы среди инородцев, живущих на территории СССР, снабжения их книгами Св.Писания и духовной литературой, устройству в крупных центрах опорных миссионерских пунктов с постоянно живущими там представителями Союза, находящимися на содержании Союза, также устройства на местах летучих благовестнических отрядов с хорами для посещения ближайших местностей»<sup>4</sup>. При этом особое

<sup>1</sup> 26-й Всесоюзный съезд баптистов СССР (Протоколы и материалы). М., 1927. С. 28.

<sup>2</sup> Записи заседаний Пленума Совета Союза баптистов СССР, состоявшегося в Москве 5—12 декабря 1925 г. М., 1926. С. 6.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 16.

внимание обращается на то, чтобы «усилить работу среди инородцев, как-то: среди армян, грузин, татар и среди языческих народов, живущих на территории СССР<sup>1</sup>. С такими же, если не более энергичными, призывами выступали и лидеры евангельских христиан.

Реализация их на практике неизбежно сталкивалась с простым обстоятельством: социальная «ниша», наиболее перспективная сфера влияния оказывалась весьма сходной для баптистов и евангельских христиан. Это делало их и союзниками, и конкурентами на ниве Божьей, постоянно ставило в повестку дня давний вопрос о взаимоотношении обеих церквей. Его состояние всегда зависело от общей конъюнктуры. В годы военного коммунизма, когда оба объединения испытывали одинаковое внешнее давление, на первый план вышла «объединительная» тенденция. Так, на 6-м Всероссийском съезде евангельских христиан, состоявшемся в Петербурге (октябрь 1919), было достигнуто соглашение с присутствовавшими на нем представителями баптистов об образовании «Временного Всероссийского общего Совета евангельских христиан и баптистов». Его заседание, состоявшееся в январе 1920 года, приняло решение: «...призвать всех верующих, как евангельских христиан, так и баптистов в нашей стране, напрячь все усилия, чтобы достигнуть в будущем слияния двух течений в одно, и двух союзов в один союз»<sup>2</sup>.

Условия объединения отразили компромисс между двумя течениями. Признавалась правомерность и баптистских, и евангельских обрядов. Устанавливалось, что крещение, хлебопреломление и бракосочетание могут совершаться только рукоположенными пресвитерами (то есть среди баптистов), а за отсутствием таковых (то есть в общинах евангельских христиан) и нерукоположенными верующими, признавалась одинаковая сила крещения с возложением рук и без оногo, разламывание хлеба сначала на крупные куски, а лишь потом на мелкие (так поступают баптисты) и сразу на мелкие (евангельские христиане), были уравнены в правах отлучения той и другой церкви. Факт создания общего Совета изображался как радикальное решение долгожданной проблемы. И.С.Проханов по этому поводу сочинил бодрый стих:

7

<sup>1</sup> Там же. С. 53.

<sup>2</sup> «Братский Союз». Всероссийский общий Совет евангельских христиан и баптистов. 1920. Март. С. 2.

Поднялось в лучах зарницы  
«Братского союза» знамя  
А в сердцах зажглось пламя  
И пошли, ликуя вместе,  
Путники небесной весте!<sup>1</sup>

В мае-июне 1920 года состоялся объединенный съезд евангельских христиан и баптистов, на котором было принято решение о слиянии их в один союз. «Но радость оказалась недолгой. Когда 4 июня перешли к техническим вопросам слияния союзов, обнаружились серьезные разногласия, таившие в себе роковые последствия. Выяснилось, что не в названии было дело, а в том, кто должен возглавить Союз и где будет находиться Совет. Баптисты предлагали коллегиальное управление (без председателя), евангельские же христиане настаивали, чтобы управление было под началом председателя, которым должен быть Проханов, его заместителем Павел Павлов, а место пребывания Совета — Петербург»<sup>2</sup>. Этот вопрос обсуждался на совместном совещании в январе 1921 года. Для утверждения решений совещания в июне 1921 года предполагалось провести специальный съезд, но он не состоялся.

Надо сказать, что руководители Всемирного Союза баптистов всячески стремились помочь урегулировать взаимные распри. В 1923 году во время Конгресса Всемирного Союза баптистов в Стокгольме была даже избрана общая комиссия из 10 членов, по 5 членов от каждого Союза, для дальнейшей разработки вопроса о единстве. Однако никаких результатов она не достигла. Прежние препятствия к соединению двух церквей сохранились, и вскоре отношения между ними стали открыто враждебными.

Охлаждение «братских» чувств было нетрудно предвидеть. Оба Союза получили возможность более или менее самостоятельно определять свое отношение к другим религиям, практиковать новые формы миссионерской деятельности. По мере ослабления «внешнего» давления все сильнее стали проявляться давние различия между евангельскими христианами и баптистами. Но в данном случае они как бы персонифицировались в деятельности И.С.Проханова. По своей целеустремленности, уверенности в успехе своего миссионерского призвания, по организаторской хватке он был фигурой уни-

<sup>1</sup> Там же. С. 20.

<sup>2</sup> История баптизма. С. 385.

кальной. Его не привлекала рядовая проповедническая деятельность. Россия, повторял он, представляет собой «духовное кладбище или долину сухих костей». Но русский народ находится накануне восстания — «это будет подлинное воскресенье, духовное обновление и реформация». Именно такое «созидание духовного дома из живых камней» призвана осуществить новая Евангелическая церковь, и именно делу освобождения своего народа он решил посвятить всю свою жизнь — таков лейтмотив его автобиографии<sup>1</sup>.

Энергия Проханова была поистине неисчерпаемой. Ему было тесно в рамках немногочисленного объединения. Он постоянно создавал новые союзы, организации, издания, курсы и школы, издал не менее 10 сборников духовных гимнов, свыше тысячи (!) из них написал сам («поэзия слетала с моего пера, как живой цветок»), составил вероисповедание ЕХБ, написал сотни статей, обращений, проектов. Еще до Октября он налаживал связи с Милюковым и Витте, баллотировался в Государственную думу, в начале 20-х годов пошел на контакты с «обновленцами», чем вызвал неподдельный гнев в баптистском стане, неутомимо разыскивал зарубежных спонсоров. Одним словом, это был религиозно-общественный деятель «нового типа», России до сих пор неизвестного. Его авторитарные методы, не всегда предсказуемые поступки смущали и раздражали более степенных и уравновешенных коллег, порождая дополнительные трения между союзами, несмотря на постоянные заверения во взаимной любви. К тому же баптистские руководители не могли не видеть, что повсеместное «обмиршение» веры создавало благоприятные условия для евангельских христиан, которые часто опережали их в создании новых общин. Не забудем и о провокационной работе ведомства Е.Тучкова по «разделению».

Потому не удивительно, что Пленум Совета Союза Баптистов СССР в декабре 1925 года констатировал: «Недоразумения с евангельскими христианами участились, и за время с 1-го июля с.г. их насчитывается свыше 80, именно в общинах: Иркутской, Саратовской, Самарской, Тамбовской и др. Причины их:

- 1) Принятие ими в свои общины наших отлученных и образование из них новых общин под своим наименованием.
- 2) распространение ими клеветы и лжи на баптистов.
- 3) сеяние

<sup>1</sup> Проханов И.С. В котле России (1869—1933). Чикаго. 1992.

смуты и раздора в рядах членов баптистских общин, 4) работа их по разделению наших общин и множество других»<sup>1</sup>. Пленум специально обсудил вопрос «Об отношении к Проханову И.С. и его союзу» и констатировал, что «Ленинградский руководящий центр союза называющих себя евангельскими христианами, всю свою энергию и средства по-прежнему направляет не на дело евангелизации, что являлось бы его прямой задачей, а на разрушение общин баптистов, что ему, однако, не удастся, несмотря на то, что он в своих действиях не стеснялся самыми предосудительными действиями».

Пленум постановил:

«1. Рекомендовать всем баптистским общинам не допускать к проповеди и ко всем выступлениям в собраниях проповедников из числа называющих себя евангельскими христианами, не порвавшими еще с Ленинградским центром, возглавляемым Прохановым.

2. ...Войти с предложением в исполнительный комитет Всемирного союза баптистов о лишении Проханова его вице-президентского звания...»<sup>2</sup>.

Все эти начальственные трения и соперничество были лишь внешним выражением тех реальных противоречий, которые проявлялись в повседневной жизни обоих Союзов. Здесь переплетались и растущее взаимоотноуждение в общинах, связанное с социальным расслоением, и традиционные различия этих церквей, и неодинаковое восприятие этих различий отдельными идеологами, склонявшимися либо к «внешнему» охвату, либо к «внутренней» миссии, ориентированной на создание сплоченных сообществ «видимых святых».

Исторически значительные доктрины и взгляды всегда являются результатом творчества отдельных личностей, способных выступить в роли рупоров своего времени. И крайне интересно посмотреть на них не с идеолого-политической, а с исследовательской точки зрения — как на реализацию неисчерпаемой возможности различных толкований учения Христа применительно к уникальной ситуации, сложившейся к середине 20-х годов.

Здесь в поле нашего зрения снова оказывается И.С. Проханов, которому принадлежит почти монополярная заслуга в оформлении и вероучения евангельских христиан. Он был не

<sup>1</sup> Записи заседаний Пленума Совета Союза Баптистов СССР, состоявшегося в Москве 5—12 декабря 1925 г. С. 15.

<sup>2</sup> Там же. С. 21.

теологом в строгом смысле этого слова<sup>1</sup>, а, скорее, честолюбивым и одаренным евангелистским деятелем. Его больше волновало «прикладное» христианство, что и проявилось в манифесте партии «Воскресенье», гибкость которого позволила его последователям даже в годы военного коммунизма заявлять: «Евангельские христиане в эпоху самой темной реакции подымали пролетариат нравственно и материально и открывали перед ним великие перспективы будущего»<sup>2</sup>. Тем большую активность на поприще социального проектирования он проявил в годы нэпа, о чем свидетельствует серия его статей в «Христианине», излагающих развернутую программу построения «нового» общества.

И.С. Проханов решительно выступает против «некоторых верующих людей, неправильно понявших смысл истинного христианства. Делая ударение на всех тех местах Библии, в которых говорится о мире и его мрачных сторонах и об отречении от него, они незаметно для самих себя приобретают облик печали и грусти и ходят с унылыми лицами. В их взаимоотношениях с людьми есть что-то слишком серьезное и тяжелое, часто нерасполагающее к ним. Но такой уклад жизни не нравился Христу»<sup>3</sup>. Между тем, продолжает он, признание «великой христианской истины» о том, что «наша родина на небе, что все наши сокровища и все упования там, что земное — скоропреходяще», вовсе не может служить основанием для пессимизма, для вывода, будто «наше дело только думать о небесах», и «чем хуже будет в этом мире, тем больше мы

<sup>1</sup> На этот счет меня поразило одно его простодушное признание. В 1896 году И.С. Проханов учится в Берлинском университете, посещает лекции А. Гарнака по введению в Новый завет, интересуется рационалистическим богословием Штрауса и Бауэра. «Я хотел все это изучить до конца», — вспоминает он. В результате он приходит к выводу, что Гарнак и богословие новой Тюбингенской школы «возникло в результате неправильного подхода к вопросу о происхождении книг Нового Завета». Доводы в пользу такого ответственного вывода обескураживают своей бесхитростью: «Я сделал попытку свести в таблицу даты происхождения книг Библии, согласно мнению различных профессоров того времени. И нашел большое разнообразие мнений, и тогда я сказал себе: „Они противоречат друг другу и, таким образом, не заслуживают внимания. Хотя критика сама по себе и полезна в отношении определенных предрассудков, но спорить против утверждений критиков совершенно нет необходимости. Они противоречат друг другу и, таким образом, самый безопасный путь — принять общие даты происхождения книг, принятые Вселенской церковью“». И с того времени, чтобы я не читал, я не изменял этому своему мнению» (Проханов И.С. В котле России. С. 101).

<sup>2</sup> Утренняя звезда. 1921. № 1. С. 4.

<sup>3</sup> Проханов И.С. Новая, или Евангельская жизнь // Христианин. 1926. С. 16—17.



будем думать о небесной родине». Напротив, долг истинного христианина в том, чтобы «не ухудшать общую жизнь мира и условия, в которых живут люди, а улучшать их». Однако обновление внешней жизни человека невозможно без «революции духа», без способности являть подобие Христа.

Основой «новой жизни», подчеркивает И.С. Проханов, является труд, как физический, так и умственный, поскольку Бог есть творец и вечный труженик: «Христианин считает свой всякий труд, физический или духовный, — участием в великом труде его Создателя и Спасителя по обновлению жизни человечества. Возможность участия в этом труде представляется ему великой честью, славой и счастьем»<sup>1</sup>.

Порой утверждают, будто в этих идеях ничего «оригинального» нет, и пафос программы «новой жизни» Проханова — в противопоставлении ее социалистическому строительству и культуре, как обреченным на неуспех, поскольку они отрицают веру в Бога. Такая точка зрения мне представляется поверхностной. Если он и выдвигал альтернативы, то, скорее, не «советскому обществу» — это весьма лукавая категория, а конкретному деспотическому правлению, далекому от гуманности и веротерпимости. Но дело не только в этом.

«Оригинальность» программы И.С. Проханова не в том, что он высказал соображения, которых нельзя найти в «социальном евангелизме» У. Раушенбуша. Таковых, действительно, немало. Существеннее то, какие акценты и приоритеты он выдвигал в учении Христа как «современные» и «истинные». И когда мы читаем его призывы широко использовать в труде «все достижения и усовершенствования науки и техники», овладеть знаниями, получать высшее образование, практиковать «такие светлые, невинные развлечения, как спорт, гимнастику, плавание, греблю и бег на ристалище», то речь, на наш взгляд, идет не о «противопоставлении», а, скорее, напротив, о привлечении верующих к «советскому обществу».

Разумеется, подобные акценты — результат не умозрительных размышлений над заветами Евангелия, а специфический отклик на религиозную практику, с которой он сталкивался. Иными словами, Проханов санкционировал тип верующих, который преобладал в ту пору — всех этих «экономистов», последователей «удобного христианства»; он легализировал меру подобной «обмиршенности» в качестве новой «свободной»

---

<sup>1</sup> Проханов И.С. Новая, или Евангельская жизнь // Христианин. 1925. № 1. С. 9.

и «открытой» религии, на роль лидера которой он настойчиво претендовал. Так что его программу правомернее расценить как положительный ответ на давние попытки большевиков использовать «демократические и трудовые элементы» в сектантстве для созидания социалистического общества; он не противопоставлял, а, скорее, приближал христианский мир к миру светскому. И если его доктрина и несла какую-то угрозу, то не массовому атеизму, а традиционному протестантизму, теряющему свое неотъемлемое — трансцендентное — измерение.

В 1926 году для реализации идеи коллективного труда Проханов предложил построить в Сибири город Евангельск. Его постоянный закулисный «консультант» Е.Тучков одобрил такой замысел, хотя и настаивал на наименовании «город Солнца». В 1927 году проект был одобрен Пленумом ВСЕХ, американские баптисты выразили готовность его финансировать. Были даже сделаны первые, правда, символические шаги к созданию евангельского фаланстера на Алтае. Это начинание, однако, с самого начала было обречено. Наступал очередной поворот в многострадальной отечественной истории, именуемый «социалистическим преобразованием деревни», знаменовавший создание сталинского режима. Едва ли Проханов предвидел такой поворот событий. Напротив, он был упоен успехами собственного Союза. К 1928 году, отмечал он, мы имели более 500 миссионеров, а общее число проповедников Евангелия равнялось нескольким тысячам. «...С 1923 по 1929 год евангельское движение трансформировалось в национальную евангельскую революцию». Еще более радужными представлялись ему ближайшие перспективы. «Фактически мы начали победное духовное шествие по всей России. Мы должны были занять всю территорию страны, если бы не вмешательство атеистов»<sup>1</sup>. Для получения финансовой поддержки из-за рубежа в 1928 году И.С.Проханов выехал в Америку. Однако буквально в течение одного года обстановка в стране круто изменилась, и И.С.Проханов домой решил не возвращаться, хотя и прожил еще семь лет. Видимо, понимал, что в ином случае Сибири ему не миновать, но только уже не в качестве добровольного колониста.

О том, что новации Проханова отражали специфические российские условия, говорит тот факт, что аналогичные тенденции проявлялись и в баптистской церкви. Предваритель-

<sup>1</sup> Проханов И.С. В котле России... С. 152, 231.

но, однако, следует несколько уточнить специфику этих двух церквей. Стали привычными утверждения, будто в отличие от баптизма, который полностью не очистился от «первородного греха» старого русского сектантства, а потому представлял собой полусекту, полуцерковь, евангельское христианство выступило как «чистый продукт буржуазного общества», как законченная во всех отношениях протестантская церковь. Отсюда делается вывод о традиционной консервативности баптизма, об освящении им социальной апатии, пессимизма, равно как и об авторитарности и псевдодемократичности его организации в противоположность более «демократическому» и «открытому» евангелизму.

Поводом для таких суждений послужили различные пути, по которым эти церкви утверждались на отечественной почве. Разумеется, баптизм мазаевского образца во много сохранял преемственность с молоканским «старчеством» — ровно в той мере, в какой он еще не стал баптизмом, условно говоря, «западного типа». Но уже в начале века стал быстро формироваться и последний, представленный прежде всего В.Г.Павловым и В.В.Ивановым. Не случайна характеристика, данная Д.И.Мазаеву последним: «Помещик, у которого нет ни малейших признаков христианства, ни в семье, ни в общине, ни в сердце». Что же касается евангельского христианства, то оно, как известно, такому «опосредствованию» не подверглось. Здесь все более или менее просто.

Сложнее обстоит дело с критерием «демократизма». Следует, повторю еще раз, различать два аспекта. Баптизм выступает за более жесткую самоуправляемую поместную церковь — сообщество «видимых святых» — независимую и от светской власти, и от каких-либо надстроечных конфессиональных образований — союзов, ассамблей, миссий и т.д. Так что авторитарно-иерархический на уровне поместных церквей, он вполне демократичен в национальных рамках. Иное дело — евангельские христиане. Их общины носят более рыхлый, «открытый» и в этом смысле демократический характер, а церковь в целом отличается несравненно большей централизацией, мерой влияния центральных органов на внутреннюю жизнь местных общин. Тем более, что к формированию российской версии евангельских христиан основательно приложил руку И.С.Проханов — деятель амбициозный и властный. Церковь евангельских христиан всегда была послушнее властям, с ее руководством им было легче «договориться», чем с баптистами, что, кстати, видно уже из «отчета» Е.А.Тучкова.

Все эти детали крайне существенны для понимания не только обстановки в 20-е годы, но и последующих событий, связанных с образованием ВСЕХБ и появлением так называемых «инициативников». Во всяком случае, основное русло содержательных разногласий не столько пролегало по границе между двумя Союдами, сколько было намечено различными социально-классовыми ориентациями, которые проявлялись внутри и той и другой церкви, порождая, так сказать, «фундаменталистские» и «модернистские» полюса.

В этом отношении характерно введенное в научный оборот Г.С.Лялиной рукописное сочинение М.Д.Тимошенко «Христианский быт», также написанное в середине 20-х годов. Поучительны два момента. Во-первых, оно содержит уже знакомые нам «модернистские» взгляды. Во-вторых, рукопись принадлежит перу одного из самых авторитетных баптистских идеологов, крайне озабоченного судьбами своей церкви. Автор четко формулирует саму проблему: указать конкретные пути «созидания новой жизни на основах евангелия». Его установки на этот счет выглядят неожиданными. Тимошенко выступает за «умственное развитие» верующих, за ликвидацию в их среде «безграмотности» и «невежества». Он за чуткого к земным проблемам, энергичного баптиста. «Верующие не призваны сообразовываться с веком сим и принимать все от мира без рассуждения, но в то же время они не могут относиться к жизни, к ее требованиям и запросам безразлично...» Он ратует за то, чтобы христиане развивали в себе любовь к сотрудничеству не только с единомышленниками, но и с людьми чуждых убеждений, чтобы ко всякому труду они относились как к нужному и полезному, стремились к совместной артельной трудовой деятельности, он осуждает отрицание «всяких книг, журналов, листков». «Мы можем все исследовать, ко всему присматриваться и прислушиваться, а хорошего — держаться»<sup>1</sup>. Одним словом, сходство с общим пафосом рассуждений И.С.Проханова очевидно.

Однако «модернизм», казалось бы, надежно вписывающий религию в общий массив современной культуры, имеет серьезные противопоказания: он ликвидирует ореол таинства вокруг религии, ее трансцендентность и неизъяснимость языка, способствует превращению глубокой христианской доктрины в разнovidность плоской и модной «масс-культуры». О такой опасности предупреждал тот же Р.Нибур, полемизируя с У.Ра-

<sup>1</sup> См.: Лялина Г.С. Указ. соч. С. 140—142.

ушенбушем, она кричаще проявилась в воззрениях Б.Грэма. Эта опасность тем более была реальна в стране, где господствовало официальное безбожие. Вместе с тем, именно от лидеров убежденные христиане ждали поддержки, обеспечения выживаемости церкви, размываемой извне. В таких условиях, как свидетельствует история, обычно проявляются и противоположные — изоляционистские — тенденции.

Оригинальную и для баптизма необычную трактовку предложил известный баптистский деятель И.И.Бондаренко в сочинении «Пред зарей восхищения» (1925). Он ясно видит ущербность наступившего «золотого десятилетия», внешние успехи которого достигаются ценой вульгаризации баптизма: «Не раз я думал: если бы нашу современную духовную организацию, наших подготовленных проповедников с прекрасными хорами и светлыми молитвенными домами отнести к концу прошлого столетия! Какое было бы грандиозное, могучее пробуждение! Ведь то же животворящее, что и в дни Победоносцева, евангельское слово при усовершенствованных способах духовной работы, однако как мало сравнительно священного огня, как мало обращений!»<sup>1</sup>.

В поисках объяснения такого положения светский исследователь обратился бы к широкому социальному контексту, прежде всего к катаклизмам, совершающимся в глубинных пластах тогдашнего общежития. Баптистский же идеолог «работает» в рамках христианской историософии, и стремится найти объяснение современных событий, истолковывая их как закономерный этап провиденциального развития человечества. Он прибегает к идеям эсхатологизма, который факты «охлаждения веры» расценивает как свидетельство скорого пришествия Христа. При этом И.И.Бондаренко развивает не «классические», нам уже неоднократно встречавшиеся представления о «последних днях», отмеченных буйством Сатаны, а некую спекулятивную «модернистскую» схему, вобравшую в себя реалии XX века. В этом плане он в чем-то перекликается с утверждениями Свидетелей Иеговы об уже совершившемся невидимом пришествии Христа.

Так, наряду с «первым» пришествием Христа, искупившим грех людей, И.И.Бондаренко выделяет «вторую веку», а именно: Октябрьскую революцию, когда «Иисус с бичом вошел в Вавилон», ниспровергнув «опошленное и загаженное развратом лжехристианство» — православную церковь. Ныне же

<sup>1</sup> Архив Музея истории религии и атеизма. К. VIII. Оп. 1. Ед.хр. 106. Л. 4.

«Иисус Христос вошел в третий раз во вселенское христианство» и осуществляет последний отбор тех, кого он возьмет в небесную отчизну; это время, непосредственно предшествующее Страшному суду. Здесь и разгадка всех мучительных коллизий церкви: «Ты плакал, брат, когда от тебя уходили братья, и удивлялся, почему они не слушались заветов первосвященнической молитвы Господней „да будет все едино“? Не удивляйся, это оттого, что Христос молчаливо осматривает христианские общины. Ты жалуешься на охлаждение, отступление и равнодушие... помни, то молчаливый осмотр Христа... еще некоторое время осмотра, и он возьмет свою церковь, уйдя ночью с двенадцатью в небесную Вифанию... На земном фоне социальных отношений народов и во вселенском храме христианства поднялись зарницы близкой зари восхищения»<sup>1</sup>. Нет сомнения в том, что эти рассуждения, умело соединившие мотивы «геенны огненной» и близости «зари восхищения», могли быть весьма эффективными в укреплении специфически баптистской веры.

Наконец, следует остановиться на одном, пожалуй, наиболее значительном эпизоде становления отечественной баптистской мысли, а именно, на взглядах И.В.Каргеля. Многообразная практическая, а главное, духовная деятельность этого крупнейшего теолога еще ждет своего вдумчивого исследователя. Сейчас же ограничимся лишь краткими соображениями.

4. Как мы помним, И.В.Каргель основал первую баптистскую общину в Петербурге. В 1880 году он был приглашен для рукоположения служителей Тифлисской баптистской общины и на съезде в с. Нововасильевка 1884 года был избран кандидатом в его председатели. Впоследствии он перешел в Союз евангельских христиан и занял в нем ведущее положение, хотя всегда придерживался взглядов, отличающихся от легковесных проповедей последних. Такое членство, мне, например, даже представляется странным, в определенной мере формальным. Каргель неизменно обращал особое внимание на концепцию «избранности», свидетельствуемой Святым Духом, и те качества, которые отличают подлинных «сыновей света». Каргель — мыслитель такого калибра, воззрения которого неправомерно связывать с какими-либо конъюнктурными соображениями, хотя и он не мог игнорировать религиозные реалии своего времени. Однако, в отличие

<sup>1</sup> Там же. Л. 12.

от рассмотренных выше, в сущности, любительских, спекулятивных рассуждений, его реакция выражена на строгом языке «высокой» теологии. Речь идет о двух работах, опубликованных в журнале «Христианин»: «Христос — освящение наше» и «В каком ты отношении к Духу Святому».

Он также выражает крайнюю обеспокоенность состоянием церкви: «В то время как с одной стороны так много работается для новых обращений, среди обращенных так много непротестантственно упускается. Поэтому здесь проявляется непрестанная утрата, состоящая в том, что у большинства верующих болезненная жизнь веры делается правилом, свежесть духа понижается с каждым дальнейшим годом и сближение с миром возрастает и укореняется как у единичных лиц, так и у целой общины»<sup>1</sup>.

В такой обстановке Каргель видит свою задачу в том, чтобы адекватно изложить подлинное баптистское вероисповедание — без упрощений и поправок на модные веяния времени. Речь идет, как нетрудно догадаться, о детальной характеристике процесса «рождения свыше», о взаимоотношении в нем божественных и человеческих компонентов, конкретнее говоря, смысла «оправдания» и «освящения», или «исполнения Духом Святым». Эта концепция, идущая в русле частных баптистов, знакома нам по так называемой филладельфийской традиции и вероисповеданию И.Онкена. Поэтому укажу лишь на некоторые моменты, дающие представление о пафосе работ Каргеля.

Если в рассуждениях И.С.Проханова о «новой жизни» чувствовалась полемическая настроенность против баптизма мазаевского образца, то у Каргеля ощущается, как это ни удивительно, стремление отмежеваться от велеречивых и беллетризованных воззрений первого. Как слишком преждевременные он отмечает восторги по поводу собственного «спасения» человека, «обратившегося» к Христу. Искупительная жертва Христа, разъясняет он, дала человеку лишь возможность (не правда ли, вспоминаются рассуждения Ж.Кальвина) и способность очиститься от греха. Но это лишь предпосылка «спасения». Человек должен осознать себя не просто грешником, а «погибшим грешником» и все надежды возложить на Христа. Это не повод для самодовольства, а исходный момент для тяжких усилий, для преодоления всех искушений с тем, чтобы наша греховная природа «вошла в смерть и на ее место вступи-

<sup>1</sup> Каргель И.В. Христос — освящение наше // Христианин. 1926. № 3. С. 10.

ла божеская»<sup>1</sup>. Такой человек должен «умереть для мира», вытравить в себе все его ценности, стать чистым, как Адам.

Однако достигнутая первоизданная «чистота» — лишь первая ступень обретения «святости»: «Только когда он, Христос, делается действительным господином над нашей волей и нашей силой воли; когда его существо проникнет и завладеет нашим существом, нашим мышлением, взвешиванием, суждением, поведением,— только тогда обнаружится святость во всяком действии и деле, будет ли это на духовной почве или же на почве повседневной жизни»<sup>2</sup>. Иными словами, человек «обратился» к Богу и тем самым попытался воспользоваться возможностью, открытой для него искупительной жертвой Христа. Это проявление его «прошенной» человеческой природы. А вот возьмет ли его к себе Христос — это прерогатива Бога, в тайну замысла которого человеческий ум проникнуть неспособен.

Ранее мы достаточно подробно занимались этими «классическими» для баптизма сюжетами, чтобы комментировать воззрения Каргеля, от которых веет прямо-таки лютеровским ригоризмом и бескомпромиссностью<sup>3</sup>. Стоит лишь отметить, что взгляды И.В.Каргеля стали неотъемлемым компонентом идейных метаморфоз баптизма на российской почве. Так, например, программный документ «инициативников» 60-х годов «О святости и освящении» почти буквально повторил его взгляды, и именно интерпретация Каргелем решающей роли Святого Духа стала теологическим фундаментом для их разрыва с ВСЕХБ, для призыва предстать на «молчаливый осмотр Иисуса».

Какой путь — И.С.Проханова или И.В.Каргеля — мог в наибольшей мере способствовать успеху «евангелизации» России? Это должно было решить будущее. И оно не заставило себя ждать. На место послеоктябрьского «золотого десятилетия» пришло развернутое строительство социализма, конкретизовавшееся в политике индустриализации и коллективизации. Процесс формирования сталинской деспотии вступил в завершающую фазу.

Прежде чем рассматривать трагическую нисходящую линию жизни баптистской церкви, поучительно посмотреть, чего

<sup>1</sup> Каргель И.В. Христос — освящение наше // Христианин. 1926. № 1. С. 16.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Именно на духовный опыт М.Лютера как на подтверждение своих представлений И.В.Каргель ссылается в статьях «Беседы о Духе Святом» // Братский вестник. 1945. № 2, 3.



она все же достигла хотя бы в количественном отношении. Дать точный ответ невозможно, так как какой-либо строгий учет верующих отсутствовал. К тому же при определении численности последователей обычно действовали различные идеологические соображения, в силу которых такие данные то искусственно завышались, то намеренно занижались.

В декабре 1925 года Пленум баптистов отметил: «Союз Баптистов СССР состоит: из шести отделов с 71 районами, 29 необъединенных в отделы районов, Новгородского Латышского Союза Баптистов и 25. не входящих в район общин, а всего приблизительно 3200 общин, 3700 мест проповеди, 1100 молитвенных домов, 600 пресвитеров и 1400 прочих служителей церкви»<sup>1</sup>. Об изменении численности баптистов в те годы какое-то представление могут дать следующие данные. Северо-Кавказский отдел Союза баптистов «состоит из 29 районов, в которые входят 269 общин и групп. Членов зарегистрировано 12192. Принята с I.VI.25 по I.X.26 г. 1121 душа»<sup>2</sup>. Таким образом, за год прием составил примерно 8% (прирост меньше, так как нужно учитывать число умерших членов).

Приведем также некоторые данные из книги Б.Тихомирова «Баптизм и его политическое лицо». Автор отмечает, что за 1926 год число закавказских баптистов выросло на 6%, а украинских — на 15%<sup>3</sup>. Относительно общей численности Б.Тихомиров пишет: «...баптист Гордон Бекер говорит в своей проповеди, что до войны в России насчитывалось около 100 тыс. баптистов, теперь же более 2 млн. Это, конечно, явное преувеличение. По данным съезда баптистов 1928 года, количество членов секты распределялось по районам таким образом: Всеукраинский союз баптистов 60 тыс., Кавказский отдел — 12192, Закавказский отдел — 1852, Среднеазиатский отдел — 3000, Дальневосточный отдел — 7000, Сибирский отдел — 17614, Крымский — 700, Белорусский отдел — 450.

Итого: 103.808.

В этом списке отсутствуют указания на количество членов в центральной России, Поволжье и Ленинградской области, где оно может быть определено в 300 тыс. чел. Таким образом, общую численность баптистов можно определить без преувеличения в 400 тыс. человек. По данным Федеративного совета

<sup>1</sup> Записи заседаний Пленума Совета Союза баптистов СССР... С. 15.

<sup>2</sup> Запись заседаний XIV-го Северо-Кавказского Краевого съезда Баптистов, состоявшегося в г. Пятигорске с 16-го по 21-е ноября 1926 года. С. 15.

<sup>3</sup> Тихомиров Б. Баптизм и его политическое лицо. М.: ГАИЗ, 1929. С. 15.

баптистов, в 1927 году в 6500 общинах насчитывалось 500 тыс. человек»<sup>1</sup>. И здесь видно противоречие с цифрами баптистского пленума, поскольку трудно предположить, что за 1926 и 1927 годы число общин удвоилось.

Наиболее обобщенные и впечатляющие данные находим у А.И.Клибанова: «20-е годы стали временем особенно активной деятельности сектантских организаций: баптистской, евангельско-христианской, адвентистской, пятидесятнической. Наибольшая активность религиозного сектантства наблюдалась тогда на Украине, Кавказе, Сибири. В Сибирском крае за десятилетие (1920—1929 гг.) число баптистов и евангельских христиан увеличилось в четыре раза»<sup>2</sup>.

Итак, можно сформулировать следующие выводы:

1) Сразу же после Октябрьской революции баптистская церковь стала довольно быстро расти. Причем наибольший рост падает на годы новой экономической политики, особенно на 1924—1926 годы. 2) Если до Октябрьской революции численность баптистов в России была примерно 150 тыс., то в 1928 году она приблизилась к полумиллиону.

К этому следует прибавить и численность так называемого «бапсомола», молодежной религиозной организации. Б.Тихомиров оценивает ее (на наш взгляд, это явно завышенные цифры) в 400 тыс. Таким образом, за период нэпа баптизм вырос в самую крупную «сектантскую» организацию.

Интересны данные о социальном составе баптистских общин. По свидетельству Б.Тихомирова, основу баптистских общин в деревне составляют середняки и значительный процент бедноты. В Воронежской губернии в 1926—1927 гг. социальный состав общин баптистов и евангелистов определялся так: бедняков — 43—44%, середняков — 55—56%, кулаков и зажиточных — 1—2%. В Полтавском округе по двум общинам батраки составляли 2,8%, беднота — 20%, середняки — 77,1%, во Владивостокском округе, селах Екатеринославке, Георгиевке, Васильевке и Орловке, общины баптистов целиком состоят из крестьян и казаков. В них значителен процент бедноты... В шести селениях этого округа, занятых рыбной ловлей, 25% баптистских семей не имели лодок, а в 11 селениях 46% баптистских семей не имели своих сетей. Однако, как правило, во главе баптистских общин стоят выходцы из торговцев, кулаков, купцов... Значительность кулацкой прослойки среди деревен-

<sup>1</sup> Тихомиров Б. Баптизм и его политическое лицо. С. 17—18.

<sup>2</sup> Клибанов А.И. Религиозное сектанство и современность. С. 3.

ских баптистов определяется местными условиями расслоения деревни: в Амурской области зажиточно-кулацкий слой составляет 1%, в Калужской губ. около 2—3%, на Украине и в Сибири — 10%.

В Полтаве и Ромнах состав городской баптистской общины определяется в 11,5% кустарей и мелкой буржуазии, 14,5% служащих и интеллигентов и 74% рабочих и членов их семей. В других местах процент рабочих значительно ниже; так, например, в Хабаровске община в 95 человек состоит главным образом из служащих и домашней прислуги, в Калуге — в значительной мере из кустарей<sup>1</sup>.

Большинство в баптистских общинах составляли женщины. На Дальнем Востоке это 66% общего количества членов, в Воронежской губернии — до 75%, в других местах процент колеблется от 50 до 70. Среди вступающих в общины женщины особо велик был процент вдов и девушек<sup>2</sup>.

## 2. Коллективизация: закат «золотого десятилетия»

Для советских религиоведов привычно утверждение, будто период коллективизации стал переломной вехой в судьбах всех российских церквей, включая протестантские. В качестве главной причины называлась ликвидация «последней базы капитализма» — мелкотоварного производства, частнособственного хозяйствования, а тем самым мелкобуржуазной психологии, составлявшей преимущественную основу и источник баптистских представлений. Вступление верующих сектантов в колхозы, успехи социалистического строительства, говорилось далее, — все это приводило к распаду общин, число которых сокращалось с удивительной быстротой, предвещая появление «первой в мире страны массового атеизма».

Разумеется, пафос создания великой социалистической державы, указывающей всему миру путь к обществу без гнета и эксплуатации, приобщение миллионов людей к грамотности и знаниям способствовали росту антицерковных и даже антирелигиозных настроений. Но было бы наивно принять фигурировавшие в печати цифры «распада» общин за свидетельство торжества атеистической пропаганды. Да и термин

<sup>1</sup> Тихомиров Б. Баптизм и его политическое лицо. С. 20—22.

<sup>2</sup> Там же. С. 52.

«распад» вносит путаницу в понимание реального состояния сектантства. Число общин обычно сокращалось не вследствие волеизъявления самих верующих, испытывавших воздействие социалистических идей, а в результате массовых гонений и преследований служителей культа и зажиточных сектантов. Так что, если и говорить о «новом этапе» в истории баптизма, то специфика его определилась открытой и безжалостной установкой властей на быструю ликвидацию религиозного сектантства.

В чем же причина? Ведь прошло то время, когда религиозные объединения представляли собой реальную политическую силу: православные структуры были разрушены, большинство высших иерархов были загублены или находились в заключении, многие церкви и монастыри — закрыты. Правда, выросло число сектантов. Однако едва ли эти рыхлые, раздираемые противоречиями общины несли какую-то угрозу партийной диктатуре. К тому же религиозные лидеры наперебой заявляли о своем лояльном отношении к ней. Может быть, главное заключается в несовместимости религиозного и «научно-атеистического» мировоззрений, предопределявшей неизбежность их схватки, в неустанной заботе партии о «просвещении» народа, о чем постоянно твердили ее идеологи.

Упаси нас Бог от подобного легкомыслия. Репрессивные меры против всех без исключения религиозных объединений, как и раньше, определялись сугубо прагматическими политическими соображениями. Теперь, однако, они обрели конкретный характер. Речь шла о беспощадной борьбе Сталина за абсолютную единоличную власть, за создание тоталитарного строя, безжалостного ко всем проявлениям независимости и свободомыслия. Своим дьявольским умом он понимал, что успеха можно добиться, лишь создав «образ врага», стравливая различные социальные группы и объединения, поощряя и легализируя обстановку подозрительности, доносов, всеобщего сыска и страха перед вездесущей карательной системой, действующей по принципу слепой личной преданности. Диктатору было нужно общество, в котором были бы вытравлены любые ценности, жизненные установки, проявления духовной активности, межличностные отношения, не поддающиеся полному контролю «сверху». Это была программа создания говорящих «винтиков», «одномерных людей», «жизнерадостных роботов», так блестяще изображенная в художественной форме Е.Замятиним, О.Хаксли, Д.Оруэллом.

Да, религиозные организации реальной угрозы для тоталитарной власти уже не представляли. Однако верующие, особенно сектанты, были крайне опасны в другом — в идеологическом — отношении: они открыто провозглашали небесного Бога высшим непререкаемым авторитетом и никак не желали сменить его на земного самодержца. Так что служители культа и верующие идеально подходили для создания «образа врага», поскольку органично вписывались в большевистскую традицию, объявившую религию «духовной сивухой», а борьбу с ней — «азбукой марксизма». Для пушей убедительности желательно было только прочнее связать деятельность священнослужителей и сохраняющееся влияние религии с поисками контрреволюционного Запада.

Таков был зловещий сценарий, по которому развивались дальнейшие события, повлекшие «распад» церкви баптистов и евангельских христиан; такова жесткая система координат, в которой следует объяснять их дальнейшую судьбу, независимо от официальных заявлений, цифр, «подлинных» высказываний самих верующих, переполняющих документы той эпохи. В 1927 году Сталин глубокомысленно вопрошал: «Подавили ли мы реакционное духовенство?» И отвечал: «Да, подавили. Беда в том, что оно еще не вполне ликвидировано»<sup>1</sup>. В следующем году он выдвигает тезис о неизбежности обострения классовой борьбы по мере продвижения к социализму, а церковь, как я уже отмечал, идеально подходила в качестве его иллюстрации. Не дремали и угодливые порученцы. В мае этого же года на Всесоюзном совещании Агитпропа религиозные организации были названы «единственными легальными буржуазными организациями в СССР».

У этой картины имелся еще один, поистине зловещий оттенок. Гонения и преследования, обрушившиеся на священнослужителей и верующих, неизбежно вызывали у них ответное чувство неприязни к «атеизму», под флагом которого они проводились, провоцировали антиобщественные настроения, вражду к «миру» как царству Сатаны, в конечном счете обеспечивая влияние людей, стремившихся использовать религию в антисоветских целях. Не случайно, например, перегибы и преступления, допущенные во время коллективизации, вызвали появление и яростное сопротивление целого ряда религиозно-политических новообразований (федоровцы, краснодраконовцы, бுவесцы, истинно-православные христиане

<sup>1</sup> Сталин И.В. Собр. соч. Т. 10. С. 133.

и др.). Складывалась трагическая ситуация: церковным организациям и верующим не только отказывали в политическом доверии, но и делали все, чтобы загнать их в образ врага.

Безрадостность нарисованной картины, вероятно, можно попытаться сгладить, напомнив, что и в 30-е годы партия по-прежнему строго предостерегала против насильственных мер в отношении церкви. В этой связи я хотел бы напомнить один эпизод. В Постановлении ЦК ВКП(б) «О борьбе с искривлениями партлинии в колхозном движении» были осуждены «совершенно недопустимые искривления партлинии в области борьбы с религиозными предрассудками... Мы имеем в виду *административное* закрытие церквей без согласия подавляющего большинства села, ведущее обычно к усилению религиозных предрассудков».

Когда же был провозглашен столь демократический призыв? Поверить невозможно — 14 марта 1930 года! То есть в самый пик расправ с «кулаками». И наряду с предостережением против «головокружения от успехов» и лицемерным «сын за отца не отвечает» он стал еще одним примером официальной демагогии той поры. (не забудем, что в следующем, 1931 году, был взорван храм Христа Спасителя — надо полагать, с согласия «подавляющего большинства» москвичей). Это не просто расхождение слов с делом, официальных деклараций с реально действующими служебными инструкциями. Это лицемерие, возведенное в обыденность, цинизм, как неотъемлемая черта обращения с населением, и в свете такой всеобъемлющей установки отношение к нуждам и чувствам каких-то там баптистов — мелочь, государственного внимания никак не заслуживающая.

У меня нет ни намерения, ни возможности подробно описывать историю репрессивных мер против баптистов и евангельских христиан. Сошлюсь лишь на некоторые факты, приведенные в соответствующей главе «Истории евангельских христиан-баптистов в СССР»<sup>1</sup>.

Даже суровая реальность первого послеоктябрьского десятилетия представляется авторам в светлых тонах: «После десяти лет духовного благополучия верующим приходилось жить в напряженной обстановке возбуждения против общественного мнения». Соответствующее общественное мнение, конечно, готовилось заранее. «Начиная с марта 1926 года, в центральных газетах стали появляться статьи, в которых отмеча-

<sup>1</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. С. 219—230.

лось усиление работы баптистов и евангельских христиан и содержались призывы расширять меры борьбы с верующими». В марте 1929 года ВЦСПС рассылает циркуляр № 53 «Об усилении антирелигиозной пропаганды», в котором подчеркивается «необходимость усиления идейной борьбы с религиозным мировоззрением, в частности с развитием баптизма, учением евангелистов и т.п.». «В настоящий момент, — говорится в нем, — церковь и различные религиозные секты служат прикрытием для антисоветской работы кулацких и капиталистических элементов в стране и для международной буржуазии». В резолюции II Всесоюзного съезда воинствующих безбожников (апрель 1929 г.) баптисты, евангелисты, адвентисты и методисты прямо зачисляются в разряд религиозных организаций, верхушка которых является «политической агентурой... и военно-шпионскими организациями международной буржуазии».

8 апреля 1929 года выходит известное постановление ВЦИК РСФСР «О религиозных объединениях», заметно ущемляющее права религиозных организаций по сравнению с декретом 1918 года, в частности, требующее от них обязательной регистрации. В мае того же года вносится поправка в Конституцию РСФСР: вместо «свободы религиозной пропаганды» отныне фигурирует «свобода религиозных исповеданий». В соответствии с последующими официальными разъяснениями «проповедь Евангелия и деятельность с привлечением новообращенных в среду верующих людей рассматривается как преступление перед государством». Нетрудно представить себе, что это означало для протестантских, евангелических конфессий, для которых подлинная вера непременно включает труд благовестия, проповедь «света Евангелия». С 1929 года начались массовые репрессии наиболее известных деятелей баптизма и евангельского христианства как в центре страны, так и на периферии<sup>1</sup>. В результате региональные союзы прекратили свое существование.

В декабре 1929 года состояние «сектантского вопроса» обсуждалось на заседании Оргбюро ЦК РКП(б) в присутствии Сталина, Молотова, Калинина, Бубнова, Ворошилова, Андреева и др. Деятельность и отчет Антирелигиозной комиссии получили одобрение, и было принято решение: «Разработку указаний по дальнейшему разложению сектантства поручить

---

<sup>1</sup> Многочисленные факты на этот счет приведены в упоминавшейся «Истории баптизма» (См. с. 392—399).

спецкомиссии в составе Тучкова, Анцеловича, Смидовича, Красикова и К.А.Попова»<sup>1</sup>. «Указания» известны: усиление массовых репрессий, жертвами которых в одинаковой мере стали и фундаменталисты, и модернисты, равно как и все светские вольнодумцы — и реальные, и только подозреваемые.

Как же реагировали евангелистские лидеры на политику коллективизации, столь четко ориентированную на ликвидацию сектанства как такового? Гадать об этом не приходится. Их социальный идеал всегда исходил из незыблемости частной собственности и свободного рынка. К тому же они уже побывали в сходной ситуации десяток лет назад, когда энергично протестовали против «захватного социализма». Однако теперь власть чувствовала себя достаточно сильной, чтобы открыто проводя политику репрессий, ввести жесткую цензуру на любые выражения инакомыслия. В конце 1928 года прекращается издание «Баптиста России», с середины 1929 — «Баптиста», с 1928 — «Христианина» (журнал «Слово истины» и газета «Утренняя звезда» были закрыты еще в 1922 году). Сложилась особая ситуация: любые высказывания баптистов, соответствующие принципам их вероучения — об абсолютном авторитете Бога, о «революции духа», о принципах ненасилия и братской любви — приравнивались к идеологической диверсии. Скажем, вполне тривиальное заявление: «Грех делить крестьян на кулаков, середняков и бедняков; все они — дети Божии» однозначно трактовалось как зловередная проповедь «классового мира», направленная против линии партии.

Официальная печать того времени тщательно коллекционировала подобные факты, как бы подтверждающие тезис о неизбежности обострения классовой борьбы. Но урожай был невелик. Где-то баптисты пытались организовать трудовые артели, состоящие исключительно из единоверцев; столь «враждебные» акции были пресечены с самого начала. Где-то были выявлены раскулаченные сектанты, которые, облачившись в лохмотья, предостерегали от вступления в колхозы, ссылаясь на собственные невзгоды. Сообщалось о фактах преследования зажиточными баптистами своих неимущих «братьев и сестер», вступивших в колхоз, о создании специальных фондов в поддержку «отказников», о распространении «святых писем», запугивающих близким светопредставлением и карой; которая постигнет верующих, принявших печать Антихриста, то есть вступивших в колхоз. Особо тиражировалась

<sup>1</sup> Цит. по: Савельев С.Н. Бог и комиссары. С. 211.



весть о том, что на Северном Кавказе в 1929 году баптисты распространяли письмо, якобы переданное на землю самим Иисусом Христом: «Я скорблю, что верующие не ходят на собрания, а ходят больше в коммуны и артели. Я предлагаю во избежание кары выходить из коммун и артелей. Скоро я снизойду опять на землю». Если представить себе безжалостную обстановку того времени, то факты подобного рода выглядят не только возможными, но и естественными. Подчеркну и другое: в каких-либо «враждебных» акциях, типа выступлений федоровцев и краснодраконовцев, баптистские лидеры замешаны не были.

А что, собственно говоря, им оставалось делать?

Чтобы как-то парализовать политические обвинения, в 1930 году Центральный совет Союза евангельских христиан разослал в местные общины циркуляр, в котором еще и еще раз подчеркивал свою лояльность к властям и даже предлагал на местах исключать из общин лиц, «явно изобличенных в контрреволюционной деятельности». Как сообщают официальные источники, баптисты также предприняли перевыборы руководящего состава церкви, освобождаясь от политически скомпрометировавших себя деятелей. Но бдительные атеисты немедленно определили все эти меры как «политический мажордад»<sup>1</sup>.

Столь же вынужденным и бесперспективным было послание баптистского руководства «Всем братьям и сестрам, работающим на ниве благовествования Христова», в котором говорилось: «В беседе с безбожниками братьям и сестрам рекомендуется заострить внимание слушателей на том, что по легендам Евангелия, Иисус Христос был происхождения пролетарского: сын мелкого ремесленника плотника Иосифа, мать его была простая трудящаяся женщина — Мария. Следовательно, спаситель мира по своему социальному положению стоит близко к пролетариату и крестьянству... Безбожники пишут и утверждают, что учение Христа-спасителя — оплот богатых, эксплуататорских классов. Отвергая это нелепое положение безбожников, мы рекомендуем братьям и сестрам остановить внимание слушателей на следующих моментах: 1. Иисус Христос был первый великий социалист и коммунист, духовный отец и предшественник Коммунистической партии. Две тысячи лет тому назад Христос впервые в истории человечества бросил в жизнь те яркие лозунги и святые принципы, которые

<sup>1</sup> Безбожник у станка. 1929. № 11. С. 11.

в настоящее время Компартия воплощает в жизнь. Например: кто первым возвестил в античном мире великий принцип „защита бедных, голодных и угнетенных“? — Христос. Кто первый возвестил великий социальный принцип братства и равенства всех трудящихся? — Христос. Кто первый известил лозунг: „Кто не трудится, да не ест“? Эти слова написаны на стенах советских пролетарских клубов, а между тем эти слова впервые произнес Христос. Кто первый возвестил миру великие принципы коммунизма и интернационализма, т.е. слияния трудящихся в одну всемирную семью — Христос. Вывод отсюда ясен, что, оплевывая Христа-спасителя, безбожники плюют в колодезь, из которого сами пьют воду<sup>1</sup>. Разумеется, это весьма вольное толкование Нового завета, и поколения безбожников всюду издевались над ним. Но они умалчивали о главном: это послание — вынужденная реакция на жестокие преследования и огульные обвинения баптистов в проповеди антисоветских взглядов.

Каковы же результаты свирепой репрессивной кампании?

Если судить по официальным публикациям, коллективизация внесла полное опустошение в баптистские ряды. Ф.М.Путинцев, например, утверждал, что в дальневосточном крае число общин баптистов и евангельских христиан составляло: 1926 год — 160, 1929 — 311, 1932 — 86<sup>2</sup>. То есть всего за 3 года оно сократилось более чем в 3,5 раза. Показатели прямо-таки «стахановские»! Но нет, это не рекорд. Как объявил «Безбожник», в Калининской области к 1934 году число верующих в соответствующих сектантских общинах уменьшилось в 15 раз!<sup>3</sup>

Самое неожиданное заключается в том, что данные цифры вполне могут соответствовать действительности. Только свидетельствуют они не об успехах антирелигиозного воспитания, а о вещах более мрачных. Как мы теперь знаем, насильственной коллективизации подверглось более десяти миллионов «кулаков», а нередко и просто зажиточных крестьян, многих из которых ссылали в места не столь отдаленные. Среди них доля сектантов была выше обычной, поскольку принадлежность к религиозной общине уже служила поводом для причисления к «подрывным» элементам. Очевидно также, что подобное раскулачивание особо свирепствовало в плодородных

<sup>1</sup> Арзив Музея истории религии и атеизма. К. VIII. Оп. 1. Ед. хр. 45.

<sup>2</sup> Путинцев Ф.М. Политическая роль и тактика сект. М., 1935. С. 405.

<sup>3</sup> Безбожник. 1935. № 6. С. 18.

зажиточных районах, которые были историческими центрами распространения баптизма; в районах, где существовали старейшие и наиболее крепкие религиозные общины. Отсюда парадоксальная, на первый взгляд, ситуация: именно такие общины наиболее быстро «распалались», если употребить жаргон воинствующих безбожников.

Так, по подсчетам Г.С.Лялиной, в 10-ти старейших общинах Северного Кавказа и Юга Украины за пятилетие число верующих сократилось с 1872 до 663, то есть, почти в 3 раза. И это повсеместное явление. «Такие общины городов Поволжья, как Камышинская, Саратовская, Самарская, Балашовская, уменьшились соответственно в 6,4, 3,6 и 2 раза; общины Ставрополя и Краснодара — почти в 2 раза, а Белгородская и Новооскольская, обе в Центрально-Черноземной области, — одна в 4,5 раза, другая — более чем в 10 раз»<sup>1</sup>. Можно и дальше разыскивать и приводить различные цифры. Но достаточно указать на одно обстоятельство, чтобы потерять к этому занятию особый интерес: «К 1931 году большинство общин баптистов и евангельских христиан официально прекратило свою деятельность... К 1936 году почти все поместные общины евангельско-баптистского братства были сняты с регистрации (пресвитеры их были репрессированы), молитвенные дома были отобраны»<sup>2</sup>.

Конечно, немало баптистов отошло от веры. Но то были преимущественно всякого рода «экономисты» и представители «удобного христианства». Что же касается верующих, готовых пройти самый взыскательный «молчаливый осмотр Христа», то они редко порывали со своими убеждениями и подвергались, если можно так сказать, «миграции» за казенный счет в Казахстан, Киргизию, в суровые районы Сибири и Дальнего Востока, тем самым выпадая из статистических сводок.

Одним словом, проявлялся эффект сообщающихся сосудов: сокращение числа сектантских общин в районах традиционного распространения и едва ли не соответствующее их увеличение (часто в форме нелегальных групп) в районах новых, «исправительных». Приведу данные известного исследователя баптизма в Киргизии Б.И.Гальперина. Во второй половине 20-х годов, свидетельствует он, в г. Фрунзе появилась группа кулаков-баптистов, которые быстро заняли руководящее положение в городской церкви и общинах, расположенных

<sup>1</sup> См.: Лялина Г.С. Указ. соч. С. 109—110.

<sup>2</sup> История баптизма. С. 398.

в Чуйской области. Почувствовав либеральное отношение местных властей, они стали энергично приглашать своих единомышленников. Б.И.Гальперин ссылается на одно характерное послание: «Здесь, в Среднюю Азию, съезжаются все баптисты, свободно проповедуют Евангелие — Слово Божие, собирают часто баптистские собрания, свободно, и никто им не препятствует, как будто и Советской власти нет. Кто верует в Христа, тот пусть едет сюда, в Среднюю Азию. У нас уже много братьев во-Христе лишенцев, все же Господь открывает им стезю. Живут здесь братья-баптисты и лишенцы как будто бы при Николае, имеют свое хозяйство, скот, много свиней, едят сало, мясо, фрукты. Скоро мало-помалу съедутся все баптисты в эту Ср. Азию и тогда заживем. Здесь лишенцев много у власти баптистов. Я сам только приехал и сейчас же, как только узнали, что я баптист, приняли на сахарный завод». Число таких вынужденных «мигрантов» было огромно. Если в 1930 году баптистская община в г. Фрунзе насчитывала 150 человек, то в 1933 — уже 1850, в г. Токмак соответственно 12 и 90, а во многих районах общины создавались заново.

Изменялось не только количество общин и районы их распространения. Усиливавшиеся гонения воспринимались верующими как подтверждение идеи о греховности мира, они обостряли антисоциальные настроения и чувство отчужденности от светской жизни, ее ценностей и идеалов. На место зарегистрированных общин пришли нелегальные богослужебные собрания, семейные встречи «братьев и сестер», совместные чтения Евангелия и исполнения духовных песен. Они воспринимались верующими как некие островки спасения, как «ворота в небесный Ханаан», как средоточие подлинной нравственности и человеколюбия в противоположность жестокости и аморализму «внешних». Так что баптистская вера не была разрушена воздействием атеизма. Она оказалась загнанной в подполье, ушла в более глубокие ткани культуры, дожидаясь своего часа.

Как известно, оптимистические данные об успешном «изживании» сектантства фигурируют в публикациях не только кадровых безбожников, но и серьезных исследователей советского периода. А.И.Клибанов, например, писал: «Уже в ходе коллективизации определились явления упадка сектантства: сокращение его численности, распад многих общин. Так, в Западной Сибири число баптистских общин сократилось за 1929—1932 гг. на 10,9%, по Дальневосточному краю — более

чем в 4 раза, а число евангелистских общин — почти в 3 раза. Значительно поредели ряды баптистов и евангелистов на Украине и в Белоруссии. В течение 30-х годов явления упадка сектантства усиливались»<sup>1</sup>. Во-первых, определенное сокращение численности, действительно, происходило. Во-вторых, А.И.Клибанов предупреждает, что «распад множества сектантских общин и свертывание активности руководителей ... не могут быть оценены как адекватные показатели упадка религиозного сектантства», ссылаясь на «нередкие случаи администрирования в области религии». Все просто: вместо «распад общин» написать «разгон общин» в те времена было не позволено.

Между тем разгром церкви продолжался. В 1929 году прекращают свое существование Библейские курсы и Федеративный Союз баптистов СССР. Вскоре он был восстановлен, но после ареста его руководителей в марте 1935 года распался окончательно. Правда, Всесоюзный совет евангельских христиан, несмотря на периодические аресты руководства и перемены в работе, продолжал все же владеть жалкое существование.

Та же участь постигла и поместные церкви (общины). К 1931 году, как уже отмечалось, большинство церквей официально прекратило свою деятельность. О руководителях баптизма говорить не приходится: подавляющее большинство из них прошли через аресты, ссылки, заключения. «Чаша испытаний,— констатирует «История евангельских христиан-баптистов в СССР»,— миновала лишь немногих видных деятелей евангельско-баптистского братства». Названо 7 фамилий.

Несмотря на учиненный погром, желание родных властей окончательно «добить контрреволюционное духовенство», как свидетельствовал упоминавшийся «Антирелигиозный учебник» 1940 года, в полной мере сохранялось.

Но вмешалась война...

### 3. Образование ВСЕХБ (1944—1945)

В послевоенные годы кривая численности баптистов заметно пошла вверх. Война принесла горе в каждую семью, миллионы и миллионы людей потеряли родных и близких, вынуждены были покинуть свои города и села, оказались вы-

<sup>1</sup> Клибанов А.И. Религиозное сектантство и современность. С. 5.

битыми из привычной жизненной колеи. Все это само по себе вызывало оживление религиозных настроений. Но баптистская церковь росла, пожалуй, быстрее других, что объясняется некоторыми особенностями ее вероучения и организации.

Во-первых, баптистское исповедание делает акцент на идее извечного предопределения, на неизбежности и даже благодати страданий. В обстановке послевоенных бед проповедь фатализма, неумолимости судьбы, призыв покорно нести крест, выпавший на твою долю, несомненно, вносила покой в души людей, испытавших все превратности жизни, несла им хоть какое-то утешение. Во-вторых, баптисты не просто проповедовали. Они создавали общины, сплоченные коллективы единомышленников, где каждый человек, независимо от возраста и рода занятий, ощущал постоянное внимание, готовность прийти на помощь. В послевоенной обстановке развороченного быта, распада семейных, личных, привычных социальных связей, возросших чувств бесприютности, одиночества, заброшенности, такие сообщества не могли не привлекать массу людей. Немаловажен и тот факт, что за несколько лет руководством баптистской церкви удалось серьезно перестроить и восстановить свою организацию, расширить и усовершенствовать миссионерскую деятельность.

Центральным событием этого периода стало создание Всеобщего союза евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ), постепенно превратившегося в крупную централизованную организацию со своим штатом управления и многочисленной сетью «зарегистрированных» общин, действующих практически во всех регионах страны. Само по себе такое объединение неожиданным не является.

Из истории баптизма в Англии и США можно было видеть, что дискуссии о взаимоотношениях общих и частных баптистов проходят через все прошлое этих церквей, и в зависимости от изменчивой социальной ситуации выявляют различные — то «объединительные», то «разъединительные» — тенденции. Эту традицию в полной мере унаследовали и российские баптисты. Уже в 1884 году В.А.Пашков пытался «объединить всех верующих, чтобы они могли узнать друг друга и потом работать совместно». С тех пор эта проблема прямо или косвенно затрагивалась почти на каждом съезде.

Так, в 1885 году обсуждался вопрос «о недопустимости введения открытого хлебопреломления и омовения ног в тех общинах, где это ранее не практиковалось», а также было единогласно отказано евангельским христианам-захарьевцам про-

водить съезды совместно с баптистами. Напомним, что «открытое хлебопреломление» — особенность евангельских христиан. Съезд 1887—1888 года подчеркнул необходимость «в дальнейшем рукополагать пресвитеров, проповедников и диаконов», то есть подтвердил практику именно частных баптистов. Но постепенно «объединительная» тенденция стала проявляться все отчетливее.

На баптистский съезд 1898 года были приглашены евангельские христиане (пашковцы), и участники пришли к соглашению «о дальнейшей совместной работе для Царствия Божия». Активное участие евангельские христиане из Петербурга и Киева приняли в баптистском съезде 1903 года, а в следующем году они обратились с заявлением о «вступлении в Союз баптистов с сохранением прежнего наименования». Наконец, в 1905 году состоялся Объединенный съезд баптистов и евангельских христиан. Месяцем раньше был обнародован указ о веротерпимости, а поэтому среди участников царила приподнятая торжественная обстановка, атмосфера единства и надежды на успешную совместную деятельность. На этом съезде, кстати, впервые было принято общее наименование «евангельские христиане-баптисты», но оно приживалось весьма медленно.

Подобные объединенные съезды по инерции продолжались некоторое время, но вскоре отношения между евангелическими близнецами стали заметно портиться. Свою роль сыграло создание И.С.Прохановым Союза евангельских христиан (1909), хотя на первом же его съезде обсуждался вопрос об объединении с баптистами. Причем, И.С.Проханов предлагал создать Общий соединительный комитет евангельско-баптистского братства и наладить совместную деятельность в подготовке проповедников и работе среди молодежи. Однако баптисты на все эти предложения отвечать не спешили.

На последнем дореволюционном съезде баптистов в 1911 году рассматривалось письмо евангельских христиан с предложением сближения и объединения для совместной работы и создания Соединительного комитета. Съезд решил относиться к евангельским христианам «по-братски», не навязывать им название «баптисты», не принимать отлученных евангельских христиан в свои общины, но предложение о создании Соединительного комитета отклонил. В начале главы подробно рассказывалось об объединительной деятельности, активно проводившейся после 1917 года и, как известно, не давшей существенных результатов.

То, чего не удалось добиться ни в царской России, ни в более или менее «свободной» обстановке нэпа, наконец совершилось в России сталинской. Причем размах этого объединения, как увидим позже, превзошел пожелания лидеров обеих ветвей, высказывавшиеся прежде. Уже одно это заставляет нас внимательно присмотреться к этому официальному религиозному «браку по-советски».

Фактическая история выглядит так. Союз баптистов, как мы знаем, был ликвидирован еще в 1935 году, и целый ряд его приверженцев был вынужден перейти в чудом уцелевший Всесоюзный союз евангельских христиан (ВСЕХ). В первые же дни Великой Отечественной войны ВСЕХ обратился с патриотическим призывом к верующим, где, в частности, говорилось: «Сейчас, дорогие братья и сестры, наступили дни не на словах, а на деле показать наше искреннее отношение к родине и к переживаемым нашей страной событиям. Наступило время и нам, верующим в Господа Иисуса Христа, явить на деле нашу любовь к дорогой родине. Многие братья будут призваны к защите своей страны. Мы зовем их исполнить свой долг до конца, не из-за страха наказания, но по совести (Римл. 13.5)»<sup>1</sup>.

За годы войны баптистские руководители неоднократно выступали с подобными призывами. Так, начало совместной работы баптистов и евангельских христиан было отмечено созданием в мае 1942 года временного Всесоюзного совета евангельских христиан и баптистов, который обратился к верующим со следующим призывом: «...опасность для дела Евангелия велика... Дорогому для всех христиан имени Иисуса Христа Германия хочет противопоставить имя кровавого фюрера... Пусть каждый брат и каждая сестра исполняет свой долг перед Богом и перед Родиной в суровые дни, которые мы переживаем. Будем мы, верующие, лучшими воинами на фронте и лучшими работниками в тылу! Любимая Родина должна остаться свободной...»<sup>2</sup>. Баптисты собирали средства в пользу фронта, добровольно работали в госпиталях и приютах. В 1944 году, например, они пожертвовали 400 тыс. рублей — сумму по тем временам немалую.

В мае 1942 года М.И.Голяев и Н.А.Левинданто от имени баптистского братства обратились к ВСЕХ с предложением принять на себя опеку и заботу об общинах баптистов. В ок-

<sup>1</sup> Братский вестник. 1945. № 1. С. 16.

<sup>2</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. С. 229.



тябре 1944 года на совещании представителей обеих церквей было принято решение об объединении этих церквей и урегулировании спорных вопросов. Его условия в основе повторяли соглашение 20-го года: все общины должны по возможности иметь рукоположенных пресвитеров, которые и совершают крещение, хлебопреломление и бракосочетание. Но при отсутствии таковых подобные действия могут совершать и нерукоположенные члены общины — но лишь по поручению церкви. Было также решено, что крещение и бракосочетание, совершаемые как с возложением рук на крещаемых и брачующихся, так и без него, имеют одинаковую силу. В том же духе был решен вопрос о хлебопреломлении: «Вечеря Господня, или хлебопреломление может совершаться как путем разламывания хлеба на множество мелких частей, так и путем разламывания на две, три или несколько крупных частей»<sup>1</sup>.

Итак, объединение совершилось. На мой взгляд, оно в значительной мере имело искусственный характер и было навязано партийно-государственными контролирующими органами, что, впрочем, не исключало определенные и вполне «земные» выгоды для обеих сторон. Баптисты обретали статус легальной («зарегистрированной») религиозной организации и возможность восстановить свои разрушенные структуры. Лидеры евангельских христиан, которые по своей численности и сплоченности общин всегда значительно уступали баптистам, заметно укрепляли руководящие позиции, что проявилось уже в том, что и председатель ВСЕХБ (Я.И.Жидков), и генеральный секретарь (А.В.Карев) были выбраны из их числа.

Объединение двух Союзов в Церковь евангельских христиан и баптистов (впоследствии это наименование было заменено на «Церковь евангельских христиан-баптистов») означало создание централизованной в масштабах всей страны многоступенчатой и разветвленной протестантской организации. Во главе ее стал Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов со штатом старших пресвитеров (вначале они назывались уполномоченными ВСЕХБ) и пресвитерами, управлявшими общинами на местах. С 1945 года начал издаваться журнал «Братский вестник».

Такая серьезная реорганизация не могла, конечно, совершиться без рекомендации и одобрения «инстанций». Со временем, когда будут изучены соответствующие архивы, удастся

<sup>1</sup> Братский вестник. 1945. № 1. С. 27.

что-то разузнать о закулисных переговорах и маневрах, предшествовавших этой акции. Но можно и сейчас, так сказать, теоретическим путем воспроизвести наиболее вероятные соображения большевистских комиссаров на сей счет.

Для любого деспотического режима совершенно естественно и нормально стремление поставить под неусыпный контроль не только деятельность всех социальных институтов и групп, но и сферу каждодневного общежития. Идеалом выступает полностью регулируемое, «прозрачное» общество, в котором ликвидированы какие бы то ни было автономные центры притяжения, независимые ценности, непредсказуемые личные склонности и т.д. Все — житейские ценности, творческие инициативы, проявления восторга и радости — должно инспирироваться, одобряться и внедряться исключительно «сверху». Обычно это достигается административным подчинением тех или иных социальных институтов соответствующим государственно-партийным органам. С религией же дело обстоит сложнее: церковь по конституции «отделена» от государства, и ее нельзя непосредственно включить в систему светской власти.

Выход один: создать властные церковные структуры, поставить во главе их достаточно сговорчивое руководство и через него, применяя испытанный метод «кнута и пряника», попытаться влиять на состояние местных церквей и массовое религиозное сознание. Причем критерием подобных деловых перестроек была установка на спешное, плановое «угасание» религии. Иными словами, победила идея повторить опыт, недавно проделанный с Русской православной церковью, себя, кажется, оправдывающий.

В пользу такого предположения говорит следующий, почти экстравагантный шаг «объединительной» деятельности, а именно, присоединение к ВСЕХБ в августе 1945 года христиан веры евангельской, или пятидесятников. Если еще можно говорить об общей вероисповедной основе баптистов и евангельских христиан, то пятидесятничество отличается от них весьма существенными и, как свидетельствует история, едва ли совместимыми особенностями.

«Пятидесятники» уже упоминались в нашем рассказе. Для того, чтобы в полной мере оценить колорит объединения 1945 года, стоит сказать о них несколько слов, тем более, как выясняется, еще до Октября лидеры баптистов и евангельских христиан неоднократно высказывались о своем неприязненном отношении к ним.

Пятидесятничество возникает в канун XX века внутри протестантских фундаменталистов Америки. Оно быстро растет и вскоре обретает международный размах. Считается, что сегодня в мире насчитывается до 10 млн. последователей пятидесятничества, представленного многообразными версиями. Некоторые авторы называют цифру в 50 млн., на мой взгляд, явно завышенную. Присущая пятидесятникам миссионерская агрессивность и враждебность к другим христианским объединениям вызвала ответные притеснения и гонения, а потому на первых порах они действовали скрытно. Так что в их истории остается много белых пятен, причем отдельные авторы называют различные факты и имена — часто в зависимости от собственных конфессиональных предпочтений<sup>1</sup>. Я бегло упомяну лишь о тех эпизодах из прошлого российских пятидесятников, которые бросают дополнительный свет на развитие отечественного баптизма.

Своим появлением пятидесятничество в значительной мере обязано бурной деятельности А.И.Иванова в Финляндии, входившей тогда в состав России. Бывший православный, затем евангельский христианин, под влиянием методиста Т.Баррата он примерно в 1910 году обратился в пятидесятничество, активно проповедовал в Гельсингфорсе (Хельсинки), где в 1913 году и организовал первую самостоятельную общину. Позже к нему присоединился П.Н.Сморodin, также сыгравший заметную роль в истории этой церкви. Первоначально община насчитывала около 20 человек. Под влиянием их проповедей пятидесятнические общины и группы стали появляться в соседних областях. Пятидесятники всемерно старались расширить свое влияние. Известно, например, что в октябре 1914 года Иванов и Смородин выступали в баптистской общине г. Тифлиса.

В 20-е годы под влиянием проповедников, вернувшихся из США (прежде всего П.А.Ильчука и Т.С.Нагорного), пятидесятнические общины появляются на территории Западной

<sup>1</sup> О пятидесятниках в США см. уже упоминавшийся труд Сиднея Е.Алстера «Религиозная история американского народа» (1972). О них много писал крупнейший специалист по сектантству Брайан Р.Уилсон (см., напр.: *Patterns of Sectarianism* // Ed. by Brian E.Wilson. London, 1967). Точка зрения ВСЕХБ детально представлена «Историей евангельских христиан-баптистов в СССР» (1989) и «Историей баптизма» (1996). Примером лояльного, характерного для православных авторов, может служить книга священника Игоря Ефимова «Современное харизматическое движение сектантства» (М., 1995). Из светских религиоведов о пятидесятниках писали А.И.Клибанов, А.Москаленко, В.Граждан, Ф.Гаркавенко, В.Белов и др.

Украины и Западной Белоруссии, входивших в Польшу. Вскоре пятидесятничество распространяется и на Тернопольскую область. В феврале 1918 года на съезде в г. Кременец создается Союз церквей пятидесятников. Разрозненные и часто независимо возникавшие группы укрепляют взаимные связи, и в 1929 году создается Союз христиан веры евангельской, численность которого, по заявлению его руководителей, вскоре превысила 15 тыс. человек. В последующие годы к нему присоединяются общины соседних местностей и областей.

Наконец, третьим центром распространения пятидесятничества стала Одесса, где активно подвизался И.Е.Воронаев, православный, позже (1907) перешедший в баптизм. В 1912 году он эмигрировал в США, где принял пятидесятничество, и после своего возвращения в Одессу стал усиленно распространять новую веру в качестве штатного сотрудника одного из объединений американских пятидесятников — Ассамблеи бога. Рассорившись с бывшими единомышленниками, он в 1921 году организовал самостоятельную общину и развил целеустремленную миссионерскую деятельность в соседних областях, оказавшуюся весьма эффективной. В 1924 году состоялся первый съезд пятидесятников Одесской области, а в 1926 году был образован Всеукраинский союз христиан евангельской веры, председателем которого стал И.С.Воронаев. Союз был закрыт в 30-е годы, но большинство пятидесятнических общин продолжало свою деятельность нелегально.

Все эти детали для нас сейчас особого интереса не представляют. Существенно другое: с самого начала лидеры баптистов и евангельских христиан крайне подозрительно и враждебно встретили деятельность пятидесятников. Уже в 1913 году А.И.Иванов и его последователи были отлучены от церкви евангельских христиан и квалифицированы как «трясуны». С этого момента в изданиях обеих церквей все еще появляются предостережения против деятельности пятидесятников. В одной такой публикации, напечатанной в прохановской «Утренней звезде», говорилось: «В Гельсингфорсе, Выборге, а также и в Петербурге появилась секта людей, называющих себя „пятидесятниками“, а в действительности трясуны. Эти люди мало чем отличаются от хлыстов и прыгунов. Они ничего общего (!) не имеют ни с баптистами, ни с евангельскими христианами»<sup>1</sup>. Точно так же пятидесятничество оценивали и баптисты.

<sup>1</sup> Утренняя звезда. 1914. № 15.

Особо остро эта вражда проявилась после Октября. Журнал евангельских христиан оповещал своих читателей: «У нас, как вам известно, принесли изуверское учение „трясунов“, которые наделали много бед, разрушив общины и группы верующих. Вместо того, чтобы распространять Слово Божие, теперь приходится бороться с трясунами, как с хищниками, которые растерзывают тех, кто едва отстал от заблуждения. Трясуны ходят по хатам и развращают евангельскую веру»<sup>1</sup>. Совсем уж ненормативно высказывался «Баптист»: «Трясунским проповедникам и пророчицам следовало бы идти в вертепы, дома разврата, кабаки и там проповедовать свои дары и чудотворения»<sup>2</sup>.

К середине 40-х годов пятидесятничество выступало как разношерстное религиозное движение. Его наиболее крупные разновидности были представлены так называемыми воронаевцами и христианами в духе апостолов, или смородинцами (по фамилии основателей — И.Е.Воронаева и Н.П.Смородина). Кроме того, имелись пятидесятники-сионисты, шмидтовцы, леонтьевцы, мурашковцы и др. Главную специфику их вероисповедания составляет учение о «крещении Святым Духом».

Уже отмечалось, что это учение занимает приоритетное место в протестантской, в том числе и баптистской догматике: именно Святой Дух свидетельствует об избранности человека и «духовно возрождает» его. Христиане веры евангельской, разделяя общепротестантскую концепцию «личной веры», на первый план выдвигают библейское свидетельство о сошествии Святого Духа на апостолов на пятидесятый день после воскресения Иисуса Христа: «При наступлении дня Пятидесятницы, все они были единодушно вместе. И внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились. И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещавать» (Деян. 2: 1—4).

Пятидесятники исходят из того, что «глоссолалия», то есть говорение на иных языках, служит непременным «знамением крещения Духом Святым». В соответствии с этим, молитвенное собрание у них существенно отличается от баптист-

<sup>1</sup> Христианин. 1926. № 5. С. 59.

<sup>2</sup> Баптист. 1925. № 2. С. 12.

ского. В ходе его постепенно достигается состояние массовой экзальтации, когда отдельные верующие начинают издавать странные звукосочетания, которые и расцениваются как слова «незнакомых языков». Кроме того, пятидесятники признают и высоко почитают «дар пророчества», то есть способность некоторых верующих (кстати, обычно женщин) давать толкование таким возгласам.

Эти особенности богослужения крайне существенны. Дело в том, что как среди зарубежных, так и среди отечественных баптистских теологов всегда существовали различные интерпретации учения о Святом Духе. Так, например, взгляды на этот счет И.Каргеля и В.Степанова заметно отличались от интерпретации В.Павлова, а тем более И.Проханова. Но, как свидетельствует история, неодинаковые вероисповеднические акценты не составляли особого препятствия для взаимопонимания и стремления к объединению. Другое дело, если акценты эти получили закрепление в обрядовой практике. С этой точки зрения отказ от глоссолалии означал для убежденных пятидесятников отказ от неотъемлемой специфики собственной церкви, от самого существа своей веры и привычных способов ее выражения. К тому же имелись и другие более мелкие отличия в обрядности. Например, воронаевцы — наиболее многочисленная разновидность пятидесятничества — практиковали обряд омовения ног.

Укажу ещё на одно немаловажное обстоятельство. Пятидесятники, как правило, рекрутируются из рядов баптистов, и такой акт — это ясно осознаваемый самим верующим переход к более интенсивной, напряженной, экстатической вере. Они называют себя «горячими», в отличие от баптистов, которых пренебрежительно именуют «теплыми», подразумевая известное положение Библии: «...О, если бы ты был холоден или горяч! Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих» (Откр. 3.15, 16). Обратные же переходы — от пятидесятников к баптистам — встречаются крайне редко.

До 1945 года пятидесятники, которых тогда насчитывалось несколько десятков тысяч, преследовались как «изуверская секта», враждебная советскому строю, и вынуждены были действовать нелегально. И тем не менее до конца понять причины этого объединения довольно сложно. Что касается ВСЕХБ, могу предположить, что на них основательно «нажали», и решиться на отказ его руководство не осмелилось. А почему на это пошли руководители христиан веры евангельской, тем более что, по свидетельству ВСЕХБ, инициатива исходила

именно от них? Может быть, они также, как раньше баптисты, хотели получить легальный статус? Однако не могли же они не видеть той непроницаемой перегородки, которая отделяла их от баптистов, и не понимать, что такое объединение неминуемо приведет к расколу в их лагере.

Как бы то ни было, 19 августа 1945 года начались переговоры. «Вначале было много суждений,— вспоминает И.Г.Иванов...— Трудно было... договориться о таком едином документе, который мог бы удовлетворить обе стороны»<sup>1</sup>. Предметом особых споров стало омовение ног, которое практиковали многие пятидесятники. В конце концов было подписано так называемое Августовское соглашение. Один из пунктов гласит: «Обе стороны признают, что незнакомый язык без истолкования остается без плода, о чем ап.Павел говорит (1 Коринф. 14,6--9, 14, 28): «Если же не будет истолкователя, то молчи в церкви». Обе стороны считают это за правило, данное Господом через ап.Павла. Принимая во внимание вышеприведенные слова ап.Павла о бесплодности незнакомого языка при отсутствии истолкователя, обе стороны пришли к соглашению воздерживаться от незнакомых языков в общественных собраниях. Ввиду того, что у евангельских христиан и баптистов нет обычая омовения ног, настоящим соглашением рекомендуется христианам веры евангельской, в целях единства и единообразия богослужебного порядка, вести воспитательную работу для достижения единого понимания в этом вопросе с евангельскими христианами и баптистами»<sup>2</sup>. Нетрудно заметить, что лидеры христиан веры евангельской сочли возможным капитулировать по всем статьям.

В общем, дело было сделано, и все должны были быть довольны. Еще бы! Как справедливо отметил А.И.Клибанов: «Если не считать скромного опыта воссоединения православия со старообрядчеством — создание так называемой единоверческой церкви при Павле I, то на всем протяжении императорского периода русской истории на подобную акцию не решались даже оберпрокуроры Синода». А вот незаметные «кураторы» решились и соорудили некую структуру, сразу смазавшую разрыв между вечными заповедями Бога и последними постановлениями партии. Теперь громовые разносы всяких «секстантов» можно было дополнить тихими «доведительными» запугиваниями их лидеров. Да и те вроде как

<sup>1</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. С. 233.

<sup>2</sup> Братский вестник. 1945. № 3. С. 18—19.

бы в восторге и выражают свои благодарственные чувства идейно выдержанными и зрелыми декларациями. «Многие ясные выражения Самого Христа и Его апостолов говорят о том,— писал первый председатель ВСЕХБ Я.И.Жидков,— что принципы, положенные в основу Октябрьской революции, близки словам и учению Христа и Его апостолов, а значит и дороги всем нам, верующим во Христа, Спасителя нашего». И далее: «Мы, верующие во Христа Иисуса, должны хорошо знать, что Господь наш, управляющий народами и царствами, на место тюрьмы народов — царской России — выдвинул славный советский строй. Это случилось на основе слов Писания... Бог не только поставил, но и укрепил советское государство»<sup>1</sup>.

Однако, не будем брать грех на душу, увлекаясь саркастическими интонациями по адресу старейших ревнителей Христа: кто подсчитает, сколько унижений им пришлось вынести. К тому же не оставляет надежда, что, когда архивы журнала станут доступными, можно будет увидеть, какой беспеременной правке бдительные цензоры обычно подвергали первоначальный текст. Так что Бог им судья. Правда, смущает одно: в конфессиональных официальных изданиях — в «Истории евангельских христиан-баптистов в СССР» (1989), и «Истории баптизма» (1996) — об объединении 1944—1945 годов говорится как-то судорожно, скороговоркой без попытки серьезного и добросовестного объяснения этих событий, без анализа основных программных документов. А без этого создать в нынешних условиях жизнеспособную церковь едва ли удастся.

Главное, повторю, участники затянувшейся брачной процедуры остались довольны. Считалось, что выиграли все. Увы, результат был более зауридным: все проиграли; в это образование было вложено столько противоречий, опасных недомолвок, безответственного двоемыслия, что они рано или поздно должны были выйти наружу.

Что касается Августовского соглашения, то недоброкачественность закваски стала проявляться с первых же дней. Считается, что в ВСЕХБ вошли 300 общин пятидесятников, то есть лишь часть из практически действующих сообществ. Например: «К 17 апреля 1946 года на Украине из двухсот церквей христиан веры евангельской в союз вошли сто шестнадцать церквей с общей численностью семь тысяч триста

<sup>1</sup> Братский вестник. 1947. № 4. С. 5, 6.



человек»<sup>1</sup>. Как можно было предвидеть заранее, многие пятидесятнические общины, вошедшие в объединение, предпочитали проводить свои молитвенные собрания по прежнему обряду, нередко даже со скандалами переманивая на свою сторону и баптистов, и евангельских христиан.

Бюрократическая «объединительная» машина, однако, набирала обороты.

В 1946 году в церковь ЕХБ вошло 25 церквей так называемых «свободных христиан» (дарбистов) Закарпатья. «Свободные христиане» — это разновидность протестантизма, введенная в Закарпатье Петром Семеновичем, приехавшим из США в 1920 г. Последователи этого течения, разделяя общие догмы протестантизма, выступали против почти всех обрядов. Они не признавали водного крещения, хлебопреломления, не имели специальных молитвенных домов и профессиональных пресвитеров. У дарбистов не было принято отмечать Пасху, Рождество, Троицу и какие-либо иные праздники. В феврале 1946 года на конференции руководителей этого течения было принято решение:

«1. Присоединить все общины христиан-баптистов Закарпатской области к Союзу евангельских христиан-баптистов СССР, и объединиться с баптистскими общинами Закарпатской области в одно братство, причем обещают во всех общинах совершать крещение над уверовавшими, а также — хлебопреломление, как это повелевает Господь Иисус Христос в своем божественном учении.

2. Провести регистрацию своих общин, согласно существующих по этому поводу законов СССР»<sup>2</sup>. Всего присоединилось около 170 общин, насчитывающих 5300 человек<sup>3</sup>.

В 1947 году на условиях Августовского соглашения в ВСЕХБ вошли евангельские христиане в духе апостолов, или смородинцы, они же пятидесятники-единственники. К ВСЕХБ также присоединились церкви евангельских христиан так называемых трезвенников и около семидесяти церквей Союза церквей Христовых, действующих в Западной Белоруссии и на Украине.

Чтобы, наконец, завершить описание этой объединительной кампании в советском протестантском лагере, упомяну еще один эпизод. В октябре 1963 года на съезде ВСЕХБ вы-

<sup>1</sup> История евангельских христиан-баптистов СССР. С. 234.

<sup>2</sup> Братский вестник. 1946. № 2. С. 42.

<sup>3</sup> Там же. № 3. С. 10.

ступил представитель меннонитов из Караганды: «Я рад,— сказал он,— что могу видеть вас и разделения между вами и нами не вижу... Прошу съезд принять общины меннонитов в Союз евангельских христиан-баптистов»<sup>1</sup>. Съезд принял постановление: «Всесоюзный съезд поручает Всесоюзному Совету евангельских христиан-баптистов усилить работу по объединению в одно тесное братство всех верующих — евангельских христиан-баптистов, христиан евангельской веры и меннонитов». В Уставе, принятом съездом, меннониты названы в числе членов Союза евангельских христиан-баптистов<sup>2</sup>.

В общем, это довольно своеобразное явление, так сказать, формально-бюрократический вариант евангельской любви. Расценивать его как естественный итог взаимного влечения родственных конфессий, по моему, наивно. Как свидетельствует долгая история, и по характеру своего вероучения, и по своим историческим судьбам меннониты все же далеки от баптистов. Кроме того, у меннонитов в нашей стране есть одна существенная особенность — в подавляющем большинстве их церковь состоит из немцев, которые предпочитают селиться кучно и по возможности сохраняют национальные черты в быту. К тому же у меннонитов имеются свои четкие и строгие вероисповедные традиции, которые сочетать с баптистскими непросто. Например, у них прочно вошел в быт обряд омовения ног, отказ от службы в армии, который и служил главной причиной для занесения их в разряд «нерегистрируемых». Вероятно, как и в предыдущих случаях меннонитских лидеров соблазнила возможность обрести легальный статус. Со своей стороны, лидеры ЕХБ были, по-видимому, не прочь за счет меннонитов увеличить свою церковь на несколько десятков тысяч человек. Но думаю, что в конечном счете от мнения самих религиозных деятелей мало что зависело.

Как бы то ни было, к 60-м годам баптисты превратились в хорошо организованную в масштабах всей страны протестантскую церковь, имеющую общины практически в каждой области. Со времени образования в нее вступило не менее 100 тыс. человек, в среднем по 10 тыс. ежегодно. Примерно столько же людей по разным причинам из нее выбыло. По-

<sup>1</sup> Братский вестник. 1963. № 6. С. 40.

<sup>2</sup> Там же. С. 42, 43.— Меннониты у нас делятся на «церковных» и «братских». В ВСЕХБ вошли лишь последние.

давящее число их составляли умершие по старости. Так что установилось относительное равновесие, может быть, с некоторой тенденцией к росту.

Точную численность Церкви ЕХБ указать невозможно. В нашей стране верующие не учитываются официальной статистикой, а поэтому можно привести лишь приблизительные данные. Руководители баптистов неоднократно заявляли, что их братство насчитывает свыше полумиллиона человек, принявших крещение, и свыше 5 тысяч общин<sup>1</sup>. В официальной литературе обычно называют более скромные цифры. В «Спутнике атеиста», например, говорится: «В настоящее время в СССР имеется немногим более 2 тыс. баптистских общин, в которых насчитывается свыше 250 тыс. верующих»<sup>2</sup>. По-видимому, можно принять среднюю цифру — порядка 400 тыс. Это означает, что ВСЕХБ по своей численности в несколько раз превосходило все другие «секты», вместе взятые. Напомним, что самые крупные из них (адвентисты седьмого дня, пятидесятники, не вошедшие в ВСЕХБ, и Свидетели Иеговы) насчитывали примерно 30 тысяч каждая.

Медовый месяц был недолгим: уже с конца 40-х годов местные власти под разными предлогами стремились отказывать в регистрации уже действующим баптистским общинам. Эта политика ужесточилась после известного постановления ЦК партии об усилении атеистической работы (1954): В итоге половина существующих поместных церквей баптистов оказывались как бы вне закона и постоянно подвергались издевательствам со стороны местных администраторов и буйных богоборцев. Так что мир и покой царили лишь на поверхности. В глубине же скрывались серьезные трения и растущее недоброжелательство. И здесь мы сталкиваемся уже с иной, «разъединительной» тенденцией внутри ВСЕХБ.

#### 4. Раскол в церкви: «инициативники»

Как показывает история, развитие христианства постоянно приводит ко все большему дроблению его на отдельные течения и школы. Этот процесс характерен и для баптизма. Показательно его генеалогическое дерево: от центрального ствола время от времени отходили различные ветви, причем некото-

<sup>1</sup> Братский вестник. 1954. № 3—4. С. 91.

<sup>2</sup> Спутник атеиста. М.: Госполитиздат, 1959. С. 153.

рые из них (адвентисты, пятидесятники) уже далеко вышли за первоначальные рамки баптистской веры и, в свою очередь, сами разделились на целый ряд соперничающих церквей и групп. Если признать, что наиболее благоприятная и нормальная обстановка для становления баптизма существовала в США, то весьма показательна его крайняя мозаичность и пестрота. По данным справочника «Церкви в США», к началу 80-х годов здесь действовали 39 отдельных и автономных баптистских организаций<sup>1</sup>.

Конечно, истории известны и факты добровольного слияния родственных объединений — хотя и крайне редкие. Во всяком случае, как уже отмечалось, образование ВСЕХБ в незначительной мере было вынужденным, формальным, и трения внутри этого конгломерата начались довольно рано. Можно, например, отметить появление в середине пятидесятых годов так называемых «чистых баптистов». Во главе их стали верующие с большим стажем, которые выступили против соглашения 1944—1945 гг., отстаивая строгость баптистских традиций (возложение рук на крещаемых, «закрытое причащение» и т.д.). Аналогичные группы возникали и среди евангельских христиан, скажем, так называемые «евангельские христиане-совершенники» во главе с Корниенко. Но это были в общем эпизоды местного значения. Значительно более широким и массовым стало движение так называемой «инициативной группы», которое, как казалось одно время, поставило под угрозу дальнейшее существование ВСЕХБ и вызвало неподдельную тревогу его руководства. Поскольку это движение было направлено против Совета ВСЕХБ, то официальные баптистские издания крайне неохотно, скупо и весьма одномерно характеризуют связанные с ним события. Но и они признают: «В шестидесятые годы церкви евангельских христиан-баптистов пережили тяжелое потрясение — в братстве произошло разделение, которое оказалось весьма серьезным и продолжительным. В ноябре 1961 года на Пленуме ВСЕХБ А.В.Карев в связи с этим сказал следующее: «Шторм, начавшийся в августе 1961 года, превзошел все ожидания»<sup>2</sup>.

Есть много оснований, по которым этот эпизод должен привлечь наше особое внимание. Он в каком-то смысле стал переломным и для деятельности ВСЕХБ, и для взаимоотно-

<sup>1</sup> Церковь в США. Справочник. Выпуск III. М., 1981. С. 51—101.

<sup>2</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. С. 283.

шений баптистов с властями, которые, впрочем, определялись новыми стратегическими целями Коммунистической партии, а именно: торжественно провозглашенной программой скорого наступления коммунизма. Во всяком случае, именно с тех пор и до начала «перестройки» велась кампания обличения, преследования, судебных процессов над так называемыми раскольниками и экстремистами, как и в прежние недобрые времена обвинявшимися в антиобщественной, антисоветской деятельности.

Долгое время эти события оставались закрытой темой, за исключением отдельных, проникнутых враждебностью замечаний в прессе. Впервые, если не ошибаюсь, более или менее внятно о них сказано в моей книге «Баптизм» (1966). Вскоре вышла специальная брошюра «Кризисные явления в современном баптизме» (М., 1967), написанная мною совместно с А.И.Клибановым, где эта тема разбиралась более детально. И хотя внимательный читатель уже тогда, часто лишь между строк, мог уловить истинные причины и возможные последствия этого раскола, в ту пору высказать более или менее добросовестные суждения не было возможности.

С учетом тогдашней религиозной ситуации это событие выглядит вполне закономерным и неизбежным. На то существовал целый ряд причин. Среди них главными были следующие. На рубеже 50—60-х годов партия открыто ужесточает курс на «изживание» религии и административные ограничения деятельности церкви. Это была широкая и целеустремленная кампания, которая естественно, не миновала и баптистов, кампания, в которой максимально использовались возможности развалить религиозные объединения «изнутри». Далее, к этому времени усилилось растущее кризисное состояние самой церкви ЕХБ. «...Духовное оживление, пережитое в церквях в сороковые годы, в ряде мест к середине пятидесятых годов заметно пошло на спад», — осторожно констатирует ее руководство<sup>1</sup>. Здесь-то и стали проявляться те внутренние противоречия, которые изначально существовали во ВСЕХБ, в частности между баптистами и евангельскими христианами. И, наконец, третье — это слишком уж очевидный сервиллизм верхушки ВСЕХБ, которая не находила решимости и сил, чтобы противостоять нажиму надзирающих органов, принципиально отстаивать консти-

<sup>1</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. С. 241.

туционные права верующих и давние традиции собственной церкви.

В этом смысле можно согласиться с официальной точкой зрения церкви: «...ВСЕХБ и старшие пресвитеры стали жертвой со стороны власть имущих, требовавших проводить линию на свертывание церковной работы»<sup>1</sup>. Здесь, правда, опускается другой вопрос — в какой мере лидерам религиозного объединения простительно было так или иначе соучаствовать в проведении такой «линии», тем более, если учитывать мужественное поведение тысяч рядовых баптистов в предшествовавшие десятилетия. Но это иная тема. Остается фактом, что к 60-м годам заметно возрастает недовольство верующих Советом ВСЕХБ, где, повторю, тон задавали евангельские христиане, росла взаимная отчужденность между сектантским «клиром» и «миром».

Излагая мотивы своего откола от ВСЕХБ, руководители «инициативников» обвиняли официальное руководство церкви в извращении коренных принципов и основных традиций баптистской церкви. Авторы «Истории евангельских христиан-баптистов в СССР» не сочли необходимым прямо затронуть этот деликатный вопрос, ограничившись мнением председателя ВСЕХБ В.Е.Логвиненко, высказанным в 1988 году корреспонденту «Московских новостей»: «...когда местные власти допускали административный произвол, руководство общин (?) не всегда должным образом отстаивало права верующих. Негативную роль сыграли принятые в 1959 году нашим церковным руководством „Положение о Союзе евангельских христиан-баптистов в СССР” и „Инструктивное письмо старшим пресвитерам ВСЕХБ”. Эти документы ограничивали каноническую и духовную жизнь церкви. Когда о них узнали верующие, тысячи людей оказались (!) вне нашего братства, — предпочтя нелегальное положение, стали уклоняться от регистрации общин. Ну, а это привело в ряде случаев к столкновению верующих с законом, на этой основе возник отделившийся от нас Совет церквей евангельских христиан-баптистов... Я думаю, что демократизация советского общества, укрепление его правовых основ будут способствовать нормализации в наших церквах»<sup>2</sup>. «Нормализация» теперь налицо: в начале 90-х годов из ВСЕХБ вышли последовательно пятидесятники, «инициативники», меннониты...

<sup>1</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. С. 240.

<sup>2</sup> Там же. С. 241.

Но вернемся к этим злосчастным документам, разосланным по общинам, и попробуем разобраться, почему они послужили поводом к образованию «Инициативной группы». Их главный пафос был в том, чтобы привести деятельность религиозных общин в строгое соответствие с существующим законодательством. В заключительной части «Инструктивного письма», например, говорилось: «В прошлом, при недостаточном учете советского законодательства о культах, в некоторых наших общинах происходило нарушение его, бывали случаи крещения лиц моложе 18 лет, оказывалась материальная поддержка из средств общины, устраивались библейские и другие специального характера собрания, допускались декламации стихотворений, бывали экскурсии верующей молодежи; создавались кассы взаимопомощи, устраивались собрания для проповедников и обучение регентов хора... Все это необходимо теперь изжить в наших общинах, а деятельность нашу привести в согласие с действующим законодательством нашей страны».

Не сразу разберешься, почему этот документ производит такое гнетущее впечатление. То ли потому, что он ясно показывает, сколь драконовским было это «наше законодательство» и в какие невыносимые условия были поставлены искренние честные верующие, сознательно обратившиеся к Богу. То ли потому, что эти указания исходят от самих руководителей баптистской церкви. Можно указать и на другие удивительные предписания. Например: «На обязанности старшего пресвитера лежит сдерживание нездоровых миссионерских явлений» (С. 1, § 4); «с погоней за количеством верующих в наших общинах должно быть решительно покончено... стараясь свести крещение молодежи в возрасте от 18 до 30 лет к самому минимальному количеству» (С. 7, § 3); «Среди верующих должны решительно изживаться узкие взгляды на искусство, литературу, радио, кино, телевидение и т.п.» (С. 6, § 3).

Совершенно понятно, в каких стенах писались и редактировались эти документы. Но можно только удивляться безграмотности авторов. Ведь речь идет о евангелическом христианстве, где благовестие рассматривается как ключевая догматическая установка, как первейший долг каждого верующего. Предписать старшим пресвитерам «сдерживать нездоровые миссионерские явления» — примерно то же самое, что обязать папских нунциев вести антирелигиозную работу. Поражает и другое: насколько уверены были эти партийные

порученцы периода «оттепели» в своем безнаказанном праве перекраивать веками складывавшееся традиции религиозной культуры<sup>1</sup>.

В августе 1961 года «Инициативная группа» объявила, что приступает к практической подготовке нового съезда евангельских христиан-баптистов, рассматривая себя как ядро истинной церкви. В феврале 1962 года был создан Оргкомитет по созыву такого съезда. Постепенно стала создаваться общесоюзная структура организации, был налажен систематический выпуск на гектографе журнала «Вестник спасения. Духовно-назидательный журнал евангельских христиан-баптистов». Тем же способом издавался информационный «Братский листок», а также множество разного рода посланий, листовок, коллективных писем, обращений в высшие партийные и международные органы, записи подтасованных судебных процессов, рассказы об издевательствах и унижениях, которым подвергались верующие и члены их семей. Точные данные о числе последователей группы отсутствуют, но в те годы оно составляло приблизительно 20—30 тыс. Это очень много, потому что речь шла о целеустремленных, решившихся идти до конца христианах. Это была армия, состоящая из офицеров.

Какова же программа этой группы? Как и в ряде многих эпизодов, о которых речь шла в разных главах, ее можно предсказать заранее. В качестве «основных евангельских принципов» выдвигались следующие:

«1. Слово Божие является единственным вполне достаточным и абсолютно авторитетным руководством для церкви.

2. Проповедь Евангелия или свидетельства о Христе является главной задачей и основным призванием церкви.

3. Независимость (автономия) местной церкви.

4. Крещение по вере.

5. Духовное возрождение членов.

6. Отделение церкви от государства.

---

<sup>1</sup> Давление на ВСЕХБ — лишь эпизод общего ужесточения религиозной политики партии тех «предкоммунистических» лет. В 1961 году Совет по делам религии при СМ СССР утвердил «Инструкцию по применению законодательства о культах». Среди многочисленных запретительных указаний был и 28 пункт, предписывающий отказывать в регистрации сектам, «вероучение и характер деятельности которых носит антигосударственный и изуверский характер: иеговисты, пятидесятники, истинно-православные христиане, истинно-православная церковь, адвентисты-реформисты и т.п.». «И т.п.» в нормативном акте — это великолепно! Впрочем, впечатляет и формулировка основания для закрытия молитвенного дома: «если общество снято с регистрации, если здание подлежит сносу по реконструкции».



7. Всеобщее священство верующих членов церкви»<sup>1</sup>.

Очевиден не только протест против указаний ВСЕХБ, но и специфически баптистские акценты в истолковании вероучительных принципов.

Забвение принципа автономии местных церквей — неотъемлемого элемента баптистского исповедания — составляло главный пункт обвинений в адрес ВСЕХБ. В резолюции совещания Оргкомитета от 12 февраля 1965 года по адресу ВСЕХБ, в частности, говорилось: «На своем лжесъезде в октябре 1963 года вы даже позаботились о том, чтобы иметь возможность и в будущем сохранить дружбу с миром. Для этой цели вы пошли на подделку семи евангельско-баптистских принципов... три принципа удалили совсем, причем удалили как раз те, которые препятствуют грешить» (имеются в виду пункты 2, 3, 6. — Л.М.)<sup>2</sup>.

Руководители «Инициативной группы» требовали перестройки церкви и немедленного смещения руководства ВСЕХБ, поскольку оно «изменило Слово Божьему и в своей деятельности руководствовалось не «божественным принципом», а своими «человеческими постановлениями». «Теперь,— писали они в одном из посланий,— церковь ЕХБ переживает тяжелое время, время господства в ней человеческих постановлений, время разделения, заблуждений и страданий не только духовных, но и физических». При этом «главная роль в порождении для церкви пагубных причин» усматривалась в деятельности Всесоюзного Совета ЕХБ, которая характеризуется как «не стихийная, а тщательно разработанная и старательно проводимая программа низвержения церкви через церковь, программа, ведущая к разложению церкви». Поэтому, говорилось далее, нужно выбрать новых руководителей, и именно для этой цели провести съезд. Кстати сказать, в июне 1962 года Оргкомитет объявил весь состав Всесоюзного Совета ЕХБ «отлученным от церкви».

Президиум ВСЕХБ, всерьез напуганный разворачивающимися событиями, неоднократно обращался к Оргкомитету с призывом о совместном обсуждении сложившейся ситуации и поисках путей к примирению. Руководители «Инициативной группы», как и следовало ожидать, отвечали категорическим отказом: «Всякие беседы и совещания со

<sup>1</sup> Вестник спасения. 1964. № 2(6). С. 2.

<sup>2</sup> Братский листок. 1965. № 2—3. С. 7.

ВСЕХБ по вопросам служения и объединения считать недопустимыми»<sup>1</sup>.

30 ноября 1965 года Оргкомитет опубликовал «Устав Союза церквей евангельских христиан-баптистов в СССР», подчеркнув, что этот факт «знаменует собой начало образования единого Союза церквей евангельских христиан-баптистов, которое будет окончательно завершено на Всесоюзном съезде представителей зарегистрированных и незарегистрированных церквей ЕХБ»<sup>2</sup>.

Устав не содержит каких-либо новых принципиальных положений по сравнению с теми, которые приводились выше. Приведем лишь некоторые пункты, которые более четко выражают эти принципы. Дается такое определение церкви: «В силу принципа отделения церкви от государства, Союз церквей ЕХБ, органы его управления, отделы и составляющие его церкви в своей духовной и внутрицерковной деятельности являются совершенно свободными, независимыми от государства объединениями верующих граждан-единомышленников». Цели и задачи Союза определяются так: «1. Проповедовать Евангелие Иисуса Христа всем людям. 2. Достигать более высокого уровня святости и христианского благочестия всего народа Божия. 3. Достигать объединения и сплоченности всех церквей и всех верующих ЕХБ на основе чистоты и святости в единое братство».

В качестве отличительных особенностей отметим такие моменты: «§ 7. Каждая поместная церковь пользуется правом свободы выхода из состава Союза церквей ЕХБ»; «§ 28. Всем гражданам, в том числе и детям, обеспечивается свободное присутствие на богослужбных собраниях»; «§ 30. Помещение для богослужбных собраний предоставляется как государством, так и частными лицами»; «§ 36. Высшим органом управления поместной церкви ЕХБ является членское собрание данной церкви».

И цели, и состав СЦЕХБ предопределили особое внимание к работе среди молодежи, к обеспечению «смены поколений» — задаче, которую (не без помощи «извне») никак не удавалось решить ВСЕХБ. «В первых рядах за возрождение церкви Христовой стала наша славная христианская молодежь». Она, «не считаясь с угрозами и гонениями, смело пошла

<sup>1</sup> Братский листок. 1965. № 2—3. С. 3.

<sup>2</sup> Там же. № 11. С. 4.

будить народ Божий»<sup>1</sup>. Это не пустые слова: в СЦЕХБ молодежь занимала значительно большую долю, чем в общинах ВСЕХБ. Не случайно кое-где такие группы прямо называли «молодыми баптистами»; некоторые из них более чем наполовину состояли из молодых людей. Поэтому и четкий призыв:

Пусть страницы «Вестника спасенья»  
Только об Иисусе говорят!  
Юному Христову поколению  
Сердце, волю, разум укрепят!

Подрастающему поколению адресованы и многочисленные сочинения: «Предписание для юношей», «Задачи христианской молодежи», «Я узник, гонимый за правду» и т.д. Показателен и перечень тем, рекомендуемых новым «братьям и сестрам» для обсуждения на собраниях: «Что вы знаете о молодом верующем человеке, которого фарисеи выгнали после беседы?», «Кому мы должны отдавать отчет в день Суда?», «В каком случае Господь не прощает нам согрешений наших?», «На какой вопрос Христос ответил: „Я скажу, какие должники не осуждены ни Богом, ни людьми?“». Наиболее детально программа воспитания молодых верующих изложена в послании «Братский Совет молодым христианам», написанном как наставление, как внушенный «Духом Божиим» ответ на вопрос, «как юноше содержать в чистоте путь свой». Отметим и специальный «молодежный выпуск» журнала «Вестник спасения» (1965. № 3. С. 11), лейтмотивом которого звучит воинственный призыв:

Молодежь двадцатого века!  
Христианская молодежь!  
Только в Боге судьба человека,  
А без Бога лишь мрак и ложь!

Если говорить о вероисповедных приоритетах, то они, естественно, состоят в подчеркивании «греховности», порочности «мира», общества, призыве к святости, к очищению от всех «земных» ценностей и привязанностей. В этом отношении наиболее содержательным документом является гектографическое издание Оргкомитета «Общие понятия о святости и освящении» (1964). Это не теологический трактат, а скорее проповедь, но написанная плотно, выразительно, прямо-таки с лютеровским максимализмом (о том, что в нем чувствуется

<sup>1</sup> Вестник спасения. 1964. № 3(7). С. 3.

вливание И.В.Каргеля, я уже говорил). Главная идея — истинный баптист должен отделиться от «мира», полностью отдать себя в «собственность Богу». Для этого нужно «прежде всего отказаться от собственной власти над собой, чтобы в самых тяжелых обстоятельствах жизни, мы, повинувшись Отцу небесному, говорили: „не моя воля, но Твоя да будет“. Далее, необходимо «низвергнуть и разбить свое Я, ничего своего, никакой своей воли... Смириться не под чужим ярмом, а под крепкую руку Божию». Верующему предписывается постоянно практиковаться в духовных упражнениях, чтобы достичь состояния, когда можно сказать: «Уже не я живу, а живет во мне Христос».

Эти идеи были положены в основу массовой кампании «освящения», организованной с 1964 года, когда каждый верующий должен был на собрании засвидетельствовать свое отделение от «мира» и «вручение себя Богу» путем публичного исповедания грехов и покаяния. Если община усматривала неискренность в поведении человека, то на него налагали взыскание, вплоть до отлучения. Идее «святости» сопутствовало и воспевание «крестных мук» как неперемennого спутника земной жизни, возвеличивание готовности к страданиям ради веры. «Ничто так не доказывает искренность веры и любви Божией в сердцах детей его к Отцу, как наша верность и стойкость, безропотность и благодарность в огне страдания»<sup>1</sup>. «Беззаветная преданность Богу — вот причина страданий». А потому: «В этом мире, где распят наш Господь, мы должны быть гонимы, если мы не в дружбе с этим миром»<sup>2</sup>.

Кампания «освящения» играла роль своеобразной «чистки рядов», принесения присяги на верность «служению»; она способствовала закалке стойкости и готовности к добровольным жертвам, одним словом, качеств, которые в той обстановке требовались от «инициативников». Дело в том, что к этому времени обстановка накалилась предельно. Правоохранительные органы, «добровольцы»-дружинники резко ужесточили преследования участников «сектантских сборищ» (так богослужебные собрания вне зарегистрированных молитвенных домов фигурировали в милицейских протоколах). Они бесцеремонно врываются на эти собрания, подвергали массовым арестам присутствующих, налагали штрафы на владельцев

<sup>1</sup> Вестник спасения. 1964. № 3(7). С. 8.

<sup>2</sup> Там же. № 2(6). С. 14.

помещений, задерживали участников за «нарушения общественного порядка», организуя судебные процессы над религиозными активистами (многие из них числились в розыске), штампуя сроки за «мелкое хулиганство», за изготовление и распространение нелегальной литературы.

Было бы, однако, несправедливо не отметить и другую сторону подобной конфронтации. Особо воинственные лидеры и активисты СЦЕХБ нередко намеренно провоцировали эксцессы и столкновения, вызываясь нарушая порядок в общественном транспорте, проводя шумные молитвенные собрания в парках, зонах отдыха и т.д. В результате неофиты оказывались жертвой не столько верности Богу, сколько честолюбивых амбиций отдельных религиозных деятелей, ожесточенно борющихся за власть и влияние над людьми, за известность и славу. Искренность и достойная уважения стойкость здесь часто подменялись честолюбивыми амбициями, соседствовали с интригами, с нарочитой демонстрацией «вражды» к обществу, ко всем «иным» людям, неизбежно вызывавшей вмешательство правоохранительных органов.

Официальная пресса замалчивала истинные мотивы и масштаб этого движения, сообщая лишь о некоторых скандальных инцидентах и столкновениях, в которых верующие фигурировали как «хулиганы», «дебоширы», злостные нарушители общественного порядка. Ей вторили авторы популярных атеистических публикаций, уже «по-научному» определяя сторонников Оргкомитета как «религиозных фанатиков» и «экстремистов». Одним словом, это было широкое воинственное движение, отозвавшееся многочисленными арестами, преследованиями и страданиями тысяч людей, в том числе и детей из обычно многодетных баптистских семей.

А как же «инстанции»? Как чувствовали себя высокие номенклатурщики, провозгласившие «моральный кодекс строителя коммунизма», подписавшие массу гуманистических деклараций и запланировавшие скорое пришествие самого справедливого строя?

О многом можно было бы вспомнить и рассказать. Но больше всего хотелось бы постичь скрытую механику совершавшихся событий, проникнуть на самую кухню, где обсуждалась и определялась текущая политика. Имеется документ, который, по-моему, объясняет и иллюстрирует тогдашнее положение в баптизме несравненно глубже и точнее, чем десятки воспоминаний, циркуляров, петиций. Это скромная брошюра

«для служебного пользования» с деловым и привлекательным заголовком: «Строго соблюдать законы о культах». Она содержит два «закрытых» доклада Председателя Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР А.А. Пузина, прочитанные им в 1964 году.

Чтобы в полной мере оценить значение этой небольшой книжицы, важно понять специфику тогдашней обстановки, представить себе, как она воспринималась людьми, вершившими государственные дела на разных этажах пирамиды власти. Уже были пушены часы, неумолимо отсчитывающие минуты, приближающие эпохальный момент — наступление коммунизма, куда, естественно, как сообразили кремлевские мыслители, религии и церкви вход воспрещен. Отсюда их особое внимание к гарантированному идеологическому обеспечению этой исторической даты, непременно включавшему спешное изживание религиозных пережитков, этих «родимых пятен», о которых постоянно напоминали действующие церкви, молитвенные дома, мечети, костелы, синагоги. По этому поводу постоянно собираются различные конференции, совещания, активы, от советских работников требуют «партийного отношения к делу» и, конечно, неперенных успехов, — а с ЦК КПСС шутки плохи. Религиозная вера человека, однако, — слишком серьезная и своенравная вещь, чтобы планомерно «угасать» под влиянием даже самой наступательной и «доходчивой» пропаганды.

Каков же выход?

Получается, что лишь один: без лишнего шума под любыми предложениями добиваться сокращения числа учтенных церквей и молитвенных домов, и уж тем более — не допускать «регистрации» ни одного нового, потому что это «жареный факт», как любили тогда выражаться партийные функционеры, который завтра будет непременно фигурировать на очередной партийной отчетно-выборной или иной конференции. Такой вывод новизной не блещет, и многие годы подобная практика сходилась с рук. Но к началу 60-х годов обстановка изменилась. Прощел животный страх, сковывавший огромную страну, наметилась какая ни на есть «оттепель», и факты администрирования, нарушения законности вызывали массовые и открытые возмущения верующих, а наиболее заметные (как, например, снос бульдозерами молитвенных домов под искусственным предлогом снятия с «регистрации») становились достоянием Запада. А здесь, как на грех, еще и массовые беспорядки, столкновения, нелегальные издания, связанные с деятельностью «ини-

циативников», материалы о которых постоянно появляются в зарубежной печати<sup>1</sup>.

Одним словом, создалась ситуация, которую люди, причастные к культуре, именуют сюрреалистической: с одной стороны, от местных властей постоянно ждали достижений в «изживании» религии; которых можно было добиться либо приписками, либо административным нажимом, а с другой (во всяком случае, официально) — требовали соблюдения законности и прав граждан, что, естественно, сугубо силовой нажим исключало. Неудивительно поэтому, что в столь сложной ситуации Председатель Совета, ответственного за соблюдение конституционно закрепленного статуса церкви и прав верующих, проводит деловой инструктаж местных властей, в служебной обстановке делится с ними последними руководящими соображениями. Один доклад «О ликвидации административных перегибов в отношении верующих и религиозных объединений» был сделан на Всесоюзном совещании уполномоченных Совета, другой — «Советское законодательство о культах и задачи по усилению контроля за его выполнением» — на совещании идеологических работников республик Средней Азии.

Здесь наиболее существенны две вещи. Во-первых, «закрытые факты», которые позволяют понять, что тогда творилось с религией на местах. Второе — интерпретации и рекомендации, высказанные главным контролером законности. Для нас же документ представляет двойной интерес, поскольку речь в нем преимущественно шла о состоянии баптистских церквей.

А.А. Пузин резко и вполне справедливо высказывается против администрирования в отношении верующих: «Проверкой установлены многочисленные факты грубого администрирования: незаконное закрытие молитвенных домов, отказ в регистрации и снятие с регистрации религиозных объединений, пользующихся в соответствии с Конституцией СССР правом свободного отправления культа; незаконные обыски в молитвенных домах и квартирах верующих; разгон молитвенных собраний верующих силами милиции, дружинников, пожарных команд и т.п.; увольнение верующих с работы; незакон-

<sup>1</sup> Одной из первых обстоятельных работ стала книга Майкла Бордо «Религиозный фермент в России. Протестантская оппозиция советской политике в отношении религии», в которой приведены переводы многих документов, связанных с движением «инициативников». См.: Bourdeaux, Michael. Religious Ferment in Russia. Protestant Opposition to Soviet Religious Policy. London, 1968.

ное привлечение верующих — главным образом сектантов — к судебной ответственности».

Причем, подчеркнул Председатель Совета, речь идет не о единичных явлениях. Видимо, имея на то все основания, он провозгласил, обращаясь к уполномоченным Совета: «Если бы я сейчас попросил поднять руку тех из вас, в сфере деятельности которых нет подобного рода фактов, боюсь, что это сделали бы немногие». А.А.Пузин привел множество примеров. Разумеется, все упомянуть здесь невозможно. Но всё же, даже рискуя утомить читателя, я приведу некоторые из них — слишком уж выразительно они характеризуют обстановку, которая тогда сложилась в связи с деятельностью баптистов-инициативников.

В апреле 1964 года молитвенное собрание верующих евангельских христиан-баптистов в с.Никольская Боршаговка Киевской области, в количестве около 100 человек, было разогнано отрядом милиции с помощью автоцистерны с помпой, которая в этот день обслуживала посадку капусты в колхозе.

В селе Сергеевка Старооскольского района Белгородской области местные власти закрыли молитвенный дом верующих ЕХБ, мотивируя это непригодностью помещения для молитвенных целей, что никак не соответствовало действительности. Пресвитера общины Севрюкова — 77-летнего старика — председатель сельсовета и парторг колхоза насильно посадили на заднее сиденье мотоцикла и провезли на повышенной скорости около 10 км, затем обыскали его и оштрафовали за то, что он «занимается вымогательством фиктивных документов». Действительно, пресвитер обращался в больницу с просьбой осмотреть молитвенный дом и выдать справку, которую требовал от него сельсовет.

В июне 1964 г. в Совет пришло заявление, которое подписали 63 человека. В нем говорилось: «Муж Ястребовой Нины осужден за воспитание своих детей в евангельском учении. Она обратилась в Совет с жалобой на несправедливые суды над верующими. 1-го июня текущего года ее вызвали к следователю и, несмотря на то, что она вполне здорова, насильно увезли в психо-неврологический институт, где и находится до сего времени. Просим срочно выслать комиссию, чтобы Ястребова — мать четырех детей — без замедления была возвращена к своим детям». Факты подтвердились и в конце концов Ястребова была освобождена.

А вот еще один пример «маленьких хитростей», которые тогда широко применялись на местах:



«Городские власти Кривого Рога Днепропетровской области рекомендовали верующим ЕХБ объединить три крупных общины, в которых насчитывалось более 800 верующих, в одну общину. Верующие, не без нажима со стороны властей, сделали это. Через некоторое время городские власти закрыли молитвенный дом этой общины. Верующие разбились на мелкие группы и стали действовать вне контроля со стороны государственных органов».

Этот случай, подтвердил А.А.Пузин, типичен: «...на Украине ранее активно занимались объединением и закрытием религиозных обществ ЕХБ, пытаясь таким образом „сократить религиозную сеть“. В настоящее время в республике действуют 126 незарегистрированных баптистских общин, имеющих в своем составе около 10 тыс. верующих».

Украиной, разумеется, дело не ограничивалось.

«В Российской Федерации местные власти отказывают в регистрации многим фактически действующим баптистским общинам, насчитывающим в своем составе 200—300 и больше верующих. Всего в РСФСР фактически действует сейчас около 700 незарегистрированных баптистских общин, членами которых состоят около 23 тыс. человек. Давно тянется дело с открытием молитвенного дома ЕХБ в г. Воронеже, где насчитывается около 1000 верующих, в Кишиневе, Владивостоке и во многих других городах».

А где же были средства массовой информации, совестливые и принципиальные журналисты? Они оставались «подручными партии». «Алтайская правда», например, опубликовала статью: «Сектантский смрад», в которой говорилось: «Мы не можем терпеть проделки баптистов, как не терпим хулиганов, воров, тунеядцев и прочих врагов нашего общества. Пусть и под ногами сектантов горит земля. ...Проявление даже малейшей терпимости к сектантам трудящиеся справедливо воспринимают как потворство мракобесам». Это не просто частное мнение, а директивное высказывание «органа Алтайского крайкома КПСС». А поэтому не случайно председатель Алтайского крайкома в беседе с работниками Совета, как свидетельствует А.А.Пузин, «говорил примерно так: „Мы здесь почти все очаги ликвидировали. У нас не то, что в других областях, мы ведем с сектантами энергичную борьбу и открывать молитвенные дома — я в категорической форме заявляю об этом — не будем. Сектанты — это тунеядцы, проходимцы и преступники, поэтому их нужно судить“». Да и чему удивляться, если на совещании в Крайкоме КПСС один из дру-

жинников-коммунистов, который участвовал в насильственном разгоне молитвенного собрания верующих ЕХБ, заявил: «Всех сектантов не только разгонять надо, но душить и сажать в тюрьмы», а присутствующий на совещании начальник Краевого УКГБ одобрил такое мнение: «Молодец дружинник. Я бы на его месте и сам так же говорил». А.А.Пузин приводит и красноречивое высказывание начальника гормилиции Брянска: «Надо корчевать сектантов».

Едва ли нужно напоминать, что такие меры на численность верующих прямо повлиять не могли. «За последние 4 года в Брянской области закрыто 12 молитвенных домов ЕХБ, в том числе таких религиозных обществ, которые насчитывают до 200 верующих. Но количество верующих от этого не уменьшилось, деятельность снятых с регистрации религиозных обществ не прекратилась».

Я уже отмечал, что развернулась настоящая кампания судебных процессов над «экстремистами» и «религиозными фанатиками». О соблюдении правил судопроизводства, как правило, говорить не приходится. Поразительно, что даже в формулировках приговоров слуги Фемиды не могли (или не считали нужным) скрыть, что фактически судили «за веру».

К.К.Садохова, инвалида Отечественной войны первой группы, орденосца, осудили на 5 лет вместе с женой. За что? В обвинительном заключении дано такое разъяснение: «Расследованием установлено (!) что Садохов и Садохова, являясь активными участниками секты евангельских христиан-баптистов, сами заблуждаясь в фанатичности, извращенном отражении мира в сознании человека, доказывая бессилие человека перед природой, они стараются внушить окружающим и в частности своей несовершеннолетней дочери Наде мысль о существовании бога, о его всемогуществе. Они внушали дочери, что именно бог наделил человека способностью познавать мир, бесполезность борьбы за счастье людей, пассивность и равнодушие к происходящему в нашей стране...»

Вывод А.А.Пузина справедлив: «В такой обстановке, несмотря на явное беззаконие со стороны местных органов власти в отношении религиозных объединений, никто не желает встать на защиту законных прав верующих». Только он почему-то забыл сказать, что именно возглавляемый им Совет должен был обеспечить эту защиту не только в пылких «закрытых» речах, но и на деле. Результат подобного «богоборчества» предсказать нетрудно: в июне 1964 года в стране без регистрации действовало около 3,5 тысяч сектантских

объединений, членами которых состояло около 100 тыс. человек.

Разумеется, Председатель Совета не мог не затронуть проблему «инициативников». Казалось бы, здесь, в кругу «своих», он должен был бы попытаться всерьез объяснить это явление, хотя бы упомянуть об «Инструктивном письме», признать ошибочность прежних действий, явную близорукость «кураторов» религиозных дел. Во всяком случае, показать, что речь идет не о случайных хулиганских выходках, а о действиях религиозной организации, о баптизме, имеющем свои давние традиции. Ничего подобного.

Пузин все свел к желанию «сместить нынешний состав ВСЕХБ и захватить духовную и административную власть над верующими в свои руки. Они (руководители Оргкомитета.— Л.М.) распространяют среди верующих выдуманную ими версию, будто „ВСЕХБ изменил церкви, продался властям“. Выходит, что проявление лояльного отношения к советскому государству есть измена церкви. Не слишком ли далеко заходит оргкомитет в своих обвинениях ВСЕХБ». Отсюда ясен и вывод: «Лица, возглавляющие оргкомитетом (так в тексте.— Л.М.) не пользуются нашим политическим доверием и поэтому не могут занимать руководящие посты в религиозных организациях...»

Выявляется еще один крайне любопытный момент. Сам А.А.Пузин именует последователей Оргкомитета «раскольниками». Больше того, выясняется, что за 1961—1963 год в РСФСР и УССР состоялось 150 судебных процессов, на которых баптистов фактически судили за... «непризнание положения о ВСЕХБ», иными словами, за переход к злосчастным «раскольникам». Так, народным судом г. Хмельницкого Украинской ССР несколько баптистов были приговорены к лишению свободы от 3 до 5 лет с конфискацией имущества и ссылкой на тот же срок после отбытия основного заключения за то, что они в начале 1960 года «вышли из зарегистрированной общины. Их не удовлетворяли отдельные положения о сектах ЕХБ».

Еще более красноречив приговор Минского областного суда по делу двух баптистов-инициативников: «Не признавая положение о Союзе евангельских христиан-баптистов, а также указаний (!) Всесоюзного Совета евангельских христиан-баптистов, подсудимые принимали активное участие в подпольной организационной работе по созыву съезда баптистов». А.А.Пузин пылко осуждает подобные судебные решения.

В глаза, однако бросается явная неувязка: термин «раскольник», им употребляемый, носит оценочный характер и уместен лишь в устах руководителей ВСЕХБ. В ином случае он обретает зловещий смысл: «антиобщественные элементы» раскалывают «нашу», «советскую», карманную церковь, а объяснения, данные Председателем этому явлению, лишь подталкивают к подобному заключению.

Приходится констатировать, что Совет А.А.Пузина реальной защиты прав верующих не обеспечивал. Почему? Одна причина ясна: он был просто бессилён перед могущественными Первыми секретарями, членами ЦК КПСС и прочими руководящими лицами — что им какой-то хилый Совет, у них есть Программа партии и точная дата вступления в коммунизм. Важнее другое: а насколько серьезно Совет был озабочен защитой прав верующих, какими мотивами и критериями он руководствовался? Можно спросить резче: а насколько сам Председатель понимал специфику религии, фундаментальность прав верующих, причины воспроизводства религии в советском обществе? Ответ удручающий.

В тех же самых докладах, в которых приведены «факты грубого нарушения основ советского уголовного права» (выражение самого А.А.Пузина), он заявляет: «Пока не будет покончено с примиренчеством по отношению к религии, нечего ожидать больших успехов в борьбе с религиозными верованиями людей. Я не буду касаться причин, порождающих примиренческое отношение к религии, назову лишь одну из них — приспособленчество церкви к современным условиям, которое усыпляет многих». Поставить церковь под жесточайший контроль, под строгую цензуру, навязывать ей лояльные высказывания по адресу славной советской действительности и в то же время обвинять ее в коварном приспособленчестве — это ли не язык двоемыслия и цинизма?

А.А.Пузин выступает против благотворительной деятельности церкви. Доводы на сей счет поразительны: «Советские люди не нуждаются в благотворительности. В случае необходимости они получают помощь от государства, профсоюзов и других организаций. Жалкие подачи духовенства способны лишь унижить советского человека»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> А где же были творческие атеисты? Мне известны лишь единичные случаи, когда они принципиально выступали в защиту прав верующих. Но зато имелась целая группа «теоретиков», которые изобрели концепцию «модернизма» отечественной религии, не видя, что подобные «приспособительные» высказывания подозрительно совпадают с периодами наибольших гонений на

Но, может быть, эта убогая политпросветовская риторика объясняется лишь желанием защитить собственный департамент, те регламентации, которые он насаждал, а за ней стоит более или менее серьезное понимание ситуации, некий демократический менталитет? «Духовенство,— продолжал А. Пузин,— выдает себя за защитников интересов советских людей. Но где доказательства искренности таких намерений? В лицемерии этих утверждений нетрудно убедиться, если обратиться к религиозной морали. То, что нередко нравится верующим в проповедях духовенства на моральные и другие темы, на самом деле не имеет никакого отношения к религии. То же, что принадлежит собственно церкви — ее учение, догмы, мораль — глубоко враждебно человечеству, враждебно коммунизму. Не о земном счастье заботится духовенство. Еще Берлинский писал, что нам нужны не проповеди, не молитвы, а „пробуждение в народе чувства человеческого достоинства...“» И пошло-поехало...

Все это грустно констатировать, потому что с таким уровнем понимания религии невозможно убежденно и последовательно защищать свободу совести, выступать против оскорблений чувств верующих и унижения их человеческого достоинства. Разумеется, не личные качества Председателя Совета определяли его рекомендации и действия. Но тот факт, что на его месте оказался человек с такими качествами (или, если говорить точнее: старался демонстрировать именно такие качества), отнюдь не случаен и добавляет живописную деталь в ту обстановку, в которой баптистская церковь жила и действовала в 60-е — середине 80-х годов.

За последующую четверть века никаких серьезных изменений в положении баптистов не совершилось. Продолжалась, периодически то разгораясь, то затухая, кампания по сокращению «религиозной сети». ВСЕХБ постепенно осознал (или доказал своим опекунам) серьезность обстановки. Уже в 1963 году власти решились на беспрецедентный шаг: разрешили провести Всесоюзный съезд ЕХБ (последний состоялся в 1926 г.). О мотивах бесхитростно поведал А.А. Пузин: «Давая разрешение на проведение баптистского съезда, Совет имел в виду необходимость подорвать позиции „раскольников“, лишить их доверия и поддержки религиозных объединений и, тем самым, облегчить борьбу с нелегальной деятельностью

---

церковь, а приводимые ими цитаты либо инспирированы, либо вписаны бдительными цензорами.

баптистских организаций. И эта цель, по нашему мнению, достигнута». Председатель, однако, лукавил.

Конечно, фактически отменив собственные указания 1960—1961 года, ВСЕХБ несколько смягчил обстановку. Наверное, этому способствовало и их послание, принятое на следующем (1966) съезде, в котором говорилось: «Приняв на съезде 1963 г. новый устав, мы тем самым всему нашему братству показали, что мы умеем сознавать свои ошибки и недостатки и всегда готовы (!) к их исправлению. В этом заключается истинное покаяние»<sup>1</sup>. Но процесс «раскола» принял уже необратимый характер, честолюбие лидеров СЦЕХБ росло, тем более, что их судьба привлекала растущее внимание Запада, с которым советские руководители, провозгласившие курс на «разрядку», считались все больше.

В глаза бросается и другая тенденция, верно подмеченная А.А.Руденко: «В тот же период руководство Совета Церквей стало приобретать авторитарный характер. Внутри Союза отделившихся братьев в качестве основного принципа управления возобладали жесткий централизм... С прежней интенсивностью продолжалась ожесточенная критика в адрес ВСЕХБ, зачастую носившая характер навешивания ярлыков.

Отстояв в поистине героической борьбе (всего за 25 лет через лагеря прошло более 2000 участников движения, некоторые по 5—6 раз) один из евангельско-баптистских принципов — отделение церкви от государства, — многие „инициативники“ начали фактически идти против других, не менее важных: демократизма внутреннего устройства церкви и свободы совести для всех ...Примерно с первой половины 70-х годов движение отделившихся... в целом перестало развиваться и в нем начала брать верх тенденция к самоизоляции»<sup>2</sup>.

Постепенно все реже вспоминали о скором наступлении коммунизма, так или иначе смягчались отношения между государством и религиозными организациями, хотя периодически и организовывались процессы над религиозными «отступниками» и диссидентами. «Московские новости» приводят следующие данные: «Только с 1962 по 1970 год молитвенные собрания одних лишь баптистов разгонялись 986 раз: с арестами, обысками, избиениями... и наложением штрафов. С 1962 по 1970 год только баптисты уплатили государству штрафов за

<sup>1</sup> Цит. по: Руденко А.А. Евангельские христиане-баптисты и перестройка в СССР // На пути к свободе совести. М., 1989. С. 352.

<sup>2</sup> Там же. С. 353—354.

проведение молитвенных собраний на сумму 94 300 рублей... Несколько раз было раскрыто и разгромлено, но создавалось вновь подпольное издательство баптистов «Христианин», выпустившее помимо полумиллиона Евангелий (на семи языках) тысячи духовных сборников, «Братских листков», «Вестников истины» и бюллетеней Совета Родственников узников»<sup>1</sup>.

Так постепенно отечественные баптисты подошли к началу перестройки, которая внесла в их жизнь действительно решительные перемены.

## 5. «Жизненный мир» советских баптистов

Настало время подвести некоторые итоги, бросить ретроспективный взгляд на прошлое баптизма в советский период, выделить вопросы, которые как-то затерялись в нашем повествовании. Попробую наметить их.

Перед нами развернулась долгая история формирования баптизма. Его энергичное присутствие в западной культуре предстает в виде «текстов» различного рода (не только богословских, но и литературных), произведений живописи, архитектуры, музыки, навеянных духом протестантизма, а также разнообразных церквей, объединений, миссионерских служб, издательств, учебных заведений. Все это — сохранившиеся свидетельства, опредмеченные результаты деятельности многих поколений людей, в том числе мыслителей выдающихся и бесстрашных, — так коралловые рифы напоминают нам о мириадах живых существ, их создавших. Точно так же и прошлое «советского баптизма» — история деятельности конкретных живых индивидов, страстно отстаивавших свои убеждения, часто готовых на муки и «крестный путь».

Причем, речь идет о десятках и сотнях тысяч людей, многие из которых уже скончались, а многие по-прежнему разделяют с нами все конвульсии «перестроечной» действительности. Баптизм — один из тех фрагментов, которые лишь в совокупности обеспечивают уникальность отечественной культуры. Одним словом, существовал и существует поныне особый «жизненный мир баптиста»<sup>2</sup>, который так или иначе

<sup>1</sup> Московские новости. 1990. № 16. 6 мая. С. 16.

<sup>2</sup> Я пользуюсь известным понятием Эдмунда Гуссерля (Lebenswelt), в которое он вкладывал более богатый и широкий смысл, чем «чувства», «убеждения», даже «установки». «Жизненный мир», по Э. Гуссерлю, — это мир в его обращенности к человеку, конкретная основа личностного и социального

отражается в доступных нам документах и свидетельствах. К нему-то нам и предстоит внимательно приглядеться. При этом, однако, возникает масса сложностей, хорошо знакомых историкам культуры и философии. Это прежде всего выбор источников и способ их интерпретации.

В книге «Баптизм», изданной 30 лет назад, я поступил просто. За исключением первой главы, три остальных главы («Догматика», «Моральные принципы», «Церковь») были посвящены систематической характеристике баптистского вероучения. Не мне оценивать результат, но, возможно, в обстановке, когда о баптизме распространялись весьма поверхностные, а нередко и заведомо тенденциозные представления, такой замысел был оправданным. Сегодня подобное намерение выглядит явно устаревшим. Каждый легко может узнать о кредо баптистов из первых рук. В той же «Истории евангельских христиан-баптистов в СССР», например, имеется специальная 16 глава «Обзор вероучений евангельского братства» и обширная библиография по данной теме. Но основная трудность все же в другом. Самое внимательное штудирование различных «Исповеданий» и солидных теологических трудов мало что дает для проникновения в этот «жизненный мир».

Полезно отрешиться от одной иллюзии, разделяемой часто не только богословами, но и светскими авторами. С их точки зрения, «вероучение» (прежде всего догматика) предопределяет характер моральных представлений, самосознания и, в конечном счете, поведение верующего. В реальной жизни зависимость несравненно сложнее. Уже предшествующие главы, надеюсь, показали, что конкретно-историческая практика, реальное отношение людей, социальное размежевание в обществе и т.д. заметно влияют на характер и приоритеты вероисповедных установок. То же самое можно сказать и о каждом отдельном случае «обращения». Оно во многом зависит от собственного жизненного опыта индивида, от его места в обществе, и эти факторы каждый раз должны учитываться особо. Такая специфика религиозного сознания вполне объяснима. Религия — это определенная семиотическая система, символы и сюжеты которой обретают свое особое содержание лишь внутри нее самой. При этом они (напомним

---

опыта индивида, некая априорная, анонимная подпочва, первичная в отношении «рефлексивных» логико-теоретических систематизаций жизни индивида и общества, в которых Гуссерль усматривал коренной порок европейской традиции.



хотя бы боярыню Морозову) не могут быть объяснены «телом» самого знака, а имеет свое скрытое «социальное» значение.

Скажем, смысл того или иного элемента богослужения для христианина вовсе не сводится к процедуре его совершения. За его физическими, зримыми чертами стоит нечто таинственное, трансцендентное — не «натуральные», а историко-культурные качества. Поэтому «знаки» и сюжеты, перенесенные в другую культуру, становятся точкой кристаллизации и формой выражения уже иных чувств и установок; они усваиваются не механически, не в чистом, «готовом» виде, а обретают новые социально-психологические обертоны, даже если не меняются внешне. Те же самые фрагменты католической веры по-разному воспринимаются массовым сознанием не только различных социальных групп, но и отдельных регионов и стран: например в Италии, Африке или среди последователей «теологии освобождения» в Латинской Америке.

Такова универсальная закономерность взаимодействия различных сложившихся национальных культур, как и «перевода» одной на язык другой. Она выступает особенно ошутимо, когда речь идет о баптизме, существовавшем в обстановке агрессивного большевистского безбожия, весьма смахивающего на квазирелигиозное образование. Простой пример. Если господствует представление о том, что религия «мешает» социалистическому строительству, а каждый верующий является если не открытым, то по меньшей мере потенциальным ее противником, то призыв баптистов «быть не от мира сего» или обвинение всех других людей в «греховности» выглядит совсем иначе, чем в богомольных США. И «жизненный мир» запуганного отечественного баптиста вовсе не совпадает с таковым заокеанского «брата» Рокфеллера или даже бедного негра, торжественно демонстрирующего собственную веру. Значит, нужно иметь дело не с космополитическими «Исповеданиями», а с источниками, впитавшими в себя специфику местных условий, характеризующими не баптизм вообще, а именно «советский баптизм», при всей метафоричности последнего термина.

Остаются, таким образом, «Братский вестник», нелегальные издания и рукописные, а также архивные материалы и свидетельства. Полагаю, что нет нужды еще раз доказывать: «Братский вестник», равно как и другие официальные материалы не могут дать адекватного представления о жизненном мире баптистов, формирующемся в обстановке постоянного давления «извне». История «покаяния» руководите-

лей ВСЕХБ в связи с деятельностью «инициативников» и тот простой факт, что в объемистой «Истории евангельских христиан-баптистов в СССР» столь глубокому и масштабному «разделению в братстве» посвящено всего 3 страницы — лишнее тому доказательство. Это, впрочем, не ставит под сомнение исключительную ценность этого документа для понимания специфики положения церкви и верующих в советские времена.

Что же касается различных рукописных материалов, самодельных стихов, «поэм» и даже целых трактатов, то их ценность определяется одним существенным обстоятельством. Дело не только в том, что какие-то неотъемлемые, специфические баптистские идеи «не разрешались» в официальной печати. Сами такие идеи, взятые на уровне житейского мироощущения, испытывали постоянное воздействие со стороны «мира». Общая враждебность государственной идеологии, несправедливые обвинения, не говоря уже о репрессиях, неизбежно акцентировали, выдвигали на первый план отдельные компоненты «традиционного» вероисповедания (это мы видели на примере и классического русского сектанства, и тех же «инициативников»). Поэтому в них прямо и адекватно передается личностный момент, непосредственное ощущение простых людей, волею судьбы заброшенных в этот враждебный мир. Можно напомнить и о пронизательном суждении Л.Фейербаха: «Каждая эпоха вычитывает из Библии лишь самое себя, каждая эпоха имеет свою собственную, самодельную Библию»<sup>1</sup>. Что же вычитывали из Священного писания наши верующие сограждане?

Об отношении баптистов к Библии говорилось много. Она рассматривается как «единственный источник богопознания, а также единственное правило и мерило веры и поведения нашего»<sup>2</sup>. Признаются и Ветхий, и Новый заветы, но значение их оценивается по-разному: «Самый бедный верующий новозаветного времени богаче, чем самый богатый духом Ветхого завета, потому что он имеет Христа, которого ветхозаветные праведники еще не имели»<sup>3</sup>.

Нетрудно предвидеть, что в массовом религиозном сознании подчеркивание исключительного значения Библии, как мерила истинно нравственного поведения, противостоящего

<sup>1</sup> Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 1. М., 1955. С. 264.

<sup>2</sup> Исповедание веры христиан-баптистов. М., 1928. С. 6—7.

<sup>3</sup> Братский вестник. 1957. № 2. С. 37.

черствости «мира», проявляется значительно категоричнее. На эту тему имеется масса сочинений. Сошлюсь на рукопись «Две пчелки», популярную в домашней библиотечке баптистов. Сюжет предельно прост: баптистский умелец сделал металлическую пчелку и, поставив ее рядом с живой, попросил гостей определить, какая из них настоящая. Те долго не могли решить эту задачу. Наконец один из них принес блюдце с медом. Живая пчела тут же села на блюдце. И мастер разъяснил: «Вот она, Божья пчелка, и села на мед — пишу Божию».

Вот они две пчелки — посмотрите,  
Разницы по виду никакой.  
А теперь каждый себя проверил,  
Кто же я — мертвый иль живой?!

Сделать это несложно. Нужно выяснить, что для тебя составляет «пищу»: для живой пчелки — это мед, для живого человека — Библия.

Библия — божественное слово,  
Ему слаще, чем сотовый мед.  
Ему нет питания другого,  
Ею он дышит, ею он живет.

Напомню, что в «Инструктивном письме» старших пресвитеров призывали «изживать узкие взгляды на искусство, литературу, радио, кино, телевидение и т.д.». Это любопытный пример сугубо административного представления о том, как можно и нужно конструировать «внутренний мир» человека. Мне в этой связи вспоминается разговор с одной молодой баптисткой. В ее комнате было много полок с художественной литературой. Я спросил: «А кто ваш любимый писатель?». Ответ прозвучал мгновенно: «Трудно сказать. Я ведь все Библию читаю, а остальное меня не влечет». Насколько я могу судить из собственных встреч, это весьма характерное настроение для баптистов, которые, кстати, в отличие от многих православных, обычно имеют дома Писание; регулярно и внимательно его читают.

Может возникнуть вопрос: а какой — фундаменталистской или модернистской — ориентации придерживаются баптисты при толковании Библии. Реального смысла он не имеет. Всея российской обстановкой жанр серьезных теологических исследований был изначально противопоставлен баптистским идеологам. Поэтому, за исключением И.В.Каргеля и, может быть, В.В.Степанова, В.Г.Павлова и И.С.Проханова, в России

теологов, по меркам Запада, не было. Преобладали и активно действовали красноречивые проповедники и организаторы.

То же самое относится к журналу «Братский вестник». Он печатал проповеди — предельно популярные, часто раздражающие вульгарностью при характеристике библейских идей и сюжетов. И это, вообще говоря, неудивительно, если учесть демографические показатели и уровень образования членов баптистских общин (об этом речь впереди). Поэтому сугубо теологические проблемы, по поводу которых за рубежом было сломано столько копий, отечественных проповедников особо не волновали, и немногие статьи на эту тему четкой позиции не демонстрируют<sup>1</sup>.

Ключевой пункт теистической религии, несомненно, образует концепция Бога и человека, которая раскрывается в серии догматов и категорий: «греховность», «вера», «искупление», «спасение» и т.п. В верованиях, распространенных среди отечественных баптистов чего-то особо оригинального мы, естественно, не найдем. Прежде всего подчеркивается триединство Бога, три ипостаси которого «в Своем естестве и свойствах совершенно равны, вечны и нераздельны». Что же касается классической проблемы божественного предопределения и свободы воли, то они изложены соответственно в кальвиновской (у баптистов) и арминианской (евангельские христиане) версиях. Так, в Гамбургском вероисповедании, составленном И.Онкеном и переведенном В.Г.Павловым, говорится: «Искупленным дарована жизнь вечная во Христе Иисусе и в то же время предопределены все средства, которые должны привести к вере во Христа, к святости и, наконец, к вечному блаженству. Такое определение Божие неизменно и утверждено навеки, так что те, которых оно касается,— избранные, не могут быть похищены из рук Христовых, но силою Божиею соблюдаются в вере и любви... пока не сделаются сонаследниками Его славы»<sup>2</sup>. Позиция евангельских христиан не менее категорично выражена И.С.Прохановым: «Благодать Божия предлагается ...всем людям, а не только предопределенным к вечному спасению. Предопределение Божие одних к вечному спасению, а других к вечному осуждению основывается на предузнании, на предвидении того, примут ли они Его призыв или нет. Благодать Божия не подавляет

<sup>1</sup> См., напр., статью: О богодуховности книг Священного писания // Братский вестник. 1955. № 3—4.

<sup>2</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. С. 438—449.

свободы человека, не действует на нее непреодолимо и не исключает деятельного участия человека в том, что совершается через нее... но сам человек по свободному решению может отказаться от благодати»<sup>1</sup>.

Какой ориентации придерживался «объединенный» Союз? Однозначно ответить сложно, но, на мой взгляд, в догматике верх все же взяли евангельские христиане. Показательна статья «Что говорит Библия». Автор указывает на две упомянутые точки зрения. Разбирая доводы тех и других, он явно склоняется ко второй точке зрения: предопределены лишь «избранные». «К погибели предопределенного Богом человека нет ни одного и не может быть, ибо это противоречило бы воле Бога, который хочет, чтобы все без исключения спаслись»<sup>2</sup>.

Однако, как и в предыдущем случае, на уровне «высокой» теологии эта проблема строго не фиксируется. Главный пафос заключается в утверждении, что человек не может спастись собственными силами. Уже в первых номерах «Братского вестника» перепечатана серия установочных статей И. В. Каргеля, в которых четко утверждается эта идея. «Мы знаем, что люди ведь грешники, и большинство из них признает это, но не все видят, что они *погибшие* грешники»<sup>3</sup>. Эта общепротестантская идея доминирует и в официальной, и в рукописной литературе. «Пытаться спастись одним усилием, все равно, что рассчитывать подвинуть лодку напором на мачту. Это значило бы походить на утопающего, который старается подняться из воды, таща сам себя за волосы»<sup>4</sup>. Та же тема проходит через всю рукописную литературу. Примером может служить стихотворение «Богатый юноша»:

Никто, никто от человека  
Без Божьей помощи не может  
Сам по себе себя спасти.  
И Бог во всем тебе поможет,  
Но сердце к Богу обрати:  
Один лишь Он, один все может.

Еще более категорично эта мысль утверждается в рукописном сочинении с характерным названием «От меня это было». Написанное от имени Бога, обращающегося к человеку, оно,

<sup>1</sup> Там же. С. 447. См. также: Братский вестник. 1947. № 3. С. 41; 1955. № 3—4. С. 38.

<sup>2</sup> Братский вестник. 1964. № 1. С. 57.

<sup>3</sup> Там же. 1945. № 2. С. 15.

<sup>4</sup> Там же. 1948. № 5. С. 5.

в частности, говорит: «Твоя немощь нуждается в моей воле. Безопасность твоя заключается в том, чтобы дать мне сражаться за тебя... Ты не можешь делать без меня ничего. Ты только орудие, а не действующее лицо... Когда ты был занят и увлечен мыслью о делах твоих земных — я не мог привлечь мысли твои ко мне, а я хочу научить тебя глубоким моим урокам. И хочу, чтобы ты научился петь стих:

То все прошло и наконец  
Я научился быть НИЧТО».

Различие вероучительных акцентов официальной и рукописной литературы несравненно четче выступает в рассуждениях об отношении к науке. Здесь попутно следует уточнить одно положение, ставшее хрестоматийным, а именно положение о том, что протестантизм «враждебен науке и человеческому разуму».

Действительно, можно привести немало высказываний, казалось бы, подтверждающих такое мнение. Лютер, например, любил подчеркивать несовместимость христианской веры с разумом — этой «блудницей дьявола, только позорящей и оскверняющей то, что говорит и делает Бог». «Сверхострым мнением глупца, намеревающегося перевернуть вверх дном все искусство астрономии», назвал он взгляды Коперника. Столь же категорично рассуждал и Кальвин. Никогда, говорил он, никогда, «человеческая наука не сравняется с теологией, подобно тому, как «не может служанка сравняться с госпожой». Со злорадством рисует он образ человека-червя, длиной в пять футов, который пытается собственным умом осилить высшую мудрость, не подозревая, что «единственной истиной нужно признать собственное ничтожество»<sup>1</sup>. Аналогичные впечатления можно было вынести и из полемики Лютера с Эразмом.

Но имеется одна тонкость, которая решает дело: в данных высказываниях речь идет о науке в строго определенном смысле — как средстве богопознания, способности человеческого разума проникнуть в божественную тайну «спасения». Никаких рациональных предпосылок, утверждал Лютер, для истинной веры не может быть, поскольку разум человека извращен грехом, и религия такого разума способна вести лишь к идолопоклонничеству.

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Ревуненкова Н.В.* Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. С. 65—74.

Между тем в отношении к природе и социальной среде, настаивал Лютер, разум — величайший дар Бога, отличающий человека от животного — это эффективный и достаточный инструмент решения земных проблем (то есть обеспечения физического существования и регулирования социальных отношений). Лютер высоко оценивает и практическую эффективность науки, поскольку она восстанавливает господство человека над природой, утраченное Адамом. Небеса теологии по Лютеру принципиально отличаются от небес астрономии: для первых свет Луны — знак божественной милости, для вторых — лишь отражение солнечных лучей.

В целом современные баптистские проповедники следуют этой концепции<sup>1</sup>. «Ни человеку, ни ангелу не дано разумом познать Бога в его величии и в полноте вечности»<sup>2</sup>. Поэтому «все, что говорит Библия о Боге, о сотворении мира, об ангелах и человеке и т.п. является драгоценными истинами».

Советская действительность вносит свои коррективы в официальные суждения. Я имею в виду подчеркнутые реверансы в сторону науки. «Мы должны, — пишет «Братский вестник», — осваивать все современные достижения техники и науки, все, что может развить наш ум, расширить наши познания, сделать нас высокоразвитыми и образованными людьми»<sup>3</sup>. Журнал приветствует прогресс науки — «замечательное открытие „звездных ассоциаций“, расширяющее наше познание Вселенной, раскрытие структуры атома, создание баллистических ракет, способных забросить искусственных спутников в орбитное движение вокруг Земли»<sup>4</sup>.

Иное — в массовом сознании. Здесь наука выступает не просто как антипод веры, но как символ безбожного враждебного мира, давление которого каждый верующий постоянно ощущает. И в рукописной литературе, непосредственно выражающей такое мироощущение, восторженных реверансов мы уже не встретим. Больше того, обличение науки, как свидетельства человеческой слепоты, глупости, бездуховности, как основной причины всех человеческих бедствий — излюбленная тема. Ей посвящены многие сочинения, сценарии, поэмы, стихи.

<sup>1</sup> Подробнее см.: Митрохин Л. Н. Баптизм и научное знание. М., 1969.

<sup>2</sup> Братский вестник. 1946. № 4. С. 4.

<sup>3</sup> Там же. 1960. № 1. С. 54—55.

<sup>4</sup> Там же. 1952. № 6. С. 7.

Наиболее впечатляет энергично написанная поэма «20-ый век!», пронизанная неподдельным эсхатологическим пафосом:

Когда глянешь кругом  
Не опишешь пером, все к погибели вечной готово.  
Зло кипит без конца, сын встает на отца  
Совершается Божие слово.

При этом в качестве самого убедительного свидетельства скорого Армагеддона фигурирует факт распространения научных знаний:

А кругом так ужасно. Грех царствует так властно.  
Страх Божия совсем уж не стало.  
А ученых мужей и различных людей появилось повсюду немало.  
Вам расскажут они, что когда-то одни обезьяны в лесах находились.  
А потом уж они, по теории их, постепенно в людей превратились.

Дело не в частных научных теориях, а в господстве науки — антипода подлинной морали.

Да, наш век просвещен, не нуждается он  
В благодатной любви всепрощенья...  
Но лишь жаждут одно — веселись, пей вино  
И купайся в аду наслажденья.

Во всех подобных сочинениях проявляется одна любопытная черта. Постоянно мелькают имена выдающихся естествоиспытателей, объявляются ложными новейшие научные открытия. Но никакой реальной полемики в них, разумеется, нет. С поразительным самодовольством «опровергаются» лишь предельно оглуленные, опошленные представления о таких знаниях. Например, в весьма популярном трактате «Наука и религия» сказано: «Так называемый дарвинизм... оказался только предположением, гипотезой, уже устарелой для науки. Эта гипотеза признана противоречащей не только Библии, но и самой природе, которая ревниво охраняет чистоту каждого вида и не знает перехода даже от воробья к ласточке». А дальше еще занятнее: «Неизвестны факты перехода обезьян в человека. Бывает (!) скорее обратное — в порядке вырождения. Ср. любопытную мысль, высказанную Магометом в Коране: некоторых людей за их грех Бог превратил в обезьян».

Многочисленные факты убеждают, что подобные оценки современной науки для многих баптистов оказываются убедительными и достаточными. Мне самому не раз пришлось слышать такие рассуждения: «Все совершается так,



как сказано в Библии. Слышала я, правда, что некоторые ученые утверждают, будто человек произошел от обезьяны. Да вот и по радио говорили об этом. А мы между собой так рассудили: если человек произошел от обезьяны, почему же тогда в зоопарках обезьяны сейчас рожают обезьян, а не людей?».

Так что можно констатировать забавную ситуацию: в популярной атеистической литературе искажается и оглупляется религия, в литературе, имеющей хождение среди верующих,— соответственно наука. И там, и здесь авторы чувствуют себя привольно, потому что с реальными оппонентами они непосредственно не сталкиваются.

В замкнутом баптистском мире нет, конечно, нужды высказывать восторги по поводу «замечательных достижений» советской науки в космосе. Скорее, напротив. Показательно стихотворение «О луне» — ответ баптистов на запуск первого искусственного спутника. Идея знакомая: все, что от Бога — прочно, вечно, все, что от человека — хрупко, временно. Стихотворение написано от имени «всем известной луны»: «Меня Бог словом сотворил и силой движущей снабдил». Поэтому: «Я миллиарды лет ношусь... Но не снижалась ни на миг с высот космических своих». Совсем другая судьба ожидает «сестер моих земных, всех лун искусственных людских»:

Как только в космос попадут:  
Глядишь они уж вниз идут.  
Не долго небо бороздят  
Потом сестреночки горят.

Такова неизбежная логика баптистского «осваивания достижений науки» в советских условиях.

Можно и дальше приводить аналогичные примеры и фрагменты баптистских нравственных предписаний, но мы не сможем понять их специфики и закономерности, если не обратимся к одному решающему моменту. До сих пор речь шла преимущественно о взаимоотношении различных баптистских объединений и группировок, о взглядах их лидеров и проповедников. «Первичными», однако, являются воззрения конкретных людей. Баптизм не потому «живет» в культуре, что действуют его организации и структуры, а потому что сохраняется преемственность специфического опыта массового религиозного сознания. Как мы видели, в обстановке государственного безбожия этот опыт не совпадает с официальными проповедями. До конца понять причину и тенденции

такого расхождения невозможно, не выяснив, кто же эти люди — «советские» христиане. Иными словами, пора обратиться к социально-демографическим характеристикам баптистских общин.

В историографическом разделе я упоминал, что в 60-е годы научный уровень работ, посвященных религиозному сектантству, стал заметно повышаться. Выдвинулись молодые специалисты, стремящиеся серьезно разобраться в обстановке, что прежде всего выразилось в необычной популярности разного рода социологических исследований.

Начало было положено публикацией сборника «Современное сектантство и его преодоление» (1961), изданного по итогам экспедиции в Тамбовскую область, которой руководил А.И.Клибанов. За ним последовало много других. Особо отметим солидный коллективный труд «Баптизм и баптисты. Социологический очерк» (Минск, 1969), написанный белорусскими религиоведами. Работы о современных религиозных течениях запестрели цифрами, процентами, таблицами, высказываниями самих верующих.

К сожалению, приходится констатировать, что в таких работах часто ощущалось влияние штампов официального атеизма и отсутствие профессионализма и исследовательского опыта. Материалы даже анонимных опросов, тем более, высказывания самих верующих — это еще «сырой материал», требующий профессиональной расшифровки<sup>1</sup>. Скажем, рассказ баптиста о том, «почему и как» он пришел к вере — обычно не автобиографичен, а агиографичен, поскольку он исходит из концепции «избранности», свидетельствуемой Святым Духом. А вот социально-демографические характеристики достаточно адекватны, что, кстати, подтверждается тем фактом, что они примерно одинаковы у разных авторов. Обычно фиксируется неуклонное сокращение доли молодежи, мужчин, лиц, непосредственно участвующих в сфере общественного производства, снижение образовательного уровня.

Приведу данные из книги Г.С.Лялиной: «В общинах баптистов, последователей ВСЕХБ в 49 областях страны

---

<sup>1</sup> Я давно начал взывать к этой истине. См., напр.: О методологии конкретных исследований в области религии. Социология в СССР. Т. 1. М., 1965; О методологии исследований современной религиозности // Конкретные исследования современных религиозных верований. М.: Мысль, 1967. См. также: Вопросы философии. 1962. № 7 и др. — Но, кажется, не преуспел. И сегодня обычно не различаются «верующие» и «называющие себя верующими», что в корне искажает представление об общей религиозной ситуации.

в 1965—1966 годах мужчины составляли 20,8%, а женщины, соответственно, 79,2%. По возрасту верующие распределились следующим образом: до 20 лет — 3%, от 31—40 — 10%, от 41—50 — 11%, от 51—60 — 16%, старше 60 — 60%. Лица, занятые разными видами общественно-производственной деятельности, составляли в баптизме группу в 37%; пенсионеры — 29%, а домохозяйки — 32%, остальные — иждивенцы и инвалиды. С точки зрения образовательного уровня контингент верующих представлял такую картину: с высшим образованием — 0,5%, средним — 2,3%, неполным средним — 12,1%, начальным — 43,1%, малограмотные — 42%»<sup>1</sup>.

Картина, как видим, для баптистских руководителей безрадостная. Что же касается атеистического лагеря, то здесь она обычно вызывала ликование. Социально-демографический состав баптистских общин оценивался как «ущербный», подтверждающий «пережиточность» этой церкви, ее «историческую обреченность». Рука об руку шли два штампа. Первый: в общины сегодня идут люди недостаточно грамотные, едва ли не невежественные, далекие от гражданских интересов. Второй: баптизм «отвлекает» советских людей от созидания социализма, парализует их жажду знаний и социальную активность, в конечном счете, «мешает» движению к заветному коммунизму.

Я не уверен, что подобные эскапады вызывались исключительно желанием продемонстрировать партийный подход или боязнь бдительных редакторов. Скорее, это шло от непонимания сути религии, составляющей «звено действительного мира» не только на теоретико-мировоззренческом уровне, но и в сфере поведенческой, в образе жизни, так сказать, в онтологическом пласте социального бытия. С точки зрения теории такие перекосы еще простительны, поскольку перепевают характерные концепции века Просвещения и рационалистической критики христианства XVIII—XIX веков, сохранившейся по сию пору, а Ж.-П.Сартра, А.Камю, М.Хайдеггера, не говоря уже о П.Тиллихе или Р.Бультмане, атеисты тогда не проходили. А вот в политическом плане подобные квалификации без серьезных объяснений и соответствующих оговорок просто безнравственны. Потому что от имени науки они подкрепляли представление о верующих как людях «второго сорта», подлежащих плановому «изживанию».

<sup>1</sup> *Лялина Г.С.* Баптизм: иллюзии и реальность. С. 13.

Разумеется, можно было либо сетовать, либо злорадствовать по поводу низкого «культурного» уровня баптистов. Но многое прояснится, если поставить простой вопрос: а были ли у баптистов, не скрывавших своей веры, шансы поступить в вуз, в конце концов, сдать обязательный экзамен по основам «марксизма-ленинизма» с его известной «азбукой». Да, среди баптистов нет работников культуры. Но для них стать даже учителем начальной школы — проблема неразрешимая. Я знаю случаи, когда «за баптизм» лишали не только должности библиотекаря, но и воспитателя детских садов. Вспомним эмоции алтайских управленцев. А они были далеко не одиноки.

Кстати, уместно указать на одно забавное явление. Авторы атеистических публикаций всячески стремились убедить читателя в том, что религиозная мораль «полностью противоположна морали коммунистической» и с ней «никак не совместима». Считалось, что именно этот «доходчивый» аргумент лучше других поможет христианам освободиться от религиозных пут. Полагаю, что убежденные верующие делали противоположный вывод: если «их» атеистическая мораль с евангельской несовместима, то и грош ей цена.

Ключевыми в разговоре о баптизме рано или поздно оказываются проблемы морали — тема поистине безбрежная. Для верующего христианская мораль — это сокровенная «наука жизни», а следовательно, она прямо или косвенно затрагивает все ее проявления, начиная от «вечных» вопросов, скажем, о смысле земного существования, и кончая деталями повседневного быта. Те же «инициативники» нелегально издали на гектографе работу «Воспитание молодых побегов», в которой на 152 страницах изложена систематическая программа воспитания детей, сама по себе достойная специального исследования. Уже упоминалась объемистая рукопись «Братский совет молодым христианам», в которой содержатся конкретные предписания по всему кругу проблем, волнующих молодежь. Да и «зарегистрированные» баптисты пропагандируют целую программу «Бытовое воспитание наших церквей» (в свое время ее усиленно проповедовал И.С.Проханов): не курить, не употреблять спиртное, регулярно принимать душ, проветривать помещение и т.п.

Однако при всем многообразии конкретных предписаний и норм баптистская мораль — цельная доктрина. Ее единство обеспечивается не рациональными доводами и связями, а единством нравственно-психологического опыта человека, ибо, как сказано в баптистской рукописи, «религия — это пол-

ный отклик человека на все обстоятельства жизни». Так что суть общей доктрины можно характеризовать на любом конкретном примере, тем более, что я вовсе не претендую на разбор всех крупных и частных деталей морального кредо баптизма. Мне важно отыскать пути «понимающего» подхода к ней, очертить общую методологию «перевода» ее на культурологический язык. Целесообразнее всего, по-видимому, остановиться на одном вопросе, а именно: «баптизм о смысле жизни». Как мы имели возможность убедиться, доказывая преимущество своей веры, баптисты прежде всего подчеркивают именно ее способность разъяснить — ради чего живет человек.

Исходный пункт рассуждений на эту тему очевиден: «...к чему вся эта современная техника, все эти научные знания, если нет у нас главного знания — знания пути, если нам остается лишь блуждать, скитаться, идти наугад, бесцельно и, в конце концов, прийти к ужасам пустоты и бесцельности»<sup>1</sup>. Можно предугадать и следующее положение: лишь религия может служить оплотом нравственности. Это не ново. Журнал «Христианин» так, например, характеризовал «жизнь без Бога»: «Это такая жизнь, при которой человек не стесняет себя никакими правилами, никакими нравственными понятиями, ни указаниями совести... Он живет по своим похотям и страстям в угоду своего „Я“... Таковыми людьми, в большинстве случаев, наполняются суды и тюрьмы»<sup>2</sup>. Та же мысль постоянно подчеркивалась проповедниками ВСЕХБ. Представьте себе, говорят они, пассажира трамвая и пешехода, идущего по улице. «Пешеход сворачивает куда ему только хочется... едущий в трамвае не сам избирает путь, а идет путем трамвая... Так и плотский человек, человек без Христа, живет по своей плотской воле... а духовный человек... живет по воле Христа и идет его путем»<sup>3</sup>. Лучше всего сказала пожилая баптистка: «Мы-то живем по вечным Божьим заветам. А вот у вас, безбожников, все, что *нравится*, то и *нравственно*».

Столь же четко и образно определяется маршрут движения. «Все мы путешественники в небесный Ханаан... На нашем поезде указан маршрут: Земля — Небо, или, еще точнее: Земля — Христос»<sup>4</sup>. А поэтому «истинный христианин — это странник в небесную отчизну». Она и есть «наша настоящая

<sup>1</sup> Вестник спасения. 1964. № 3. С. 5.

<sup>2</sup> Христианин. 1924. № 1. С. 6.

<sup>3</sup> Братский вестник. 1955. № 3—4. С. 37.

<sup>4</sup> Там же. 1947. № 1. С. 37.

жизнь, полная радостей и счастья». Что касается жизни земной, то это лишь «подготовка к вступлению в вечную жизнь»<sup>1</sup>. Подобные высказывания можно продолжать без конца. Среди них отыщутся и такие, которые выглядят как недвусмысленная апология смерти. «Мы живем одной светлой надеждой, что наступит благословенный час, когда, избавившись от бренного тела, мы будем облечены в новое небесное, бессмертное тело, без всяких недостатков и влечений ко греху»<sup>2</sup>. Всю жизнь, говорят баптистские проповедники, человек ищет «свет Христа». Однако, лишь «на одрах смерти детей господних является с особой силой этот чудный свет»<sup>3</sup>.

Подобные высказывания — клад для казенных богоборцев. В самом деле, если баптизм уверяет, что в этом мире человек — лишь странник и гость, и ничто мирское ему не дорого, то он определенно «отвлекает» верующих от подлинных земных забот и радостей, парализует их волю и решимость, погружает в мир мелких обывательских интересов. Мы достаточно детально познакомились с историей протестантизма, чтобы убедиться: такое умозаключение — недоразумение, в наших условиях непростительное. Решусь на нескромный шаг: процитирую собственный текст тридцатилетней давности: «Религиозный идеал не есть нечто извне навязанное человеку — это выраженный в мистифицированной форме реальный социальный опыт индивида. Баптизм — это не теория неба, это прежде всего определенный способ истолкования земной жизни. Так что действительная зависимость носит обратный характер: определенного рода земная жизнь придает смысл и значение небесному идеалу, который, в свою очередь, не „отвлекает“ человека от реальности, а, напротив, „привлекает“ к особому образу жизни, выдвигая перед человеком свои нравственные нормы. Баптистская концепция не потому воздействует на людей, что она содержит „отрицательные“ рекомендации, указывает, что человек не должен делать, чем не должен заниматься. Она воздействует потому, что формулирует перед ним „позитивную“ программу, играет роль формы приспособления к жизни.

А поэтому, когда мы читаем заявления баптиста о том, что учение Христа придало смысл всей земной жизни, то слово „всей“ нужно понимать не в смысле „в целом“, но главным

<sup>1</sup> Братский вестник. 1962. № 3. С. 44.

<sup>2</sup> Там же. 1956. № 1. С. 47.

<sup>3</sup> Там же. 1957. № 2. С. 72.

образом в смысле „всей” повседневной жизни, жизни во всех ее проявлениях. Центр тяжести баптистской концепции „избранности” вовсе не в том, что верующему отныне гарантировано вечное спасение, а в определенной концепции земной жизни. Таким образом, идеал небесной жизни и земной, как это ни парадоксально, меняются местами»<sup>1</sup>.

В тексте немало недоговоренностей, по-видимому, сознательных. Но если «реальность» и «особый образ жизни» заменить словами «тоталитарный строй», «господство принудительного атеизма» и т.п., то, по-моему, все станет на свои места. Тогда можно будет понять пронзительную боль и мудрость заголовка автобиографии, написанной баптистом — «Счастье потерянной жизни»<sup>2</sup>. Один знаменитый писатель самодовольно заявлял: «Бога выдумали, и выдумали плохо». Это глупость. Идея Бога и само христианство, независимо от того, как мы объясняем его происхождение и появление — небесным «откровением» или сугубо человеческим «несчастливым сознанием» — уникальное духовное образование, позволяющее нравственно вменяемому человеку психологически выжить в любых условиях.

Только с учетом тогдашних драконовских порядков можно объяснить главный, «от души» идущий пафос бесцензурной баптистской литературы — яростное обличение «мира», безнадежно отравленного пороком:

Нет меж вами  
Смотрящих честными глазами.  
Вся ваша жизнь — одни обманы.  
Не люди вам нужны — карманы  
Их привлекают вас к себе!

Столь же понятен культ «святости» и «крестного пути»: «Мы принимаем страдание не как удары судьбы, ибо верим не в слепую судьбу, а в судью, в того, который правдиво судит и изрекает судьбу, и даже не в судью, а в любящего Отца, из рук которого мы принимаем испытание». Понятно и многое другое в этом «пережитке сознания», портившем лубочную картину «морально-политического единства советского народа».

Напомним, что суть протестантской реформации состояла в том, что она освятила всю повседневную жизнь, осудив

<sup>1</sup> Митрохин Л.Н. Баптизм. М., 1966. С. 204—205.

<sup>2</sup> Храпов, Николай. Счастье потерянной жизни. М.: Протестант, 1990.

монашество, идеал физического пустынножительства. «История христианства знает немало примеров, когда люди изнуряли свое тело, уединялись в пустыни и в леса. Но это неверный путь. Христос не зовет своих последователей убежать от мира, а призывает их, живя среди людей этого мира, светить светом Христовым»<sup>1</sup>. Отсюда и основоположный принцип протестантской этики — этики мотивов: «Чада Божии должны не уходить от мира, но, будучи в мире, быть не от мира»<sup>2</sup>. Нетрудно догадаться, что в обстановке «реального социализма» открытая защита этого традиционного протестантского принципа воспринималась в категориях политических и неизбежно оборачивалась трагическими судьбами тысяч и тысяч людей.

И все же главный ключ к пониманию «жизненного мира» баптистов в советский период мы пока не подобрали, потому что не выделили отличительной черты баптизма, а именно, его организации, проще говоря, «поместной церкви» — общины<sup>3</sup>. О ней речь практически шла во всех главах, а потому ограничимся поэтическим текстом:

Не храм, не золотое злание,  
Не круг отобранных друзей.  
Христова церковь есть собрание  
Христом искупленных людей<sup>4</sup>.

При этом, собрание «закрытое». По учению баптистов, воздействие Святого Духа проводит человека через три этапа: «покаяние», «обращение» и «возрождение свыше». Лишь последний акт делает его полноправным членом общины. Человек осознал себя «погибшим грешником», покаялся в грехах и «обратился» к Богу. Но возьмет ли его Бог к себе — еще вопрос, и для выяснения этого человеку дается своеобразный «испытательный срок». Лишь убедившись в том, что человек действительно «исполнился Святого Духа» его допускают к крещению. Таков решающий момент в жизни баптиста. Дело не только в том, что это «сознательный» акт. Он совершается на глазах всей общины, это сродни присяге, произносимой перед «небесным воинством». Не буду углубляться во все

<sup>1</sup> Братский вестник. 1961. № 2. С. 28.

<sup>2</sup> Там же. 1948. № 2. С. 41.

<sup>3</sup> Подробнее см.: Митрохин Л. Н. Человек в баптистской общине // Вопросы философии. 1968. № 8.

<sup>4</sup> Братский вестник. 1947. № 1. С. 14.



детали учения и практики функционирования баптистской церкви<sup>1</sup>.

Важно подчеркнуть другое. Христианский тезис о границе между миром «горним» и миром «дольным» получает в баптизме организационное оформление: вступив в баптизм, человек оказывается членом коллектива, который и организационно и духовно противопоставляет себя любому иному коллективу и объединению. Отсюда вытекает немало следствий. Например, пресвитер получает возможность видеть каждый шаг верующего, вся его повседневная жизнь оказывается пронизанной религиозной верой и т.д. Мне, однако, важнее подчеркнуть другой аспект.

Человек не просто усваивает принципиально новое мировоззрение. Он становится членом живого, действующего коллектива, он приобщается к целеустремленной, освященной авторитетом Христа деятельности: одни посещают больных, другие следят за помещением, третьи поддерживают связи с соседними общинами, четвертые помогают матерям-одиночкам и т.п. Он чувствует себя совершенно равноправным, независимо от прошлого и нынешнего положения в обществе.

Приведу любимый образ баптистов. Однажды путешественник, посетивший незнакомую страну, увидел на поле мальчишку, который один за другим швырял камни. А это были не простые, а самые драгоценные камни. Здесь, однако, об этом никто не догадывался. «А мы с вами? Где мы были? На каких полях греха находились?.. Но мы являемся драгоценностью, и Господь отыскал нас, очистил, отшлифовал нас и затем соединил нас друг с другом золотой оправой Божьей любви... Каковы бы мы ни были в нашей слабости и немощи — мы покоимся в сердце Иисуса Христа и сверкаем как высшая драгоценность, ибо свет Божьей любви распространяется на нас»<sup>2</sup>. Но мир слепо швыряется людьми, и не видит, что любой из них — камень драгоценный. И лишь баптистская вера раскрывает подлинную ценность каждого человека, и именно из таких «заново рожденных» людей строится прочное здание церкви Христа.

Действительно, каждый баптист ощущает себя нужным общине и уверен, что никогда не окажется одиноким и брошенным; если с ним стрясется беда, то на помощь сразу

---

<sup>1</sup> Подробней об этом см. в моей книге «Баптизм» (глава «Церковь». С. 214—258).

<sup>2</sup> Братский вестник. 1947. № 1. С. 28.

же придут «братья» и «сестры». Вспоминаю примечательное высказывание: пожилой баптистки: «У проповедников и пресвитеров собираются верующие, читают и обсуждают отрывки из Библии. Проповедники и старшие братья часто бывают у верующих. Да и верующие собираются сами. Вот у меня часто собираются. Если кто болен, проповедник идет к нему домой. У нас есть братья и сестры, которые следят за этим. Как только кто заболит, мы навещаем их, ободряем».

А теперь припомним два важных обстоятельства. Первое — это социально-демографический состав общин, о котором говорилось выше, и второе — атмосфера постоянной враждебности со стороны «мира», которая нередко выражалась в преследованиях «незарегистрированных» общин, в гонениях по месту работы и учебы, в оскорбительном тоне всей официальной культуры. И тогда члены баптистской общины предстанут перед нами не только людьми, добровольно принявшими баптистское вероисповедание, но и в качестве жертв безжалостного общества, а поэтому их призыв «Мир, полюбишь — тебя он стубит» — не просто фрагмент давней баптистской доктрины, но драматический и проникший глубоко в душу вывод, подсказанный собственным житейским опытом.

Не слишком ли я идеализирую баптистскую церковь?

Если прочитать подряд многие рукописные материалы, в которых, пожалуй, наиболее адекватно передана общая духовная атмосфера, царящая в общине, то сразу же бросается в глаза узорь и примитивность этого «жизненного мира». Самодельные, безвкусно написанные стихи, слашавые, убогие образы, «красивые» слова, столь привлекательные для мешанских вкусов. Поражает формализм умиленности и сентиментальности, заданная последовательность слез и улыбок, обличений и восторгов — словно черно-белый снимок многоцветной картины переживаний «богатой» личности. И вместе с тем, это люди, действительно на первое место ставящие (отступников — отлучают) высокие евангельские идеалы — любовь, верность, доброту, люди, неуклонно следующие своему нравственному долгу, как они его осознают<sup>1</sup>.

Откуда же такой разрыв и не слишком ли несправедливо бросать подобные упреки в адрес матерей-одиночек, забро-

<sup>1</sup> Хочу особо подчеркнуть: в своем подавляющем большинстве баптисты (я бы добавил: убежденные, подлинные) отличаются трудолюбием и честностью; они не пьют, не курят, не злословят и не лжесвидетельствуют. Они — примерные родители своих, как правило, многочисленных детей. Этот факт считался неоспоримым даже во времена драконовского атеизма.

шенных стариков, людей, в свое время выбитых из колеи жизни и только в общине нашедших душевный покой и надежду? Разумеется, несправедливо.

Но я говорю не о них. Они — жертвы бессердечного мира. Бессердечность эта проявляется не только в том, что религия оказывается «гонимой», а и в том облике, который она неизбежно принимает в условиях государственного безбожия. Само по себе баптистское вероучение вовсе не требует изоляции от выдающихся произведений литературы, живописи, музыки. Другое дело — при «реальном социализме», который вел беспощадную охоту на людей независимых и духовно стойких, директивно ориентировал всю культуру, литературу на воинствующее обличение веры в Бога. В результате искренние христиане, а мы вправе причислить к ним большинство баптистов, оказывались изгоями в обществе, загонялись в особые духовные «зоны». А поэтому они, обычно безвозвратно, уходили из этого мира, от достижений высокой культуры, от действительного богатства, накопленного вековой человеческой мыслью. И это несомненная трагедия и общества, и конкретных людей.

Они как могли стремились поставить заслон черствости и бездушию, установить истинно нравственные отношения на том уровне знаний, запросов, интересов, вкусов, которые оказались им доступными. Они регулярно собирались все вместе или небольшими группами, ставили пьесы по самодельным сценариям, устраивали экскурсии. Излюбленным времяпрепровождением было коллективное пение. Но у них не было ни собственного Баха, ни своего Лютера. А поэтому они порой пели на мотивы популярных советских песен. И здесь начинается обыкновенный российский сюрреализм.

Мир душе своей я искал, но его найти нелегко.  
Долго я молился и страдал.  
В поисках ушел далеко.

Это «Сулико» — если не ошибаюсь, любимая песня земного советского бога.

Мы рождены, чтобы гниущему миру спасенье словом указать  
Чтобы разбить греховные кумиры и к идеалу Божьему призвать.

Это «Марш энтузиастов», мелодия которого заимствована из гимна нацистских Luftwaffe.

Наконец, нечто фантазмагорическое, недоступное воображению ни Беккета, ни Ионеску:

Союз нерушимый великой свободы

Сплотила навеки святая любовь

И верных нас лишь Единому Богу

Омыла Христова пречистая кровь.

Сквозь грозы и бури житейского моря

Пойдем мы вперед не страшась вражьих сил

Христос нам поможет, ведь в нем наша сила.

И он, первенец, этот путь проложил!

...Конечно, я что-то упростил в объяснении этого «жизненного мира». Баптистское вероучение само способно жестко влиять на мироощущение человека, особенно ребенка, воспитанного в сектантской семье, и, тем самым, часто навсегда предопределять его вкусы и духовные запросы. Но мне хотелось подчеркнуть именно этот основательно забытый социальный аспект баптистской веры и поведения, тем более, что такой подход, как мне представляется, наиболее соответствует трезвому пониманию роли и места религии в системе культуры, в духовной жизни того или иного конкретного общества.

## 6. «Веру нащупываем от противного» (1985—1996)

Мы подошли к последнему периоду нашей истории, который отличается особой непредсказуемостью и хаотичностью. Чтобы более или менее основательно разобраться в нем, нужно самостоятельное исследование. Сейчас же можно лишь попытаться в общей форме представить себе современное состояние баптистской церкви и попробовать заглянуть в ее будущее.

Что касается мирового баптизма, то картина, в общем, ясна. За минувшее столетие по темпам роста среди крупных христианских объединений он уступал лишь пятидесятиникам и продолжает демонстрировать завидную способность к устойчивому методичному воспроизводству. Сегодня «Всемирный Союз Баптистов» — это содружество 187 баптистских союзов и конвенций, объединяющее более 40 млн. крещенных верующих, которые представляют собой сообщество приблизительно из 100 млн. человек, принимающих участие в баптистском служении более чем в 200 странах<sup>1</sup>. Разумеется,

<sup>1</sup> История баптизма. С. 419. — Эти и последующие данные, как указывают составители, взяты из книги Wardin W. Albert. *Baptists Around the World* (Nashville, 1955) и бюллетеня *Baptist World News*. 1996. April.

наибольшее число баптистов по-прежнему проживает в США и Канаде (свыше 28 млн.), но и в Африке и в Азии их численность уже превысила 3 миллиона человек. Внушительны также данные относительно Индии (1,383 млн.) и Бразилии (1,176 млн.). На целый ряд причин такой динамичности я уже указывал, другим авторам предстоит продолжить эту работу, всемерно учитывая особенности развития человеческого общества в преддверии III тысячелетия.

Здесь в глаза бросаются две тенденции, внешне друг другу противоположные. Во-первых, развитие мировой торговли, транснациональных корпораций, планетарной информационной сети ведет к глобальной стандартизации материальной и духовной культуры по образцам Запада, прежде всего США. Можно говорить о процессе растущей вестернизации мирового сообщества — от каждодневного быта до военной техники. Во-вторых, заметно активизируются националистические силы, разнообразные движения на религиозно-этнической почве. Наиболее характерный регион — страны Востока и (в последнее десятилетие) бывшего «социалистического содружества».

Обе тенденции имеют свои корреляты в религиозной сфере. В первом случае это «устоявшиеся» респектабельные церкви, давно добившиеся стабильности и предсказуемости развития. Во втором — всплеск экстатической, напряженной веры, спонтанное образование массы энергичных, но часто недолговечных религиозных сообществ, что наиболее масштабно и шумно выразилось в буме религий «Нового века». Эти разнонаправленные процессы взаимосвязаны, и в зависимости от местных условий вступают в самые разнообразные отношения. Однако ясно, что баптизм символизирует первую тенденцию и его шансы на глобальное миссионерство во многом зависят от ее размаха. По-видимому, в последнее десятилетие эти шансы определенно повысились. Лишь США сохранили статус сверхдержавы, которая все увереннее претендует на роль «незаменимой нации», распорядителя и гаранта мирового порядка, утверждая национальные стандарты и ценности в качестве эталонов для всех народов и регионов. А поэтому перед баптизмом, религией стопроцентно «американской», раскрываются заманчивые перспективы.

В России также действуют эти закономерности, но сегодня в них вмешалась «перестройка», придав развитию общества хаотический, мутационный характер. В результате исторические аналогии, оценки и прогнозы, выработанные на основе

зарубежного опыта, мало чем могут помочь в понимании нашей ситуации. У многострадального российского общества особый «жизненный мир», и чтобы как-то приобщиться к тайнам и неожиданным превращениям религиозного сознания, требуется самостоятельный, методологически осмысленный подход. В свое время на это справедливо указал мэтр католической мысли Жак Маритен. «Современный русский атеизм», — писал он в 1936 году, — не связан в России (я говорю о русских людях, а не о теоретиках) с рационалистической традицией, как это было на Западе. Его народная историческая база в России — это сама религия народа, которая, как огромная иррациональная динамическая масса, может внезапно полностью измениться в том или ином смысле и в мистическом угаре, тая зло против Бога, броситься в бездну атеизма; но он может еще раз измениться и вновь обрести веру в Бога, будет ли она искренней или нет — неизвестно»<sup>1</sup>.

За минувшие десятилетия суждение французского мудреца обрело дополнительный вес. Это означает, что достоверность и трезвость наших суждений о нынешней религиозной ситуации в России зависят от того, в какой мере мы сможем увидеть тончайшие, капиллярные связи и зависимости между светской и религиозной сферами общества, зависимости, в конечном счете, определяющие внутреннее состояние церковных структур, — не просто как «учреждений», но и типа коллективного поведения. Иными словами, не столько рассуждать об очевидных социально-экономических событиях, сопоставлять мнения велеречивых теоретиков, сколько попытаться разглядеть скрытые механизмы и метаморфозы массового сознания, выступающего в качестве мотивации (равно как и результатов) повседневной деятельности, обычаев и обрядов, короче говоря, иметь дело не с рефлексивным философско-теологическим сознанием, а с сознанием бытийствующим, «практическим», которым, в сущности, и является религия.

Отечественные религиоведы так эту проблему раньше не ставили — по причинам преимущественно политическим. Сегодня же ее добросовестное решение осложняется новыми трудностями. За минувшее десятилетие в самом фундаменте общества совершились кардинальные сдвиги, резко изменившие не только положение церкви, но и судьбы всей страны. Их цена непомерно высока: разрушены прежние социальные

<sup>1</sup> *Маритен, Жак.* Философ в мире. М., 1994. С. 95—96.

структуры, идет едва ли обратимый распад социальной ткани на молекулярном (межличностном, семейном) уровне, массовое сознание перенасыщено невротическими переживаниями и эмоциями. Нынешняя Россия — больное общество, неспособное к трезвому самоотчету даже на капитанском мостике.

Об уровне депутатских баталий точно высказался Мераб Мамардашвили (1989): «...многое говорилось на каком-то странном, заморализованном языке, пронизанном агрессивной всеобщей обидой на действительность как таковую, то есть в той мере, в какой она осмеливается проявлять себя как действительность, независимо от злых или добрых намерений лиц и их идеологической „нравоучительной” принадлежности». На языке, уничтожающем «саму возможность оформления и кристаллизации живой мысли, естественных нравственных чувств». Далее он вспоминает сцену из романа Б. Пастернака, когда друзья упрекают доктора Живаго в том, что он оторван от действительности, а тот отвечает: «Все это так. Но есть ли в России действительность?» Мераб резюмирует: «Так вот, я утверждаю: судя по тому, что я вижу сквозь эту морализаторскую кашу, душашую любую мысль, этой действительности нет, реальность просто отменили, испарили...»<sup>1</sup>.

Действительно, мы погружены в плотную атмосферу призывов, упований, официальных обещаний, мифологем, которые выдаются за достоверные характеристики законов уже совершающегося или вот-вот начинающегося «нормального» развития общества; мы все это время пребываем «накануне», в состоянии мертвой зыби, на дороге в никуда. Поэтому многие опробованные инструменты исследования — социологические опросы, интервью, данные о числе верующих, прогнозы религиозных лидеров — оказываются неспособными выявить законы, по которым эта «реальность» куда-то движется.

Отсюда наши трудности. Нелегко заставить себя всерьез рассуждать о будущем баптизма, если никто наверняка не знает, что стрясется со страной уже завтра. Так что разумнее поставить перед собой более осмотрительную задачу: повнимательнее взглянуть в глубинные процессы, которые в конце концов и определяют нынешний историко-культурный ландшафт, и хотя бы в общей форме указать на факторы, которые могут сказаться на судьбе этой церкви.

<sup>1</sup> Мамардашвили М.К. Размышления после съезда // Как я понимаю философию. М., 1990. С. 201, 204, 203—204.

Ключевым здесь оказывается представление о «религиозном возрождении России», которое принято рассматривать как адекватную характеристику духовного самочувствия общества. С самого начала такая оценка представлялась мне поверхностной, а сам термин — условным и приблизительным. Уверен, что буквальное его толкование способно лишь запутать понимание нынешней религиозной ситуации<sup>1</sup>. Суть духовного перелома состояла не в том, что большинство граждан сознательно и бесповоротно обратились к религиозным ценностям. Авторитет церкви и веры в Бога возрастал на путях окольных: как следствие бескомпромиссного осуждения прежнего деспотизма, массовых репрессий и злодеяний, и, следовательно, «азбуки марксизма» — государственного атеизма, от имени науки оправдывавшего кошмары Соловков, Воркуты и Колымы. Не буду повторять уже сказанное во введении. Сошлюсь лишь на строфы А. Вознесенского, которые образно и социологически емко передают это состояние:

Стал весь народ, как Христос коллективный.  
Мы, некрещенные дети империи,  
Веру надуваем от противного.

Обретая права на духовную свободу, люди не очень спешили попасть внутрь церковной ограды и оказаться в объятиях «альтернативной» идеологической доктрины, не менее косной и авторитарной, чем только что ими отвергнутая. Наступило не столько религиозное возрождение, сколько, по выражению Н.А. Бердяева, «религиозное мление», когда «символические формы богопочитания подменили реальное искание царства Божьего»<sup>2</sup>. Не сомневаюсь, что новейшие социологические исследования лишь подкрепляют это утверждение, в частности то, что сегодня движение к вере затронуло преимущественно верхушечный интеллигентский пласт общества, да и то часто на уровне слов — без глубоких экзистенциальных переживаний и обязывающей церковной дисциплины<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Я много писал на эту тему. Помимо главы «Большевизм» в книге «Философия религии» (1993) отмечу некоторые последние публикации: Религия, нравственность, возрождение // Россия на новом рубеже («Апрель-85». М., 1995. С. 203—228); О «религиозном возрождении» России (Российский обозреватель. 1996. № 2. С. 102—107); «Веру надуваем от противного» (Новая Россия. 1996. № 2. С. 118—130); Баллада об «атеистическом топоре» // Религия и права человека. На пути к свободе совести. III. (М., 1996. С. 65—88).

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 180.

<sup>3</sup> См., напр.: Религия и политика в посткоммунистической России. М.: Институт философии РАН, 1994.



Так выглядел духовно-психологический континент, на котором действовали и возникали религиозные объединения в конце 80-х годов, когда жесткая и десятилетиями совершенствуемая система государственного безбожия рассыпалась, словно карточный домик. Можно выделить два периода. В первый (1985—1990) властям было не до религии, и забытые структуры принудительного безбожия постепенно впадали в паралич. И второй — после развала СССР, когда был спешно введен в действие закон «О свободе вероисповеданий» (1990), который не требовал обязательной регистрации ни отечественных, ни зарубежных религиозных объединений, равно как и тех, которые таковыми себя объявляли.

С января 1985 года по январь 1990 года общее число зарегистрированных религиозных объединений в СССР возросло с 12438 до 19900. Причем, православных — с 6806 до 10110, мусульманских — с 392 до 773. Что же касается интересующих нас протестантов, то картина выглядит несколько неожиданно: евангельские христиане-баптисты 2294—2151, меннониты 53—55, пятидесятники 235—602. Эти цифры нуждаются в пояснении.

С меннонитами все более или менее просто. Как только были отменены ограничения на выезд из Советского Союза и начался массовый исход за кордоны, эта проблема встала и перед меннонитами-немцами, немало претерпевшими, особенно в 40-е годы. «Демократические» правители оказались глухи к их желанию сохранить национально-культурную автономию, и к началу 1997 года в стране осталась одна (!) меннонитская община. Возможно, кое-где сохранились и другие последователи Менно Симонса, но в целом можно засвидетельствовать, что под двухвековым проживанием протестантских переселенцев на российской земле, где они обрели вторую родину, подведена историческая черта. Откликнувшись на призыв самодержавия, они не нашли взаимопонимания со стороны «народной» власти.

Более сложные процессы совершались в стане пятидесятников. Иначе и быть не могло. Уже давно внутри основных разновидностей христианства возникали и агрессивно заявляли о себе типологически сходные формы, выдвигавшие на первый план учение о Святом Духе. В этом проявлялась тенденция интенсификации религиозных переживаний, экстатической веры и мистицизма, тенденция, которая во второй половине XX века стала доминирующей. Совокупность подобных новообразований условно можно обозначить как пя-

тидесятничество в широком смысле. Что же касается христиан веры евангельской, то это лишь одно из выражений этого процесса, ныне представленного пестрой мозаикой харизматических объединений и групп. Неудивительно, что их судьба отличается от баптистской.

Августовское соглашение 1945 года не внесло успокоения в атмосферу конфронтаций и раздоров. К тому же власти все больше убеждались, что их политика кнута и пряника (преследований и легализации лишь в рамках ВСЕХБ) не только не способствует приручению пятидесятников, но, напротив, ведет к разрастанию опасного религиозного подполья. После долгих колебаний в конце 60-х годов они разрешили самостоятельную регистрацию христиан веры евангельской. В 1975 году общая картина выглядела так.

В рамках ВСЕХБ действовало 320 смешанных общин, то есть состоящих как из евангельских христиан-баптистов, так и пятидесятников, а также 230 церквей, объединивших исключительно последних. Общее число «объединенных» христиан веры евангельской составляло примерно 33 тысячи. Кроме того, вне Союза оставалось более 500 пятидесятнических сообществ и групп, насчитывающих свыше 20 тысяч членов, в свое время отвергнувших Августовское соглашение как «предательство»<sup>1</sup>. К концу 1985 года картина существенных изменений не претерпела. Но как только наступило ослабление, прежние сторонники Августовского соглашения также поспешили выйти из ВСЕХБ.

В мае 1990 года состоялся 1-й съезд Церквей ЕХБ, который учредил Союз христиан веры евангельской РСФСР (впоследствии РФ), принял устав Союза и избрал его руководящие органы. Союз включает 25 региональных объединений, охватывающих все субъекты РФ, 295 поместных церквей и 41 миссию. Общиной руководит пресвитер, который ежегодно перед ним отчитывается. Региональные объединения возглавляют епископы и старшие пресвитеры, избираемые пресвитерами поместных церквей сроком на 4 года. Высшим органом управления является съезд, который тайным голосованием избирает Совет Союза ХВЕ РФ, председателя Союза и его заместителей. Оперативное руководство осуществляет Президиум Совета (председатель Совета — епископ Церквей ЕХБ, его заместители и руководители отделов). У пятидесятников имеется 3 Библейских теологических института со стационарным обу-

<sup>1</sup> См.: История евангельских христиан-баптистов в СССР. С. 406—407.

чением, 10 Библейских школ и разветвленная сеть заочного духовного образования<sup>1</sup>.

Вместе с тем, продолжают действовать пятидесятники, которые по-прежнему избегают регистрации, не входят ни в Союз Церквей ХВЕ РФ, ни в какие международные организации. Они образуют Объединенную церковь ХВЕ во главе с начальствующим епископом. Предполагается, что каких-либо существенных различий в вероучении, совершении богослужений и структуре церкви с общинами, входящими в Союз ЕХБ РФ, у них нет. Роль координирующего центра общин этой церкви играет межрегиональная Ассоциация христианских миссий.

В книге И.В.Подберезского приведены интересные высказывания Председателя Союза ХВЕ РФ В.М.Мурзы относительно общей численности пятидесятников: «...при регистрации в 1990 году (после разъединения с евангельскими христианами-баптистами) была зафиксирована цифра в 10—12 тысяч членов. За это время, по его словам, численность пятидесятников выросла в 4—5 раз, что дает цифру порядка 50 тысяч. Но дело в том, что многие христиане веры евангельской отказались регистрироваться, и таких, полагает В.М.Мурза, может быть половина всех пятидесятников: Тогда это число надо удвоить, и получим более 100 тысяч приверженцев. Но и это, видимо, сильно заниженная цифра»...<sup>2</sup> Остается добавить, что по сведениям Министерства юстиции РФ на 1 января 1993 года в стране было зарегистрировано 83 религиозных общества и 23 миссии христиан веры евангельской — пятидесятников; а на 1 января 1996 года — соответственно 294 и 41<sup>3</sup>.

Каково будущее этих объединений?

Обособленность — характерная черта пятидесятнических сообществ и групп. Еще недавно она усугублялась конфронтацией с советскими властями, и отчасти сохраняется как инерция прошлого. Свою роль, видимо, играет и стремление отдельных проповедников удержать лидирующее положение в общинах. Можно предположить, что со сменой поколений «объединительная» тенденция усилится. Впрочем, не исключено, что особенность деятельности незарегистрированных обществ приведет к закреплению каких-то специфических

<sup>1</sup> Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России: Справочник. М., 1996. С. 171—172.

<sup>2</sup> Подберезский И.В. Быть протестантом в России. М., 1996. С. 243—244.

<sup>3</sup> Наука и религия: 1997. № 1. С. 35.

форм культовой практики, способствующих сохранению изоляционизма. Показательно «промежуточное» состояние так называемых субботствующих пятидесятников, которые в качестве «дня отдыха» почитают субботу. У нас их насчитывается несколько десятков общин, часть из которых вошла в СЕХБ, а другая действует автономно. Возможно также, что вскоре о себе объявят и иные, родственные пятидесятникам группы.

Таковы более или менее устоявшиеся структуры пятидесятничества в узком, строгом смысле. На фоне оживления «горячей» эсхатологической веры, созвучной нашему нервному, катастрофическому общежитию, они выглядят как остывающие островки на поверхности раскаленной лавы, то здесь, то там вскипающей новыми образованиями. Наиболее известной (с 1989) является Московская харизматическая церковь «Роса», которая насчитывает несколько тысяч человек. Ее опору составляют домашние группы, или собрания, каковых к концу 1993 года, по свидетельству И.В.Подберезского, в г. Москве и Московской области было 47. Богослужение «Росы» сходно с пятидесятническим: экзальтированное прославление Христа, пение, танцы, говорение на разных языках и т.д. За последнее время сходные объединения возникли и в других городах. Таковы Христианская церковь «Лоза» (Владивосток), Харизматическая церковь «Скала спасения» (Нижний Новгород), Церковь Иисуса Христа (Тверь) и др., которые учредили Христианскую харизматическую ассоциацию, зарегистрированную в Минюсте РФ и объединяющую 17 церквей. Всего же в реестре Минюста РФ под рубрикой «харизматические церкви» на 1993 год числилось 41 религиозное общество и 11 миссий, а три года спустя соответственно 118 и 15. Помимо зарегистрированных действует масса других однотипных церквей (например, «Бостонская церковь Христа»), а также мелких групп, выражающих ту же тенденцию.

Это были вольные и невольные попутчики Церкви ЕХБ. Теперь о ней самой. После ликвидации СССР от ВСЕХБ. естественно, отпали многочисленные общины Украины, Молдавии, Белоруссии и других республик, и он утратил свою объединяющую роль на территории СНГ, что потребовало радикальной реорганизации баптистской церкви. В 1991 году создается Союз Евангельских христиан-баптистов Российской Федерации, который строится на принципе автономии поместных церквей. Их деятельность координируют 45 региональных объединений ЕХБ, возглавляемых старшими пресвитерами и действующими при них пресвитерскими советами, в ко-

торые входят лидеры всех поместных церквей. Высший орган Союза ЕХБ – съезд, оперативное руководство церковью осуществляет Совет Союза; состоящий из старших пресвитеров региональных объединений. Союз ЕХБ РФ входит в Евро-Азиатскую федерацию Союзов ЕХБ СНГ, Европейскую Баптистскую Федерацию и Всемирный Союз Баптистов.

Соответственно менялась и численность баптистских объединений. Приведу данные из книги И.В. Подберезского, по его уверениям «честные», основанные на «церковных книгах» «...по состоянию на 1 января 1992 г. в Федерации: союзов евангельских христиан-баптистов (бывший СССР без Прибалтики) числилось 2515 общин, насчитывающих 205640 верующих. Причем в собственно России насчитывалось 891 община и 64533 верующих. Для сравнения на Украине... цифры составляли 1102 и 96293 соответственно... Год спустя, по состоянию на 1 января 1993 г., в России было уже 944 баптистских общины и 73471 верующих, а на 1 января 1994 — 1050 и 78848 соответственно. Рост несомненный, хотя, может быть, и не столь впечатляющий, как у некоторых других церквей. Однако баптисты никогда не гнались за количеством, наше „малое стадо“ всегда уделяло большое внимание подготовленности вступающих в братство»<sup>1</sup>. Более скромные цифры фиксирует Минюст РФ: в 1993 году — 387 общин, в 1996 — 604. Такова разница в числе «действующих» и «зарегистрированных» общин. При этом, как предупреждает И.В. Подберезский, его данные не включают приближенных (регулярно посещающих богослужения) и членов семей, а также поместные церкви, действующие автономно. Последние представлены прежде всего знакомым нам СЦ ЕХБ («инициативники»).

Их недавнее прошлое в чем-то напоминает пятидесятилетнее. Убедившись в неэффективности политики преследований, вызвавшей международное осуждение, власти в конце 80-х годов согласились на регистрацию «раскольников». Однако пережитое забывается с трудом. Лишь немногие общины воспользовались новой возможностью: в 1993 году таких было 8, в 1996 году — 25. Большинство же зарегистрировало лишь межрегиональные миссии (соответственно 3 и 7), возложив на них функции, предполагающие статус юридического лица. По данным СЦ ЕХБ, его поддерживают около 1500 сообществ, насчитывающих более 59 тысяч верующих.

<sup>1</sup> Подберезский И.В. Указ. соч. С. 213.

По-прежнему публикуются «Вестник спасения» и «Братский листок», действует издательство «Христианин».

Как сложатся отношения этих союзов в будущем? Помимо горьких воспоминаний имеются два фактора, препятствующих сближению. Во-первых, различие в вероучительных приоритетах, воспроизводящее давнюю конфронтацию общих и частных баптистов. Во-вторых, хорошо знакомое нам соперничество амбициозных лидеров. Оно едва ли устранимо.

В августе 1992 года в Москве был учрежден Союз церквей евангельских христиан, провозгласивший себя продолжателем того самого СЕХ, который был создан И.С.Прохановым в 1909 году. Его руководители принялись создавать традиционную инфраструктуру, распространять свою деятельность на все страны СНГ, заявляя, что пользуются поддержкой 150-ти поместных церквей. У меня сложилось впечатление, что эта его затея потерпела неудачу.

Что могло послужить мотивом для появления такого союза? Если у «инициативников» еще имеются определенные отличия от последователей Союза ЕХБ РФ, то новоявленным «прохановцам» указать на них сложнее: в СЕХБ РФ поддерживается едва ли не культ Проханова, нередко аттестуемого как «русский Лютер». Конечно, в его пастырском наследии можно выделить определенные моменты и детали, объявив их поводом для организационного обособления. Но все же думаю, что основная причина коренится в амбициях отдельных евангельских деятелей, тем более, что они не одиноки в желании водрузить «верхние» структуры над реально действующими поместными церквями.

Если суммировать численность сообщества евангельских христиан-баптистов и людей, близких им по вере, то мы получим примерно 2 тысячи общин с 250 тысячами членов. Это меньше, чем цифры, фигурировавшие прежде. Тем не менее, баптисты по-прежнему остаются самой крупной протестантской церковью в России. Что же дальше?

Десять лет назад можно было говорить о предельной «открытости» общества для любой миссионерской деятельности. Но постепенно, как при освоении Клондайка, ничейная территория стала «приватизироваться», покрываться застолбленными делянками, тем самым выбывающими из общего котла. А поэтому самочувствие и положение каждой церкви уже во многом зависело от ее взаимоотношений с другими религиозными объединениями, в первую очередь с главным — с Русской православной церковью (РПЦ).

Я уже мимоходом отмечал, что российская культура формировалась как культура прежде всего православная. Имеется в виду, конечно, не жесткий и косный ортодоксальный канон и устав РПЦ, а тот простой факт, что творчество выдающихся деятелей культуры неизбежно совершалось на мыслительном пространстве, образованном православием. Иными словами, она была «православной» в том самом смысле, в котором европейскую цивилизацию и европейскую культуру мы именуем «христианскими»: Иначе невозможно понять духовное наследие В.Белинского и Н.Чернышевского, М.Лунина и П.Чадаева, Ф.Достоевского и Л.Толстого, наконец, В.Соловьева и Н.Бердяева. Не менее существенно и то, что русские народные традиции, обычаи, сам образ жизни традиционно связаны с православным культом. Причем, многие ритуалы (например, погребальные) сохранялись и в советское время, хотя утратили специфическую религиозную мотивацию. Однако, как мы знаем из историографического раздела, православные авторы не признавали никаких оговорок и воинственного объявляли церковь подлинным теургом российской культуры, обличая все иные религиозные течения как «ереси», подрывающие «народный русский дух». В последние годы этот мотив лишь усилился.

Сегодня, говорится в брошюре, изданной Санкт-Петербургской митрополией, начался новый этап борьбы против Святого Православия со стороны «различных религиозных мистических лжеучений и сект, хлынувших с Запада на Русь подобно коварным и ненасытным оккупантам». За примерами дело не стало: «Вместо живого спасительного источника познания истины, открытого Господом Иисусом Христом, баптисты предлагают пить из нечистого, замутненного ересями и заблуждениями источника; направляют доверчивые души по широкому пути, ведущему к гибели, забыв предостережение Спасителя»<sup>1</sup>. Более того, настойчиво распространяется брошюра «Баптисты — самая зловредная секта», ставшая предметом специального разговора Председателя Союза ЕХБ с Патриархом Алексием II<sup>2</sup>.

Откуда же такая озлобленность: уважаемые и мирные баптисты подобной аттестации явно не заслуживают? Ответ кажется несложным: руководство РПЦ лихорадочно стремится

<sup>1</sup> Православная церковь. Современные ереси и секты в России. СПб.: Православная Русь, 1995. С. 3—4, 48—49.

<sup>2</sup> Христианское слово. 1996. № 7. С. 14.

вновь стать «своей», «придворной» церковью и разделяется с возможными конкурентами. В общем, он верен. Имеются, однако, некоторые весьма существенные и даже забавные детали, не представляя которых до конца понять такие выпады трудно. То, что выглядит как выяснение отношения РПЦ к протестантским и даже «иностранным» религиям — лишь бледное отражение могучих страстей, которые повсеместно бушуют в нашем обществе вокруг «судьбоносной» проблемы «Восток — Запад», «патриотизм — вестернизация», «великая Россия — колониальный придаток». Причем, стиль и уровень ее обсуждения служат лучшей иллюстрацией к рассуждениям М.К. Мамардашвили о словах, способных «отменять» подлинную реальность. Что же касается баптистов, то они — невольная жертва этой «тирании слов». Попробуем спокойно разобраться.

«Иноземное происхождение» было до Октября главным козырем православных миссионеров, обличавших баптизм при полной поддержке самодержавных властей. Такой мотив сохранился и в советской России, хотя и в более приглушенной форме: для большевиков были неприемлемы все религии. О нюансах на сей счет, которые проявлялись в отдельные периоды, ранее уже говорилось. В первые «перестроечные» годы этот мотив, естественно, смолк. Что же происходит сегодня?

Разоблачение сталинского деспотизма вызвало бурную интеллигентскую эйфорию по поводу обретенной свободы и шансов на приобщение к «цивилизованному» миру. Первоначально они выглядели убедительно: «прозрачные» границы, тьма частных банков, приватизация, шоковая терапия, везде доллары и марки. Но вскоре обнаружилась действительность реальная: повсеместное разграбление и распродажа общественного добра, разруха хозяйства и катастрофическое обнищание населения. Возникла мощная антизападная волна, еще вчера ненавистные коммунисты стали уверенно набирать голоса, рейтинг президента-«демократа» упал до неприличия, планы расширения НАТО вызывают всеобщее осуждение и т.д.

Ломка прежнего строя и раньше сопровождалась религиозными обертонами. Примером может служить поспешный вывод о «религиозном возрождении России», закрепленный в законе 1990 года. Вскоре у ревнителей самобытной российской культуры растущий протест стал вызывать наплыв иноземных проповедников, с их раздражающе-вульгарными про-



поведями, богослужениями, смахивающими на дешевые шоу, миссионерской назойливости. Но чашу терпения переполнили новейшие религиозные и псевдорелигиозные новообразования, именуемые «культами», «религиями Нового века», или «тоталитарными сектами»<sup>1</sup>.

Сегодня «культы» наводнили страну. Применяя изощренную технику коллективного внушения и «кодирования», они преуспевают в создании предельно отчужденных от нормальной жизни групп, рабски подчиненных «живым» богам. Именно такие объединения опережают все другие по темпам роста. Они уже создали свои федеральные структуры, разветвленную сеть информации, общежитий, финансового обеспечения, не говоря уже о выверенной системе вовлечения новичков, фактически ликвидирующей у них ощущение свободы выбора. Число их последователей приближается к полумиллиону (представители православной церкви и правоохранительных органов говорят о 3—5 миллионах, на мой взгляд, необоснованно). Агрессивная, полукриминальная деятельность самозванных «мессий» и «спасителей» получала все более широкий общественный резонанс. Напомню инциденты, связанные с Великим Белым братством в Киеве, преступления АУМ Синрикё в Токио, протесты родителей, потерявших детей, и т.п. Если же вспомнить о мощной антизападной волне, упомянутой выше, то нетрудно догадаться, почему на фоне обнищания населения этот частный факт — отношение к «культам» — стал восприниматься как чуткий индикатор патриотической заботы о благосостоянии народа и даже безопасности страны. Не случайно с антикультовыми заявлениями выступили ведущие политические деятели, а более чем в 30 субъектах федерации приняты постановления, ужесточающие закон 1990 года.

Причем же здесь баптисты, непосредственного отношения к «культам» не имеющие? Это верно лишь с точки грамотного религиоведа. У нас же сама проблема возникла и обсуждается как проблема преимущественно политическая, а поэтому предлагаемые альтернативы ее решения, употребляемые слова, классификация отдельных религиозных образований определяются не достоверными знаниями и фактами, а идеологиче-

---

<sup>1</sup> Более десяти лет назад я опубликовал книгу «Религии Нового века» (М., 1985), брошюру «Религиозные „культы“ в США» (М., 1994) и целый ряд статей, характеризующих такие новообразования. Конечно, мне тогда и в голову не приходило, что вскоре придется встретиться с их российскими версиями.

скими предпочтениями, сугубо кооперативными интересами политических лиц. А поскольку главный водораздел в этом случае пролегает по линии «российский — иностранный», то и «иноземные» баптисты оказываются в одной компании с «тоталитарными сектами», а светские эксперты редко выходят за рамки «трансцендентального интереса» православных обличителей. Самое же грустное в том, что участники жарких дискуссий все меньше ощущают потребность в научно-профессиональном подходе — их вполне устраивают подручные консультанты.

Так что баптистам остается быть готовым к новым выпадам со стороны РПЦ — если не на официальном уровне, то в порядке миссионерской самодеятельности. Сами по себе они едва ли способны нанести ощутимый урон их авторитету, в богословских перепалках позиция протестантизма выглядит основательнее. Серьезнее другое: возрастающее влияние православных авторов на представления государственных мужей о религиозных новообразованиях могут заметно способствовать произволу чиновников на местах, в вопросах религии, как правило, смыслящих мало<sup>1</sup>. Мне, например, известны случаи, когда вопрос об аренде или купле баптистами земли или недвижимости решался в зависимости от рекомендаций батюшки.

А печальное настроение возникает не случайно. В сущности, речь идет не просто о баптизме, а о вопросе, решение которого затрагивает самочувствие миллионов людей, если угодно, судьбы отечественной культуры. Но в горячих перепалках часто испаряются наиболее существенные, может быть,

---

<sup>1</sup> Недавно появилась брошюра «Опасные тоталитарные формы религиозных сект» (М., 1996). Она написана полковником внутренней службы А.И. Хвyleй-Олисицером и капитаном милиции С.А. Лукьяновым и, насколько мне известно, рассылалась в качестве пособия сотрудникам государственных органов по линии МВД. Перед ними ставится задача «конкретизации секты-нарушителя. А это требует сравнительного анализа их догматических и мировоззренческих установок, что значительно проще осуществлять, опираясь на опыт Православия» (С. 27). Критерий, оказывается, прост: «Чем более тоталитарна и криминогенна секта, тем большим своим врагом она считает Православие» (Там же). Поэтому, как разъясняется на обороте титула, книга написана с двух позиций. Во-первых, «исходя из необходимости социальной защиты личности и общества...», во-вторых, «с точки зрения православного христианина, изучившего цели, средства и методы деятельности современных сект». Красочная деталь: в рекомендованном «списке литературы» из 12 наименований, по меньшей мере 9 принадлежат перу православных авторов и нет ни одной публикации, написанной отечественным светским специалистом. Могу себе представить, как установки этого пособия будут применяться на практике участковыми милиционерами.

решающие моменты и нюансы. Так, выступая против более строгого контроля со стороны государства за деятельностью религиозных объединений, обычно ссылаются на положение дел в США, характеризующихся крайне поверхностно и тенденциозно.

Американское общество (а я его знаю не понаслышке) — это четко отлаженная, самоорганизующаяся система, способная нейтрализовать и интегрировать любые «подрывные» и просто социально-радикальные движения. И повзрослев, молодой бунтарь от контркультуры, энтузиаст сексуальной революции, ниспровергатель «вещизма» и мещанства облачается в строгий костюм и, захватив атташе-кейс фирмы «Самсонит», привычно шествует на службу, чтобы с годами стать примерным гражданином и заботливым супругом. Нечто подобное произошло и со вспышкой «культов».

Были развернуты серьезные исследования, создано осуждающее общественное мнение, один за другим возбуждались судебные процессы — как против лидеров «культов», так и агрессивных «депрограмматоров», — одни мессии как-то вовремя оказывались за решеткой (С. Мун, Раджниш), другие едва успевали унести ноги (Д. Берг, Л. Хаббард), третьи предпочитали переместиться в еще не пуганные регионы. И постепенно бум увял. К тому же речь шла о частной проблеме: об отношении к тем или иным религиозным или на то претендующим новообразованиям, а вовсе не о серьезном пересмотре законов, о стремлении сохранить национально-культурную идентичность, и уж тем более не о том, как добратся до света в конце тоннеля. Так что всякие аналогии, содержательно не проясненные, по меньшей мере нелепы, даже если на них настаивают именитые заокеанские авторитеты.

Можно продолжить перечень проблем, с которыми у нас сталкиваются баптистские лидеры. Но он не должен заслонить главное: будущее церкви зависит в первую очередь от качества и размаха миссионерской деятельности самой церкви, от ее способности улавливать духовные потребности определенных социальных групп и находить пути их удовлетворения. Для баптистов этот вопрос стоит предельно остро: сможет ли церковь выйти за рамки обслуживания духовных запросов исключительно престарелого поколения, пенсионеров, вдов, матерей-одиночек, людей социально пассивных и создать престижную «цивилизованную» церковь, способную отвоевать свою нишу в многоконфессиональном мире. А здесь (дерзну повторить сакраментальный лозунг) «кадры решают все», решает

богословская экипировка, основательность проповеди, соотносимой с новейшим уровнем теологической мысли. Уже беглое знакомство с опытом заокеанского баптизма показало, что такая перспектива вполне реальна. Кстати сказать, сами баптисты признают, что многие беды их церкви в прошлом объясняются отсутствием сильных и высокообразованных лидеров.

Определенные сдвиги можно отметить уже сегодня. Показательна неоднократно упоминавшаяся книга И.В. Подберезского «Быть протестантом в России», еще десять лет назад у нас немыслимая. Судите сами. Автор — заведующий сектором Института востоковедения РАН, доктор филологических наук, член Союза писателей; он опубликовал ряд монографий, в том числе «Католическая церковь на Филиппинах» (1988). Одним словом, профессиональный «религиовед». Однако выясняется, что в июне 1993 года доктор наук принял крещение и является членом Центральной московской церкви ЕХБ. Книга написана как эссе, где автобиографические размышления дополняются интервью с руководителями различных протестантских церквей, действующих в столице. Тем самым раскрывается «жизненный мир» баптиста, если можно так сказать, нового типа. «Рассуждать о религии и вере у нас очень любят, — пишет автор, — причем пускаются в рассуждения, не смущаясь отсутствием специальной подготовки»<sup>1</sup>. У автора такая подготовка чувствуется, а поэтому книга весьма полезна для более серьезного понимания нынешней баптистской церкви.

Создается впечатление, что баптистское руководство стремится максимально сохранить преемственность с прежним ВСЕХБ, ликвидировать последствия допущенных им ошибок и, избегая резких непродуманных решений, всемерно учитывать новую ситуацию. Жесткая цензура, существовавшая до и после Октября, не позволяла баптистам выступать с широковещательными критическими заявлениями в адрес православной церкви. Не практикуют они этого и сегодня, хотя, естественно, четко обозначают свое неприятие ее догматики и обрядности. Они отвергают и строго фундаменталистскую установку протестантов. «Мы отрицательно относимся к кальвинистской концепции, — говорил Председатель Союза ЕХБ РФ П.Б. Коновальчик, — и предопределение понимаем как предуздание». Вместе с тем баптисты недвусмысленно отмежевываются как от радикального модернизма, так и от мистиче-

<sup>1</sup> Подберезский И.В. Указ. соч. С. 5.

ских доктрин пятидесятнического типа. «Мы консервативны, — говорит П.Б. Коновальчик. — Священное писание имеет силу для нас такую же, как и для людей первого века»<sup>1</sup>. И.В. Подберезский разъясняет: «Признавая за каждым свободой самому определить свои отношения с Богом, внутри своего вероучения мы имеем четкие рамки в толковании Писания, выход за которые означает выход за пределы баптизма»<sup>2</sup>.

В частности, это относится к харизматикам, которые исходят из сугубо личного опыта, а он «не всегда позволяет отличить истину от лжи». В вере, по мнению баптистов, человек должен искать Бога; истину, а не выход своим эмоциям, «искать Бога, а не разговора о нем». Истинная вера «вытекает из напряженной работы мысли», из «непрерывного внутреннего диалога с Богом». При этом не следует «узрывать мистику там, где подходит рациональное объяснение», не следует отвергать разум, поскольку «вера сама по себе разумна». Думаю, что в подобных заявлениях баптистские авторы учитывают и растущую в обществе неприязнь к западным ценностям. (Не случайно сегодня евангелисты нередко стараются избегать наименования «баптисты», как непривычно звучащего для русского уха). А поэтому: «Не стоит нам строить религиозную жизнь по чужим меркам, раскрывать в Москве зонтик, если в Нью-Йорке идет дождь»<sup>3</sup>. Очень надеюсь, что это здоровое пожелание не останется лишь на словах.

Сменяются акценты и в домостроительной сфере. Естественно, баптистские руководители прекрасно понимают необходимость отказа от жесткого диктата, который практиковал ВСЕХБ: «Поместная церковь у нас вправе решать все свои дела, и никакая церковная инстанция не может отменить ее решения. Все члены церкви равны между собой»<sup>4</sup>. Что же касается Союза ЕХБ РФ, то он, как разъяснил мне П.Б. Коновальчик, является координационным центром, решения которого носят сугубо рекомендательный характер. Развивая идеи И.С. Проханова, Союз выступает за активное участие баптистов во всей общественной и культурной жизни страны. Показательна следующая рекомендация: «Члены церкви должны смело становиться в ряды предпринимателей: где-то брать землю, работать в сфере частного предпринимательства

<sup>1</sup> Цит. по: Подберезский И.В. Указ. соч. С. 214.

<sup>2</sup> Там же. С. 217.

<sup>3</sup> Там же. С. 181.

<sup>4</sup> Там же. С. 203.

и этим служить Господу. Но все это не должно быть на почве материализма, это должно быть на почве служения Господу, церкви, людям...»<sup>1</sup>

Выступая за «основательность», за строгие требования к новым членам общины, церковь обеспечивает небольшой, но постоянный прирост своих членов и постепенное расширение ее демократических характеристик. Уже сегодня, по свидетельству руководителей церкви, около трети членов общин составляют молодые люди до 30 лет, многие из которых имеют хорошее образование. Их роль в жизни баптистских сообществ становится все более заметной. Остается надеяться, что их убежденность соответствует строгим требованиям, которые баптистская церковь предъявляла к своим последователям, а именно: в любой момент быть готовыми предстать под «молчаливый осмотр Христа».

---

<sup>1</sup> Христианское слово. 1991. № 4. С. 14.

## ГОВОРИТЬ ПРАВДУ О РЕЛИГИИ

(заключение)

Книга закончена, и пора, кажется, забыть все-исторические сцены, героев и мучеников, которые только что обступали тебя, заглядывая в текст через плечо, забыть, как ты, ошущая приступы одиночества и немоты, пытался закрепить на бумаге их черты, надеясь на ответное одобрение. Но что-то мешает почувствовать долгожданную свободу.

Принято считать, что литературное произведение предполагает сопереживание читателей с автором, не всегда осознаваемый ими акт восприятия житейского опыта последнего. Реже задумываются о другом — о сопереживании автора с читателями, ему неизвестными, с теми, кому он доверяет свои переживания и надежду на взаимопонимание. А здесь свои загадки.

Мне посчастливилось знать мудрых людей, способных разрозненные впечатления сплавить в цельную систему, проникнутую единством переживаний и интеллектуальной напряженности. И только с годами я догадался: чтобы оценить эту глубину, нужно постараться войти в авторский мир другого, увидеть проблему, о которой идет речь, независимо от ее словесного выражения, радостно, почти физически ошущая прибавку знаний, которую удастся получить. А происходит странное: в голову западает лишь то, что тебе, кажется, было известно заранее. И вот теперь, когда можно оглянуться назад, я пытаюсь беспристрастно взглянуть на свои попытки в каждой фразе, интонации, на каждой странице пробиться через невидимый барьер, разделяющий авторские усилия и читательское восприятие.

Когда говоришь о религии, опасения за результат оправданы.

За все время существования христианства трудно найти крупного ученого, философа, писателя, которого не взволновала бы жизнь плотницкого сына из Назарета. Ей посвящены

труды, обозначившие поворотные моменты в становлении мировой культуры. Значит ли это, что раздумья о Христе были монополией аристократов духа, которые, подобно Гималаям, возвышаются над горизонтом обыденно-житейских забот и представлений? История свидетельствует о другом. Христианство составило основу духовно-практического опыта миллионов простых людей, оно определяло их повседневное поведение и восприятие мира.

Приходится даже констатировать неожиданное обстоятельство. Попытки величайших мыслителей объяснить тайны христианства, выразить их в непротиворечивой, рационально обоснованной форме, порождали мучительные переживания и сомнения, а то и ощущение собственного бессилия. Крылатым стало восклицание, приписываемое Тертуллиану: «Верую, потому что абсурдно!». Нет, это была не апология невежества, как надеялись воинствующие безбожники, а призыв к убежденной внутренней вере и одновременно горестное признание, что до конца обосновать ее разумом невозможно. Время шло, а согласия среди самых преданных Христу богословов не наступало. Они все воинственнее ввязывались в нескончаемые диспуты, наиболее бескомпромиссно проявившиеся в конфронтацию теистов и а-теистов, которая (по крайней мере, на «цивилизованном» Западе) не завершилась и по сию пору. «Неожиданность» же в том, что ключевые догматы и положения религиозного мировосприятия, которые ставили в тупик многоопытных теологов, уверенно воспринимала неприемная мудрость простолудинов.

В этом и проявилась неповторимая революционизирующая роль, которую Евангелие сыграло в духовном возмужании человечества: оно просветляло духовно-психологический опыт многих поколений, обеспечивая его тысячелетнюю преемственность. Конечно, многие фрагменты нравственного знания, житейской мудрости, моральные императивы, мировоззренческие установки были сформулированы до Христа. Они, однако, оставались достоянием группы профессиональных философов, отделенных от профанов эзотерическим языком. Христианство же сплავило эти компоненты в единое целое, возвестило его в форме, доступной каждому. Эта способность становится внутренним убеждением человека, независимо от того, какого он рода и племени, образования и положения в обществе, позволила учению Христа сомкнуть мир высоких морозных истин с каждодневными житейскими переживаниями; и энергия таких истин проявилась в мириадах поступков



людей, творивших материальную, телесную ткань европейской истории. Не случайно путь к Христу-младенцу открылся и восточным мудрецам и простым пастухам.

Любой рассказ о христианстве должен выявлять его скрытую и могучую силу воздействия на мироощущение и поведение людей, а не ограничиваться представлениями, которые складываются как у его фанатичных поклонников, так и у громогласных хулителей. Только тогда можно быть уверенным, что говоришь правду о религии.

Где же найти эту правду — в наивных суждениях простаков или в мудреных теологических фолиантах, в откровениях совершенных праведников или в дерзких нападках «еретиков»? Может быть, Понтию Пилату все-таки следовало бы спросить поконкретнее: «*Кто* есть истина»?

Обычно полагают, что выбирать здесь приходится прежде всего между защитниками и критиками религии, между доводами «за» и «против» нее. Такое различие, действительно, носит принципиальный характер в экзистенциальных актах формирования личностного мировоззрения, но никак в плане социальном — при оценке общественных движений, явлений культуры, гражданского и нравственного достоинства людей. В равной мере признание уникальной роли христианства в европейской истории вовсе не означает апологии религиозного сознания, или, как сказал бы безбожник, сползания на позиции фидеизма. Можно показать (я, во всяком случае, пытался это сделать на примере баптизма), что подобные критерии и оценки вполне уместны и необходимы в рамках общего культурологического подхода, интерпретирующего религию как «превращенную», но исторически закономерную форму выражения интересов развития рода *Homo sapiens*.

Но вернемся к дихотомии религиозного и светского сознания. На первый взгляд она представляется несомненной: история изобилует острыми, часто кровопролитными столкновениями на религиозной почве, а становление духовной культуры отмечено напряженным противостоянием теизма и а-теизма («научного мировоззрения»). Но это сфера видимостей, самосознание эпохи, а не ее реальное содержание. Подлинные причины подобных коллизий разместились не на уровне метафизических размышлений, а в сфере политики и идеологии, ее охранявшей.

В истории просматривается другой водораздел, разделяющий «внутреннюю» и «внешнюю» веру, убеждения «навязанные» и «собственные», выстраданные и заемные, возник-

шие в результате давления извне и собственного нравственного усилия. Противостоят не верующие и атеисты, а тем более не различные религии, а люди долга, чести, с одной стороны, и проходимцы, циники — с другой.

Конечно, сам человек не всегда способен осознать, а тем более контролировать процесс собственного мировоззренческого выбора; многое определяют факторы, от него не зависящие: традиции семьи, домашнее воспитание, образование, удары судьбы. Отсюда случаи «прозрений», «смены вех», «духовных кризисов», столь характерные для выдающихся мыслителей. Но от каждого мы вправе ожидать нравственной вменяемости и способности дать ясный отчет в собственных предпочтениях — сделаны они по совести или по казенному принуждению. Это понимали авторы Нового Завета, противопоставившие «горячего» человека «теплому», это понимал и Достоевский. «Полный атеизм,— говорит в «Бесах» старец Тихон,— почтеннее светского равнодушия... Совершенный атеист стоит на предпоследней верхней ступени до совершенной веры (там перешагнет ли ее, нет ли), а равнодушный никакой веры не имеет, кроме дурного страха»<sup>1</sup>.

Каждого человека — независимо от его отношения к религии — не могут не восхищать жизненные подвиги Франциска Ассизского и Серафима Саровского, Сервета и Гуса, уже в наше время — Швейцера и матери Терезы. Те же чувства вызывает интеллектуальный подвиг Ницше и Фрейда, Рассела и Ж.-П. Сартра. Дело, таким образом, не в том, к какому лагерю принадлежит мыслитель, а в нравственном мужестве, которое воплотилось в его позиции.

Выдвигая свои нравственные предписания и проявляя доверие к «внутреннему» человеку, христианство пробуждает в верующем энергию, направленную на воплощение этого идеала в жизнь. Оно не только призывает, но и показывает путь к достижению цели. Он раскрывается в жизнеописаниях апостолов, отцов церкви, «житиях святых», выступающих как образцы высшей святости. И здесь обнаруживается примечательная особенность. Даже для самых совершенных праведников идеал этот остается «открытым», он всегда впереди. Больше того, чем больше они исполняются Духом Святым и тем самым возвышаются в глазах других, тем яснее они осознают непреодолимость пропасти, по-прежнему отделяющей их от Иисуса Христа. Об этом, как мы видели, настойчиво

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 11. Л., 1974. С. 10.

напоминали и Лютер и Р. Нибур: Христос — это «невозможная возможность», и в конце своих нравственных исканий праведник нуждается в божественной милости не меньше, чем в начале.

Эта тема поистине неисчерпаема. К тому же многие ее нюансы я пытался выяснить на материале баптизма. Сейчас же я бегло упоминаю о некоторых из них с единственной целью — по возможности трезво взглянуть на нашу религиозную ситуацию.

Отовсюду доносится: «Религия, церковь спасут Россию!». Какая религия, какая церковь, ведь сегодня кругом множество «верующих вообще», «христиан как таковых», для которых вера — не результат напряженных экзистенциальных поисков, а модная драпировка, рассчитанная на взгляды со стороны? Я уже не говорю о вакханалии примитивных неоязыческих и мистико-пантеистических воззрений, когда Библия низводится до уровня «гадательной книги» (Лютер), беззащитной перед произвольными и невежественными толкованиями, когда Бог лишается неизъяснимой тайны и становится либо поводом для оправдания плебейских вожделений, либо послушным небесным лекарем.

Здесь-то и полезно вспомнить предыдущие соображения. Церковь лишь тогда сможет выполнить свое высокое предназначение, если станет специфическим социальным органом, способным переплавлять и «осветлять» души людей по меркам и критериям новозаветной духовности. Не об этом ли напоминал Пастернак: «Можно быть атеистом, можно не знать, есть ли Бог и для чего он, и в то же время знать, что человек живет не в природе, а в истории и что в нынешнем понимании она основана Христом, что Евангелие есть ее обоснование. А что такое история? Это установление вековых работ по последовательной разгадке смерти и ее будущему преодолению. Для этого открывают математическую бесконечность и электромагнитные волны. Для этого пишутся симфонии. Двигаться вперед в этом направлении нельзя без некоторого подъема. Для этих открытий требуется духовное оборудование. Данные для него содержатся в Евангелии»<sup>1</sup>. Наверное, люди иных убеждений назовут другое «духовное оборудование», будут отстаивать позиции скептицизма или атеизма, и никто не вправе их осуждать, если это итог внутренних нравственных исканий.

<sup>1</sup> Новый мир. 1988. № 2. С. 14.

Не менее привлекательно звучит: «Красота спасет мир!». Наверное, это возможно, если, разумеется, мир спасет красоту, создаст условия, чтобы из прекраснородушного упования она превратилась бы в силу, облагораживающую и возвышающую человека. Многообразна эстетика, которую можно отыскать в религиозной вере или в том, что за нее выдается. Есть красота вечности, раскрывающая предназначение человека в космической перспективе, в прислонении к неумирающим мирам, а есть красота, растворенная в мелких суетливых страстях.

Какая из них победит в «перестроенном» российском сознании — на этот счет будущее гарантий не дает. Тем более сегодня, когда общество находится на развилке многих дорог, тропинок и тупиков. Вот почему нужно говорить правду и об атеизме, и о религии.

...Человечеству всегда сопутствовали вопросы о смысле и предназначении человеческого существования. Обычно их называют «вечными» или «проклятыми», потому что они встают во все времена и никогда не получают исчерпывающего ответа. Но есть и другая, кажется, более глубокая причина для такого наименования. Каждое поколение обречено на их окончательное и безапелляционное решение — как условие целеполагающей деятельности. И оно это делает, исходя из историко-культурных традиций и собственного опыта.

Баптизм нашел свой ответ, так или иначе прикоснулся к тайне существования, которую до конца разгадать невозможно. В этом его несомненный вклад в сокровищницу мировой мысли. Но это лишь один из возможных вариантов, а потому и религию в целом, и сам баптизм ожидают новые метаморфозы, предсказать которые в преддверии великого прорыва в III тысячелетие едва ли возможно.

---

## СОДЕРЖАНИЕ

От автора .....	3
<b>Глава I. ИСТОРИОГРАФИЯ БАПТИСТСКОЙ ЦЕРКВИ .....</b>	<b>18</b>
1. Православно-миссионерская школа .....	21
2. Либерально-буржуазная версия .....	29
3. У истоков марксистско-ленинского этапа (В.Д.Бонч-Бруевич) .....	42
4. Исторิโอграфия баптизма советского периода .....	48
<b>Глава II. КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОКИ БАПТИЗМА .....</b>	<b>63</b>
1. Учение Христа в европейской культуре .....	66
2. От церковной ортодоксии к «бездне» души .....	81
3. «Единоспасающая» вера Мартина Лютера .....	93
4. Жан Кальвин: «Божья метла» .....	110
<b>Глава III. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАСПРОСТРАНЕНИЕ БАПТИЗМА (XVII-XIX вв.) .....</b>	<b>124</b>
1. Злоключения анабаптизма: от У.Цвингли до М.Симонса .....	126
2. Возникновение баптизма .....	148
3. История американского баптизма .....	167
<b>Глава IV. ФОРМИРОВАНИЕ БАПТИЗМА В РОССИИ .....</b>	<b>188</b>
1. Религиозно-духовные предпосылки российского баптизма .....	192
2. «Штундизм» и российские баптисты .....	210
3. Первые шаги российского баптизма (60—80-е годы) .....	221
4. Баптизм и евангельские христиане в XX веке .....	240

Глава V. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ БАПТИЗМА В ДУХОВНОЙ СИТУАЦИИ XX ВЕКА.....	264
1. «Социальный евангелизм» У.Раушенбуша .....	269
2. Р.Нибур: «Моральный человек и аморальное общество» .....	291
3. Мартин Л. Кинг: «способность любить».....	311
4. Социальная терапия Билли Грэма.....	333
Глава VI. БАПТИСТЫ В СОВЕТСКОМ ОБЩЕСТВЕ.....	356
1. От Октября до конца нэпа .....	359
2. Коллективизация: закат «золотого десятилетия».....	386
3. Образование ВСЕХБ (1944—1945) .....	396
4. Раскол в церкви: «инициативники».....	410
5. «Жизненный мир» советских баптистов .....	430
6. «Веру нащупываем от противного» (1985—1996) .....	451
Говорить правду о религии (заключение).....	470

## ИЗДАНИЯ РХГИ ВЫ МОЖЕТЕ ПРИОБРЕСТИ

- в *Москве*: книжный магазин «Летний сад»  
Б. Никитская ул., 46,  
тел. (095) 290—06—88
- в *Санкт-Петербурге*: магазин «Университетская  
книга»: Менделеевская линия, 5 (здание  
исторического факультета СПбГУ)  
тел.: (812) 232—21—04

а также в **Издательстве РХГИ**:  
Вознесенский пр., д. 346 (м. «Садовая» и  
«Сенная площадь»).

Тел.: (812) 315—70—86  
Факс: (812) 315—39—17  
E-mail: [bourlaka@rchgi.spb.ru](mailto:bourlaka@rchgi.spb.ru)

---

*Л. Н. Митрохин*

### БАПТИЗМ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ (философско-социологические очерки)

Редактор: *Баранова Н. А.*

Лицензия № 071122  
от 04.01.1995 г.

Сдано в набор 05.11.96. Подписано в печать 01.03.97. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага офсетная. Гарнитура тип Таймс. Печ. л. 15,00. Печать офсетная. Тираж 2500 экз. Зак. № 1781.

По вопросам оптовых закупок обращаться по адресу: 190068, Санкт-Петербург, Вознесенский пр., д. 346. Издательство Русского Христианского гуманитарного института. Тел.: (812) 315-70-86. Факс: (812) 315-39-17.

Книга издана при участии Предприятия Санкт-Петербургского Союза художников.

Отпечатано с готовых диапозитивов в АООТ «Типография „Правда“». 191126, С.-Петербург, Социалистическая ул., 14.

## РУССКИЙ ХРИСТИАНСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ ИНСТИТУТ

РХГИ учрежден Российской академией образования, Институтом русской литературы Российской академии наук и Православной Санкт-Петербургской духовной академией. Это сотрудничество принципиально важно для новой России. Именно на его основе стало возможным рождение новой модели гуманитарного образования, предлагающей подготовку специалистов по традиционным специальностям (философия, филология, искусствоведение и др.), но с христианскими мировоззренческими позициями. В рамках этой модели миряне, светские специалисты получили возможность изучать и осваивать ранее недоступные специальности, такие как богословие.

Особый акцент в этом образовании делается на изучении российской истории и культуры, ее религиозных корней и связей с мировой духовной культурой.

Сегодня обществу необходимы специалисты по самому широкому кругу вопросов в науке, культуре, политике, средствах массовой информации, управлении, хозяйстве и прочих сферах деятельности, свободные от идеологических шор советского периода, способные творчески раскрыть современному обществу ценности многовековой национальной и мировой культуры, а также способствовать укоренению в сегодняшней российской цивилизации христианских нравственных ценностей, быть интеллектуальной и духовной опорой нового общества.

Для достижения поставленных целей РХГИ формирует профессорско-преподавательский состав из высококвалифицированных специалистов Санкт-Петербургского государственного университета, Российской академии образования, Эрмитажа, Русского музея, Санкт-Петербургской духовной академии, Российского государственного педагогического университета, различных институтов Российской академии наук.



# **РУССКИЙ ХРИСТИАНСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ ИНСТИТУТ**

**проводит обучение по специальностям:**

Философия

Богословие

Психология

Культурология

Религиоведение

Искусствоведение

Классическая филология

Романо-германская филология

История русской культуры

Срок обучения — 4–5 лет

Диплом о высшем образовании.

Академическая степень — «Бакалавр».

Квалификация — «Специалист».

Лицензия Госкомвуза России № 16—112.

## **ОБУЧЕНИЕ ПЛАТНОЕ**

Оплата дифференцирована в зависимости от курса,  
специальности и успеваемости.

## **ПРЕДОСТАВЛЯЕТСЯ ОБЩЕЖИТИЕ.**

Зачисление на основе конкурсного тестирования

Конкурсные тесты проводятся

с 1 августа по 15 сентября (7 потоков)

Приемная комиссия: СПб., 190068, п/я 568

Вознесенский пр., д. 346, к. 36

тел. (812) 314-35-21 факс (812) 315-39-17

E-mail: [bourlaka@rchgi.spb.ru](mailto:bourlaka@rchgi.spb.ru)