



*Материалы
научно-исторической
конференции*

**ФЕНОМЕН
РОССИЙСКОГО ПРОТЕСТАНТИЗМА
НА НОВГОРОДСКОЙ ЗЕМЛЕ**

*Великий Новгород
Храм Христа*

*13-15 сентября
2013 года*

ББК 86.376.16
К66

Редакционная коллегия
А. И. Корабель
О. В. Колова
О. Н. Соколова
Дизайнер
С. И. Пономаренко

Материалы Научно-исторической конференции «Феномен российского протестантизма на Новгородской земле», «Гамма», 2014 — 142 с.
«Каталогизация перед публикацией», РНБ

ISBN 978-5-4334-0145-7

© Коллектив авторов., 2014
© Пономаренко С., дизайн, 2014

А. И. Корабель

епископ евангельских и баптистских церквей
Новгородской области, магистр богословия

КРАТКОЕ ОБОЗРЕНИЕ ИСТОРИИ БАПТИСТКОЙ ЦЕРКВИ НА НОВГОРОДЧИНЕ

Как сказал английский публицист и философ 18 века Эдмунд Берк, история — это союз между умершими, живыми и еще не родившимися. Другими словами, это та невидимая категория, которая вне всякого времени связывает когда-либо живших на нашей земле в одно единое целое, в один союз. Ведь история — это, прежде всего, биографии.

Церковь — это тоже, прежде всего, биографии. Это судьбы верных Богу людей, живших когда-то, живущих и будущих. Может быть, перед лицом грядущей вечности знание о человеческой истории покажется кому-то маловажным и её изучение — занятием ничтожным. Но нам кажется, что думать так можно лишь человеку очень молодому, что чем старше мы становимся, тем трепетнее начинаем относиться к тому, что уже стало достоянием прошлого, быть может потому, что частицей прошлого становится наша жизнь.

Нас упрекают в том, что мы, живя в стране «православной», позволяем себе быть протестантами. Но исторические факты говорят о том, что протестантизм нес с собой прогресс в различные сферы человеческого общества: в экономику и политику, в образование и в семейный уклад. И все это время верующие не были

безграмотными и никчемными, наоборот, были образованы, трудолюбивы, имели хорошие семьи. Справедливо будет сказать, что Россия является колыбелью протестантизма, потому что рожденный на Западе, но изгнанный из Европы, на самой ранней своей стадии развития протестантизм получил пристанище в нашей стране. Россия оказала гостеприимство, предоставила убежище протестантам, многие из которых занимали значимые посты в государстве... Что же касается Новгородской губернии, то из всех губернаторов Новгородчины 30% были протестантами...

Трудное, но славное время...

В начале 60-х годов XIX века латышские крестьяне переселились в Новгородскую губернию в надежде обрести землю и улучшить свои условия жизни. Среди переселенцев было много баптистов¹. По архивным данным Латышского Союза Баптистов, первые баптисты приехали в Новгород в 1863 году. Эта дата является отправной исторической точкой. В это время евангельские христиане-баптисты появились в Любине-Дерева, Крестецкого района (в настоящее время Чудовский р-н, — прим. автора). Верующие вели оживленную церковную работу и возвещали Евангелие своим соотечественникам. Об этом периоде истории, на юбилейном Богослужении в «Храме Христа» в Великом Новгороде, поведал в своем докладе президент латышского Союза Евангельских христиан-баптистов доктор Янис Шмидтс: «Это было трудное, но одновременно славное время, когда на Великой Руси отменили крепостное право. На землю Новгородскую прибыл латыш Кришмен

¹ Историческая справедливость требует уточнения: понятие баптизм в Латвию пришел о позже, следовательно в Новгородскую губернию приехали «духовные христиане», а лучше сказать «Библиейские христиане», так, как веровать они начали не от баптистской церкви, а от верующего человека — школьного учителя, его звали Михаэль Гамбургер, который изучал и проповедовал другим Библию.

Валдеман и купил здесь землю для переселенцев-земляков. На его призыв переселиться в Новгородскую землю отозвалось более 600 семей. Среди них было очень много верующих»¹.

Период с 1863-1865 годы историки называют пятой волной переселения, именно в это время К. Валдемарс², один из руководителей движения так называемых «младолатышей»³, организовал переселение крестьян из Курляндской губернии в Новгородскую. Историк Х. Стродс указывает на причину их переселения: «На двух тысячах пурвиетас (одна пурвиета равнялась 0,4 га) в поместье Дерево, купленного К. Валдемарсом, можно было поселить 400 крестьянских семей, продавая каждой по 50 пурвиетас. Так как в Новгородской губернии одна пурвиета стоила около 5 рублей, а в Курляндской — 20-401 рублей, крестьяне стали переселяться в Новгородскую губернию»⁴. Кришьян Валдемар называл сближение «латышского племени с великим русским отечеством истинно народным делом» латышей. За русский язык как средство сближения латышского и русского народов агитировал ближайший соратник Валдемара, педагог, фольклорист и писатель Ф. Бривземниекс, призывая своих соотечественников «стремиться к тому, чтобы русский и латышский народы, по возможности, сблизить в духовном отношении». Те же мысли высказывал И. Спрогис: «Латыши призываются к самому теснейшему братскому единению с великим и славным русским народом. Никто не осмелится оспаривать, что в этом новом, самими латышами сознательно возбужденном и русскими людьми одобряемом стремлении к наитеснейшему внутреннему единению с русским наро-

¹ Из выступления президента латышского Союза ЕХБ д-ра Я. Э. Шмидтса в В. Новгороде на юбилее, посвященном 135-летию первой зарегистрированной Церкви ЕХБ на Новгородчине 12.09.2004 // Газета «Ладья» №10(44) 2004 // Международная христианская газета № 11(74) 2004.

² Кришьян Валдемар (латыш Krišjānis Valdemārs, также Кристиан Валдемар, Волдемар, Христиан Мартынович Валдемар) 2 декабря 1825 г. р. Умер в Москве 7 декабря 1891 г. — писатель, фольклорист и просветитель, духовный лидер движения младолатышей и латышского национального возрождения.

³ Младолатыши — участники национально-либерального движения в Латвии в 50–60-х гг. XIX в. Выступали против остатков крепостничества и засилья немецко-балтийского дворянства, за экономическую самостоятельность и развитие национальной культуры, ориентировались на Россию. Лидеры: К. Барон, К. Биезбардис, К. Валдемар.

⁴ Х. Стродс (Рига) // Pēterburgas Avīze, 863. Т. 23.

дом, лежит их лучшее будущее»¹. К ним присоединили свои голоса секретарь Рижского латышского общества, впоследствии педагог И. Крауклис, а также историк и педагог К. Биезбардис: «Мы, латыши, члены Рижского латышского общества и благожелатели латышского народа, от лица своих единомышленников заявляем, что латыши прежде всего должны и хотят научиться языку своего отечества — языку русскому»². «Я глубоко уверен в том, — писал языковед Атис Кронвалд, — что латыши разовьются, их жизнь расцветет именно под защитой России»³. Подобные мысли высказывали в те годы общественные деятели, педагоги и литераторы братья Каудзит, Матеру Юрис и другие. Латышские поэты-романтики Аусеклис и Пумпурс в своих стихах и поэмах проповедовали те же идеи о сближении с русскими, латышские общественные деятели выступали по этому вопросу в русской печати. Активными пропагандистами становились народные учителя, которые использовали любой повод для разъяснения того, насколько необходимо латышам изучение русского языка. Просто хотелось бы об этом напомнить... Движение младолатышей называют ещё «эпохой национального пробуждения». Опять же надо помнить, что без активной поддержки русских прогрессивно мыслящих либералов это движение было бы задавлено остзейцами на корню. Ещё в 1863 году в защиту латышей выступал Михаил Катков, ставший тогда редактором крупнейшей в России газеты «Московские ведомости». Он писал статью за статьей против онемечивания латышей, требовал надения латышских крестьян землей⁴. Катков много писал в своей газете о переселении «тысячи латышей Дундагской волости в валдемаровское новгородское имение „Юлианово“»⁵.

«В 236 номере газеты от 28 октября Катков в передовой статье снова возвращается к инсинуациям „Рижской газеты“, к ее обвинениям Валдемара — издателя латышской газеты „Петербургас Авизес“ и организатора переселения латышских крестьян в

1 И. Н. Зорин (редактор-составитель). Занимательная история латвийских русских. Рига. 2007.

2 Там же.

3 Там же.

4 Там же.

5 Инфантьев Б. Малоизвестные страницы жизни и деятельности Кришьяна Валдемара // Русский мир и Латвия : альманах. — 2009. — В. XIX. — С. 54-55.

Новгородскую губернию. Катков опровергает утверждения немецкой газеты о том, как крестьяне проклинают Валдемара за его инициативу переселения и приводит свидетельство новгородского лютеранского пастора Рейтлингера, а также предводителя дворянства (А. А. Татищева, — прим. автора) Крестецкого уезда о том, как довольны переселившиеся крестьяне и качеством земли и инициативой Валдемара»¹.

Далее нам представляется явление, которое сродни Божьему провидению. Почему? Потому что существо дела заключается в том, что верующие крестьяне переселялись в новгородскую губернию из Латвии не потому, что их сердца горели желанием проповедовать Евангелие русским, а в том, что их первоочередной задачей было приобретение дешевой земли, повышение социального статуса их семейной жизни. Но исторические факты показывают, что присущий латышам прагматизм превратился в духовное пробуждение на новгородской земле.

Можно предположить, что этому явлению способствовало и то, что в это время Новгородским губернатором был лютеранин Эдуард Васильевич Лерхе².

В течение последующих шести лет, после переселения, латышские баптисты не только организовывали свой быт, но и занимались устройством своих баптистских общин. Активно вели ра-

1 Там же.

2 Лерхе Э.В., лютеранин, Новгородский вице-губернатор в 1857-1862 гг. 14 апреля 1858 г. произведён в статские советники, 29 июля 1860 г. — в действительные статские советники. Участвовал в организации работ по строительству Памятника 1000-летию России и организации торжеств. В 1862 г. Назначен Калужским губернатором. После смерти жены выхлопотал освободившийся пост Новгородского губернатора — в Новгородской губернии у него было много родственников, и, по его словам, «... в кругу их осиротевшие дети найдут родительское попечение». С 1864 по 1882 гг. — Новгородский губернатор. При нём в Новгородской губернии были проведены судебная и земская реформы, открыты реальное и техническое училища, мужская прогимназия, учительская семинария и несколько сельских школ. В самом городе Новгороде оборудовал спуски к реке и водоёмам, пустил фонтан на городской площади, а также благоустроил бульвар на набережной Волхова на Торговой стороне, в благодарность названный горожанами «Лерховским». Содействовал благотворительности: в обустройстве школ, в улучшении быта арестантов. Был председателем созданного 17 мая 1868 г. в Новгородской губернии общества попечения о больных и раненых, позднее переименованного в губернское общество Красного Креста.

боту проповедники и в среде лютеран, многие из которых также принимали крещение по вере и образовывали баптистские общины. В 1869 году в местечке Любине была основана первая баптистская Церковь из латышей. В том же году состоялась первая Государственная Регистрация верующих.

Вся работа находилась в ведении нескольких пресвитеров. Блюстителем церкви тогда являлись пресвитеры Е. Инкис, Я. Пукукалис, А. Каленбергс и другие братья. «С разрешения Губернского Правления... были открыты баптистские латышские общины: Новгородская, Николаевско-Березовская, Нащинская, Кречновская, Коломовская — Новгородского уезда; Бугровская, Любенская и Лажинско-Клобучинская — Крестецкого уезда»¹. Баптистские общины были признаны государством в 1879 г. так называемым «Маковским циркуляром». Справедливым будет отметить то, что латыши-баптисты ехали на Новгородскую землю в надежде собирать с полей физические плоды, но им был уготован Богом сбор урожая духовной «жатвы».

Газета «Рижский Вестник» от 9 мая 1883 г. за № 100 сообщила, что баптистов в России около 12 тысяч, и «местами распространения баптизма в России служит юг России, Царство Польское и Прибалтийский край. К прибалтийским баптистам нужно еще отнести последователей баптизма, живущих в Петербурге и в губерниях: Новгородской, Псковской, Витебской»². Одним из первых известных нам рукоположенных пресвитеров в Новгородской губернии с 1873-1880 годы был Андрей Каленбергс (рукоположен в 1873 году; умер около 1913 года). После него пресвитерами были: А. Араюмс (1875-1890), А. Германсон (1882-1890), Е. Инкис (1890-1899), Ф. Буценс (1896-1904), Ю. Пукукалис (1901-1910). Зарегистрированный властью Союз латышских баптистских общин Новгородской губернии просуществовал с 1907 по 1921 год. Именно в эти годы во всех общинах активно стала развиваться работа с христианской молодежью. Хотя первые молодежные кружки в Люболядах, Ермолино и Кречно были организованы еще в 1895 году, а Воскресные школы в 1886 году.

1 Союз латышских баптистских общин Новгородской губернии официально организован в 1907 году. Архив Союза ЕХБ Латвии // АРОЕБЦНО, Ф-ЛБ8, С. 15.

2 РГИА, ф. 821, оп. 138, ед. хр. 168.

Руководителем Новгородского Союза (объединения) с 1907 года был Янис Бебрис, а с 1912 года духовными наставниками всех этих общин стали уроженцы города Либавы Ян Кристопов Янсон и Индрикис Зупинь (1912-1921). Потом были допросы, выяснения и в результате печать и документы были изъяты и объединение де-юре прекратило свое существование¹. В это время епископом Новгородских общин с 1924 по 1931 год был назначен Юлий Калнынь.

Новгородское Объединение — Союз Церквей латышских баптистов

В 1877 году были образованы Березовское, Ермолинское и Николаевское поселения латышей, а Община баптистов в этих поселениях была организована в 1878 году. Воскресная школа открылась в 1894 году, а в 1895 году организовался молодежный кружок. В период с 1887 и по 1892 год в Ермолино существовало две баптистских общины². Первая государственная регистрация этих общин относится к 1912 году: «В Департамент Духовных Дел. Вследствие отношения от 16 сего января за N 371, возвращая при сем прошение баптистов Лажинской волости, Крестецкого уезда, Давида Аунса, Индрика Розенталя и др., уведомляю Департамент Духовных Дел, что в 1912 году с разрешения губернского правления, были открыты баптистские латышские общины: Новгородская, Николаевско-Березовская, Нащинская, Кречновская и Коломовская — Новгородского уезда. Бугровская, Любенская и Лажинско — Клобучинская Крестецкого уезда. Духовным наставником всех этих общин тогда же... был утвержден мещанин города Либавы Ян Кристопов Янсон»³.

В 1913 году Объединение латышских общин на Новгородчине торжественно отпраздновало 50-летие латышских общин Евангельских христиан-баптистов. Проводилось много мероприятий евангелизационного характера. Новгородское объединение

1 Архив Союза ЕХБ Латвии // Архив РОЕБЦНО ф-лб8, д. 7, С. 15.

2 Архив Союза ЕХБ Латвии // Архив РОЕБЦНО. Справка Яниса Тервитса.

3 ГИАНО. Ф. Р-268, о.1, д.143, л. 30-32 // Архив Союза ЕХБ Латвии. Справка Яниса Тервитса.

посетили многочисленные гости, проходили торжественные богослужения и концерты. Общины в Новгороде посетил Епископ Янис Инкис¹ — (сын новгородского Инкиса), проживающий в Латвии. 19 мая 1913 года в сопровождении пастора Яниса Янсона епископ Я. Инкис посетил Любенскую общину².

К славному юбилею было приурочено освящение церковного здания в д. Ермолино, которое состоялось 3 июня 1913 года. «Из Риги прибыл Я. А. Фрей со своим квартетом. Пастор общины Янис Янсон проповедовал по Марку 9:15; приезжий пастор Фрей проповедовал по книге Исход 33 главе о судьбе народов. Управляющий общины Янис Бебрис засвидетельствовал, что дом молитвы стоил 4000 рублей. Конечно, Дом молитвы был построен благодаря самоотверженной поддержке членов общины»³. В первое время община называлась «Никольские дачи», а с постройкой Молитвенного Дома «Табор» стала называться «Табор», в переводе на русский язык — Фавор⁴.

Новгородские латыши — баптисты принимали активное участие в издании объемистого детского журнала, который печатался в Риге и потом распространялся по общинам в России. Приводим выдержку из этого журнала, она является приложением к фотографии Воскресной школы. «Читатели „Воскресного ученика“ вспомнят о том, что несколько недель тому назад, я рассказывал о своих впечатлениях от посещения одного из монастырей Новгородской губернии, и в начале своей статьи сказал несколько слов также о юбилее учеников новгородских воскресных школ, с которыми я сфотографировался. Тогда я предполагал, что не смогу оставить фотографию читателям „Воскресного ученика“, поскольку солнышко на нас светило очень ярко, и мы были не в состоянии смотреть, потому я и думал, что фотография получится плохой. Но новгородцы все-таки фотографию нам прислали. Несмотря на то, что некоторые на фотографии из-за того же сильного солнышка выглядят сморщенными, все-таки фотография получилась не так и плохо,

1 Инкис Экабс — пресвитер общин Новгородской губернии 1890-1899 гг.

2 Архив Союза ЕХБ Латвии // Архив РОЕБЦНО.

3 Из архивной справки Латышского Союза ЕХБ // Архив РОЕБЦНО.

4 В 1931 году Молитвенный дом по приказу НКВД был передан государству под клуб.

как я предполагал. Надеюсь, как дети Прибалтики, так и дети заморские, обрадуются, глядя на этот снимок, и таким образом они познакомятся с детьми Новгорода и с их учителями. Среди взрослых, кроме «дяди писателя» (корреспондента, — пометка переводчика), у которого на коленях сидит девочка из Петербурга, на снимке виден и дядя Е. А. Фрей. Он находится в самом первом ряду, слева от «дяди писателя», сидящим среди детей на травке. В центре фотографии сидит проповедник Новгородского прихода дядя Янсон.

До того, как мы сфотографировались, я испытал радость от знакомства с маленькими друзьями, а также радость от праздничного собрания этого детского юбилея. Дети Новгорода крепкие духом и усердные. В начале они были немного застенчивы, но скоро мы могли с ними говорить, как со старыми друзьями. Пишущий дядя»¹. Подобные зарисовки явно показывают атмосферу, царившую не только в церквях, но и в Воскресных школах Новгородчины.

29 мая 1914 года образовалось и было зарегистрировано первое Новгородское Объединение — Союз Церквей латышских баптистов: «постановлением Губернского Правления была открыта объединенная Община Латышских баптистов Новгородского и Крестецкого уездов»². Иначе говоря, образовался своего рода Союз Новгородских Баптистов. В этом же году, 4 августа, был утвержден также «Совет этой общины в лице председателя Яна Янсона и товарища его, и двенадцати членов». В этот Совет вошли представители всех латышских общин. Позднее образовались и примкнули к Союзу ряд общин. Кунинская, Дерево-Латышская на хуторе Любень Чудовского уезда, насчитывала до пятидесяти человек. По соседству с ней образовалась Теремец-Курляндская община в местечке Теремец, и община в деревне Мясной Бор. Община «Табор» (более раннее ее название — Николаевско-Березовская) объединила в себе верующих из Николаевского общества, Березовского, Дмитриевского и Ермолинского. Она была одной из самых многочисленных.

1 Swebtdeenaskolneeks // «Воскресный ученик» за 1913 год, №36. С. 141-142.

2 ГИАНО. Ф. Р-268, о.1, д.143, л. 30.

В самом Новгороде было несколько общин. Одна из них собиралась на богослужения в доме №1 на Артиллерийском плацу (сегодня это территория рядом с Драматическим театром), другая — на Крестьянской (Сенной) площади, дом 10. Особенно благоговенно проходила благовестническая работа с 1918 по 1924 год, когда труд блюстителя церковью нес пресвитер Екабс Дубельзарс. Наглядная справка из журнала «Гость» показывает, что новгородцы с желанием и со всей серьезностью относились к благовестию. И в связи с этим наставники и служители мотивировали верующих, чтобы они жертвовали на служение распространения святого Евангелия на Северо-западе.

Так, в фонд благовестников «Дома Евангелия» в Санкт-Петербурге в 1918 году отослали: Фаворская (Таборская) Латышская община — 258 руб. 6 к., Люболядская Латышская община — 93 руб., Латышское собрание в Новгороде — 20 руб., Русские собрания в Новгороде — 86 руб. 54 к., К. Грикман — 82 руб., Я. Грикман — 40 руб., NN — 100 руб., С. Клейншмит — 10 руб., Б. Заульс — 20 руб., А. Михеева — 3 руб., К. Сприценек — 5 руб., П. Меднис — 10 руб., Ж. Кукич — 20 руб., И. Дубельзар — 10 руб., И. Матцуль — 10 руб., К. Ласман — 20 руб., М. Шмит — 20 руб.¹

В тяжелых условиях гражданской войны баптисты продолжали с ревностью, несмотря на опасности, совершать свой труд и собирать удивительный духовный урожай. В журнал «Гость» то и дело приходили весточки о работе на «полях». «Из деревни «Чистый бор» Новгородской губернии, пишет А. Ф. Назаров: «Имею честь благодарить за святую Библию с картинками. Когда мы ее получили, дети и я спели благодарственную песню. Тяжелое время, но я теперь не нуждаюсь ни в чем, потому что Господь Пастырь мой и святая Библия у меня. В нашем селе пятьдесят домов и из всех приходят к нам желающие посмотреть и читать Библию. Будьте уверены — старание ваше не будет даром»².

В общинах была строгая дисциплина, работали воскресные школы, различные кружки, в общем, вся христианская жизнь устраивалась так, чтобы развивались церкви и увеличивалось количество тружеников, поэтому служители из латышей были многочисленны и ревностны в труде на ниве Божией.

Во время Первой мировой войны

«Широкой волной разлилось по Руси сектантство. Оно с каждым днем растет и усиливается. Его не останавливают никакие преграды. Ни грозное слово православной Церкви, ни строгие гражданские меры, ни огромная рать противосектантских миссионеров, ни повсеместная дружная, энергичная деятельность христианских пастырей», — писал в 1913 году православный миссионер священник А. Введенский¹. Однако было заметно, что меры явно запоздали, если они вообще могли помочь, люди в то время просто переходили из православия в общины евангельских христиан и баптистов.

Однако, начиная с 1913 года, на церковь вновь обрушились сильные гонения. В связи с этим 11 марта к председателю Совета министров В. Н. Коковцеву была направлена делегация от баптистов: И. А. Голяев, Д. И. Мазаев, С. П. Степанов и В. Фетлер. Группа делегатов обратилась к министру с «жалобой на стеснения баптистов в области веры со стороны разных административных лиц». Было также указано на то, что «уже третий год не разрешается всероссийский съезд баптистов, созыв которого беспрепятственно допускался при покойном председателе Совета министров П. А. Столыпине»². В печати начали появляться статьи, указывающие на то, что Министерство внутренних дел было намерено объявить «секту баптистов особенно вредной и повести с ней серьезную борьбу». Подобные высказывания совпали с приездом в Санкт-Петербург английских гостей-баптистов, профессора Чанса и пастора Джонса. Англичане написали открытое письмо-протест к «русскому обществу»: «Мы очень сожалеем, что Министр вну-

1 «Гость» за 1918 год, № 8. С. 128.

2 «Гость» за 1918 год, № 9. С. 138.

1 А. Введенский. «Меры борьбы с сектантством». Журнал «Миссионерское обозрение» за 1913 год, № 9. С. 18.

2 «Гость» за 1913 год, №10. С. 231.

тренних дел думает предпринять шаги к тому, чтобы признать церковь баптистов «особенно вредной сектой». Мы убеждены, что министр находится в заблуждении по отношению к убеждениям и принципам баптизма. Во всем мире нет более преданных и патриотично настроенных граждан, чем баптисты...

Великая миссия, и цель баптистов — проповедь Евангелия, возвешение духовного братства и любви между людьми.

В прошлом английских баптистов преследовали, но они сами никогда не преследовали других и в этом отношении они сходны с баптистами всех стран»¹. На письмо В. А. Фетлера в Министерство внутренних дел и открытое письмо англичан последовало разъяснение Департамента Духовных Дел от 6 сентября 1913 г. № 8147. «С.П.Б. Градоначальнику... Департамент Духовных Дел имеет честь покорнейше просить Ваше превосходительство не отказать в распоряжении к объявлению названному наставнику, проживающему по 24 линии Васильевского Острова, в д. №11, что означенное сообщение (в печати, — *прим. автора*) лишено основания»².

С началом Первой мировой войны положение верующих еще более ухудшилось, ведь считалось, что вера у Евангелистов «чужеземная — немецкая». Контроль за деятельностью евангельских христиан и баптистов существенно усилился. И хотя Евангельские христиане и баптисты, всегда отзывчивые на горе и страдания своего народа, принимали самое активное участие в различных видах помощи: «собирали пожертвования, раздавали Евангелия уходящим на фронт, организовывали христианские лазареты», на верующих вновь обрушилась волна гонений и репрессий.

Молитвенные дома закрывались, учебные заведения были запрещены, братьев-руководителей сажали в тюрьмы или ссылали, издательская деятельность была запрещена. Союз Евангельских Христиан объявили антигосударственной организацией. Руководство привлекли к суду, а ее руководителя И. С. Проханова поса-

1 Там же. С. 232.

2 Там же. С. 233.

дили в тюрьму. В. А. Фетлер был приговорен к ссылке в Сибирь, но в 1915 г. по ходатайству влиятельных лиц вместо ссылки его вообще выслали из России.

Одних сажали — другие приходили им на смену. Усиленные репрессивные меры уже не могли снижать активность верующих на местах. Это говорит о том, что невозможно запретить человеку верить, если он хочет верить. «Каждый человек ответствен за свои убеждения только перед Богом, Бог есть свобода и дает свободу, — писал Н. Бердяев, — Он не принуждает Себя признавать. Вот почему баптисты никогда никого не преследовали за убеждения и предпочитают быть наковальной, нежели молотом»¹.

Несмотря на послевоенную и послереволюционную неразбериху, Союзы собирали съезды, на которых избирались благовестники, работали солдатские палаточные миссии. Верующие с радостью выполняли Великое поручение Иисуса Христа. Христианский журнал сообщал: «Благовестник М. К. Дрямин из Новгородской губернии писал, что с 17 октября 1919 г. по 31 мая 1920 г. он побывал в 88 селах и городах, провел 129 собраний для детей и 199 — для взрослых»². Дрямин был членом Никольской (Ермолино) общины «Табор», которая находилась в шести километрах от Новгорода.

Религиозное пробуждение, как и в других странах, могло поднять с колен и спасти Россию, но, к сожалению, политические акции правительства царской России, направленные против российских протестантов — евангелистов и баптистов — породили эффект, противоположный желаемому. Гонения на евангельских христиан-баптистов не укрепили духовные устои российской империи, а ослабили их и облегчили борьбу силам тьмы, направленную против Бога.

Идея Единства

1 июня 1920 г. 23-й съезд баптистов в полном составе прибыл на проходивший в это же время в Москве 7-й Всероссийский съезд евангельских христиан. Братья-баптисты заявили, что «в

1 «Евангельские христиане-баптисты. Сохранившие верность Евангелию». М., 1992. С. 5.

2 «Слово Истины» за 1920 год, № 3. С. 23.

догматических вопросах, в образе жизни и поведении баптистов и евангельских христиан нет существенных различий» и предложили осуществить слияние союзов с названием «евангельские христиане-баптисты»...

Выслушав отчет делегатов о состоянии дела Божьего на местах и о работе союзных благовестников М. К. Дрямина, В. Г. Мелиса, К. Гартвига, Т. Андреева, М. М. Шишкина, Н. Ф. Сиротина и Яухайнена, съезд единодушно принял решение: «Заслушав доклады с мест и отчет благовестников, съезд устанавливает, что общее состояние общин в духовном отношении довольно удовлетворительно, отмечается повсеместное сильное духовное пробуждение, наряду с наблюдающимся голодом на Святое Писание и духовную литературу. Замечается большое требование на присылку благовестников. Довольно враждебное отношение со стороны православного духовенства к евангельскому движению, стеснение религиозной свободы местной властью в некоторых местах, хотя, в общем, отношение властей терпимое.

Съезд постановил: принять все меры к поднятию духовного уровня в общинах и удовлетворению духовного голода как печатными духовными произведениями, так и посылкой благовестников, и обратиться к правительству с указанием на недопустимость действий местных властей по отношению религиозной свободы евангельских баптистских общин и их отдельных представителей»¹. На этом же съезде был избран совет Союза. В совет Союза баптистов открытым голосованием единогласно были избраны: М. М. Шишкин, К. Х. Гравинский (латыш из Новгорода, — прим. автора), Г. С. Мороков, Н. В. Колесников, Р. Д. Хомяк, З. Я. Павленко, Г. Г. Яухайнен, Клаусниц, П. И. Малин, В. А. Бурмистров, М. И. Голяев, В. П. Степанов, И. К. Вязовский, В. И. Колесников, А. Г. Алехин, Д. И. Мазаев, И. К. Савельев, Кобенков, Г. Д. Жулин и Д. А. Правоверов².

1 «Слово Истины» за 1920 год, № 2. С. 16.

2 Там же.

Ввиду того, что евангелисты и баптисты имели схожие верования, поместные церкви и объединения евангельских и баптистских церквей на Новгородской земле во многих местах уже совершали совместный духовный труд, буквально исполняя слова Христа «Да будут все едино...» (Ин. 17,21). Еще в 1907 году, в письме Проханову, проповедник Кузьмин из Новгорода с великой радостью сообщал: «В течение 18 дней я посетил 10 деревень, где прошло 18 общений. Со мною посещал собрания хор братьев и сестер из латышей... с братом Путихон, наставником баптистов латышей, который хорошо переводит с русского на латышский и немецкий»¹. Явно не дожидаясь принятия итоговых документов и решений от руководителей, на региональном уровне христиане активно продолжали трудиться и предпринимать практические шаги к объединению.

В конце 1921 года Новгородский губернский церковно-ликвидационный подотдел сообщал в Народный Комиссариат Юстиции: евангельские христиане-баптисты в Новгороде и Старой Руссе; латышские баптистские общины — среди колонистов латышей, близ поселка Шимск и в г. Новгороде и христиане адвентисты 7-го дня в г. Новгороде. Приблизительная численность общин: евангельских христиан-баптистов до 3000 человек, латышей-баптистов до 2000 человек и христиан-адвентистов около 500. Успех музыкального служения у латышей (организация хоров и оркестров) побудил принять решение организовать музыкально-певческие курсы. Получив благословение от ведущих служителей братства, латыш, по имени Зиверт Август из Люболяд (под Новгородом), организывает регентские курсы, его сын обучает верующих братьев кузнечному делу². Август Зиверт очень часто посещал Шимск, его знали все, и всегда собирались, чтобы послушать известного в Новгороде, Шимске, Старой Руссе и других общинах пастора-проповедника. Вот почему регентские курсы посещали не только шимские верующие, но и верующие из других церквей.

1 «Братский листок», прил. к журналу «Христианин» за 1907 год, №12. С. 8-9.

2 Один из обученных кузнецов, Корнев Илья Васильевич из Старого Шимска, позже являлся членом Новгородской Церкви, проповедник.

В 1925 году с 10 по 13 декабря с разрешения начальника местной милиции в с. Дубровка, близ Люболяд, прошел Губернский съезд Латышского Союза баптистов, хотя сами руководители в своих объяснительных записках в органы ГПУ обозначили его как «годовой праздник». На Съезде были представлены «отчеты» на темы: «Как укрепляется духовная жизнь верующих евангелистов» и «Прогрессирует ли религиозное чувство в других общинах или замедляется?» На этот «праздник» приехали представители 16 общин.

1. Бугровская община — представлена списком делегатов.
2. Лажинская община — Э. Букапор,
3. Кунинская — Ж. Фридрихсон,
4. Новгородская — Н. Денов,
5. Таборская — А. Бордыньи, М. Копшталъ,
6. Люболядская — Э. Денов, Л. Витоль,
7. Дубровская — Ф. Лепа, Э. Зупинь,
8. Куринская (Ленинград) — П. Стрейман,
9. Кречновская — Р. Спайле,
10. Теремецкая — М. Штекерев,
11. Карповская — О. Калнынъ,
12. Коломовская — Э. Пуке,
13. Майкошевская — Ф. Зауль,
14. Любенская — М. Сунайт,
15. Ленинградская — Л. Аржелас,
16. Трисвятская — Я. Зедин, А. Фогуль

Организатор — Калнынъ Ю. К., руководитель Губернского Съезда — Гравинский К. Х.

Зам. Начальника Новгородского ГПУ Мудров тут же просит ГУБАДМИН ОТДЕЛ вызвать «Гравинского и затребовать с него объяснения...»: «НОВГООГПУ еще раз просит Вас дать зависящие распоряжения и указания по всем религиозным организациям, что

никакие губернские, уездные и районные Съезды, конференции и т. д. не могут быть созываемы без соответствующего разрешения ГАО (Губернский Административный Отдел). Уездные же милиции и ВИКи самостоятельно таковых разрешений не должны выдавать»¹. Далее сообщается: «Сектанты действуют весьма хитро, устраивая в волостях, подальше от центров, разные «годовые праздники» и пользуясь неосведомленностью милиции, получая разрешение, проводят свои Съезды и т. д. В дальнейшем необходимо, во что бы то ни стало изжить эти явления. На это устройство Съездов под видом праздников необходимо указать в разъяснении»².

В письме от 5 июня 1926 года, за подписью заместителя начальника милиции Новгородского уезда, сообщалось: «При сем препровождается переписка по обвинению проповедника Союза баптистов Леварт Ивана Яковлевича в проведении проповедей в районе Спасско-Полистской волости без регистрации в местных органах власти...»³. Герман Фрицевич Тилюк — принял крещение в 1908 году, был проповедником и регентом Церковного хора общины «Табор» и членом совета Общины, секретарем Новгородского Союза баптистов. Одна из свидетельниц этого времени вспоминала: «Когда я еще была девочкой, помню, они ездили по деревням и агитировали население принимать их баптистскую веру, распространяли баптистскую литературу. Это относится примерно к 1926-1927 годам. В последние годы они, баптисты, не стали заниматься агитацией, а посещали молельню в деревне Ермолино, которая была примерно до 1934 года, а затем была закрыта»⁴.

«Я перечитывал списки латышей-переселенцев и увидел много знакомых имен, — объясняет Я. Э. Шмидтс, президент Союза ЕХБ Латвии. — Это, например, латыш Николай Дробышевский. Вместе с братом они жили в Новгороде. Я познакомился с ним, когда сам был подростком. Брат Дробышевский стал духовным отцом для меня и моих друзей. Он не мог проповедовать без того, чтобы не держать в руках платка: слезы лились у него из глаз, когда он говорил о Господе. В сибирской ссылке он потерял здоровье, но любил

1 ГИАНО. Ф. Р262, оп.1, д.53, л. 362.

2 Там же. Л. 521.

3 Там же. Оп.1, д. 53, л. 454 //Архив РОЕБЦНО.

4 АУФСБНО. 1а/4224, л. 361.

Господа всею душою! Второй брат, который особенно дорог мне, епископ Новгородских церквей Юлий Калнынь. Его тоже сослали в Сибирь на 10 лет. Я мог бы назвать и другие имена — это герои веры!»¹

Совместные служения Латышей и русских

В «Истории Евангельских Христиан-Баптистов в СССР» можно прочитать: «К сожалению, они (латыши) не проповедовали на русском языке, что ограничивало их свидетельство»². Тем не менее, исследуя архивные материалы, мы обнаружили тесную связь латышей с русским народом и русскими общинами верующих не только в Новгороде, но и в других городах и областях.

В 1907 году ответственный служитель Кузьмин писал Проханову из Новгорода: «Милый брат Иван Степанович, сообщая вам вкратце о моей поездке по деревням. В течение 18 дней я посетил 10 деревень, где прошло 18 общений. Они начинались и заканчивались молитвой и пением стихов. Со мною посещал собрания хор братьев и сестер из латышей. Народу всегда собиралось очень много... Приходилось много беседовать после собрания и разъяснять, так что все были довольны и говорили, что это Господь вас прислал, и просили опять посетить их... Я был очень рад, что Господь позволил свидетельствовать о Его любви с дерзновением. Проповедь при полной тишине сильно действовала на слушателей, так, что много проливалось слез. Многие благодарили. Я обещал после нового года быть вдвоем с братом Путихон, хотя и в этот раз он был со мной, наставник баптистов латышей, который хорошо переводит с русского на латышский и немецкий. Деревни, в которых я был, являются частью Новгородского, а частью Крестецкого уездов»³.

1 Из выступления президента латышского Союза ЕХБ Я. Э. Шмидтса в В. Новгороде на юбилее посвященном 135-летию первой евангельской церкви на Новгородчине 12.09.2004. «Ладья» за 2004 год, № 10(44) // Международная христианская газета 2004, № 11(74).

2 Истории Евангельских Христиан-Баптистов в СССР. 1989 г. С. 368.

3 «Братский листок», прил. к журналу «Христианин» за 1907 год, №12. С. 8-9.

О совместном служении говорят и совместные съезды. Так, в 1909 году на съезде в Ростове-на-Дону делегатом от баптистских общин Новгородской губернии был Ю. И. Блюмберг¹. В 1920 году, с 27 мая по 6 июня, в г. Москве, в здании Московской общины баптистов на ул. Покровская д. 12, проходил Всероссийский съезд Евангельских христиан и баптистов. Новгородскую губернию представляли К. Х. Гравинский — блюститель Союза Новгородских латышских 12-ти общин и М. К. Дрямин — из Никольской (Ермолино) общины «Табор»².

Ярким свидетельством работы латышей с русскими является запись в протоколе членского собрания Таборской латышской общины от 14.07.1929 г.: «Брат Михаил Давидов, из русского народа, свидетельствует, как познал истину и как Господь его нашел. Выслушав его свидетельство, братья и сестры понимают, что он вполне отдался Господу, и потому (община) единогласно приветствует его, как брата»³. Разумеется, что Давыдов не учил латышский язык для того, чтобы ему придти и покаяться, если бы общины были только латышскими, русскому человеку там было бы делать нечего. Новгородская община баптистов была смешанной по своему составу, и в ней совместно трудились русские и латышские братья и сестры, о чем стало известно нам из протокола дела 1928 года «По обвинению Павлова Бориса Николаевича и др.»: «Собрания баптистов проходили в Пролетарской слободке д. 16 в квартире Давыдовой Софьи Григорьевны (район центрального рынка, — прим. автора). Председателем Новгородской общины состоит Эспенберг Михаил Густавович... Секретарем состоит Васильева Клавдия Семеновна... казначеем избрали Юрмален Юлию Яковлевну». В этой общине руководила «Работой среди женщин

1 «Баптист» за 1909 год, № 22.

2 Архив РСЕХБ, протокол съезда.

3 ГИАНО. Ф. Р-138,0.3, д.5, л. 11.

Кутейникова Елизавета Николаевна»¹, а Иван Николаевич Риттих был книгоношей. Новгородские евангельские христиане-баптисты тесно сотрудничали в деле проповеди Евангелия с латышами из Люболяд, Нащей, Дубровки, Ермолинского, Николаевского, Березовского общества, а также с Евангельскими христианами из Старого Шимска и Станции Шимск.

Когда в 1928 году в Люболядах были организованы кратковременные музыкальные курсы (организация оркестров) и регентское дело, на учебу приехали со всей губернии, из разных общин и национальностей, всего шестьдесят человек. Благодаря финансовой поддержке Союза латышей-баптистов, для русской общины баптистов в Старой Руссе на улице Силина 29, был построен Молитвенный дом. Сотрудничество латышей-баптистов и новгородского Союза евангельских христиан было исполнено в глубокой и братской любви. Новгородские баптисты были представлены и в Северном Союзе в Петербурге, который возглавляли пресвитеры «Дома Евангелия»² — в начале В. Фетлер, а потом И. Н. Шилов. Епископ К. Х. Гравинский был председателем латышского отдела. И. Я. Леварт был избран секретарем Союза³. Как рассказала на допросе Звей Анна, «...после ареста и высылки Калнынь и Клаупика (из «Дома Евангелия» в Ленинграде) обязанности проповедника принял на себя... Ласман»⁴. Юлиус-Альфред Карлович Калнынь (1885-1963) по образованию учитель — с 1924 по 1930 год Епископ Латышских Церквей, опекал общины Новгородской, Ленинградской, Саратовской и Смоленской губерний, общины Новгорода и Ленинграда. Жил в д. Вторые Нащи, примерно в 15 км.

1 Христианская поэтесса. Печаталась под псевдонимом Донская, настоящая фамилия Ламберт-Кутейникова. До революции 1917 года училась и работала в Англии, потом трудилась в Новгороде. Пребывая на духовном поприще, руководила женскими кружками в Новгородской церкви ЕХБ. В 1924 году выехала в Латвию, в Риге в Храме Спасения в русскоязычной церкви исполняла обязанности руководителя женского служения. Печаталась в разных христианских газетах и журналах. «От мира к Богу: Сб. стихотворений». 1930 (портр); «Окно в сад» Женева. 1937; «Под сенью креста: Сб. стихотворений». Женева, б.г. Париж 1949. Отзвуки тяжелой годины: сборник стихотворений. Париж. Издатель Дом книги. Год издания 1949.

2 Васильевский остров, 24 Линия.

3 «Баптист» за 1928 год.

4 Архив УФСБНО. Д.1а/4224, л. 249.

от Новгорода, в 1931 году за проповедь Евангелия был осужден и выслан на 10 лет в Сибирь. Э. А. Клаупик — служитель новгородской общины после начавшихся притеснений уехал в Ленинград, где несколько лет совершал служение в должности пресвитера в «Доме Евангелия». В 1933 году был осужден и сослан в Караганду¹.

Последний блюститель латышских церквей Ласман Альберт Янович (1894-1938) — по образованию фармацевт, проповедник Новгородской общины с 1919 года, работал заведующим Аптекоуправления г. Новгорода, проживал на ул. Пролетарская, д. 16. В тридцатых годах, когда закрыли молитвенные дома и выслали многих служителей, Альберт Ласман «до последнего времени не порвал связи с баптистскими общинами, систематически посещал Латвийские колонии», — так записано о нем в протоколе допроса 1937 года. А. Ф. Тилюк сообщил на допросе, что «в 1934 году Рождество отмечали на квартире Ласмана». На тот момент Ласман проживал на «Крестьянской площади д. 10, жил он на втором этаже... Работал он заведующим аптекой №1 г. Новгорода».

«Я припоминаю, что Ласман был баптистом и занимал в этой секте руководящую роль. В его квартире часто собирались баптисты, где они проводили свои богослужения. Собирались у него на квартире много народу, латыши и русские, в основном приезжие из районных хуторов», — такие записи сделаны в протоколе допроса в 1957 г.² «Собирались в квартире Ласмана баптисты совершенно открыто, это я сам видел, так как мое место работы было в этом доме на первом этаже», — показал свидетель Смелков Борис в декабре 1957 года. «Жили мы на Крестьянской площади, где был базар, по средам, пятницам и воскресеньям. Еще до приезда моего в этот дом, — продолжил свидетель, — примерно в 20-м году на месте моей квартиры в доме был Зал, где собирались баптисты на

1 Эрнест-Андреевич Клаупик, 1899–15.08.1956 пресвитер рукоположен в 1923 году в Новгороде. С 1930 года служил в Ленинграде, потом два раза был осужден и умер в России. Пресвитер общины баптистов. Уполномоченный Всероссийского Союза баптистов в Ленинграде. Арестован и 27.02.1934 г. приговорен к 3 годам концлагерей. Клаупик вторично арестован в Уфе и 29.12.1939 приговорен к 5 годам ссылки. Отбывал ссылку в Казахстане, ст. Чнили. (Санкт-Петербургский мартиролог духовенства и мирян)//Архив РОЕБЦНО.

2 Там же. Л. 324.

моления»¹. Действительно, в «квартире Ласмана» был зал для богослужбных собраний, но сам Ласман проживал на Екатерининской набережной. Зинаида Ивановна Ослонова (1907 г. р., русская) в 1958 году рассказала: «Я знала Плацен Мину и Ласмана Альберта, с которыми проживала в одном доме... Плацен М. и Ласман А., были набожными людьми. В нашем доме была молельня, которую они систематически посещали. Ласман иногда исполнял обязанности проповедника... Я так же часто посещала их моления»². «Альберт Ласман, — утверждал другой свидетель в 1958 году, — был очень скромным, культурным, вежливым человеком. Плацен так же была тихая женщина. Не помню, до какого года рядом с квартирой Плацен была баптистская молельня, куда собирались баптисты, в том числе Альберт и Плацен, и устраивали богослужения. Потом эту молельню закрыли, и в зал были помещены две семьи»³. «...К работе он относился добросовестно. Его арест в 1937 году... для нас, аптечных работников, был большой неожиданностью. Был он человеком религиозным — баптистом. Свою религиозность он не скрывал»⁴. 14 января 1938 года Ласмана расстреляли. В это же время вместе с Ласманом расстреляли двадцать верующих-баптистов, из них пять женщин⁵. Все они принадлежали Новгородской, Ермолинской и несколько человек Люболядской общинам. Приговор был приведен в исполнение в Новгороде, где и были захоронены вместе с Ласманом⁶ и все остальные. Из протоколов видно, что во всех приговорах были представлены нелепые и спешно сфабрикованные обвинения, вот одно из них: «Тиллюк Минна Ивановна, 1899 г. р., латышка, беспартийная, рабочая столо-

1 Там же. Л. 326.

2 Там же. Л. 331.

3 Там же. Л. 333.

4 Там же. Л. 338.об.

5 Там же.

6 Альберт Янович (Иванович) Ласман, 1894 г. р., уроженец Новгородской губ., латыш, образование незаконченное высшее, беспартийный, бывший баптистский проповедник, зав. конторой аптекоуправления, проживал: г. Новгород. Лишился избирательных прав в 1931 г. Арестован 3 декабря 1937 г. Комиссией НКВД и Прокуратуры СССР 30 декабря 1937 г. приговорен за «шпионско-повстанческую деятельность» к высшей мере наказания. Расстрелян в г. Новгород 14 января 1938 г. Место захоронения — г. Новгород (Ленинградский мартиролог: 1937-1938 // Книга памяти Новгородской обл.)

вой, проживала в Пригородном лесопункте. Арестована 4 декабря 1937 г. Обвинялась в том, что «в 1936 г. приняла задание организовать отравление рабочих путем вливания отравляющих веществ в котел с супом в столовой Новгородского кирпичного завода в момент начала военных действий Латвии с СССР». Комиссией НКВД и Прокуратуры СССР 30 декабря 1937 г. приговорена как член «латвийской шпионско-повстанческой организации» к высшей мере наказания. Расстреляна в Новгороде 14 января 1938 г. Согласно записи в заключении судебной коллегии, «...являлись участниками контрреволюционно-латышско-повстанческой группы, проводили антисоветскую агитацию среди населения Новгородского района, вели подготовку к совершению террористических актов против руководителей партии и правительства»¹.

Судебная коллегия по уголовным делам Верховного Суда РСФСР от 13 сентября 1958 года определила: Постановление Комиссии НКВД и Прокурора СССР от 30 декабря 1937 года в отношении А. Я. Ласмана (всего 20 человек, приговоренных к ВМН, к расстрелу) отменить и дело за отсутствием состава преступления производством прекратить.

В начале тридцатых годов безбожной властью Советов все общины Новгородчины были ликвидированы, молитвенные дома отобраны, а затем большая часть верующих, как латышей, так и русских — репрессирована. Подобным образом, «фактически сто процентно, репрессиям всех видов подверглись новгородские служители религиозного культа всех конфессий»². Бесспорно, массовые репрессии распространялись, прежде всего, на носителей религиозной идеологии. Однако они не смогли уничтожить само религиозное сознание. Как показала Всесоюзная перепись 1939 г., две трети населения страны считало себя верующими. И это после ряда нескончаемых репрессивных мер «безбожной пятилетки». Многие авторы соглашаются с тем, что пропаганда добилась главного — на щит были подняты архаичные и глубоко догматичные черты общественного сознания, тяготеющие к единообразию, под-

1 Архив УФСБНО. Д. 1А/4224 // Книгу памяти жертв политических репрессий НО. Т. 3.

2 Книга Памяти жертв Политических Репрессий НО. 1999 г. Т. 8-9. С. 281.

чинению единой верховной воли. Второе важное завоевание — создание благоприятного фона для утверждения «воинствующего атеизма».

Согласно исторической справке научного сотрудника новгородского музея А. Семенова от 20 января 1958 г., в 1920-е гг. на территории Новгородской области было до 10-12 тыс. баптистов, до 1,5 тыс. адвентистов седьмого дня, а также общины евангельских христиан в Новгороде, Боровичах и Чудово¹.

Официально Баптистское движение на Новгородчине прекратило свое существование в 30-х годах. Но носителям адской идеологии не удалось уничтожить Церковь живую, созданную Господом, о которой Он сказал: «врата ада не одолеют ее» (Мтф. 16,18). «Ни одно орудие, сделанное против тебя, не будет успешно; и всякий язык, который будет состязаться с тобою на суде, — ты обвинишь. Это есть наследие рабов Господа, оправдание их от Меня, говорит Господь» (Ис. 54,17).

Прошли годы, но и сегодня в Новгородской области можно встретить немало смешанных семей, где имена русские, а фамилии латышские. Латыши порой женились на русских девушках, латышки тоже выбирали себе спутников жизни по зову любви, а не по крови. Тем более, что люди самых разных национальностей здесь всегда жили в согласии и дружбе.

В. А. Бачинин

профессор, доктор социологических наук
(Санкт-Петербург)

УТОМЛЁННЫЕ ВИЗАНТИЗМОМ, ОПУСТОШЕННЫЕ АТЕИЗМОМ

Метанойя как факт биографии
русского либертина

Русские либертины

В классическом труде Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» присутствует мысль о слабой совместности протестантской морали с жизненными стереотипами феодальной аристократии. Однако этому, вполне, казалось бы, справедливому положению никак не соответствует то, что произошло в императорской России в последней трети XIX столетия.

К началу царствования Александра II процесс секуляризации успел набрать в стране достаточную силу и захватил значительную часть российских дворян, включая высшую аристократию, ценившую состояние безверия за его необременительность, сравнительную комфортность, а также способность легко сочетаться там, где этого требовали обстоятельства, с сугубо внешним, формальным следованием православным обрядам.

¹ ГИАНО. Ф. Р4110, оп.4, д.77, л. 2.

Если бы не ряд весьма нетривиальных событий в жизни петербургского высшего света середины 1870-х гг., связанных с проповеднической деятельностью англичанина, лорда Г. Редстока, тенденция секуляризации аристократического сознания сохранилась бы в прежнем, или даже в еще более усугубляющемся виде. Однако для многих из тех, на кого императорская власть привыкла опираться, все сложилось иначе, и им суждено было пережить неожиданное для них самих духовное пробуждение.

Столичных титулованных аристократов, переживших в детстве состояние полусознательной православности, а в зрелые годы ставших добычей вольтерьянского скепсиса, официально-государственное православие ничуть не привлекало; они мирились с ним как с чем-то исключительно внешним, не затрагивавшим внутренних структур их духовных миров. И вот эти вольнодумцы и скептики начали вдруг превращаться в активных христиан-протестантов, участников регулярных богослужений, неустанных проповедников, инициаторов широкой религиозно-просветительской, социальной, благотворительной деятельности среди низших слоев, в воспитательных и ночлежных домах, приютах, больницах, тюрьмах. В их числе были личные друзья императора Александра II и прямые потомки Екатерины II, богачи и министры, княгини и графини. Они составили особую категорию «русских европейцев», каких в России не было ни прежде, ни после, и для которых принадлежность к социальной элите, родовой аристократии соединилась с духовным аристократизмом высшей пробы, восходящим к евангельским ценностям, к жизненным смыслам и нравственным нормам абсолютного характера.

Большинство из них были либертинами (от лат. *libertinus* — освобожденный, свободный), т. е. лицами, которые демонстрировали свободу от религиозных норм, безверие, атеизм.

Понятия либертины и либертинаж употреблял Ж. Кальвин, используя их по отношению к своим оппонентам, проявлявшим, как ему представлялось, недопустимое вольномыслие.

Характерным образцом философии либертинажа может служить диалог между Дон Жуаном и его слугой из пьесы Мольера «Дон Жуан». Слуга стал допытываться, во что же верит его госпо-

дин — в небо, будущую жизнь, дьявола, ад. Дон Жуан только хмыкает и отнекивается. Тогда умный и пытливый Сганарель ставит вопрос ребром: «Однако нужно же во что-нибудь верить». И тогда Дон Жуан отвечает: «Я верю, Сганарель, что дважды два — четыре, а дважды четыре — восемь».

Таков образчик жизненной философии либертина. Он может верить во что угодно. Но на веру в Бога, в то, о чём говорит Библия, у него не хватает духовных сил. Для них мир — это бездна, зияющая черной пустотой. А нём нет и намёка на присутствие Бога. Современные интеллектуалы-либертины охотно веруют в теорию относительности и в то, что $E=mc^2$, веруют в кванты и кварки, в «черные дыры» и «белые пятна», во Фрейда и Фромма, словом, во что угодно и в кого угодно, но только не в Троицу Бога, не в истинность Слова Божьего. И в этом они не далеко ушли от тех русских «дыромоляев», которые существовали в российской глубинке до революции и поклонялись черной пустоте. Они сверлили в углу избы дыру и молились ей: «Дыра моя, изба моя, спаси меня!»

В России времён Редстока и Пашкова, Толстого и Достоевского в образованном обществе уже преобладал именно этот тип. У Толстого либертинами являются Константин Левин и Стива Облонский, у Достоевского — Иван Карамазов Степан Трофимович Верховенский из «Бесов», Версилов из «Подростка»).

Секуляризации русского сознания способствовали и модные увлечения пришедшими из Европы текстами Д. Штрауса и Э. Ренана, пренебрежительно относящимися к сакральным ценностям христианства, силившимися изъять из Библии всё сверхъестественное, мистическое, чудесное, рассматривавшими Иисуса Христа с сугубо рационалистических позиций не как Сына Божьего, но только как человека.

Вышедшая несколькими десятилетиями ранее, книга Д. Штрауса «Жизнь Иисуса» (1836) успела произвести довольно сильное впечатление на читающую публику. Выступая с позиций гегельянства, Штраус не отрицал исторического существования личности Иисуса, но находил, что большая часть представлений о нем имеет позднейшее происхождение и потому весьма слабо соприкасается с Иисусом из Назарета.

Тем же путем, что и Штраус, последовал, спустя некоторое время, Э. Ренан создавший свою «Жизнь Иисуса» (1863) и двигавшийся в русле принципов того же секулярного биографизма. В глазах Ренана Иисус — одаренный человек, сельский самородок, не имевший понятия о великих культурах Греции и Рима и остававшийся до конца жизни наивным провинциалом, Там, где в новозаветных текстах речь идет о чудесах и исполнении библейских пророчеств, налицо, по мнению Ренан, «натяжки» и «подтасовки».

Секулярная христография Штрауса-Ренана сыграла роковую роль в судьбах множества людей как в Европе, так и России, включая известных европейских и русских философов, писателей, художников. Так, Ф. М. Достоевский, например, признавался, что всю сознательную жизнь страдал от незабываемых навязчивых воздействий жесткого рационализма и реализма этих авторов. С Л. Н. Толстым всё было ещё сложнее и драматичнее: душа гениального писателя оказалась деформирована диктатом этих сугубо атеистических биографических версий и так и не смогла вместить в себя евангельского Христа. На смену отвергнутой православно-сти пришло состояние захватившей всю душу антихристианской рациональности. В произведениях Толстого характерные особенности этого состояния испытывают многие из его героев-аристократов. Так, в романе «Анна Каренина» для Левина, «как для человека неверующего и вместе с тем уважающего верования других людей, присутствие и участие во всяких церковных обрядах было очень тяжело... Стоя у первой обедни, Левин попытался освежить в себе юношеские воспоминания того сильного религиозного чувства, которое он пережил от шестнадцати до семнадцати лет. Но тотчас же убедился, что это для него совершенно невозможно. Он попытался смотреть на все это, как на не имеющий значения пустой обычай, подобный обычаю делания визитов; но почувствовал, что и этого он никак не мог сделать. Левин находился в отношении к религии, как и большинство его современников, в самом неопределенном положении. Верить он не мог, а вместе с тем он не был твердо убежден в том, чтобы все это было несправедливо. И поэтому, не будучи в состоянии верить в значительность того, что он делал, ни смотреть на это равнодушно, как на пустую формальность, во все время этого говенья он испытывал чувство неловко-

сти и стыда, делая то, чего сам не понимает, и потому, как ему говорил внутренний голос, что-то лживое и нехорошее. Во время службы он то слушал молитвы, стараясь приписывать им значение такое, которое бы не расходилось с его взглядами, то, чувствуя, что он не может понимать и должен осуждать их, старался не слушать их, а занимался своими мыслями, наблюдениями и воспоминаниями, которые с чрезвычайною живостью во время этого праздного стояния в церкви бродили в его голове».

В еще более глубоком состоянии личного безверия пребывала Анна. Толстой пишет: «Она беспрестанно повторяла: „Боже мой! Боже мой!“ Но ни „Боже“, ни „мой“ не имели для нее никакого смысла. Мысль искать своему положению помощи в религии была для нее, несмотря на то, что она никогда не сомневалась в религии, в которой была воспитана, так же чужда, как искать помощи у самого Алексея Александровича».

В романах Толстого практически все наиболее крупные и яркие герои-аристократы далеки от сколько-нибудь явственной религиозной жизни. И литературное зеркало в данном случае отображает правду жизни — действительный уход христианской составляющей из их внутренней жизни вместе с явными симптомами приближения к состоянию внутренней опустошенности.

Византизм как историческая девиация

Один из главных вопросов, которые возникают, — это вопрос о том, почему значимые фигуры столичной элиты, жившие в православной стране, воспитанные в православной вере, оказались далеки от нее и столь неожиданно для себя стали протестантами, обретшими смысл жизни в рамках этой конфессии и впоследствии никогда не жалевшими о своем выборе и не изменявшими ему?

Как не выглядит это парадоксальным, но государственная церковь делала очень многое для того, чтобы такие переходы совершались. К тому времени, о котором здесь идет речь, характерной особенностью российской духовной жизни стал исторический кризис православной религиозности, проявлявшийся как бесчисленное множество индивидуальных экзистенциальных кризисов.

Традиционалистский византизм с его ярким антизападничеством, антиевропеизмом, с его театрализованной обрядовостью не был способен удовлетворять духовные потребности развитого сознания, и оно легко становилось добычей разных форм секулярности.

Существуют два типа экзистенциалов. Одни высветляют внутренние пространства человеческого духа и заставляют его устремляться вперед и ввысь. Другие, напротив, затемняют его, сужают духовные горизонты и пригибают к земле. Именно к этому, второму типу относится культурно-историческая парадигма, издавна получившая название византизма (византинизма). Её трезвую, точную характеристику мы находим в дневниках известного православного священнослужителя и богослова Александра Шмемана. Его тексты важны тем, что не извне, не со стороны, а изнутри высвечивают суть кризиса византистской модели христианства и позволяют понять, почему Россия стала страной атеистов и язычников.

Для Шмемана духовный крах России XX века, историческое поражение православной церкви — это следствия духовного краха Византии. Русская церковная история неотделима как от ее византийского истока, так и от истории всей российской жизни во всех ее проявлениях. В его глазах это триединство разных, но слившихся в общий поток и устремившихся в одном направлении исторических линий характеризует не только прошлое, но и настоящее России, детерминируя очень многое в ее политической, социальной и духовной судьбе. Византизм, вошедший в плоть и кровь не только церкви, но и государственности, а также социальной повседневности миллионов людей, был, есть и, вероятно, еще долго будет оставаться неотъемлемой принадлежностью русской жизни. Из этого следовал важный методологический вывод, указывавший на многогранность, многосоставность каждого более или менее значимого факта, явления, события русской истории. Если это факт церковной жизни, то его невозможно исследовать и оценивать без учета влияний на него византистских и государственных начал; если это факт государственно-общественной жизни, то его

полномасштабная картина предполагает учет тех детерминационных векторов, которые исходят от византистско-церковной составляющей, в каких бы формах она себя не являла.

Если попытаться сформулировать главный тезис исторического богословия Шмемана, то он мог бы выглядеть так: *историческая, социальная, духовная трагедия России — прямое следствие безраздельного самоподчинения православной церкви духу византистского традиционализма со всеми присущими тому девиациями. Этот дух парализовал её силы, отнял у неё большую часть её способностей положительно и эффективно воздействовать на российскую общественную жизнь.*

Мысль Александра Шмемана регулярно погружалась в дискурсивное пространство исторической рефлексии, очерченное в XIX столетии трудами К. Леонтьева и Вл. Соловьева, их сторонниками и противниками, и продолжавшее существовать в качестве поля острейших научных, богословских, философских и идеологических споров. В его глазах византизм выглядел не просто одной из исторических традиций, обреченных после гибели Византийской империи постепенно сойти на нет. Шмеман видел в нем полномасштабную культурную парадигму, мощно и повсеместно определявшую очень многое в историческом развитии русской религиозности, духовности и социальности. Эта парадигма заняла позицию альтернативы относительно той модели понимания природы российской цивилизации, основаниями которой принято было считать триединство культурно-исторических блоков, маркируемых словами «Афины-Рим-Иерусалим». Византизм предполагал одно-единственное, доминантное, предпочитаемое всем прочим основание, имя которому «Константинополь».

Шмеман сознавал насколько для русского сознания сложна, противоречива, болезненна и даже мучительна тема византизма, как много в ней еще неизученного, неосмысленного, непонятого, как избыточно в ней число нерешенных вопросов. Он понимал, что эта тема не является сугубо академической, что она затрагивает глубинные основания русской истории и современности. Ее природа такова, что она не позволяет возвыситься над ней, а с не-

избежностью ставит исследователя перед выбором, перед задачей собственного самоопределения, требует занять либо провиантскую, либо антивизантистскую позицию.

Антивизантистский уклон исторических размышлений самого Шмемана нимало не походил ни на голое критиканство, ни на злое брюзжание. Как историк-богослов и священнослужитель, духовно и социально пребывающий не вне, а внутри христианства, искренне любящий Россию и ее культуру, он не был брюзгой-критиканом. В своих «Дневниках», в записи от 14 ноября 1974 г. он признавался, что в молодые годы Византия была для него предметом сильнейшего увлечения и вспоминал, как медленно он потом освобождался от преклонения перед ней.

Позицию избирательной любви к православию, занятую Шмеманом в зрелые годы, его стремление и умение отделять зерна от плевел можно обозначить как *девиантологический ракурс* в историко-церковных исследованиях честного аналитика, заинтересованного в духовном оздоровлении церкви и потому сосредоточенно и ответственно размышлявшего над природой ее нездоровья, над сутью и причинами тех девиаций, которые обнаружились в восточном христианстве, стали атрибутами церковной повседневности, обрели статус устойчивых традиций и, в конце концов, духовно обессилили церковь, парализовали ее способность к продуктивной пастырской и социальной деятельности, заставили миллионы людей отпрянуть от нее.

Идея роковой роли церковных девиаций, придавшая всей концепции Шмемана именно девиантологический уклон, была для него не только плодом многолетних занятий церковной историей, но чем-то вроде личного экзистенциала, тяжкую истинность и болезненную действенность которого он ощущал на себе, на своей личной, профессиональной и творческой судьбе. Этот экзистенциал пронизывал его мировоззрение как богослова, доминировал в его мировосприятии как церковного педагога. Он носил его в себе не как абстрактную, умозрительную идею, но как глубокую, кровоточащую рану, причинявшую каждодневную боль его душе, заставлявшую его дух пребывать в напряженном поиске средств исцеления. Об этом свидетельствуют не столько книги и статьи Шмемана,

в которых он не был склонен обострять и без того острые церковные и межцерковные противоречия, сколько его дневники, по-смертно изданные близкими. Многие страницы этого глубоко личного, интимного эго-текста, оказались заполнены экзистенциально окрашенными раздумьями об исторической судьбе русского христианства.

Если в главном историко-церковном труде Шмемана, книге «Исторический путь Православия», тема византизма была представлена скупой, эскизно, схематично, то в дневниках его она обрела вид полномасштабной, мотивированной концепции, обоснованной теологически, историологически и психосоциологически.

Для Шмемана главная проблема православия — это его скованность прошлым, пленённость традициями, зажатость окаменевшим стилем, превращение его в предмет чуть ли не идолопоклонства. Шмеман употребил даже такое определение, как *романтическое* православие. Именно оно включает «литургический слепой консерватизм», культ прошлого и внешнего (бород, ряс и проч.) «богословскую возню» почти исключительно с отцами церкви, ненависть к современному миру. Всё это, вместе с другими свойствами «делает Православие *бессильным*, не только внешним, но и внутренним *гетто* (а не вызовом, борьбой, ответом, *жизнью*)» (1 ноября 1980 г.).

Причины всего этого теряются в глубинах прошлого, в истории византийской церковности. В глазах Шмемана византизм — это самый яркий маркер восточной модели христианства, деформированной напором множества исторических, политических и социальных факторов. Сложившийся в условиях заката Византийской империи в мощную детерминирующую силу, он оказался для молодого, духовно незрелого организма древнерусской государственности чем-то необоримым. Эта сила, которая была одновременно и слабостью духовно дряхлевшей, морально деградирующей Византийской империи, стоявшей у края исторической пропасти и покорно ждущей, когда на ее месте воцарятся «мерзость и запустение», оказалась для Руси не только благом, но и бедой, зачином будущих исторических драм, политических трагедий

и социальных катастроф. Сила, которая в принципе должна была работать на повышение духовного уровня народа, общества, государства, на деле стала работать на его понижение.

Русь приняла «готовое» православие в эпоху, когда в самой Византии безраздельно господствовали охранительные настроения, росло стремление свести всё к завершённым образцам, а с ним росла и боязнь нарушить что-либо в древних «преданиях». В результате русская религиозная психология, принявшая всё это, оказалась с самого начала отмечена печатью «обрядоверия» с присущей тому гипертрофией декоративно-показного церковного благочестия. На протяжении веков русское православие так и оставалось безнадежно византийским, «константиновским» и оттого выказывало «постыдную слабость» перед накатывающимися друг за другом волнами исторических обстоятельств.

Самым печальным было то, что смертельно больная Византия передала Руси вместе с церковностью еще и свои духовные болезни. Больная церковность производила и распространяла больную религиозность. Болезни же, переданные на генетическом уровне, как известно, практически не поддаются излечению.

Упорный византизм парадоксален и выглядит как измена главному ради второстепенного, как отсечение от себя интеллектуальных корней Афин и Рима, духовных корней Иерусалима ради сохранения верности одному Константинополю.

Византизм в глазах Шмемана — это твердокаменная верность омертвевшей, архаичной, «непромокаемой» *форме*, глухой к какому бы то ни было «проблематизму». Конечно, в XX веке кто-то мог восхищаться этим «антиподом» серого, дьявольски уродливого социализма. Но при этом невозможно отделаться от чувства, что этот антипод в его настоящем виде бессилён и потому обречён из-за его иссохшей, омертвевшей формы. Культ внешнего наносит непоправимый вред внутреннему, убивает его, насаждает среди православных дух фальши и хитрости. «Как все среди них запутано подделками и фальшивками» (15 февраля 1974 г.).

В глазах Шмемана византизм — это сила, стремящаяся придать церковному сознанию не христоцентрический, а государствоцентрический характер. Вот как он описывает динамику превращения православия в государствоцентристскую систему: «Поселение митр. Петра и его преемников в Москве было вызвано естественным желанием поддержать единство распадавшейся в удельном хаосе Руси, соединить церковный центр с той государственной линией, которая стремилась к собиранию и единству. Но соединив свою судьбу с одной линией, всячески поддерживая ее, Церковь незаметно сама оказалась во власти этой линии, поставила себя ей на службу, перестала быть «совестью» государства, чтобы превратиться постепенно в опору и почти инструмент Московского «империализма».

Здесь оказались взаимно связаны два процесса. С одной стороны, церковь, стремившаяся поддержать государство в его трудной борьбе с внешним врагом (тогда это была Золотая Орда) действовала должным образом. Но излишняя близость к властным структурам породила другой процесс, выразившийся в постепенной адаптации церкви к требованиям «духа кесаря», к политической прагматизации ее позиции, к ослаблению и затем и к полной утрате духовной, нравственной требовательности к высшим субъектам государственной власти. В итоге политический имморализм государства, подобно опасной, заразной болезни, перекинулся и на церковь, поразил, отравил, духовно обессилил ее, сделал мало восприимчивой к нравственным вопросам, малочувствительной к состоянию своего нравственного здоровья, мало заботящейся о нём.

Размышляя о природе византизма, Шмеман использует понятие *псевдоморфоза*, обозначающее процесс облачение содержания в ложную внешнюю форму, не соответствующую этому содержанию. Для него псевдоморфоз православия — это такая историческая трансформация восточного христианства, в результате которой его внешние формы перестали соответствовать, во-первых, значительной части того, что составляет дух и смысл христианства, и, во-вторых, тем нуждам и требованиям, которые предъявляет к этой конфессии постоянно усложняющийся миро-

порядок. Отсюда неспособность православия творчески пережить свой кризис. Отсюда его попадание в плен эстетики идолопоклонства, того, совершенно особого, нарциссического состояния, где главным предметом поклонения выступает оно само. В его языке утверждается тон самодовольной удовлетворенности и даже горделивого кокетства своей византистской древностью. Его мало смущает укоренившаяся привычка общаться при помощи искусственного языка и приподнято-фальшивого тона, оторванных от реальности и лишенных признаков любви и свободы. Обратной стороной стилизации, воспроизводящей внешнюю атрибутику православия в разнообразии всевозможных эрзац-форм, оказалось отсутствие той духовной силы, которая всегда присуща истинному христианству.

Для Шмемана фактически существовали два типа христианства. Первое — это христианство Нового Завета, Иисуса Христа, истинное, неповрежденное и бесконечно прекрасное. Второе — византистское, несущее на себе множество без благодатных следов, которые отпечатали на нём почившая империя с ее цезаропапизмом, обрядоверием и помпезной театральностью. Он любил первое и не мог любить второе. Его влекла к себе светлая легкость евангельского христианства и отталкивала сумрачная тяжеловесность православной церковности.

Как-то, зимой 1979 года, готовясь к лекции, которую ему предстояло прочесть в вашингтонском Центре византийских исследований, Шмеман записал в дневнике: «Лишний раз убеждаюсь в своей отчужденности от Византии, если не в некоей даже враждебности к ней. В Библии — „масса воздуха“, в Византии какой-то вечно „спертый воздух“. Все тяжеловесно, и все как-то изнутри неподвижно, окаменело. ... А у нас все „воскрешают“ Византию, в ней чего-то „ищут“» (27 февраля 1979 г.).

По мнению Шмемана, драма православия заключалась в том, что у нас не было своего ренессанса, который позволил бы освободиться от многих обветшавших форм псевдосакральности, производящих тот самый «спертый воздух», присутствие и «консер-

вация» которого столь удручали его. «Вот мы и живем потому в несуществующих мирах — в Византии, в святой Руси, где угодно, только не в своем времени» (27 февраля 1979 г.).

В сущности, здесь звучит, хотя и в несколько завуалированной форме, мысль о необходимости реформирования православия. Несмотря на то, что реформация именуется у Шмемана ренессансом, истинная направленность его размышлений не оставляет места для сомнений. Он приходит к мыслям такого рода оттого, что иных путей избавления от «спёртого воздуха» византизма он не видит. По его мнению их просто нет, и желает того православное сознание или нет, рано или поздно оно должно будет смириться с необходимостью и неизбежностью принятия курса на своё внутреннее, духовное оздоровление.

Пытаясь свести воедино свои разрозненные мысли об историческом кризисе православия, Шмеман в конечном счете синтезировал многолетние размышления в концепцию. Вот её суть.

Православие, если смотреть на него исторически, предстает не столько церковью, сколько «православным миром», распавшимся на множество национальных, этнических мирков. Духовные горизонты и историческое сознание каждого из них оказались зажужены, а способности к динамичному и адекватному реагированию на социально-исторические перемены едва ли не парализованы. «Всякая перемена ситуации, то есть сама история, вызывала и вызывает у православных рефлексию предельно негативную, состоящую, в сущности, в отрицании перемены, в сведении ее ко «злу», искушению, демоническому натиску. Но это совсем не верность вере или, скажем, догматам, неизменным во всех изменениях. Догматами, «содержанием» веры православный мир перестал жить и интересоваться давно. Это именно отрицание *перемены* как категории жизни. Новая ситуация неверна, плоха только потому, что она *новая*. И это априорное ее отрицание не позволяет даже понять ее, оценить в категориях веры и по-настоящему «встретить» ее. Уход и отрицание, но никогда не *понимание*. Исторически центральной и определяющей в Православии всегда была категория не православия по существу, то есть Истины, а именно «православного мира», неизменного потому, что он пра-

вославный, православного потому, что он неизменный. Поскольку же мир этот неизбежно и даже радикально менялся, то первым симптомом кризиса нужно признать глубокую *шизофрению*, постепенно вошедшую в православную психику: жизнь в нереальном, несуществующем мире, утвердившемся как реальный и существующий. Православное сознание «не заметило» крушения Византии, Петровской реформы, революции, не заметило революции сознания, науки, быта, форм жизни... Короче говоря, оно не заметило *истории*... Но только это отрицание, это «незамечание» истории, конечно, не прошло, не могло пройти Православию даром. Вместо того, чтобы понять «перемены» и потому справиться с ними, Православие оказалось попросту раздавленным ими... Этот все ускоряющийся распад Церкви, лишенной «православного мира», эта невозможность для православных что-либо понять, даже друг друга, полное отсутствие православной *мысли* как понимания и оценки истории: все это брызги, плоды того же основного кризиса — внутреннего, глубинного, «а- и анти-историзма» Православия или, вернее, православного мира, неспособности его справиться изнутри с основной христианской антиномией — «в мире сем, но не от мира сего», неспособности понять, что самый что ни на есть «православный» мир все же именно «от мира сего» и что всякая его абсолютизация есть *измена*. И пока Православие измену это не осознает, оно будет продолжать разлагаться, как оно сейчас разлагается. Эту страшную цену разложения мы платим за то, что сотворили себе кумира, сотни кумиров... Эта почтительная, страстная возня с «Византией» и византийскими текстами, занимающими богословие. Эта мышиная суета юрисдикций, побрякивающих во все стороны канонами. Это желание покорить Запад самым спорным и скверным в нашем прошлом. Эта гордыня, это мелкое самодовольство, это «шапками закидаем». Все это страшно, и, может быть, страшнее всего, что никто этого страшного не видит, не чувствует, не сознает... В личном же плане все тот же мучительный вопрос — *что делать?*» (19 января 1974 г).

Эти честные и вместе с тем горькие констатации нелегко дались Шмеману. Его экзистенциальное «я» выдерживало напряжение мучительных внутренних диссонансов только потому, что сознание собственной правоты он черпал в библейском тексте и в

собственной вере в абсолютную истинность христианского откровения. Но его конфессиональное «я» пребывало в крайне затруднительном состоянии внутренней раздвоенности и не находило выхода. Он отчетливо сознавал, что до предела византизированное христианство, каковым стало православие, — «явное не то», что христианское сознание, утяжелённое византизмом, обречено на переживание трагических внутренних коллизий.

Метанойя

Может быть, самое удивительное в биографиях интересующей нас генерации русских аристократов, это то, что они уверовали в Бога, стали истинными, полноценными христианами в условиях, когда встать на этот путь в России было почти невозможно. Очень многое в их жизни препятствовало духовному повороту-перевороту. Дух каждого из них был предельно ослаблен бесчисленными факторами и обстоятельствами, определявшими их внешнюю и внутреннюю жизнь. Тем не менее, им удалось пережить то, что обозначается словом метанойя.

Понятие *метанойя* (греч. μετάνοια, букв. «после ума») обычно истолковывается как «перемена ума», «изменение мнения», «просветление ума», «процесс перестройки мышления», «поворот в мышлении», «переосмысление», «обновление образа мыслей» и т. п. В греческом тексте Нового Завета существительное μετάνοια встречается двадцать раз, а производная от него глагольная форма — тридцать три раза. В русских переводах Нового Завета это слово переводится чаще всего как *обращение* (*обратиться*) и *покаяние* (*покаяться*).

Поскольку человеческое существо целостно и переменны, происходящие внутри его «я», имеют системный характер, то жизнь разума связана с жизнью чувств, сердца, души, духа, а обновление ума практически всегда сопровождается переменами в структурах духовного опыта личности, в системе её мировоззрения, в областях коренных жизненных смыслов, экзистенциалов, доминантных ценностей, нормативных предпочтений. Именно поэтому содержание феномена метанойии оказывается шире тех буквальных значений, которые вытекают из семантики этого слова.

Проблема метанойи многогранна и носит одновременно религиозно-теологический, философский, психологический, этический и экзистенциальный характер. А в тех случаях, когда речь идет о динамике духовного существования симфонических личностей разномасштабных социальных сообществ, то в ней обнаруживается существенное социально-социологическое содержание. Это позволяет говорить о существовании различных видов метанойи — религиозной, мирозерцательной, ментальной (интеллектуальной), нравственной, экзистенциальной и др.

Метанойя — это одновременно и процесс, и пограничное состояние. Она являет собой выход души, ума, духа на новые мирозерцательные рубежи, когда совершается перемена, поворот, переход на новую траекторию движения в жизненном пространстве, исход в иную систему критериев и ориентиров. Человек может оставаться в прежнем социальном качестве, но при этом происходит его перемещение в совершенно иные условия духовного существования. Его внутреннее «я» выходит за пределы самого себя и как бы переселяется в новую символическую вселенную с иной системой смысловых, ценностных и нормативных координат. При преодолении привычных границ прежнего мирозерцания смерть и рождение сходятся в одной точке: прежнее «я» умирает и рождается другое, новое, которое начинает жить по новым законам и играть по новым правилам. Человек превращается из духовного младенца в совершеннолетнего, входит в пору духовной зрелости. «Как стал мужем, то оставил младенческое» (1 Кор.13,11). Переживший метанойю утверждается в обновлённом состоянии духа и души, ума и сердца. Обрывается прежний путь и открывается новый. А с ним начинается и новая эпоха, в которой за переменной ума следуют перемены в практической жизни.

Психодинамика метанойи как полного обновления ценностных ориентаций личности может быть как постепенной, так и внезапной. В первом случае она выглядит как результат накопления личностью жизненного опыта, как некий итог динамики обретения духовной, социальной зрелости.

Иной вид имеет внезапная метанойя. В Новом Завете есть сюжеты, повествующие о радикальных трансформациях в человеческом сознании, связанных в обращением в христианство. Самый впечатляющий из них — это история духовного преображения ученика фарисеев Савла, будущего апостола Павла. Во внезапной метанойе сохраняется та же направленность: «...Древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5, 17). Однако, отрезок времени, отделяющий «древнее» от «нового», в данном случае оказывается чрезвычайно мал.

Метанойя предполагает глубокое покаяние. Без освобождения от тяжкого груза накопившихся грехов, без самоосуждения того старого и темного, что продолжало до сих пор омрачать существование личности, без выхода из-под «власти тьмы» невозможен подъем на новую ступень духовной, интеллектуальной доблести. Когда же подобный прорыв происходит, то сила Божьей благодати возносит человека в духовную высь, и он фактически переживает второе духовное рождение. Подобное понимание метанойи присутствует в евангельском сюжете, связанном с вопросом Никодима, обращенным к Иисусу Христу: неужели человек может снова войти в утробу матери, чтобы родиться заново (Ин. 3, 3-4). Здесь идет речь о возможности полного обновления и преображения человеческого существа, когда меняются душа, ум, сердце, а с ними и все индивидуальные свойства и способности, так что в результате жизнь человека приобретает новую направленность и новый смысл. При участии Христа он словно пробуждается от сна, в котором пребывал доселе, и вся прежняя его жизнь начинает представляться ему чем-то вроде сновидения. Это наиболее радикальная форма метанойи, практически недоступная обладателям внерелигиозного сознания и составляющая одно из самых важных событий в жизни носителя религиозного, христианского сознания.

Глубочайшие метанойи пережили многие великие христиане. В сущности, каждый христианин, приходящий в сознательном возрасте к Богу, переживший личную встречу с Ним, уверовавший в Иисуса Христа как Господа, становится причастен к таинству метанойи.

Для каждого, кто прошел очистительный путь метаноии крайне важны те смысловые и нормативно-ценностные структуры, которые позволяют ему сохранять свою христианскую идентичность. Богословы и религиозные философы давно выявили, что наибольшей устойчивостью из всех этих структур обладают те, что связаны с библейским духовным наследием. Тому, кто пребывает преимущественно в секулярном окружении, не всегда легко ориентироваться в сложнейших социально-политических и морально-правовых коллизиях общественной и личной жизни, адекватно оценивать те формы сущего и должного, какие предлагает религиозно индифферентный мир. Его могут разрывать внешние и внутренние противоречия, способные создавать ощущение загнанности либо в запутанный лабиринт, либо в безвыходный тупик. Обращение же к библейско-христианскому духовному опыту позволяет человеку раскрыть свою истинную, дотоле запрятанную от него самого собственную суть и обнаруживает тот благой потенциал, который вложен в него Богом-Творцом. Оно помогает разорвать с темным наследием, которое он несет в себе и которое так омрачает его жизнь. Библия открывает новые пространства духа, которые были неведомы ни философам древнего мира, ни европейским мыслителям нового времени. Это прежде всего пространство веры, которая не сковывает разум, а окрыляет и возвышает его, которая не противоречит разуму, не заставляет его замолчать, а открывает перед ним такие просторы и глубины бытия, которые невозможно узреть при помощи одних лишь рациональных средств миропонимания. Личная вера выказывает свойства не познавательного инструмента, но средства глубокого миропонимания, способа мудрой интерпретации уже имеющихся знаний. Она возводит разум на такие вершины духовности, куда невозможно взойти иными путями, нельзя подняться с помощью иных средств.

Аристократам, вставшим на путь протестантизма, довелось как бы заново для себя открыть Библию. Ее духовные богатства, ранее скрытые от них, предстали перед ними во всей их могучей полноте, рождая желание не только наполнить ими собственную душу, но и сделать эти богатства достоянием как можно большего числа соотечественников.

Биографическая социология духа

Если рассматривать события жизни высшего петербургского света 1870-х гг. с историко-социологических позиций, то лучше всего для высвечивания этой социальной картины подошел бы метод Карла Манхейма, при помощи которого была построена его концепция *социологии духа*. Поскольку все духовные акты, в том числе и религиозно-нравственные, непременно обладают социальным сопровождением, то для социологической мысли важно внимание к *значениям* и *смыслам* социальных событий и ситуаций. Сосредоточившись на них, мы тем самым можем выделять во всех типах получаемых знаний общий аналитический компонент, именуемый социологией духа.

Манхейм указывал на три направления и одновременно на три этапа применения своего метода. Первое — это анализ тех значений, которые присутствуют в содержании исследуемой духовной акции, будь то краткое высказывание, пространно выраженная мысль или развернутое учение. Второе — это выявление всего диапазона тех *социальных взаимосвязей*, в контексте которых сложились и проявились интересующие исследователя духовные акции. При этом особое внимание уделяется анализу тех *оценок, решений и систем приоритетов*, которые неявным образом выразились в действиях участников духовных акций. И, наконец, третий этап предполагает возобновление анализа содержания и значений данной духовной акции, но уже с учетом реконструированного ситуационного контекста. Всё это выводит аналитическую мысль на широкую социологическую магистраль, где ей предлагается выяснять, какие социальные условия и обстоятельства делают возможным возникновение тех или иных значений и смыслов. При этом Манхейм особо подчеркивал, что его аналитический подход требует от исследователей и владения методом эмпирических исследований, и определенной силы творческого воображения.

При воссоединении принципов манхеймовской социологии духа с принципами социологического биографизма возникает возможность говорить о методологических возможностях *социологии индивидуального духа*, которую можно с равным основанием именовать также и *биографической социологией духа*. В этом

случае социологически ориентированные свойства биографического метода позволяют усмотреть интересующие исследователя особенности религиозно-общественной жизни сквозь антропологическую призму судьбы отдельного человека, будь то выдающаяся личность или же обычный человек.

Биография личности — это всегда особенная, сугубо индивидуальная модель жизненного мира человека, частный случай человеческой судьбы. Именно в этом виде она привлекает, например, психологов. Что же касается социологов, то их задача — увидеть за особенным общее, за индивидуальным социальное, за частным типичное. Принцип типологизации не только выводит биографический метод на широкую, торную социологическую стезю, но и сближает с такой важной в нашем случае дисциплиной, как литературоведение с его интересом к поиску «типичных представителей». И хотя того материала об аристократах-протестантах, который мы находим у Лескова, Достоевского, Толстого и других русских писателей, не достаёт для того, чтобы объявить кого-либо из них автором литературной модели искомого нами «типичного представителя», всё же поводов и оснований для создания такой модели оказывается вполне достаточно. По крайней мере «идеальный тип» (в веберовском смысле) аристократа-протестанта вполне может быть сконструирован с помощью средств историко-социологической аналитики.

Междисциплинарная природа биографического метода проявляется как двойственность его аналитических ориентаций — антропологической (с ее ориентированностью на индивидуальное, частное, уникальное) и социологической (с ее направленностью на выявление *типического*). Именно она, эта интенциональная двойственность, и привносит в биографическую социологию духа искомую полноту постижения не только социальных процессов, но и важнейших духовных реалий, превращает биографию в средство, позволяющее социологическому сознанию проникнуть через анализ личностных структур в глубинную природу связанных с ними структур социальных.

Поскольку русский аристократ был, как водится, погружен в свою эпоху, а сама эта эпоха одновременно пребывала внутри него, то его личность представляла собой нечто вроде фокуса, в котором сходились в одну точку бесчисленные исторические тренды, социальные обстоятельства и культурные детерминанты. И биографический подход как нельзя лучше позволяет воспользоваться преимуществами *методологического антропоцентризма* и *социологического персонализма* для реконструирования жизненного мира этой личности.

В свое время Гегелем в его «Феноменологии духа» были заложены основания впечатляющей методологической модели понимания личной биографии как способа совмещения конкретного биографического времени и опыта с временем и опытом историческим. В результате индивидуальная биография предстала как более или менее отчетливая проекция исторической биографии мирового духа. Эта модель выказала несомненные признаки своей действенности при толкованиях судеб множества людей, как бы повторявших тот путь мирового духа, где главными ступенями были религиозность и секулярность: пройдя на первых порах стадию религиозности, они с навязываемой откуда то извне необходимостью оказывались в конечном счете на позициях секуляризма. Гегелевская схема несла в себе явное оправдательное начало: то, что отдельный человек шел в своей индивидуальной духовно-практической жизни тем же путем, что и мировая история, придавало ему уверенность в том, что его путь с переходом от веры к безверию правилен. И, напротив, в обратном движении индивидуального духа от безверия к вере виделось что-то несовременное, алогичное и даже парадоксальное. Именно об этих биографических парадоксах и пойдет далее речь.

Биографические эскизы:

Редсток, Пашков, Корф, Бобринский, Николай

Печатью парадоксальности была отмечена судьба того, кто стоял у истоков «великого раскола» в среде высшей петербургской аристократии. Гренвил Редсток (1831-1913) происходил из аристократического семейства английских баронов, имевших ирланд-

ские корни. Его дед и отец были адмиралами. Мать происходила из семьи протестантов-гугенотов и отличалась набожностью, благочестием, склонностью к благотворительной деятельности, посещала кварталы бедняков, где с Библией в руках проповедовала обездоленным и падшим людям распятого Христа.

Редсток получил образование в Оксфордском университете, где изучал историю и естествознание. В 23 года к нему перешел по наследству титул барона. В 25 лет он женился на внучке герцога Манчестерского и вскоре после этого поступил в военную службу. Ему довелось участвовать в Крымской военной кампании. Там он заболел тяжелой формой лихорадки и оказался на краю смерти. Именно тогда, во время болезни, к нему пришло отчетливое сознание его греховности и виновности перед Богом. Один из друзей (по другой версии это был протестантский миссионер) посоветовал ему молиться Спасителю. В результате, по собственному признанию Редстока, ему открылось, что грехи каждого, кто чувствует свою немощь, уже омыты святой кровью Спасителя. Он уверовал в Христа как в своего Спасителя, ходатайствующего за него перед Богом-Отцом, в то, что все принявшие Христа, будут спасены. Следствием молитв и размышлений явился решительный перелом в болезни: Редсток начал выздоравливать, и когда болезнь оказалась позади, он принял решение посвятить свою жизнь проповеди Евангелия.

В результате напряженной духовной деятельности в жизни Редстока стали происходить не только внутренние, но и внешние перемены. Он продал многие предметы роскоши, находившиеся в его доме, и распустил большую часть прислуги. В 1866 г. в возрасте 33-х лет, он, будучи в чине полковника и имея блестящие перспективы для дальнейшей карьеры, оставил военную службу, чтобы целиком посвятить себя делу благовестия. Вначале он проповедовал Евангелие в Англии, затем, в последующие годы местами его проповеднической деятельности стали города Швеции, Дании, Голландии, Франции, Индии. В Дании через благовествование Редстока к Христу обратилась принцесса Луиза, жена коронованного датского принца. В Швеции королева София проявила большой интерес к его проповедям. Впоследствии они переписы-

вались на протяжении десятилетий, вплоть до самой смерти (оба умерли в один год с разницей в несколько дней). Именно в письмах Софии Редсток однажды прочел о том, что ее чрезвычайно интересует миссионерская работа в России: «Как я желаю, чтобы те, кто у власти, поняли, что Евангелие является их единственной помощью!»

Во второй половине 1860-х гг. у Редстока возникло намерение благовествовать в России, против которой он воевал в Крымской кампании. Одной из побудительных причин этого желания послужило то обстоятельство, что его обращение к Богу произошло у рубежей этой далекой и загадочной страны, столь не похожей на европейские страны. Однако, ему хотелось, чтобы Бог призвал его на служение в Россию через кого-то из русских, и почти десять лет он молился об этом, вплоть до того дня, когда в начале 1870-х гг., в Париже произошла его встреча с дамой из высшего петербургского света, генеральшей Е. И. Чертковой. Княжна С. П. Ливен в своих мемуарах так описывала это провиденциальное событие: «В Париже он [Редсток — В. Б.] говорил в частных домах, у знакомых и всюду нес ту же весть спасения. Среди его слушателей бывали и русские друзья, большею частью из высшего петербургского общества, которых Париж всегда привлекал. Однажды лорд Редсток, отправляясь на такое собрание, почувствовал себя нехорошо, взял извозчика и оказался в доме раньше назначенного часа. Туда случайно пришла дама, принадлежавшая к одной из ветвей русского царствующего дома. Она относилась отрицательно к проповеднику-мирянину и, узнав, что его ожидают, собиралась раньше уйти, но лорд Редсток явился раньше времени, и они поневоле встретились. Она, как светский человек, любезно поздоровалась с ним и сказала ему несколько слов, он же, как верный слушатель Божий не упустил случая сказать ей о Христе. Его слова ее заинтересовали, и она осталась. После продолжительной беседы о Слове Божиим она сказала лорду Редстоку, что-то, о чем он сегодня говорил в Париже, нужно обязательно сказать в Петербурге, и она предложила для этой цели свой дом. К ее словам присоединились и другие присутствовавшие русские, говоря, что и они были бы счастливы его услышать у себя. Лорд Редсток понял, что

многолетняя его молитва услышана, и дверь в Россию для него открыта. Теперь он знал наверное, что время настало, и Бог туда его посылает».

Редстоку довелось дважды побывать в России. Первый его приезд длился полгода, а второй — полтора года. Когда весной 1874 г. он впервые прибыл в российскую столицу, то его евангельские проповеди проходили в небольшой англо-американской церкви на Почтамтской улице. Благодаря усилиям и связям Е. И. Чертковой Редстока стали приглашать в аристократические салоны петербургской знати. Так началась «салонная миссия» лорда-проповедника, который рассказывал о Христе и раздавал всем желающим книги Нового Завета.

Проповеди Редстока не угождали, не льстили слушателям, не выдвигали его собственное «я» на передний план, но распространяли те знания, которые способны помочь человеку уверовать в Бога и обрести спасение. Он «дехронологизировал» события библейско-евангельской истории, уничтожал временную дистанцию между ними и слушателями, погружал их сознание в ценностно-нормативный контекст Библии, «восстанавливал в правах» те смыслы, ценности и нормы, которые успели остаться далеко позади быстро несущегося исторического локомотива. Евангелизация не была простым переносом некоей культурной традиции в новую социокультурную среду, не была механическим пересаживание западной конфессиональной модели на российскую почву. Трансплантационная терминология здесь совершенно не уместна и не объясняет сути дела, а лишь уводит от нее в сторону. Приблизить к пониманию этой сути может в данном случае тойбианская модель «ухода-и-возврата», чьи корни в содержание евангельской притчи о блудном сыне.

Таким блудным сыном христианской веры, утратившим ее, а затем вновь обретшим, оказался Василий Александрович Пашков (1834-1901). То, что произошло с этим петербургским аристократом, заслуживает особого разговора. Он принадлежал к высшему столичному обществу, входил в ближайшее окружение Александра II на правах его личного друга. Богач, красавец, гвардейский офицер-кавалергард, дослужившийся до чина полковника, он вел

бурную светскую жизнь, любил балы, охоту, лошадей. Не существовало препятствий, которые могли бы помешать удовлетворению любых его прихотей, поскольку он располагал огромными средствами, был владельцем медных рудников на Урале, имел в Петербурге и Москве большие дома, напоминающие дворцы. Ему принадлежали крупные поместья во многих российских губерниях — Московской, Петербургской, Киевской, Тверской, Тульской, Тамбовской, Рязанской, Новгородской, Нижегородской, Воронежской, Ярославской, Оренбургской и др.

Один из современников оставил характерный словесный портрет этого блестящего кавалергарда: «Красивый брюнет, роста выше среднего, с манерами и обращением чистого аристократа, он имел приятный мягкий тенор, большие выразительные глаза. К делам веры, церкви и религии В. А. Пашков был совершенно равнодушен, а в вопросах канонических по-детски невежествен; о набожности никогда не зарождалось и мыслей в голове В. А. Пашкова, страстного охотника, любителя танцев, балов, крупного игрока в карты и лихого наездника».

Хотя Пашков и был по натуре человеком благородным, способным к возвышенным чувствам и поступкам, однако, никакой склонности к размышлениям над духовно-религиозными проблемами в нем не обнаруживалось. Он со скепсисом относился к тому повышенному интересу, какой питали к лорду Редстоку его жена Александра Ивановна и ее сестра Елизавета Ивановна Черткова. В глазах Пашкова Редсток был «бессмысленным болтуном», не заслуживающий траты времени на выслушивание его разглагольствований.

Но случилось неожиданное. Однажды Пашков, вернувшись из Москвы, застал Редстока у себя дома, за обедом, где шел разговор о Христе. Избегнуть общения оказалось невозможно, а когда обед закончился и все перешли в гостиную, то Редсток предложил всем вместе помолиться и встал на колени. Пашкову не оставалось ничего другого, как присоединиться к присутствующим. Впоследствии он вспоминал, что именно тогда, во время молитвы ему впервые довелось прочувствовать на себе действие Бога, пробудившего его дремлющую душу и совесть. В него проникло не

только сознание того, что зло пребывает в глубинах его существа, что он опутан множеством грехов, но и желание освободиться от этого темного, губительного груза. Ему открылось, что своими силами ему не избавиться от грехов, а только с помощью Христа, протягивающего ему руку помощи и обещающего не вспоминать его прегрешений. Он ощутил в своем сердце горячее желание покаяться, освободиться от власти греха и начать новую жизнь.

Последующие поразительные перемены, произошедшие с душой и личностью Пашкова не могли не удивлять всех, кто его знал. Он изменился до неузнаваемости, стал другим человеком, совершенно не похожим на прежнего. После обращения его огромные петербургские дома стали местом проведения регулярных молитвенных собраний. Отставной полковник оказался незаурядным организатором. Его яркая личность и открывшийся дар проповедничества притягивали к нему людей. Эти собрания привлекали все больше интересующихся и в иные дни дворцовые залы особняков Пашкова, предназначенные для великосветских балов, вмещали до полутора тысяч человек.

Пашков был одним из многих, на кого проповеди Редстока произвели сильное и неизгладимое впечатление. Важную роль в успехе этих проповедей сыграли некоторые социальные факторы и, в частности, то обстоятельство, что в России, как заметил еще Пушкин, «дворяне все родня друг другу». Так, княгиня Вера Федоровна Гагарина была родной сестрой княгини Натальи Федоровны Ливен (в романе «Анна Каренина» графиня Лидия Ивановна назвала их совместную религиозно-филантропическую деятельность «делом сестричек»). Генеральша Черткова являлась, как уже замечено выше, сестрой жены Пашкова Александры Ивановны и т. д. Именно родственные связи вместе с разработанными формами внутрисловной коммуникации способствовали быстрейшему распространению протестантских настроений среди петербургских аристократов.

Начиная с середины 1870-х гг., с судьбой Пашкова переплелась судьба барона М. М. Корфа. Модест Модестович Корф (1843-1936) принадлежал к старинному прибалтийскому баронско-графскому роду, происходившему из Вестфалии, имевшему также швед-

ские корни. Его отец, Модест Андреевич, учился в Царскосельском лицее вместе с Пушкиным, впоследствии служил директором Петербургской Публичной библиотеки, занимал пост председателя департамента законов в Государственном Совете, был автором сочинений «Жизнь графа Сперанского» и «О восшествии на престол императора Николая I».

Модест Модестович имел всё, что мог получить человек его круга, — хорошее образование, богатство, связи в высшем свете, широчайшие возможности для блестящей карьеры. Будучи еще совсем молодым человеком, он уже занимал должности придворного церемониймейстера, а затем и гофмейстера. Следует отдать ему должное: он не злоупотреблял своим привилегированным положением баловня судьбы. Ему были присущи и богобоязненность и добронравие. Он любил посещать храмы и богослужения, ревностно исполнял все православные обряды, регулярно исповедовался. Однако, как он сам позднее признавался, ему было не ведомо, спасется он, или погибнет, и что никто из духовных лиц никогда не говорил ему о том, что грехи его уже искуплены кровью распятого Христа.

В 1874 г. состоялось знакомство Корфа с приехавшим в Петербург лордом Редстоком. Впоследствии он вспоминал, что в тот год с особой страстью предавался светским удовольствиям, балам, веселым вечеринкам. В одном из домов произошла его встреча с английским проповедником. Спустя некоторое время, в марте того же 1874 года, после одной из дружеских встреч Корф заявил нескольким задержавшимся у него друзьям, что он искренно желает служить Христу, но никак не может решиться на столь важный шаг. Он попросил их молитв, и тогда все они стали молиться. Впоследствии Корф признавался в своих «Воспоминаниях», что в те минуты пережил внутри себя страшную борьбу. Он чувствовал, что не может расстаться с привычным миром и с тем, что связывало его с ним. Кто-то как будто нашептывал ему: «Ты теперь в возбужденном состоянии, успокойся. Потом ты раскаешься, если теперь придешь ко Христу, твоя карьера будет испорчена. Ты огор-

чишь своих родителей, у которых ты единственный сын...» И все же духовный переворот произошел, и молодой богоискатель встал на новый путь.

Укажем еще на одну фигуру в ряду тех, кто, благодаря Редстоку, пережил духовный переворот. Граф Алексей Павлович Бобринский (1826-1894), правнук Екатерины II, был человеком широких и разносторонних интересов. Получивший великолепное образование, он увлекался философией. Обладая большой библиотекой философской литературы и много читая, он в итоге стал убежденным рационалистом-скептиком.

Духовная судьба графа оказалась в каком-то смысле зеркальным отражением судьбы лорда Редстока. Участвуя в Крымской войне в звании полковника, батальонного командира, он заболел тифом и оказался при смерти. Когда послали за священником, то больной в ожидании его прихода дал обещание в том, что если ему удастся выздороветь, то он будет каждодневно молиться Богу. Впоследствии он неукоснительно выполнял это обещание.

Прошли годы, в 1871 г. Бобринский стал министром путем сообщений и занимал этот пост до 1874 г. Однажды по приглашению его жены к нему в дом явился лорд Редсток. Когда они встретились, то англичанин спросил его: «Вы спасены?» Этот вопрос привел графа в замешательство, так как он не знал однозначного ответа. Во время обеда гость начал изъяснять суть «Послания к Римлянам» апостола Павла. Бобринский внимательно слушал, но вскоре встал, извинился и, сославшись на неотложные дела, удалился. Придя в свой кабинет, он тут же сел за стол, чтобы записать свои возражения Редстоку. Его скептически-философскому уму представлялось, что в Библии много противоречий, и он начал составлять их перечень, чтобы предъявить их лорду для разъяснений. Однако, случилось нечто неожиданное. Каждый стих из Библии, — вспоминал он впоследствии, — который читался им для утверждения своей правоты, обращался, подобно стреле, против него. Почувствовав неодолимую силу священного текста и не умея объяснить происшедшего, он понял только одно: с ним происходит что-то экстраординарное. Во время чтения сделанных записей его внезапно как будто осыпал яркий свет и пронзила мысль о том, что его оппонент

абсолютно и безусловно прав, что в мире нет иного Спасителя, кроме Христа. Граф тут же опустился на колени, погрузился в молитву и почувствовал, что отныне его сердце полностью принадлежит Христу.

Следствием этого обращения стало то, что от скептицизма Бобринского не осталось и следа. Он предоставил свой дом для молитвенных собраний, стал участвовать в распространении книг Нового Завета. После выхода в отставку много времени проводил в своем имении в Тульской губернии, где не прекращал евангелизационную деятельность. Проживая по соседству с Л. Н. Толстым, он находился в самых дружеских отношениях с великим писателем. Тот в ряде своих писем упоминал о Бобринском. Так, он писал своей тетке А. А. Толстой, камер-фрейлине императрицы, о том, что «никто, никогда лучше не говорил мне о вере, чем Бобринский. Он неопровержим, потому что ничего не доказывает, а говорит, что он только верит, и чувствуешь, что он счастливее тех, которые не имеют его веры, и чувствуешь, главное, что этого счастья его веры нельзя приобрести усилием мысли, а можно получить его только чудом».

И в заключении нашего, далеко не полного, перечня кратких духовных биографий петербургских аристократов еще одна судьба. Барон Павел Николаевич Николаи (1860-1919) принадлежал к более молодому поколению российских аристократов-протестантов. Он учился на юридическом факультете Петербургского университета, свободно говорил на французском, немецком, английском, шведском и финском языках, знал греческий и латынь. После университета служил в канцелярии Сената, вел бурную светскую жизнь, посещал приемы и балы в царском дворце, где однажды протанцевал два танца с самой императрицей.

В 1890 г. Николаи, находясь в Англии, в графстве Кумберленд, познакомился с лордом Редстоком. Эта встреча произвела на него неизгладимое впечатление и, вернувшись в Россию, он начал посещать богослужения в домах княгини Гагариной и барона Корфа. Признав Нагорную проповедь Христа в качестве абсолютного нравственного эталона, он стал отдавать много сил и времени социальной работе и тюремному служению, посетил множество рос-

сийских тюрем в более, чем двадцати городах от Архангельска до Иркутска, проповедуя и материально помогая заключенным. Так в одном только Томске у него состоялось более шестисот бесед с узниками сибирских острогов...

Как жить?

Вопрос «*Как нам следует жить?*», восходящий к одному из сочинений Л. Н. Толстого, не был особо популярен в аристократической среде. Устоявшиеся, достаточно жесткие структуры социальной повседневности, а также жизненные стереотипы бытового, коммуникативного, служебного характера не стимулировали активности экзистенциальных исканий. Однако целебная сила евангельского учения исцелила многих из обладателей аристократического сознания от застарелых нравственных болезней и от угрожавшей им духовной опустошенности. Это учение позволило им обрести ту новую для них ценностную опору, то жизненное, духовное основание, которого прежде не было ни у кого из них. В результате у каждого появилась неординарная духовная биография, свидетельствующая о том, что дух прошел значительный путь и преодолел трудные рубежи, что внутреннее «я» возвысилось до таких ступеней духовности, подняться на которые удавалось не многим из их сословия. Перед ними, побуждаемыми экзистенциально мотивированной решимостью, открылись новые жизненные горизонты и новые духовные перспективы, а с ними и готовность целенаправленно двигаться в этом направлении. Это была духовность особого рода, устремленная не в области философии, эстетики или поэзии, а направленная на практическую социальную, благотворительную, просветительскую работу. Так, Е. И. Черткова стала много сил и времени отдавать делам благовестия и благотворительности, заслужив от Н. С. Лескова характеристику благородной женщиной, образца строгой честности, совершенно чистого от всяких нареканий. Она вошла в Дамский комитет посетительниц женских тюрем, регулярно бывала в тюремных больницах. Однажды, сидя у постели молодой арестантки, которая умирала, страшилась смерти и с тревогой спрашивала, накроет ли ее тьма при переходе к небытию. Черткова призвала ее покаяться и уверила, что Христос не оставит

ее и будет сопровождать неотлучно. Умиравшая тут же ответила внезапно вспомнившимися ей словами из Библии: «Если я пойду и долиной смертной тени, не убоюсь зла, потому что Ты со мною...» и через несколько минут умерла с просветленным лицом.

Черткова построила специальный дом для молитвенных собраний, открыла в Петербурге несколько швейных мастерских и магазинов. Для работавших в них женщин и их детей устраивались христианские праздники. Девочкам-подросткам предоставлялась возможность обучаться шитью у хороших мастериц. Во время обучения и работы им читали вслух Евангелие и поясняли смысл тех мест, которые были трудны для понимания. Все доходы от продажи швейных изделий направлялись на различные благотворительные цели и в первую очередь на помощь обездоленным.

Пашков так же умело сочетал евангелизационную деятельность с благотворительной. Он открыл в своем доме на Выборгской стороне студенческую столовую. Посещавшие ее студенты и голодные бедняки получали книги Нового Завета и брошюры, приглашались на молитвенные собрания. Желавшие могли послушать чтеца, который в столовой вслух читал Евангелие. Здесь же можно было получить ответы на вопросы, касающиеся Священного Писания.

Сам Пашков часто посещал чайные и трактиры, где вступал в духовные беседы с посетителями. Он бывал в тюрьмах и тюремных больницах, где старался помогать заключенным материально и духовно. В лазаретных беседах с умирающими он уверял их, что к каждому, кто признал свою виновность, покался и призвал Христа, непосредственно относятся слова Спасителя, сказанные Им на кресте распятому рядом с Ним и покаявшемуся разбойнику: «Ныне же будешь со Мною в раю».

Значительную часть своего большого состояния Пашков потратил на благотворительную деятельность. Он помогал материально нуждающимся студентам и стал фактическим основателем движения, которое позднее оформилось как *Российское христианское студенческое движение* (РХСД). В своих имениях он строил школы, открывал столовые для бедных, дома для престарелых и сирот и содержал все это на свои средства. На Дону купил земли,

на которых могли бы обосноваться новые общины евангельских верующих. В Севастополе его усилиями были открыты мастерские для тех, в ком он видел своих братьев во Христе.

Еще в 1875 г. Пашков начал издавать еженедельный духовный журнал «Русский рабочий», который просуществовал более десяти лет. В нем публиковались статьи, в которых ясно и доходчиво раскрывались смыслы библейских истин. В 1876 г. он вместе с бароном М. М. Корфом основал «Общество поощрения духовно-нравственного чтения», начавшее издавать и распространять по всей России переводные брошюры евангельского содержания. Вышли в свет около двухсот наименований брошюр, в том числе такие, как «Мытарь и фарисей», «Сегодня или никогда!», «Истинная радость», «Что вы думаете о Христе?», «Два слова о Библии». Были переизданы известные книги Дж. Буньяна «Путешествие пилигрима» и «Духовная война», которые в свое время произвели сильное впечатление на А. С. Пушкина, давшего в стихотворении «Странник» поэтическое изложение первой главы «Путешествия пилигрима». Издавались также духовные сочинения православных писателей — Тихона Воронежского, митрополита Михаила и др. В 1882 г. по инициативе Пашкова и на его средства была издана русская Библия в каноническом составе. За восемь лет существования «Общества поощрения духовно-нравственного чтения» тираж изданных им книг и брошюр достиг нескольких миллионов. Всю деятельность по их изданию и распространению Пашков финансировал из своих личных средств. Эта христианская литература пользовалась огромной популярностью. В самых разных уголках России можно было встретить книгонош, предлагающих всем желающим Новый Завет и брошюры религиозного содержания.

Английскому лорду довелось сыграть роль пускового механизма. Его проповеди придали энергии русского богоискательства новый импульс. Столичные аристократы, охладевшие к православию и пребывавшие в плену скептических (как Бобринский) или гедонистических жизненных стереотипов (как Пашков), вероятно, никогда бы не пробудились к истинной духовной жизни, никогда не осознали бы себя в качестве христиан, если бы не Редсток. То обстоятельство, что обращение многих происходило в резуль-

тате первых же встреч с Редстоком, свидетельствует о дремавшей внутри многих русских сердец неутоленной духовной жажде. Блуждая в стороне от христианства, они под воздействием, казалось бы, незначительного внешнего толчка вдруг внезапно начали чувствовать, что, как будто, некая твердая рука решительно подхватывала их и безошибочно ставила на торную дорогу, ведущую к свету и истине.

Прозревшие спешили не только поделиться своей радостью с другими, но и указать им открывшийся путь спасения. В результате на место англичанина Редстока встали десятки, а затем и сотни русских редстоков, которые стали распространять книги Нового Завета, благовествовать родным и знакомым, проповедовать в мастерских, больницах, тюрьмах среди швей, ремесленников, больных, заключенных.

Важнейшая из целей движения заключалась в том, чтобы действовать духовному преображению России, ее обновлению и преобразованию на основе евангельских начал. Подобно многим россиянам, евангельские христиане жаждали социальных и духовных перемен в жизни их отечества. Но, в отличие от радикалов, они ратовали лишь за те перемены, которые вписывались в нормативные рамки евангельских заповедей. Все прочие изменения, если они выходили за указанные рамки, для них были неприемлемы.

Евангельские христиане, как и политические либералы-вольномудцы, связывали свои представления о будущем России со свободой. Но если первым эта перспектива представлялась как поступательная динамика духовного реформирования внутреннего мира человека, то вторые делали ставку на внешнее преобразование социальных институтов. Евангельское учение обнаружило способность раздвигать в глазах христиан правовое пространство, актуализировать тематику прав и свобод человека, стимулировать развитие и деятельность индивидуального нравственного и правового сознания. Оно могло стать мощным средством противодействия распространению социализма, нигилизма, терроризма. Но, к сожалению, власти начали воздвигать на пути у него всевозможные препятствия и, в конце концов, объявили евангельских христиан и других христианских неконформистов лицами,

представляющими опасность для государства и потому лишаящихся правовой защищенности. В итоге духовный аристократизм представителей высшего сословия, окрашенный в евангельские тона, стал медленно сходить на нет, пока не был напрочь уничтожен шквалом социальных катаклизмов XX века.

Источники:

Электронный текст «Дневников» А. Шмемана (http://krotov.info/libr_min/25_sh/shme/man_43.htm). Приводимые цитаты маркированы датами, проставленными автором «Дневников».

Шмеман А. Д. Исторический путь православия. М., 2003. Цит. по: <http://lib.rus.ec/b/121388>

Манхейм К. Избранное: Социология культуры. М. — СПб., 2000. С. 57

Фаунтин Д. Лорд Редсток и духовное пробуждение в России. Б. м. 2001. С. 68.

Ливен С. П. Духовное пробуждение в России. Воспоминания княжны С. П. Ливен. Чикаго, 1986. С. 8.

Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. LXII. С. 306-307.

† Йозеф Барон

Титулярный Архиепископ

Единой евангелическо-лютеранской церкви России,
доктор Святой Теологии града Рима,
профессор Нового Завета при С.-Петербургской
евангелической Богословской Академии

РЕФОРМАЦИЯ И ЕВАНГЕЛЬСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

Некоторые замечания в пользу
единства духовного как единства христианского

Нельзя не увидеть: истинное убеждение, искренняя вера и добрая воля существуют и вне христианства. Однако христианами могут быть названы все те, для кого жизнь и смерть Иисуса Христа являются определяющими¹.

Братья и сестры, участники конференции!

Меня попросили совершить доклад по одной из тем, имеющих отношение к феномену русского протестантизма; это касается как истории Христианства, так и богословско-философской мысли нашей религии. Благодарю за приглашение Епископа Евангельских церквей Новгородской области Анатолия И. и актив его епархии.

¹ Ганс Кюнг. Христианский вызов. — М., 2012. С. 61.

Данный доклад будет иметь не детально-историческое изложение темы, а, скорее, характер некоего обзора. Тема христианского единства, заданная в заглавии доклада, не теряет своей актуальности и сегодня; как в условиях России, так и в пределах Новгородской области. Думаю, названная тема тоже связана с 150-летием начала Евангельского движения на Новгородской земле.

Позвольте мне по ходу нашего доклада:

а) выделить, в первую очередь, самую актуальность проблемы единства, далее

б) показать основу Христианства — как собирание главного его смысла вокруг Креста и Духа Христова. Напоследок

в) сравнить в общих чертах Евангельское движение, берущее свое начало в 60 годы XIX столетия, с феноменом Реформации на Западе.

В завершение этих размышлений попытаемся

г) подвести итог сказанного нами в пользу единства, имея в виду *многообразие* культурных форм Христианства, где свое место, как Евангельское движение, занимает и русский протестантизм.

Высказанные в докладе положения по своему объему носят характер краткого обзора; в дальнейшем от тех, кто интересуется заданной темой, они требуют более детальной разработки.

(1) Общеизвестно: Христианство в течение своей двадцати-вековой истории смогло сохранить себя лишь за счет разделений как особого многообразия; во всяком случае, это касается его *внешнего* облика. Это факт, с которым мы вынуждены считаться и в XXI столетии, в начале третьего тысячелетия — после испытаний советским безбожием веры и в России, где свое служение, наряду с другими конфессиями, продолжает и Евангельское движение как явление русского протестантизма.

К *объективным* причинам многообразия Христианства можно отнести такие моменты как культурная среда, язык, менталитет, отношение государства к верующим, не равномерное распространение Христианства в мире и т. п. Например, вера Христова до 313

года, т. е. до ее признания светскими властями бывшего язычества, распространилась в других условиях, чем позже. Крещение Руси в 988 г. — в этом году православные особо уже отметили его 1025-тилетие — в каких-то моментах отличалось от того же явления в западных странах, и т. п. Это все позже отражалось и на понимании единства. К *субъективным* причинам многообразия Христианства, в свою очередь, можно отнести особенности каждой личности, степень образования, жизненно-духовный опыт и пр.

Далее, в отношениях между «объективными» и «субъективными» моментами, особую роль сыграло и *кафолическое* понимание Христианства — как модус определенной универсальности или соборности. Но идеальная кафоличность Церкви стала бы возможной лишь при условии полного равновесия между метафизикой (как *теорией* единства) и физикой, т. е. самой *практикой* единства, говоря словами апостола, в равновесии между Духом Христовым и практикой нашей жизни.

Но такое равновесие, т. е. полное единство, нам не по силе. Скорее, до скончания сего века, и далее будет происходить «драма единства и разъединения» — и как драма Креста... Апостол Павел обе части такой драмы выражает в словах своих посланий:

«...ибо, что можно узнать о Боге, явно для них [язычников], потому что Бог явил им; ибо невидимое Его [метафизика], вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы ...»¹.

В другом послании тот же апостол говорит и о реально-исторической части драмы единения:

«...ибо, когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди [т. е. проповеди о Кресте!] спасти верующих.

Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого ...»².

1 Рим. 1:19-20.

2 1 Кор. 1:21-23.

(2) Позвольте мне далее в вопросе о христианском единстве пользоваться языком Библии, примеры которой всем известны. И по проблеме единства необходимо, в первую очередь, обращаться к Св. Писанию, к учению Христову. Что же там говорится о единстве?

Среди предложенных путей к единству, о которых в пределах этого доклада мы говорить не будем¹, нам необходимо упомянуть *модель аккумуляции или собирания смысла*; христианин — это тот, кто при своей жизни что-то собирает. Разумеется, здесь речь не идет о некоей абстракции, а о практике тех, которые руководствуются *Тем же Духом*, подчиняются Ему.

Как известно, именно такой подход к проблеме единства в своих решениях II Ватиканский собор и назвал «духовным экуменизмом»². Такой экуменизм, говоря проще, — Христианство как *духовная практика*, — и есть жизнь в Духе, основанная на языке Нового Завета, на словах Самого Господа:

«кто со Мною не собирает, тот расточает»³.

Ибо при земной жизни верующие, в той или иной мере, являются собирателями *не* у самих себя, также и *не* у своих конфессий, а у Христа. Даже если они и не желают научиться чему-то полезному и у других, — тоже исповедующих Христа и тоже собирающих у Него. Верно, мы часто склонны отрицать то, что для нас у других конфессий является «непривычным». Но как не странно, нас отталкивают от других, чаще всего, *второстепенные* вопросы, связанные с культурными, т. е. *внешними* формами Христианства.

Но и те, которые отталкивают нас из-за особенностей своих убеждений, все-таки, как-то влияют и на нас. Возможность ознакомления с историей разных общин и церквей, — этим и занима-

ется сравнительное богословие, — означает определенный шанс поучиться у других; даже когда о нас кто-то говорит: «у них нет ничего полезного»¹. Но так ли это?

Чтобы ответить на такой вопрос, необходимо иметь не просто возможность сравнения, но и жизненный *опыт*. Есть поговорка: «все познается в сравнении». А ведь и при сравнении мы остаемся, в первую очередь, собирателями не у себя в конфессиях, а у Христа! Почему тогда католик, лютеранин или евангельский христианин-баптист не мог бы ознакомиться с Православием, а православный, в свою очередь, ближе узнать историю других христиан, в данном случае и историю Евангельского движения, причины его возникновения в С.-Петербурге, в Великом Новгороде и других местах России?

Тогда, возможно, и другие поймут, что евангельские христиане в XIX веке в России стали не расточителями, а собирателями *Того же Ума и Духа Христова*, в то же время не принимая внешних культурных форм Православия, объявляя их в практике своей жизни не такими существенными, не такими необходимыми. Известно, что Реформация занимается именно упрощением внешнего, не существенного. И здесь полезно было осознать сам принцип Реформации.

Многие до сих пор полагают, что идея Реформации возникла только к 1517 году у Лютера в башне августинского монастыря в Виттенберге, при чтении Послания апостола Павла к Римлянам, или еще немного раньше, — у Виклифа и Гуса. Это не так, ибо идею Реформации как *постоянного духовного обновления* мы находим уже у Самого Христа, а также у апостола Павла, т. е. в Новом Завете. Так, Христос говорит Никодиму:

«...если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух»².

1 См. в Эпilogue моей книги «Теология св. Апостола Павла в свете христианского единства». — СПб., 2013. С. 486.

2 Термин появляется в определении II Ватиканского собора «Об экуменизме от 1964 г.

3 Мф. 12:30 и Лк. 11:23. — К этой мысли можно было присоединить и притчу Христа о талантах.

1 Здесь вспоминаю слова русского мыслителя-экзистенциалиста Василия Розанова (1856-1919), высказанные еще в 1912 г.: «Только оканчивая жизнь, видишь, что вся твоя жизнь была поучением, в котором ты был невнимательным учеником». — Опавшие листья. — М., 2011. С. 115.

2 Ин. 3:5-6.

Апостол в Послании к Римлянам пишет:

«...не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная»¹.

А в другом Послании св. Павел завещает:

«Духа не угашайте»².

Уже из этих мест Нового Завета (кроме многих других) становится ясным, что идея Реформации — не просто некая «перестройка», а постоянное духовное возрождение; она самым тесным образом присутствует в Библии, и в Ветхом Завете тоже.

«Сердце чистое сотвори во мне, Боже, и дух правый обнови внутри меня» — пишет псалмопевец³.

(3) Ради нас и объективности ради необходимо сравнение между Реформацией далекого XVI века и теми событиями, которые происходили в России в XIX столетии, именуемые как «Евангельское движение». Можно частично согласиться и с патетическим определением проф. А. Кайпера (1837-1920) о том, что религия после Средних веков

«должна была отложить свои символические облачения, чтобы, взойдя на более высокий уровень, обновить весь мир своим животворящим дыханием»⁴.

Безусловно, между Реформацией на Западе и русским Евангельским движением XIX-го столетия имеются параллели и общие черты, среди них, например, тесная связь верующего с Писанием, упрощение обряда и литургии, принципиальное равенство христиан между собою и другие характеристики. Но имеются и отличия; напр., Евангельское движение *тогда* в царской

1 Рим. 12:2. — Ср. Еф. 4:22-24.

2 1 Фес. 5:19.

3 Пс. 50:12. — Ср. также стих 19 того же псалма, а также Ис. 66:26, Иез. 11:19 и др. места.

4 Кайпер А. Христианское мировоззрение. Лекции по кальвинизму. — СПб., 2002. С. 189.

России все-таки не стало ведущим, оно не подчинило себе правящую Церковь, как это — при помощи местных князей — было в Германии, в Швейцарии или Англии.

Но Евангельское движение нашло свое выражение, как среди самого Православия, так и среди других традиционных христианских меньшинств: католиков и лютеран. Это факт. И самое главное: Евангельское движение происходило у людей как богоискательство *мирным* путем, без особых религиозных войн; не так, как это было на Западе во время Тридцатилетней войны еще в первой половине XVII в., на фоне костров инквизиции и Варфоломеевской ночи. Тем не менее, такая форма Реформации как Евангельское движение, его особое выражение в России, указывает и на необходимость более глубокого осмысления *самой сущности* Христианства.

Евангельское движение указывает на то, что русскому Православию *тогда* в XIX столетии, ревностно охраняющему древние традиции, в т. ч. иконографию, символизм обряда и литургию, так и не удалось объединить всех. Особенно тех, которые стали богоискателями *вне* пределов Православия. Мы здесь не имеем в виду трагические события 1917 года и последующую гражданскую войну, а позже — воинствующие атеизм и безбожие, которые и Православию не удалось остановить. Но мы имеем в виду запросы *одной* части русской интеллигенции той эпохи 60-70 гг. XIX в., ее искреннее желание просто читать Писания на понятном русском языке.

Безусловно, Синодальный перевод Библии, особенно Нового Завета, сделанный самими православными в 60-е годы позапрошлого столетия, был достижением и Евангельского движения. Тем не менее, оставалось и немало того, что в итоге смогло найти свое особое, первичное выражение не в Православии, а именно в Евангельском движении: живая проповедь Слова, непринужденное общение между верующими, освобождение от многих канонов и предписаний. Это то, что заместило православную структуру и иерархию, вместо литургического символизма и мистики обряда. Думаю, это первый важный момент, характеризующий Евангельское движение в России.

Вместе с тем необходимо подчеркнуть: Евангельское движение возникло, как правило, без участия *традиционного* протестантского направления, — без прямого влияния немецкого лютеранства, известного на Руси со времен Ивана Грозного. И. С. Проханов (1869-1933) — один из ведущих инициаторов Евангельского движения, в письме, адресованном немецкому проповеднику, по этому поводу отмечает:

«Мы никак не можем отрицать нашей разницы с западноевропейским протестантизмом. Наше различие с ним явилось весьма естественно как продукт того, что мы, участники Евангельского движения в России, никогда не брали за образец для себя “протестантизм” Западной Европы...

Мы вышли из среды народа...» — заключает Иван Степанович¹.

(4) Еще один момент, на мой взгляд, остается не менее важным. Он характеризует не только Евангельское движение, но и любую Реформацию не как очередную «перестройку», а как *духовное возрождение*. Ибо здесь мы имеем дело не с «расколом», а с исканиями основного смысла в Христианстве — среди многих других смыслов.

Итак, разве пример обращения к Богу англичанина Лорда Редстока на войне в 1856 году, т. е. во время Крымской войны, наблюдавшего смерть и постоянно спрашивающего себя о смысле жизни, разве не являет особый пример искренности? Разве пример обращения этого известного миссионера не явился импульсом *самого* Евангельского движения в Петербурге?² Именно в примере Лорда Редстока мы видим не только искание смысла, но и искренность в самом искании.

¹ Письмо И. С. Проханова Фризену от 6 марта 1895 г. Цит. по: Корабель А. И. «Via sacra. Святой путь». — СПб., 2012. С. 61-62. Об истории Евангельского движения см. также: «В котле России. Автобиография И. С. Проханова». — 1992, Всемирный Союз Евангельских Христиан. — Эллис Дж. и Джонс Л. У. Другая революция. Российское евангелическое пробуждение. — Вита Интернэшнл, 1999.

² Подробно о миссии Лорда Редстока (1833-1913), как и об Евангельском движении см. в вышеупомянутой книге Епископа Анатолия И. Корабель «Via sacra. Святой путь».

Кто то скажет, что главный смысл веры и есть ни что иное, как Сам Христос. Да, это верно, это так! Но, *как и каким образом* он, этот главный смысл, то, что можно назвать и сущностью христианской религии, доходит до нас. *Как* он, этот смысл, влияет на наши мысли и чувства, а в итоге, — и на всю нашу жизнь как экзистенцию?

Ответ, кажется, прост: смысл нашей веры мы получаем через Крест Христов и через Дух Христа Распятого. Мы здесь снова возвращаемся к словам апостола:

«...ибо, когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди [т. е. проповеди о Кресте!] спасти верующих»¹.

И вряд ли можно абсолютизировать любое событие в истории, — как и в вероучении любой церкви или конфессии, — кроме события Креста Христова и действия Его Духа!

Убежден, что именно здесь кроится истинный вызов любой Реформации (любого обновления, возрождения), как *до*, так и *после* XVI века, включая и Евангельское движение XIX столетия. В другом случае нам необходимо было бы говорить просто об очередном расколе, как от Католичества, так и от Православия!

Если смысл земной жизни христианин, — православный, католик, лютеранин, баптист, евангельский христианин, любой верующий, ты и я, — видит в этом событии Креста, которым обосновано и *Воскресение*, то, — надо полагать, — поиски этого смысла были и *до* Реформации XVI столетия, как на Востоке, так и на Западе. Напр., в первые века Христианства это было монашеское движение в Египте и на Востоке, также и движение бенедиктинцев, францисканцев, других духовных орденов на Западе. Но такие поиски смысла — как вариации той же Реформации — были и на Руси до Евангельского движения; напр., кроме самого монашества, было и движение нестяжателей, вдохновленное Нилом Сорским во второй половине XV-го и начала XVI-го веков². Это — тоже факт!

¹ 1 Кор. 1:21-23.

² См. напр. Романенко Е. В. Взгляды Нила Сорского на проблемы личной собственности монахов и корпоративной собственности монастырей // Преподобные Иосиф Волоцкий и Нил Сорский. Сборник статей. — М., 2011. С. 74-123.

Поэтому можно утверждать следующее: *вся двадцативековая история Христианской Церкви находится под законом набора смысла и законом распространения религии*. Средневековому распространению христианской религии и следовала Реформация XVI в. — как особо масштабная попытка концентрации смысла, как попытка указания на смысл. И только на этом и было обосновано право Реформации.

«Великий смысл исторического процесса, начавшегося с религиозной реформации, — писал Владимир Соловьев, — состоит в том, что он освободил человеческую личность, представил ее самой себе, чтобы она могла сознательно и свободно обратиться к божественному началу»...¹

Но нельзя, с другой стороны, и идеализировать Реформацию; наивно полагать, что *каждая* человеческая личность, мол, смогла воспользоваться своей свободой именно для нахождения основного смысла, смысла христианского. Например, девиз «оправдание *только* верой» (*sola fide*), оторванный от богословского контекста апостола, — у которого оправдание служило лишь *началом* новой жизни, а ее итогом было освящение, — для большей части людей на Западе означал просто эмансипацию. Иными словами, — освобождение человека от любых угрызений совести перед Богом был неким шагом к секуляризации, типичной для Нового времени, модерна и постмодерна.

Я здесь имею в виду тенденцию немецкой лютеранской Реформации, духовной реакцией на которую позже и стал пиетизм, а в Англии его же аналогом, как известно, стал методизм. Думаю, и баптизм, и Евангельское движение до сих пор чаще стремятся к духовности, чем бюргерское лютеранство на современном постхристианском Западе. Поэтому Реформация — как и любое явление в истории — уже в XVI веке включала в себя не один только чисто духовный мотив, а представляла, скорее, *переплетение* духовных и светских интересов. И в этом отношении между западной Реформацией и Евангельским движением в России необходимо увидеть разницу.

¹ Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве. Чтение первое. — Электронная версия (2013 г.).

Здесь хочу еще раз подчеркнуть *миролюбивый* характер «малой русской Реформации» как Евангельского движения, выделить его независимость от многих комплексов истории Западного средневекового Христианства, напр., от комплекса личной неприязни и борьбы Лютера и лютеран с Римом, а также многие конфессиональные войны, угасшие только после Вестфальского мира от 1684 г. и пр. Уже одно название церкви именем человека, будь то церковь «лютеранская», «цвинглианская» или «кальвинистская», придает этим движениям Реформации, — по сравнению с Евангельским движением, — особую амбивалентность...

(5) В итоге, речь всегда шла не только о Реформации в широком понимании этого слова, включая и личные, даже политические мотивации, но в первую очередь, надеюсь, о том же *собрании смысла со Христом*:

«кто со Мною не собирает, тот расточает».

И вряд ли массовое крещение народов в Средние века можно было считать и собиранием смысла; того смысла, которого мы и называем *сущностью* Христианства. Именно в этом отношении наша история сложна: скорее, она представляется нам, как собиранием смысла, так и разными мотивациями чисто светского характера, т. е. не собиранием, а расточительством. Академик Ф. Успенский был прав, когда писал об истории следующее:

«Уступим политическим деятелям их право следовать мотивам холодного расчета, но считаю, что история утратила бы свой образовательный и гуманизирующий характер, если бы человеческие деяния не подвергались оценке со стороны других мотивов»¹.

Не замечать *исторического* характера бытия как переплетения (перемены, изменчивости, непостоянности) различных мотиваций было бы и с нашей стороны крайностью, — и не только по отношению к Реформации, но и по отношению к другим христианам, церквям и конфессиям. Но я думаю, что мы являемся все же

¹ Успенский Ф. И. История крестовых походов. — М., 2005. С. 287.

собираателями, а не расточителями. Мне кажется, что и другие верующие, в той или иной мере, являются собирателями смысла Христова, Его Ума и Духа.

(б) В заключительной части доклада хотел бы привести некоторые соображения онтологического характера, говорящие в пользу Единства. Вот, на наш взгляд, самые существенные факторы и моменты.

а) Авторы Нового Завета, в первую очередь апостолы Павел и Иоанн, постоянно говорят об антиномии «плоти» и «духа», «тьмы» и «света», а также «духа мира сего» и Духа Божьего.

У Павла Дух Божий является эквивалентом для обозначения Духа Христова и Ума Христова. Одно из типичных мест антитетики «духа мира сего» с Духом и Умом Христовым находится в Первом Послании к Коринфянам. Апостол пишет:

«Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога...»¹.

Тогда — как и сегодня — было, есть и остается напряженность борьбы между «духом мира сего» и «Духом от Бога». Думаю, в основе движения как Реформации и лежит само *духовно-экзистенциальное* понимание Христианства. Это — не только движение, но и диалектика его развития, но и *напряжение* борьбы, происходящей между «духом мира сего» и «Духом от Бога» во всей истории². В той же последовательности св. Павел говорит и о «залоге Духа», данного верующим³, а в начале 8-й главы Послания к Римлянам свидетельствует о том, что «закон духа жизни» освобождает его «от закона греха и смерти»⁴. И главное: основной задачей Духа является *открытие смысла* того же события Креста — как отдельному верующему, так и всей Церкви, всему Христианству.

В итоге, более важным остается не теоретический, а практический аспект Духа: поступают ли люди в отношениях друг с другом согласно Ему или нет?⁵.

1 1 Кор. 2:12-16. — Ср. также 1 Кор. 3:18-19. — Ср. Ин. 6:63.

2 1 Кор. 2:12. — Ср. Рим. 8:9б и 14:17.

3 2 Кор. 1:22; 5:5; Еф. 1:13-14.

4 Рим. 8:1-2.

5 См. Гал. 5:25 и 2 Кор. 3:6; Рим. 8:10; Ин. 6:63 и др. места.

б) Второй фактор, связанный, как с пониманием единства, так и раскола, необходимо отнести просто к культуре — как определенной *системе ценностей*; внешние формы культуры нашей церковности часто зависят от исторических условий, включая характер этнического, языкового и политического порядка¹.

Общеизвестно, что за двухтысячелетнюю историю Христианства сложились две основные культурные, т. е. внешние его формы: восточная и западная. Эти формы и до сих пор служат выражению единства обеих ветвей Христианства. Учитывая и то, что и исторические церкви Реформации после преобразований XVI в. взяли много общего от западной культуры. Разумеется, часть западной культуры включает и элементы христианского Востока. Но важным считается не то, в какой степени эти внешние формы культуры употребляются или сохраняются в той или иной христианской среде, а то, связаны ли они с *Тем же Духом*; служат ли они делу Духа.

В итоге, носителями Духа призваны стать не внешние формы культуры (язык, искусство, музыка, архитектура, церковные каноны и пр.), а люди, верующие. Те, которые, в свою очередь, и пользуются всей системой ценностей как «культурой».

Западная Реформация, а еще более Евангельское движение в России, в свое время упразднили многие внешние формы культуры, присущие Католичеству и Православию. Разумеется, именно внешние формы в более традиционных церквях служат общему порядку и назиданию, включая и обряды; об их задаче говорит и христианский мыслитель особого масштаба — французский философ, богослов физик и математик Блез Паскаль (1623-1662). Он еще в XVII веке писал:

«...возлагать надежду только на исполнение всех обрядов значит покорствоваться суеверию, своевольно отвергать обряды — значит покорствоваться гордыне. [...]

1 Например, тексты Нового Завета первоначально были написаны на греческом языке с отражением отношений Первохристианства с Иудаизмом. Другой пример политического характера, повлиявший на отчуждение между восточной и западной частями Христианства. Это — перенесение столицы Империи из Рима в Константинополь в 330 г.

Дабы обрести Бога, внешнее следует сочетать с внутренним, иными словами — следует преклонять колени, читать молитвы и т. д. [...]

Ожидать помощи только от внешнего — значит быть исполненным суеверия, не желать внутреннее сочетать с внешним — значит быть исполненным гордыни»¹.

(7) Видимое единство как кафолическая «полнота», внешним выражением которой являются та же «полнота» всех элементов культуры, не является существенным для единства *внутреннего*, как духовного и основного. Поскольку духовное единство только и соответствует *существу* христианской религии. Это, в свою очередь, и есть не что иное, как стяжание, собирание и осознание смысла Креста Христова, Которым и обосновано истинное единство.

В итоге, единство — это не только соответствие вещей понятиям нашего мышления, не только их соответствие нашему интеллекту². Иными словами: единство есть истина не только онтологически-рациональная; единство — также не просто «полнота» всех внешних культурных элементов в той или иной христианской церкви.

Единство, в первую очередь, это практика нашей жизни как сама экзистенциально-духовная реальность, всегда требующая от нас «поступать по Духу»³, по словам Апостола, «совершать истину в любви»⁴.

Жизнь христианина — это соучастие в истине как движении Духа, подчинение самого себя Духу. В итоге, его жизнь есть не только восприятие окружающего мира чувством и рациональным мышлением (так делают все!), но и его же бытие «в Духе»; т. е. — «во Христе»⁵.

1 Паскаль Б. Мысли. — СПб., 2005. № 467 и 469.

2 Лат.: — *adaequatio rei et intellectus* — Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*, pars I. *Quaestio 16, articulus 1*.

3 Гал. 5:25. — Ср. 2 Кор. 3:6; Рим. 7:6; 8:2 и 10.

4 Именно такой более точный перевод с греческого в Еф. 4:15а.

5 Рим. 8:2 и 9.

Такой вывод важен, прежде всего, для практики единства, осуществляемого в духовном организме взаимного служения, обычно называемого «церковью», независимо от ее внешней культурно-конфессиональной принадлежности.

В итоге, единство осуществляется *в той мере*, как потенциальность бытия, — *предвечно заданная* в Слове-Логосе¹ — реализуется в каждом человеке на основе великого примера служения, данного Тем же Словом-Христом в Его же добровольном *кенозисе*. Т. е. — в событии Креста.

В той мере, как совершается такое служение², в такой же мере и становятся видимыми результаты (плоды) Духа в истории Христианства. *Независимо от внешних* культурно-исторических форм³ общины, церкви или конфессии. Разумеется, эти формы в самом богатом выражении собраны и осуществлены в Православии и Католичестве; но они — как формы — всегда должны быть подчинены Духу и Уму Христову.

В итоге, проблематика единства тесно связана не с единообразием внешних форм, а с усвоением верующими разных конфессий *Того же* Духа и Ума Христова — кенотического служащего⁴. Но такое усвоение означает также различие между рационально-догматической вероучительной истиной и духовно-экзистенциальной истиной.

1 Ин. 1:1.

2 Ср. Мк. 9:41; Мф. 10:42; 25:40.

3 Не лишним раз отметим, что эти формы, включая многие догматические определения и литургические порядки, иконографию, архитектуру и многое другое, образовались лишь постепенно или были восприняты от языческого культурного мира, а главное, в итоге, — подчинены Тому же смыслу Христову. Вследствие схизм и расколов, в т. ч. и Реформации XVI в., соборный, кафолический контекст этих форм и был разбит на отдельные моменты. Такие как «только Писание», «только Христос», «только вера», «только благодать» и др. «только». Безусловно, протестантизм был прав, когда он возвратился к основному смыслу религии — к Христу. Но онтологически он совершал ошибку в том, что от смысла Христова оторвал целые блоки общего, кафолического контекста, включая и богатство культурных форм Христианства.

4 Мк. 10:45; Лк. 22:26-27; Ин. 13:14; 1 Кор. 4:1; 1 Пет. 4:10; Евр. 6:10 и др. места.

Разумеется, образец «здорового учения»¹ до сих пор составляет первую, теоретическую сторону единства между христианами, включая его развитие и фиксацию в Символе веры, определениях Вселенских соборов и пр. Тем не менее, вероучительно-догматическое выражение Христианства не остается целью самой по себе. Окончательная цель находится в трансценденции нас самих к другим, а также — к Другому как Единому и Божественному. Говоря словами современного греческого православного богослова, новый подход к проблематике единства возможен

«лишь при обновлении богословского языка — языка, способного богословствовать, опираясь на конкретный исторический опыт»², то есть — и на реальность Креста ...

Поэтому и основа единства Церкви — это ничто иное, как «динамичное преодоление индивидуальности».

Это — «бытийный факт отношений через общение» как таковое.

Ибо «цель и сущность человека — общение. Оно и есть действительность личности»³.

Но такое общение есть и само «бытие церковного единства».

В итоге, — это и «согласование жизни с кеносисом Христа, отрешение от элементов индивидуализма, достижение личностной полноты»⁴ в христианско-церковном сообществе.

Необходимо подчеркнуть и общую реальность Креста, которая как страдание и боль присутствует во всем сотворенном живом мире⁵, в центре которого и находится человек, как христианин, так и представитель любой другой религии, а также — любой неверующий.

1 2 Тим. 1:13 и др. места.

2 Яннарас Х. Истина и единство Церкви. — М., 2006. С. 11.

3 Там же. С. 19.

4 Там же. С. 20.

5 Рим. 8:19 и сл.

Из-за этого абсолютизация важности внешних культурных форм и догматических определений — по сравнению с *общей* реальностью Креста¹ — не соответствовала бы драматической, т. е. исторической реальности всего сущего. Парадоксальная действительность нашего земного бытия состоит в том, что кафоличность христианского предания и до сих пор усваивается меньшинством (интеллигенцией, священством, служителями, теологами, философами...), в то время как *общей* реальности Креста (боли, страданию и смерти) подлежат без исключения все. Здесь я хочу сослаться на Ивана Александровича Ильина, одного из известных христианских философов:

«Мы должны принять на себя страдание живых существ и понести его, как общий и единый крест мира; и попытаться постигнуть скрытый, но глубокий смысл этого мирового креста. Этим мы предаемся мировой скорби, т. е. страданию о страдании мира. И, предаваясь этой скорби, наш дух возвышается и вступает в дивную близость к Богу...

Пока человек пленен и ослеплен своим собственным личным страданием, пока он мечется в беспомощности и слепу не видит исхода, — он побежден своею тварностью и не находит пути к Богу. Он должен выйти духом из себя, вознестись над собою и увидеть страдание ближнего, всех людей, всей твари»².

В этом отношении само понимание единства между христианами переходит свои границы и, в итоге, становится предметом осмысления единства и всего рода человечества, включая и всю живую природу³.

* * *

Позвольте перейти к заключению. Я рад разделить чувства Конференции, посвященной юбилею Евангельского движения в России и на Новгородской земле. Это движение — и после мно-

1 Это не означает, что культурные формы и вероучительная догматика не находились бы в общем кафолическо-соборном контексте христианского предания!

2 Ильин И. А. О мировой скорби // Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. — Электронная версия. С. 304 (2013 г.).

3 Ср. Деян. 17:26 сл. и Рим. 8:19 сл.

гих испытаний советского безбожия — снова возродилось; наряду с другими христианскими церквами и сообществами, оно и далее призвано служить духовности, т. е. собиранию смысла.

Внешние формы культуры в Христианстве, сколь древними они ни были, могут иметь и историческую относительность; в течение истории они могут меняться, или упрощаться, пережить некую редукцию, то, что и называют и Реформацией. В то же время смысл — Дух и Ум Христовы — и далее остается для каждой эпохи тем же. Они и лежат в основе христианского единства, как единства, в первую очередь, не внешнего, а духовного.

Благодарю за внимание и желаю участникам Конференции и всем нам плодотворного общения и Божьих благословений!

Аминь.

М. С. Каретникова

историк, кандидат педагогических наук,
почетный доктор исторического богословия

НОВГОРОДЧИНА — КОЛЫБЕЛЬ РУССКОГО ЕВАНГЕЛЬСКОГО ДВИЖЕНИЯ

Изучая историю христианства в России, я задалась вопросом «когда на Руси жить хорошо?» И ответ был такой: когда Божьему Слову было просторно! Когда его искали, любили, исполняли, изучали. Так было, когда Кирилл и Мефодий переводили Евангелие на славянский язык. Когда было Крещение Руси, во времена Владимира, Ярослава Мудрого, Владимира Мономаха, до татарского нашествия. Я хотела бы тогда жить на Руси.

Следующее место и время, когда я хотела бы жить, чтобы наслаждаться совместными изучениями Библии, — это Новгород 14-15 века. Духовные Пробуждения всегда происходили на фоне знаменательных исторических событий. В данном случае это было падение Византийской империи, конец Татарского ига, патриотический подъём, эпоха Ивана III, возвеличение его как царя Герб Византии — двуглавый орёл, стал гербом России. А Новгород тогда неожиданно оказался колыбелью евангельского движения. Как это так?

Новгород стал городом, независимым от Киева, с 1136 года. Занимал он площадь от Балтийского моря до Уральских гор! Каково?! Наш СПб находится на его территории и, видимо, унасле-

довал и некоторые его качества. Город этот был европейский, по нынешним понятиям. Он входил в союз Балтийских городов, Ганзу, торговал со всем миром и был восприимчив к его новым идеям.

Во всей России даже великие князья были неграмотными и расписывались крестиком, а в Новгороде люди даже письма друг другу писали, о чём свидетельствуют берестяные грамоты.

Политическое устройство Новгорода было демократичным, там было Вече, которое принимало или изгоняло князя, если он был не «люб». Таковому «указывали путь», путь на выход из города.

В вольном городе завелось и религиозное вольномыслие, оно возникло в церковной среде, у «книжных», т. е. образованных дьяконов Карпа и Никиты, но вскоре превратилось в первое евангельское движение, по определению академика Тихомирова. Первоначально протестовали против «поставления пастырей на мзде», т. е. за взятку, но вскоре обсуждению подверглись и многие другие обычаи церкви, не поддержанные Писанием.

Обсуждение было, можно сказать «всенародным», потому что неутомимые руководители широко проповедовали свои взгляды на «распутиях и ширинах градных», т. е. на перекрёстках и площадях, а затем стали собирать сочувствующих у «молельно-покаянных» крестов, где образовывались общины с добрыми и «учительными» пастырями, которые пользовались народным уважением за бескорыстие, молитвенную и строгую нравственную жизнь и «книжное» учение. Это были люди Книги! Они переписывали «Трифоновский сборник», содержащий «Слово о лживых учителях», авторами которого были Лука Жидята, Феодосий Печерский, Кирилл Туровский. Он был направлен против показного благочестия и лихих пастырей. Сборник «Измарагд» содержит раннюю стригольническую литературу со статьями Климента Смолятича, от которого пошла традиция «пытания» Слова, чтобы понять скрытый смысл Писания.

Вина стригольников была не в том, чтобы они отрицали покаяние или исповедь, но они отстраняли духовенство от руководства ими, оставляя каждого человека наедине с Богом. Главное, чего от них требовали их гонители — это признания непререкаемого ав-

торитета духовенства. Стригольники им в этом отказывали, потому что священники были виновны в том, что покупали свои должности — грех симонии, как у Симона Волхва.

Вот тут я и хотела бы побывать, у этого Библейского родника, послушать проповедников, некоторые из которых были «простецами», людьми не из духовного звания. Хотела бы понять, почему их называли «стригольниками» и почему их взгляды до самой европейской Реформации будут переходить в России из века в век, из города в город: Псков, Новгород, Москва, и будут захватывать все социальные круги тогдашней России: это купцы, ремесленники, низшее духовенство, крестьяне, боярско-княжеские круги и даже ближний круг самого — Ивана III, первого русского царя. Сноха его, Елена Волошанка, тоже будет входить в этот круг. Но это будет уже не во время одного только новгородского движения с Карпом и Никитой во главе, а московско-новгородского, где главную роль будет играть кружок вольнодумцев под руководством любимого сподвижника Ивана III — дьяка Фёдора Курицына, образованнейшего, как бы по-нашему, министра иностранных дел царя. Он свои взгляды изложит в зашифрованном «Лаодикийском послании»: «Душа самовластна, ограда ей — вера...».

Первых стригольников, пять человек, будут топить в Волхове в 1375 году и ещё через пятьдесят лет, когда казнённых будет столько, что «Волхов не возможет нести воды свои», по скупому свидетельству летописца. Будут преследовать во время и после присоединения Новгорода к Москве в 1478 г. и во время Собора 1490 года и Собора 1504 года, когда скончается царь Иван III, а вместе с ним скончаются все смутные надежды на религиозные свободы.

Однако царь успеет защитить от суда своего друга и единомышленника дьяка Фёдора Курицына, но псковского бесстрашного руководителя, настоятеля Немцова монастыря, чернеца Захарию заточат и уморят вскоре после собора 1490 года, на котором он твёрдо защищался, отстаивая свои взгляды как православные. Я бы послушала эту его защиту.

Походила бы по улицам Пскова, он гудел от разномыслий: «Ныне же и в домах, и на путях, и на торжищах, иноки и мирские, и все сомневаются, все о вере пытаются, и не от пророков, но от ерети-

ков — пишет Иосиф Волоцкий, противник этих «еретиков», которые хотят о вере узнать не от иереев, а от «книжных людей». Он так характеризует вину этих «еретиков»: «Всем страстям мать — мнение, мнение — второе падение».

Архиепископ Геннадий, посланный из Москвы ему в помощь, заключает откровенно: «О вере никаких речей с ними не плодити, только для того учинити собор, что их казнити, — жечи да вешати».

Знаменательно, что он обозвал Захарию — «стригольником проклятым», вот как долго держится память о них! О людях, воспринявших евангельскую весть о Христе — Спасителе и Живом Боге. «Почему иконам не кланяешься?» — спрашивали Захарию на соборе. — «Иконы — те же болваны» (идолы), — отвечал тот.

Стригольники призывали вернуться к первохристианству и пересмотреть все установления православной церкви с точки зрения Евангелия. 15 век — век повышенного интереса к книгам Библии, особенно в последние десятилетия. В 1491 году ожидался конец света. Этот факт воспламенял ярость церковников против «еретиков». И он же вдохновил самих евангельски верующих на дальнейшее углубление и распространение своих взглядов.

Они клеймили корыстолюбие и мздоимство, продажность, лицемерие и тунеядство иерархов, отказывая им в пастырском праве. Выступали против поклонения иконам, культа святых, мощей и института монашества. Их называли еретиками, но они были людьми святой жизни и приверженцами Писания: делали собственные переводы Псалтыря и других книг Ветхого Завета. Книги Библии стали предметом не только душеспасительного чтения, но и пристального разбора, ожесточённых споров и повлекло за собой привлечение к движению образованных людей, переводчиков.

Архиепископ Геннадий не мог противостоять им в спорах и диспутах уже потому, что у них были те библейские книги, которых не было у него, Библия ещё не была собрана полностью! И он был вынужден её собрать! Так в 1499 году появилась «Геннадиевская Библия», ради собирания которой русский, православный архиепископ отправился в Рим, к католикам, чтобы узнать полный состав Библии, а заодно — воспринять опыт борьбы с еретиками!

Новгородско-московское движение будет задушено пытками и казнями после собора 1504 гола, который его осудит. А исчезнувшие стригольники возникнут опять в тех же местах, но уже под именем «евангельских христиан», в эпоху Ивана IV, Грозного.

Об этом рассказывается в книге, ставшей раритетом, «Протестантанство и протестанты в России до эпохи преобразований» Дмитрия Цветаева (дядя поэтессы). Эпоха преобразований — это Петровская эпоха. В ней содержится уникальный подлинный документ — дневник лютеранского пастора Тимана Бракеля, взятого в плен в 1559 году, в Дерпте (Тарту) во время Ливонских войн Ивана Грозного. Вот выдержка из этого дневника:

«Когда я вместе со своим братом был приведён во Псков, первый русский город, Он, милосердный Бог, внушил и поручил утешить нас, двоим членам Своей святой и, по обстоятельствам, скрытой и тайной Церкви, русским по происхождению и языку. Они пришли и попросили хозяина дома, куда нас поместили, позволить взойти к нам, чтобы показать и продать там кое-что из своего товара. Это были сапожник и перчаточник.

Когда им дозволили, они, улучив время поговорить с нами наедине, начали прежде всего утешать наше сердце Словом Божиим, что возложенный на нас крест следует нам носить с христианским смирением, помня учение и образ Христа и безвредность в мире этом святым, и чтобы мы не сомневались в милости и помощи Божией.

Затем они успокоили наше тело (перчатки и сапоги) и ссудили доброй деньгой на дорогу». Это удивительная история!

Так откуда взялась эта «скрытая и тайная Церковь»? Русская! Во Пскове? И это удивительное сходство и мыслей и поведения с современными евангельскими христианами? И с теми новгородскими и псковскими стригольниками? Это всё одна и та же Библия, Евангелие, евангельские христиане. Одно и то же учение, один и тот же образ Христа. И одно и то же преследование!

Таков конец стригольников: больше они на исторической сцене не показываются: они стали евангельскими христианами, оставшись русскими и по языку, и по происхождению. Но под конец

московско-новгородское движение во всей исторической литературе заклеили под именем «жидовствующих». Добросовестный историк Руслан Скрынников в своей книге «Святители и власти» в 1990 году так написал об этом: «Ни русские летописи, ни иностранные источники не заключают в себе ни прямых, ни косвенных известий о Схарии-предполагаемом ересиархе московско-псковско-новгородских вольнодумцев. Свидетельство о Схарии является вымыслом». Мифотворчеством. Но кому-то удобно и выгодно этот миф поддерживать и снова, и снова его тиражировать!

Т. К. Никольская
кандидат исторических наук, СПбХУ

РУССКИЕ ПРОТЕСТАНТЫ НА СЕВЕРО-ЗАПАДЕ

История русского протестантизма в Северо-Западном регионе России представляет собой почти сплошное «белое пятно» — за исключением знаменитого «петербургского пробуждения» 1870-х гг., которое уже более полутора веков волнует историков, краеведов, писателей. Впрочем, и здесь остается ряд непроясненных вопросов (например, статистика «петербургского пробуждения», благотворительная, издательская деятельность пашковцев, их концепция протестантской этики, реакция государства и общества на это движение и т. д.). Истории протестантизма в городе на Неве посвящены 2-й и 4-й выпуски «Альманаха по истории русского баптизма», подготовленные М. С. Каретниковой (СПб., 2001, 2009), двухтомник Владимира Степанова «Рожденные свыше на берегах Ижоры» (СПб., 2011, 2013), другие публикации. Вместе с тем, по пальцам можно пересчитать статьи или упоминания в фундаментальных работах о жизни русских протестантов за пределами города — в Петербургской, Новгородской, Псковской и других губерниях (областях) Северо-Запада, какое место они занимали в религиозной, культурной и общественной жизни региона. Единственным крупным исследованием о русском протестантизме на Северо-Западе, в частности, на Новгородчине, является книга А. И. Корабель «Via Sacra. Святой путь» (СПб., 2012).

Невнимание к региональной истории и недостаток информации закрепляют представления о Северо-Западе, как территории периферийной для русского протестантизма, где мелкие, разрозненные общинки были заняты в лучшем случае выживанием — в отличие от многочисленных и хорошо организованных общин юга России, Украины и т. д. Даже у самих протестантов складывается порой впечатление, будто они не имеют исторических «корней» в здешних местах, а все общины протестантского направления появились лишь в наши дни.

Действительно ли это так? И есть ли у русского протестантизма на Северо-Западе свои особенности, закономерности исторического развития? Не претендуя на полноту исследования, попробуем разобраться в этих вопросах.

Северо-Западный регион имел весьма благоприятные возможности для развития русского протестантизма. Великий Новгород и Псков — города с давними, еще средневековыми традициями русского богоискательства и религиозного инакомыслия. Здесь в XIV веке появились стригольники, а столетие спустя — т. н. «новгородско-московская ересь» («жидовствующие»). С.-Петербург изначально создавался как европейская столица, многонациональный и многоконфессиональный полис. Протестанты здесь составляли заметную и влиятельную часть горожан. Многонациональный состав населения характерен и для всего Северо-Западного региона — кроме русских, здесь живут финны, карелы, вепсы, ижорцы, саамы, сету и др. Позиции РПЦ изначально здесь были слабее, чем в Центральной части России. С XVII века русский север стал местом ссылок или добровольного бегства старообрядцев и сектантов, а между православием и протестантскими конфессиями даже возникла определенная конкуренция за обращение местных народов.

Вполне закономерно то обстоятельство, что первые общины русских протестантов появились на Северо-Западе не позднее, чем в других регионах, а именно в 60-х-80-х годах XIX века. К концу 1920-х годов это было сформировавшееся движение, хотя и не столь многочисленное как на юге России. Причем, оно обрело по меньшей мере четыре характерные особенности.

Во-первых, именно на Северо-Западе появились два новых течения русского протестантизма: пашковцы и пятидесятники-смородинцы. В 1874 году в С.-Петербурге под влиянием проповедей лорда Редстока обратилась группа русских аристократов и среди них — полковник В. А. Пашков, ставший главой движения (отсюда и название его последователей — пашковцы). Пашковцы признавали Библию абсолютным авторитетом и считали, что спасение человека совершается через его личную веру в Иисуса Христа, хотя, в отличие от баптистов, не настаивали на необходимости крещения по вере. Знатные пашковцы имели поместья в разных губерниях России и, посещая их, проводили там проповеднические собрания, создавая группы последователей. Кроме того, протестантские идеи распространялись с помощью литературы Общества поощрения духовно-нравственного чтения, созданного В. А. Пашковым и М. М. Корфом, а также христианского журнала «Русский рабочий». Например, в 1875 году (1-й год издания), согласно публикуемой в журнале статистике, из 4799 подписчиков 975 проживали в Петербургской губернии, из них 11 — в Царском Селе и 5 — в Касково (Петергофский уезд). Можно предположить, что здесь имелись небольшие группы пашковцев.

Проповедниками Евангелия становились не только знатные пашковцы, но и простые люди, возвращавшиеся из С.-Петербурга в родные места. Так, в 1880-е годы группа пашковцев появилась в Ямбургском (Кингисеппском) уезде Петербургской губернии, где было смешанное (православное и лютеранское) население. В деревню Кикерицы к крестьянину Петру Егорову вернулась его родственница, проживавшая в С.-Петербурге в воспитательном доме. Эта девушка не причисляла себя к определенной конфессии, но называла себя «обращенной ко Христу». Она привезла брошюры, изданные Обществом поощрения духовно-нравственного чтения. В доме Петра Егорова стали проходить собрания с чтением вслух Библии и духовной литературы, а также богослужения, где верующие слушали проповеди, пели псалмы, молились своими словами. На некоторые праздники в Кикерицы даже приезжали проповедники из С.-Петербурга¹. А Павел Давидов, снявший в аренду мель-

¹ Российский государственный исторический архив (РГИА).
Ф. 796, оп. 442, д. 1196, л. 9 об.

ницу близ села Котлы, проповедовал евангельское учение окрестным крестьянам, привозившим зерно для обмолота. С этой же целью он объезжал соседние деревни, устраивал у себя собрания, распространял брошюры Общества поощрения духовно-нравственного чтения¹.

В Новгородской губернии к 1885 году имелись группы пашковцев — в Новгороде, а также Новгородском, Старорусском, Валдайском, Боровичском, Череповецком уездах². Впоследствии большинство пашковцев, за исключением некоторых групп, сохранивших прежнее название, стали называть себя евангельскими христианами.

Другое протестантское течение, появившееся на Северо-Западе, в частности, на территории Великого Княжества Финляндского, — это т. н. пятидесятники-смородинцы. В 1911 году проповедники Леви Петрус и Томас Баррат — основатель первой пятидесятнической общины в Европе (Норвегия) — посетили Гельсингфорс (Хельсинки). Они выступили с проповедями в ряде местных протестантских церквей, в том числе и в русской общине евангельских христиан, которой руководили А. И. Иванов (ранее он был евангельским служителем в Новгородской губ.) и бывший штабс-капитан Н. П. Смородин. В 1913 году часть верующих этой общины, принявших пятидесятническое учение, выделились в особую группу «христиан Пятидесятницы»³. Для русских протестантов Гельсингфорс стал своеобразным духовным центром, откуда пятидесятническое движение распространялось вглубь России. Вскоре пятидесятнические общины появились и в других местах Северо-Запада (Выборг, Ляскеле, Гдовский уезд и др.). Среди заводских рабочих Ляскеле интерес к пятидесятничеству был настолько велик, что в 1913 году там дважды проходили публичные диспуты на религиозные темы, организованные катехизатором Хармайненом⁴.

1 РГИА. Ф. 796, оп. 442, д. 1796, л. 640б-65.

2 Корабель А. И. *Via sacra*. Святой путь. СПб.: Любавич, 2012. С. 144-146.

3 Советов И. М. Пятидесятническое движение в Российской империи: начало пути // Свобода совести в России: Исторический и современный аспекты. Вып. 4. М.: Российское объединение исследователей религии, 2007. С. 94-96: Также см.: Никольская Т. К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905-1991 годах. СПб.: Изд-во Европейского университета, 2009. С. 77.

4 РГИА. Ф. 796, оп. 442, д. 2617, л. 8.

Впоследствии сторонники этого течения стали именовать себя евангельские христиане в духе Апостолов. Их также называют «смородинцы» (по фамилии лидера Николая Смородина), или «единственники» — из-за особого взгляда на личность Иисуса Христа.

Во-вторых, развитие русского протестантизма на Северо-Западе происходило в тесном взаимодействии с религиозными движениями других местных народов. Можно сказать, что они развивались синхронно. Например, распространению баптизма на Новгородчине способствовало появление здесь в 1863 году латышских крестьян-переселенцев, баптистов по вероисповеданию. В дальнейшем русские и латыши, баптисты и евангелисты поддерживали между собой тесные связи, проводили совместные встречи, занимались евангелизацией среди местных жителей — как русских, так и латышей. Благодаря финансовой поддержке Союза латышей-баптистов был построен молитвенный дом в Старой Руссе¹. Традиционные братские отношения между протестантами Новгородчины и Латвии сохранились до наших дней.

В Островском уезде Псковской губернии первые русские «штундисты» появились в 1882 под влиянием проповедей латыша Гейде (интересно, что вторым евангельским миссионером в этих местах был еврей Шапиро, следы которого затем теряются)². Крестьянин Иван Тимофеевич Гейде, переселенец из Курляндской губ., впоследствии не менее двух раз привлекался к следствию «за распространение штунды» (в 1894 и 1899 гг.)³.

В конце XIX века религиозное движение затронуло ижорские селения на берегу Финского залива. В деревне Новой группу пашковцев возглавил Матвей Егоров, к которому присоединились брат и сестра Константиновы — Мироний и Анастасия, а также другие местные жители. В праздничные дни утром Егоров проводил у себя дома проповеднические собрания, куда приглашал соседей — лютеран и православных⁴.

1 Корабель А.И. *Via sacra*. Святой путь. СПб.: Любавич, 2012. С. 160, 191-194.

2 РГИА. Ф. 796, оп. 442, д. 1468, л. 460б.

3 РГИА. Ф. 796, оп. 442, д. 1800, л. 350б-36.

4 РГИА. Ф. 796, оп. 442, д. 1796, л. 64.

В Карелии и на Карельском перешейке пятидесятническое учение одновременно распространялось как среди русских протестантов, так и среди финнов-лютеран, что в 1912-1913 гг. приняло характер массового религиозного движения. Оно сопровождалось массовыми покаяниями, ростом посещаемости богослужений, библейских кружков и т. д. Среди финнов и карелов пятидесятническое учение распространялось через публикации в норвежской газете «Корсетс Сейрин», журнале «Звезда надежды» и других изданиях. Кроме того, в Карелию приезжали проповедники из других мест Великого Княжества Финляндского, а некоторые местные жители в свою очередь посещали в городах Финляндии (Тампере, Лахти) большие христианские праздники, где звучала пятидесятническая проповедь. В г. Сердоболь (Сортавала) первыми апологетами пятидесятничества стали учительницы Лююди и Хильме Пиринен. Они узнали об этом движении из газет и журналов, а в 1912 году приняли пятидесятническое учение на неделе изучения Библии в Лемпяля. В доме Пиринен и других местах Сердоболя стали проводиться молитвенные собрания. Из Сердоболя пятидесятническое движение распространилось дальше, однако после того, как Финляндия получила независимость, оно стало развиваться отдельно от российского¹. В 1940 году, в результате советско-финской войны и вынужденного переселения в Финляндию финнов Карельского перешейка и Приладожской Карелии, многочисленные пятидесятнические общины прекратили свое существование. В Ленинградской области собрания финнов-пятидесятников, называемых также по фински «хюпяят», сохранились в Тосненском и Красногвардейском (Гатчинском) районах². В 1930-е годы в дер. Глинка Федоровского сельсовета (Тосненский р-н) «скакуны» из окрестных мест систематически собирались у крестьянина М. А. Леппянена³. В 1948 году баптисты и пятидесятники Тосненского р-на попытались зарегистрировать единую общину

1 Pietari Brofeldt. Helluntai-heratys Suomessa (Пятидесятническое пробуждение в Финляндии). Myllyraino, 2005. P. 261-264.

2 Центральный государственный архив историко-политических документов С.-Петербурга (ЦГАИПД СПб). Ф. 24, оп. 8, д. 293, л. 7-8.

3 Там же. Л. 2.

ЕХБ, но получили от властей отказ¹. А в Гатчинском р-не до конца советского времени сохранилась незарегистрированная община пятидесятников-финнов под руководством А. А. Сюгияйна².

Третьей особенностью русского протестантизма на Северо-Западе можно назвать тесные связи с С.-Петербургом – Петроградом – Ленинградом, который будучи столицей Российской империи, а позднее вторым по значению городом, сделался для верующих своеобразным духовным центром. Отсюда распространялось по стране «петербургское пробуждение». Петербургские служители совершали поездки в провинциальные общины. Так, в Кикерицах Ямбургского уезда в день Троицы 24 июня 1887 г. было организовано большое праздничное богослужение, на котором выступили гости из С.-Петербурга — Иван Рузанов и Петр Яковлев. Всем присутствующим были подарены духовные брошюры³. В Новгороде в начале XX века неоднократно бывали председатель Союза евангельских христиан И. С. Проханов и глава баптистской общины В. А. Фетлер⁴.

Деятельность русских протестантов активизировалась после появления высочайшего Указа «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. Осенью 1909 г. баптистские проповедники из Петербурга открыли беседы в Ораниенбауме⁵. В 1908 г. начались открытые собрания в Царском Селе, в 1909 г. — в Петергофе и Луге⁶. В апреле 1911 года состоялось первое собрание евангельских христиан в Колпино⁷. В первой четверти XX века в С.-Петербурге – Петрограде – Ленинграде находились руководящие центры Союза евангельских христиан и Северного союза

1 Центральный государственный архив С.-Петербурга (ЦГА СПб). Ф. 9620, оп. 2, д. 5, л. 103, 110, 112.

2 Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.Р-6991, оп. 6, д. 782, л. 23.

3 РГИА. Ф. 796, оп. 442, д. 1196, л. 90б.

4 РГИА. Ф. 796, оп. 442, д. 2401, л. 380б.

5 РГИА, Ф. 796, оп. 442, д. 2348, л. 83.

6 Степанов. Рожденные свыше на берегах Ижоры.

Т. 1. СПб.: «Библия для всех», 2011. С. 10.

7 Там же. С. 12.

баптистов, десятки мест протестантских богослужебных собраний, издавалась протестантская литература и периодика на русском языке, действовали богословские курсы.

Значение Ленинграда, как регионального центра русского протестантизма, сохранилось и в послевоенные годы. Общины евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) Северо-Запада находились в ведении старшего пресвитера, служителя ленинградской церкви ЕХБ. Периодически он объезжал местные общины и группы для духовной опеки верующих и решения церковных вопросов. С другой стороны, именно в Ленинграде часть молодых баптистов первыми на Северо-Западе поддержали в 1961 году Инициативную группу, которая встала в оппозицию церковному руководству. Впоследствии некоторые из них стали активными участниками движения баптистов-инициативников — например, Михаил Хорев, Федор Маховицкий, Владимир Филиппов, Аида Скрипникова и др.

Среди протестантских служителей, чья деятельность связана с С.-Петербургом – Ленинградом, было немало уроженцев губерний Северо-Запада. Так, родиной одного из первых пресвитеров петербургской евангельской общины — Савелия Алексеевича Алексеева — была Псковская губерния¹.

И, наконец, четвертой особенностью русского протестантизма на Северо-Западе можно назвать атмосферу более высокой интеллигентности, веротерпимости, открытости в местных общинах — в отличие от строгости, бескомпромиссности, характерных для южных протестантов. Конечно, это условное обобщение, но нельзя не признать, что протестантизм Северо-Западного региона развивался в значительной степени под влиянием пашковцев. Многие из первых пашковцев формально не выходили из православия, поскольку вопрос крещения по вере решался на усмотрение самого верующего. В общинах практиковалось открытое причастие по примеру дарбистов. На совещание 1884 года были приглашены представители разных течений русского протестан-

тизма, поскольку целью Пашкова и Корфа было «объединить всех верующих в России, чтобы они могли узнать друг друга, а потом совместно работать» (из воспоминаний М. М. Корфа)¹.

В 1930-е годы в ходе тотального наступления на религию многие протестантские общины прекратили свое существование, лишь некоторым удалось сохраниться в подполье — в основном, в сельской местности, где контроль со стороны властей был не столь всеохватным. Религиозная ситуация на Северо-Западе (как и в целом по стране) существенно изменилась после Великой Отечественной войны. С одной стороны, правительство несколько смягчило вероисповедную политику, с другой — негласные запреты и контроль ставили церкви в полную зависимость от властей. Уполномоченные по культу старались пресечь любую внебогослужебную деятельность и свести к минимуму приток новообращенных. В 1948 году надолго прекратилась регистрация общин, в результате чего значительная их часть осталась в вынужденном подполье. Многие общины, возникшие до начала гонений, так никогда и не возродились или не восстановились в прежней численности.

В послевоенные годы на Северо-Западе функционировали десятки протестантских общин и групп, среди которых преобладали евангельские христиане-баптисты. Большинство групп были малочисленными — от нескольких человек до 2-3 десятков. Например, в г. Тихвине и Тихвинском р-не в 1950-е годы группа верующих ЕХБ насчитывала всего 12 человек (из них 7 — пенсионного возраста)². Правда, выделялись и более крупные общины: например, в гг. Боровичи Новгородской области, Великие Луки Псковской области, пос. Тосно Ленинградской области...

Большинство протестантских общин и групп на Северо-Западе никогда не получили регистрации (например, община ЕХБ п. Тосно)³ или боролись за нее долгие годы. Лишь со второй половины 1960-х годов ситуация стала меняться. Так, например,

¹ Там же. С. 28, 39-44.

² ЦГА СПб. Ф. 9620, оп. 1, д. 32, л. 11.

³ ЦГА СПб. Ф. 9620, оп. 2, д. 5, л. 103.

¹ Альманах по истории русского баптизма. СПб.: «Библия для всех», 2001. С. 62.

церковь ЕХБ г. Архангельска получила регистрацию в 1967 году, Боровичей — в 1968 году, Новгорода и Череповца Вологодской области — в 1976 году и т. д.¹.

В особом положении оказалась Псковская область. В 1944 году при ее создании сюда отошли от Эстонии и Латвии 3 района, где было целых 6 общин ЕХБ. Власти не отказали им в регистрации, и это положение сохранялось вплоть до начала Хрущевской антирелигиозной кампании². Наличие на небольшой территории сразу шести зарегистрированных общин — ситуация уникальная для Северо-Запада. Но в 1960 году 3 общины ЕХБ — дд. Лебежи, Петровское и Луковка Печорского р-на были сняты с регистрации «в связи с распадом»³.

Гораздо слабее, чем церковь ЕХБ, было представлено на Северо-Западе пятидесятничество. Это связано с разгромом «смородинских» общин в 1930-е годы, массовым выселением из Карельского перешейка и Приладожской Карелии финнов, общим положением пятидесятников, которые, согласно Августовскому Соглашению 1945 года, имели право только на присоединение к общинам ЕХБ. Правда, своеобразный центр пятидесятников-смородинцев сохранился в Великих Луках Псковской области. Хотя формально местная община принадлежала к Союзу ЕХБ, значительную ее часть составляли пятидесятники.

Общины и группы христиан веры евангельской (ХВЕ), как правило, малочисленные, имелись практически во всех областях и автономных республиках Северо-Запада. В Новгородской области в 1962 году руководитель местных пятидесятников С. Г. Угланов даже обратился в райсовет Крестецкого р-на с просьбой разрешить ему выступить с проповедью в местном доме культуры, «так как в этом

доме была церковь», обещая потом отработать стоимость аренды¹. Разумеется, Угланов получил отказ — правда, под благовидным предлогом, что тот не имел священного сана².

Что же касается, адвентистов седьмого дня (АСД), то они не имели на Северо-Западе сколько-нибудь заметного распространения, а существующие общины долго не получали регистрации. Даже самая крупная церковь АСД — ленинградская — была легализована лишь в 1982 году, причем, на этот момент в ней состояло всего 76 человек³. В Вологде община АСД получила регистрацию в 1987 году⁴, в Новгороде — в 1988 году⁵. На Северо-Западе имелись и некоторые «экзотические» протестантские течения — например, адвентисты-реформисты⁶ или пятидесятники-бачинцы, отвергавшие брак⁷.

Таким образом, с самого своего зарождения и вплоть до конца 1920-х годов русский протестантизм на Северо-Западе развивался многообещающе; здесь появлялись новые общины и даже целые конфессии. Русские протестанты взаимодействовали с верующими разных национальностей. Их общепризнанным духовным центром был С.-Петербург – Петроград – Ленинград. Однако в последующие десятилетия из-за жестоких гонений позиции русского протестантизма на Северо-Западе были подорваны, и лишь в наши дни церкви получили возможности для свободного развития.

1 Корабель А. И. *Via sacra. Святой путь*. СПб.: Любавич, 2012. С. 345, 402; Молодов О. Б. Протестантские общины и группы верующих на Европейском Севере СССР в 1960-1980-е гг. // *Актуальные вопросы современной библеистики, истории церкви и практического богословия*. Труды СПбХУ. 2011, № 3. С. 221.

2 Государственный архив Псковской области (ГАПО). Ф. Р-1776, оп. 1, д. 207, л. 114.

3 ГАПО. Ф. Р-1776, оп. 1, д. 5, л. 22.

1 Государственный архив Новгородской области (ГАО). Ф. Р-4110, оп. 4, д. 77, л. 71-72.

2 Там же. Л. 74.

3 Из истории церкви адвентистов седьмого дня в России. Калининград, 1993. С. 233.

4 Молодов О. Б. Протестантские общины и группы верующих на Европейском Севере СССР в 1960-1980-е гг. // *Актуальные вопросы современной библеистики, истории церкви и практического богословия*. Труды СПбХУ. 2011, № 3. С. 223.

5 Никольская Т. К. *Русский протестантизм и государственная власть в 1905-1991 годах*. СПб.: Изд-во Европейского университета, 2009. С. 297.

6 ГАРФ. Ф. Р-6991, оп. 6, д. 1396, л. 21.

7 ЦГА СПб. Ф. 9620, оп. 2, д. 3, л. 16.

А. Г. Морозов

кандидат исторических наук,
Калужский институт туристского бизнеса

ВЕРОИСПОВЕДНАЯ РЕФОРМА П. А. СТОЛЫПИНА

П. А. Столыпин известен большинству историков, как автор аграрной реформы. Однако аграрными преобразованиями деятельность П. А. Столыпина не исчерпывалась. Были ещё реформы образования, социального обеспечения, судопроизводства и реформа вероисповедная. Последняя находится в этом ряду на особом месте, так как до революции 1917 г. вероисповедный вопрос занимал важное место в общественной жизни империи.

В своей первой речи в Государственной Думе в качестве Председателя Совета министров Столыпин уделил внимание и вопросу о свободе совести. Он начинает с отношения государства и правительства к Русской Православной Церкви: «Правительства должно... твёрдо установить, что многовековая связь русского народа с христианской церковью обязывает его положить в основу законов о свободе совести начала государства христианского, в котором Православная Церковь, как господствующая пользуется данью особого уважения и особою со стороны государства охраною. Оберегая права и преимущества Православной Церкви, власть тем самым призвана оберегать полную свободу её внутреннего управления и устройства и идти навстречу всем её начинаниям, находящимися в соответствии с общими законами государства.

Государство же и в пределах новых положений не может отойти от заветов истории, напоминающей нам, что во все времена и во всех делах своих русский народ одушевлялся именем Православия и с которым неразрывно связаны слава и могущество родной земли»¹. Далее Столыпин перешел к вопросу о положении других неправославных исповеданий: «...Права и преимущества Православной Церкви не могут и не должны нарушать прав других исповеданий и вероучений. Поэтому с целью проведения в жизнь Высочайше дарованных узаконений об укреплении начал веротерпимости и свободы совести министерство вносит в Государственную Думу и Совет ряд законопроектов, определяющих переход из одного исповедания в другое, беспрепятственное богослужение, сооружение молитвенных зданий, образование религиозных общин, отмену связанных исключительно с вероисповеданием ограничений»². Из этого выступления П. А. Столыпина видно, что он при осуществлении реформы свободы совести предполагал сохранить господствующее положение Православной Церкви. В качестве доказательства, что полное уравнивание Православной Церкви и неправославных исповеданий вредно для России Столыпин приводил опыт западноевропейских стран, в частности, Австрии, где не признаются браки «между христианами и нехристианами»³, и Швейцарии, которая запретила строительство монастырей и проповедь иезуитов⁴. Эти примеры, по мнению Столыпина, свидетельствуют, что и в странах с более развитыми правами и свободами равенство религиозных конфессий не всегда обеспечивается. Соответственно есть основание для сохранения преимущественного положения Православной Церкви в России. Но самая главная причина, почему Православная Церковь должна сохранить доминирующее положение в государстве, как считал Столыпин, лежала в народном сознании: «Вы все... бывали в нашей захолустной деревне. Вы видели, как истово молится наш русский народ, вы не

1 Столыпин. Жизнь и смерть. Саратов, 1997. С. 204-205.

2 Столыпин. Жизнь и смерть. Саратов, 1997. С. 205.

3 Там же. С. 294.

4 Там же.

могли не осязать атмосферы накопившегося молитвенного чувства, вы не могли не сознавать, что раздающиеся в церкви слова для этого молящегося люда — слова божественные»¹.

Вероисповедная реформа Столыпина началась с Высочайшего Указа Правительствующему Сенату от 17 октября 1906 г. «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о правах и обязанностях входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов»². Однако основные принципы её были сформулированы ещё в Высочайше утверждённом положении Комитета министров от 17 апреля 1905 г. Согласно ему отменялись наказания за переход из Православие в другое христианское исповедание, старообрядцы лишались своего прежнего позорного названия раскольники, им, а также представителям различных сект было разрешено строить свои молельные дома³. Положение 17 апреля 1905 г. было встречено с радостью и ликованием евангельскими христианами. Историк и журналист С. Мельгунов писал по этому поводу в своей книге «Свобода веры в России»: «...По всей России раздался громкий крик — свобода совести! Пусть каждый думает и верит так, как ему повелевает его личная совесть, пусть каждый открыто проповедует свое учение и выясняет, на чьей стороне истина»⁴.

Указ Правительствующему Сенату от 17 октября 1906 г. был издан в порядке 87-й статьи Основных законов Российской империи, т. е. помимо Государственной Думы, что говорит о том, сколь важное значение придавал П. А. Столыпин вопросу свободы совести. Высочайший Указ содержал определение, что такое секта: «Сектантской общиной почитается общество последователей одного и того же вероучения, имеющее целью удовлетворение религиозных, нравственных, просветительных, благотворительных потребностей его членов, собирающихся для общей молитвы в молитвенном доме или ином предназначенном для

сего помещения»¹. Старообрядцам и сектантам предоставлялось «свободное исповедание их веры». В Указе содержались сведения о порядке создания, управления, деятельности данных общин. К сожалению, законом этот Указ так и не стал. 20 февраля 1907 г. законопроект «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о правах и обязанностях входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов» он был внесён во II Государственную Думу. Однако II Дума не успела его рассмотреть. Повторно он был внесён в III Госдуму 6 ноября 1907 г. Дума разделила законопроект на 2 части, посвящённых соответственно старообрядцам и сектантам. В части касающейся старообрядцев законопроект после многочисленных дискуссий был одобрен Думой 2 июня 1909 г. Но Государственный Совет, бывший верхней палатой российского парламента, внёс в законопроект определённые поправки, в частности, о запрещении старообрядцам проповедовать своё учение. Законопроект был передан в согласительную комиссию, а затем возвращён в Думу².

Отдельным и весьма важным был вопрос об образовании для старообрядцев и сектантов. Наиболее болезненным был аспект, связанный с преподаванием Закона Божьего для детей старообрядцев и сектантов. В связи с этим Совет министров в октябре 1906 г. принимает решение о разрешении настоятелям и наставникам данных религиозных общин преподавать Закон Божий³. А в октябре 1911 г. Совет министров принял решение о создании старообрядческого института⁴.

Таким образом, можно сделать вывод, что христианские неправославные движения в результате вероисповедной реформы П. А. Столыпина получили значительные свободы. Но Православная Церковь сохранила за собой господствующее положение.

1 Там же. С. 295.

2 Законодательные акты переходного времени. 1904–1908. М., 2010. С. 369

3 Законодательные акты переходного времени. 1904–1908. М., 2010. С. 39–47.

4 Цит. по: Корабель А.И. *Via sacra*. Святой путь. Великий Новгород, 2012. С. 207.

1 Законодательные акты переходного времени. 1904–1908. М., 2010. С. 382.

2 П. А. Столыпин. Программа реформ. Т. 1. М., 2003. С. 703–704.

3 Особые журналы Совета министров Российской империи. 1911. М., 2002. С. 107.

4 Так же. С. 392–393.

Э. А. Генрих

Ректор Новосибирской Библейской
Богословской Семинарии,
магистр пасторского служения,
магистр богословия

ИСТОРИЧЕСКИЙ ПУТЬ ПРОТЕСТАНТИЗМА И ЕГО БОГОСЛОВИЯ

Протестантизм является весьма широким и ёмким понятием, так как является одним из трёх направлений в христианстве после католицизма и православия, и представляет собой совокупность независимых церквей, церковных союзов и деноминаций, связанных своим происхождением с Реформацией. Таким образом, не существует единой протестантской церкви, а значит и не может быть единого протестантского богословия.

Краткая история протестантизма в Европе и России

Протестантизм получил своё название от «протестации» в Шпейерском сейме в 1529 году. Позже это название стали распространять на лютеран, англикан, реформатов, последователей кальвинизма — пуритан, пресвитериан, индепендентов, баптистов, квакеров, методистов, меннонитов, конгрегационалистов и других¹.

«Как движение, протестантизм зародился в Западной Европе. Основателем его считается Мартин Лютер. Основными доктринами протестантизма являются *Quinque sola* («Пять только») — пять латинских тезисов, появившихся во время Реформации и подведшие итог основным теологическим догматам Реформации, противоречащим учению Римско-католической церкви того времени.

Это — *Sola scriptura* («только Писанием») — доктрина о том, что Библия является единственным источником христианских доктрин. *Sola fide* («только верой») — доктрина о том, что прощение можно получить только верой, безотносительно добрых дел и поступков. Протестанты не обесценивают добрые дела; но они отрицают их значение в качестве источника или условия спасения души, считая их неизбежными плодами веры и свидетельством прощения. *Sola gratia* («только благодатью») — доктрина о том, что спасение приходит только как Божья благодать, как незаслуженная милость, а не как что-то заслуженное грешником. *Solus Christus* («только Христос») — доктрина о том, что Христос является единственным посредником между Богом и человеком, и что спасение возможно только через веру в Него. Несмотря на отрицание других посредников между Богом и человеком, традиционное Лютеранство чтит память Девы Марии и других святых. *Soli Deo gloria* («только Богу слава») — доктрина о том, что человек должен почитать и преклоняться только Богу»¹.

Протестантизм, чаще всего, ассоциируется как отрицание исторических церквей, а не как обновлённый библейский взгляд на Бога и качественно другие отношения с Ним.

Ученый-востоковед Игорь Подберезский пишет: «У нас к протестантству иногда относятся слишком легковесно и видят в нем исключительно отрицание католичества и ничего большее. Между тем протестантство есть прежде всего особое отношение к Богу, суть которого — прямой диалог верующего с Ним и личная ответственность перед Ним. Для протестантства характерно своеобразное восприятие присутствия Божия в этом мире, при-

¹ Там же, С. 326-329

¹ Кляшев А. И., Диссертация «Протестантизм и неопротестантизм в постсоветском Башкортостане: трансформация конфессиональной идентичности», ИЭИ УНЦ РАН, Уфа, 2011, С. 19.

сутствия «здесь и теперь», обостренное осознание своей греховности и своей вины перед Творцом. И в то же время — радость от того, что Господь есть и любит нас, полное упование на Него. Протестантство играет огромную и, несомненно, самостоятельную роль в современном мире»¹.

Идеи протестантизма стали проникать в Россию практически с момента его возникновения в Европе. В период с 1523 по 1533 годы великий князь Василий пригласил с Запада ремесленников, художников, торговцев и аптекарей, а Иван IV — толмачей, лекарей, хирургов и типографщиков. Среди них было немало исповедующих лютеранство. Им была дана возможность проводить свои богослужения, так как они не увлекались политикой и прозелитизмом... А во время Ливонской войны (1558-1582 годы) тысячи пленных немцев и шотландцев были расселены в разных городах России с правом свободного исповедания своей веры. Вскоре протестанты появились и в самой Москве: в так называемой «Немецкой слободе»... В других городах России, везде, где были пленные немцы, образовывались общины, правда, собираться им разрешали только в домах их пасторов. У лютеран были свои пасторы-мисионеры. Пастор Виттерман, например, переходил из города в город России. А другой пастор Скультет проповедовал у протестантов Новгорода и Казани... При царе Фёдоре Ивановиче много протестантов служило в его пятитысячном иностранном отряде. Во время же царствования Бориса Годунова для протестантов на средства царя в Москве была построена кирха, а из Германии были приглашены проповедники для служения в ней. Это, пожалуй, было самое лучшее время для протестантов в России. Однако при Лжедмитрии II, ситуация резко изменилась: их начали истреблять, за непочтение в Успенском соборе русских святых, особенно икон, во время венчания лжецаря...

В 1643 году по жалобе московских священников царю, в Москве были ликвидированы немецкие поселения, из-за близости их к православным приходам, так как это вело к опустению этих приходов. При царе Михаиле в Москве появились уже и хра-

¹ Подберезский И. Протестанты и другие. Религиозная публицистика. — СПб.: Мирт, 2000, С. 38.

мы реформатские, а численность протестантов возросла до 1000 семейств. Появились они и в Ярославле, Вологде, Холмогорах. Вследствие ужасов Тридцатилетней войны в Россию особенно много эмигрировало протестантов, однако царь Алексей позволял в Москве оставаться только тем, кто готов был принять православие. Исключение составляли особенно почётные и нужные...

При царе Фёдоре Алексеевиче многие командиры в солдатских полках были немцы. А при царевне Софье в армии служили гугеноты из Франции. Вообще к началу 18 века в России уже было почти зотысяч протестантов. С самого начала появления протестантов в России наиболее убеждённые из них стали заниматься прозелитизмом среди православных. Их успеху способствовал антикатолический настрой как православия, так и протестантства, а также недовольство внутри самого православия злоупотреблениями и пороками духовенства. Методами распространения протестантизма были *устные проповеди; протестантская*, переведённая на русский язык *литература*, поставляемая контрабандой в Россию; *протестантские школы*, действовавшие при протестантских церквях; *высшие школы, художественные и иные заведения протестантов*, в которых охотно обучались и русские... Царь Петр I, открывший «окно в Европу», содействовал большому притоку иностранцев с их религиозными идеями, что, естественно, также содействовало успешному распространению протестантизма в России. Учреждение Московской Академии было очевидно связано с необходимостью научного противостояния протестантизму. Существенную роль в развитии протестантизма в России играли расколы внутри православия, появление различных религиозных движений типа хлыстовства, духоборчества и молоканства. Историки православия вынуждены признать позитивное влияние протестантизма на научно-образовательное и духовно-нравственное состояние российского общества, и даже на церковно-практическую жизнь самой православной церкви... При том же Петре I появились уже каменные кирхи в Москве и её окрестностях. Появились кирхи в Туле, Новгороде, Казани и Астрахани. Это привело к созданию протестантских коллегий, которые контролировались коллегией иностранных дел России, а та в свою очередь информировала Синод...

Во время Петра I делалась попытка соединения англиканской и православной церквей, однако восточный Патриархат не поддержал эту идею, находя непримиримые догматические расхождения...

При царствовании Анны Ивановны во главе государственного управления появились немцы-протестанты, что в своё время привело даже к беспримерному факту гонения в православной стране православного архиепископа Тверского Феофилакта за то, что тот издал сочинение Стефана Яворского «Камень веры» по поводу «протестантской ереси Тверитинова».

Протестантизм в северо-западной и юго-западной частях России имел известное благотворное влияние на внутреннее состояние православной церкви, и, особенно, на церковно-приходских «братства», а также на развитие образования в России. Протестанты содействовали организации учёных и литературных кружков. Протестантизм способствовал очищению нравов между православными, возвышению добродетелей человеколюбия, благотворительности, честности и трудолюбия¹. За 4-4,5 столетия, будучи первоначально привнесённым с Запада, протестантизм вполне укоренился в нашей стране, и превратился в одну из традиционных религий России — российский протестантизм. Это еще раз подтверждает, что российский протестантизм нельзя уже рассматривать как нечто «инородное», стоящее вне российской государственности и русской культуры².

«Однако, несмотря на то, что протестантами были не только проживающие в Российской Империи лица германского происхождения, но и этнические славяне, протестантизм всегда занимал по отношению к Русской православной церкви второстепенное положение. Согласно Своду законов Российской империи, все исповедания располагались на четырёх иерархических уровнях со своим объёмом прав и ограничений. На первом уровне находилась Русская православная церковь, обладавшая статусом государственной и господствующей. Протестантские церкви

(вместе с католиками, мусульманами, иудеями и буддистами) находились на второй ступени (*так называемые признанные и терпимые вероисповедания*). Третью ступень (*терпимые, но непризнанные*) занимали старообрядцы (раскольники) и некоторые секты, четвёртую (*непризнанные и нетерпимые*) — скопцы — так называемые «изуверные» секты, а также те исповедания, которые, в зависимости от конкретно-исторических обстоятельств, определялись государством как враждебные. Принадлежность к религиозным объединениям четвёртой ступени преследовалась по закону. Конфессиональная принадлежность смыкалась с этнической, а любой переход отдельного лица в другое исповедание (кроме православного) законом не допускался. Любая проповедь своего вероучения, кроме православного, за пределами своей этноконфессиональной корпорации (католики-поляки, лютеране и баптисты-немцы, мусульмане-татары и т. д.), квалифицировалось законодательством, как проявление националистических тенденций. Российское законодательство почти не знало ограничений по национальному признаку, но они фактически имели место и определялись конфессиональной принадлежностью¹. В настоящее время в нашей стране, кажется, мало что изменилось в этой области, хотя «протестантизм в России за последние 15 лет проделал принципиальную эволюцию: он обрусел во всех смыслах — собственно религиозном, культурном, идеологическом, социально-политическом. И год от года этот процесс все усиливается. Но чтобы полностью укорениться на русской почве, всего этого недостаточно. Не только протестантизм должен идти навстречу России, но и Россия — навстречу своим протестантам. Последние годы официальная идеология и политическая практика федеральной власти предполагают тесное взаимодействие с так называемыми «традиционными религиями» (этим термином власти назвали РПЦ, несколько исламских, два иудаистских и одно буддийское религиозное объединение), протестанты в их число не входят. Укрепляющееся из года в год сотрудничество федеральной власти с религиозными организациями в области образования, соци-

1 Христианство (энциклопедический словарь) изд. «Большая Российская энциклопедия», М., 1995, С. 406-411.

2 История религий в России. М., РАГС. 2002. С. 314.

1 Кляшев А. И., Диссертация «Протестантизм и неопротестантизм в постсоветском Башкортостане: трансформация конфессиональной идентичности», ИЭИ УНЦ РАН, Уфа, 2011, С. 31

альной работы, культуры, в вооруженных силах и даже в дипломатической сфере ограничивается в основном РПЦ и в значительно меньшей степени распространяется на другие «традиционные религии»¹.

Пути развития протестантского богословия от Реформации до настоящего времени в Европе и России.

Как было сказано ранее, что единого для всех протестантских церквей богословия не существует. Но при этом объединяющим является признание ряда основных положений, истолкование которых в конкретных условиях, составляет содержание многих богословских концепций этого движения. Реформация создала свое собственное богословие, отличное от католического и православного и наиболее полно его сформулировал Жан Кальвин, влияние которого было очень сильным более 250 лет. Арминий и Джон Весли несколько иначе понимали сотериологический вопрос условий избрания, а это привело к тому, что внутри протестантизма появилось, как минимум две мощные богословские системы взглядов: кальвинизм и арминианство. Нам в настоящее время следует «проявлять бдительность и не увлекаться логическими построениями кальвинизма, поскольку порой они приводят к таким выводам, которые ведут за пределы того, что Бог открыл в Своём Слове. С другой стороны доводы арминиан выглядят вполне здравыми и разумными, но иногда основаны на чисто человеческих понятиях, противоречащих тому, что открыл в Своём Слове Бог»².

Итогами богословских исканий периода от Реформации до XVIII века можно считать определения лютеранских Аугсбургского исповедания веры (1530) и Формулы Согласия, реформатского Гейдельбергского катехизиса (1563), Каноны Дортского синода (1618-1619), Шляйтхаймского исповедания анабаптистов (1527), Тридцати девяти статей англиканства (1571), пресвитерианского Вестминстерского исповедания веры (1646), методистского Двадцати пяти статей о религии (1784). У баптистов никогда не

было общего для всех исповедания веры, но их объединяли определённые принципы, которые разделяли все баптисты, хотя некоторые баптистские общины излагали свои убеждения в виде документов, типа Филадельфийского исповедания веры (1742) или Нью-хэмпширского (1833)¹.

С самого начала Реформации шла напряженная работа по детализации вероучительных положений, вплоть до подробных трактатов и дискуссий даже по самым частным вопросам. Стимулирующим началом послужила развернувшаяся в данный период масштабная дифференциация протестантизма. К лютеранству, реформатству и англиканству добавились сообщества баптистов, квакеров, гуттерских братьев (чехоморавские анабаптисты), меннониты и пр.

Широкое распространение получил пуританизм. Пуритане (англ. Puritans, от лат. Puritas — чистота) — английские протестанты, последователи кальвинизма в Англии в XVI-XVII веках. Пуританизм охватил все протестантские движения, несогласные с «высокой» церковью, которые стремились очистить ее от остатков католицизма, сохранившихся в англиканизме. Кальвинизм давал религиозную санкцию на политическую оппозицию, что и привело к преследованию пуритан со стороны властей. Пуританизм вылился в два основных направления.

Первое именовалось как пресвитерианство. Пресвитериане считали единственным законом поведения христиан и устройства церкви Священное Писание. В своих церквях они исключали иерархию. Власть в церкви осуществлялась консисториями и синодами, состоящими из пасторов и мирян-старейшин (пресвитеров). Допускалось сотрудничество с властью.

Второе направление — конгрегационализм (индепендентство) — было более радикальным. Признавая присутствие Христа в любом собрании верующих, они считали каждую местную общину (конгрегацию) не зависящей в делах веры от государствен-

1 С. Филатов, А. Струкова, От протестантизма в России к русскому протестантизму», статья из журнала «Неприкосновенный запас», 2003, №6(32).

2 Ф. Х. Баракман «Практическая христианская теология», Ассоциация «Духовное возрождение», М., 2002, С. 17.

1 Там же, С. 18.

ных или церковных властей. Внутри самой конгрегации пасторы и верующие исключали иерархические отношения, а различались лишь исполняемыми функциями¹.

В начале XVIII в. протестантское богословие испытало мощное воздействие пиетизма (от лат. Pietas — благочестие). Пиетистское богословие стремилось избежать отвлеченных рассуждений и делало упор на важность практической христианской жизни, то есть личное благочестие для оправдания и спасения.

В России пиетизм имел распространение среди немецких колонистов лютеранского и реформатского исповеданий. Многие члены пиетических общин Германии прибывали в Российскую империю, где продолжали придерживаться своих традиций. Из числа проповедников пиетизма в России наиболее известны реформатский пастор Иоганн Бонекемпер, его сын Карл Бонекемпер и лютеранский пастор Эдуард Вюст. Распространение пиетизма наблюдалось, в частности, в колониях Новый и Старый Данциг, Рорбах, Вормс.

Если в России до середины XIX века пиетические кружки были замкнуты в рамках немецкой диаспоры и не оказывали существенного влияния на религиозные воззрения окружающего их русского и украинского сельского населения, то в 50-е годы на основе ряда пиетических и новопиетических общин формируется *штундистское движение*². Данное течение, благодаря своей активной миссионерской деятельности, получило распространение среди славянского населения и стало одним из предшественников современного баптизма, пятидесятничества и евангельского христианства в целом, а также в России, на Украине, в Белоруссии и некоторых других государствах, образованных на территории бывшей Российской империи³.

1 Яндекс-словарь

2 Л. Митрохин утверждает, что по свидетельству немецких переселенцев штундисты появились впервые евангелическо-лютеранской среде в начале XVIII века в Германии. Основателем считается Якоб Шпенер, а первый подобный кружок в России возник в 1817 г. в среде немецких поселенцев. В России в начале XIX века существовали различные точки зрения по корням возникновения российского штундизма. (С. 213-214)

3 С. Савинский, «История русско-украинского баптизма», Одесса, изд. «Богомыслие», 1995.

На протестантское богословие также оказал сильное влияние *ривайвализм*, начавшийся с «Великого пробуждения» середины XVIII века. Начало, которому положили американские проповедники Джордж Уайтфилд и Джонатан Эдвардс. А в XIX-начале XX вв. продолжили великие проповедники и богословы Чарльз Финни, Джон Дарби, Дуайт Муди, Чарльз Сперджен и др. Промышленная революция и идеи прогресса выдвинули человеческий разум на первое место, и многим показалось, что прикладные науки решат все жизненные вопросы людей. Вера в прогресс привела к сомнениям, что вера в библейский взгляд на природу и общество не совместим с современными научными открытиями. Стали верить, что «прогрессирует не только человечество, но и природа»¹. И теория Дарвина хорошо вписывалась в новые умонастроения людей.

Протестанты «всегда искали возможности для истолкования своей веры в свете новых умонастроений»². После того как Кант показал, что «чистый разум» не даёт ответы на вечные вопросы человека, то, чтобы спасти им же разрушенный христианский рационализм, он предложил религии место независимое от разума. И тогда в начале XIX века в протестантском богословии зародилась либеральная традиция. Фридрих Шлейермахер, именуемый сегодня как «отец либерализма», стал искать основание религии не на разуме, а на «чувстве зависимости» от Творца. Он полагал, что в каждой общине это чувство зависимости принимает определённую форму. Главное — это передать своему современнику и будущим поколениям свой опыт, чтобы те в свою очередь прониклись тем же чувством зависимости. В середине XIX века Серен Кьеркегор выступил против «дешёвого христианства» и призывал «затруднить принятие христианства» и не играть в христианство, а быть готовым платить высокую цену за христианскую веру. В его понимании истинное христианство — это бытие со страданиями, сомнениями и порой отчаянием, что не возможно порой разумно объяснить или вместить в некую «Систему» философии разума Гегеля. Но, тем не менее, к рубежу XIX-XX вв. либеральное богословие стало наиболее заметным в протестантской мысли. Его расцвет связывают с именами Альбрехта Ритчля, Хораса Бушнелла,

1 Х. Л. Гонсалес «История христианства», «Библия для всех», С-Пб., 2009, С. 255.

2 Там же, С. 254.

Адольфа Гарнака, Эрнста Трельча, которые считали, что в богословии произошёл отход от веры ранней церкви *от учения Иисуса к учению об Иисусе*. И начался поиск «исторического Иисуса».

Религиозность рассматривалась ими как внутренне присущее человеку качество, раскрывающееся в конкретно-исторических формах общества и культуры. Повышенное внимание уделялось анализу библейских, прежде всего христологических, сюжетов с позиций историзма и их социального контекста. Либеральное богословие подчеркивало больше этический аспект в христианстве. Под его влиянием сложилось движение «социального Евангелия», выраженное в концепции Уолтера Раушенбуша, которая сосредотачивается не на вечном спасении, а на преобразовании общества.

Либеральное богословие процветало, пока не грянула первая Мировая война 1914 года, положившая конец оптимизму либерализма, и это заставило богословов искать новое основание и новую богословскую систему. Самый важный богословский ответ на вызовы того времени сделал швейцарский реформатский пастор Карл Барт. Он решил вернуться к Писанию и написал исследование Послания к римлянам, которое взорвало богословский мир. Барт стал основоположником богословской школы, которую называют по-разному: одни «богословием кризиса», другие «диалектическим богословием», а третьи «неоортодоксией». Барт заявлял, что предметом богословских исследований является не христианская вера, а Слово Божие. Более того, он подчеркивал, что каким бы не было богословие: правильным или нет, — это плод человеческого творчества, и его нельзя смешивать со Словом Божиим¹.

Идеи диалектической теологии в 1930–1940-х гг. были восприняты американскими мыслителями, и стали основанием протестантской «неоортодоксии». Усилиями Рейнхольда Нибура и других представителей этого течения восстанавливался авторитет доктрин ранней Реформации в вариантах строгого лютеранства и кальвинизма, с целью их применения в решении социальных и моральных проблем современности. «Неоортодоксия» пред-

ставляла религию базовым фактором культуры, а неопределённость социального преобразования замещала эсхатологическими ожиданиями.

Протестантские богословы — неоортодоксы пришли к выводу, что Бог оказывается вне возможностей человеческого постижения. Осмысление напряженности между грехом и искуплением, порочной природой человека и спасающей благодатью Бога становится ведущим мотивом диалектической теологии. Она развивается в трудах Фридриха Гогартена, Эдуарда Турнейзена. Ее влияние отразилось в «теологии кризиса» Эмиля Бруннера, «теологии культуры» Пауля Тиллиха, концепции «демифологизации» Рудольфа Бультмана (1941). Последний, пытался провести переоценку неоортодоксии, но его движение не стало новой богословской системой, и в 1954 Эрнст Кеземан стал призывать искать исторического Иисуса и поставил под сомнение взгляды Бультмана. Это, прежде всего, означало конец доминирующей богословской системы как таковой. Радикализм же проявился, прежде всего, в отказе от традиционной протестантской парадигмы рассуждений о Боге.

В работах 1960-х гг. Томаса Альтицера, Пауля ван Бурена, Габриэля Ваханяна, Уильяма Гамильтона складывается концепция теологии «смерти Бога». Считалось, что для современной секулярной культуры идея трансцендентного Бога ничего не дает, и понятие о Нем должно быть «исключено из словаря». Смерть Бога, по этой концепции, означает его полное «космическое и историческое» воплощение в мир. Христос в этой связи рассматривается как нравственный образец свободного человека, следуя примеру которого освобождаются духовно и социально все люди. Наступает «смерть теологии», как это было сформулировано Альтицером, Карлом Рашке и другими авторами программного сборника 1982 г. «Деконструкция и теология».

Другим вариантом секулярной христианской теории стала «теология процесса», основу которой составили идеи математика и философа Альфреда Норта Уайтхеда. Бог для него — это имманентная миру «чистая» возможность бытия. А в работах американских теологов Шуберта Миля Огдена и Джона Босуэла Кобба

¹ Там же, С. 326–329

христианство интерпретируется, как свидетельство жизненной реальности творческого саморазвития Бога в «физическом теле» сотворенного им мира.

Такой секулярный подход к богословию вывел его на социально-политические аспекты современности. «Социально-политическое богословие» протестантизма видит свою задачу в обновлении нашего бытия в духе любви, свободы и справедливости. Это особенно хорошо просматривается в работе «Откровение как история» Вольфганга Панненберга, «теологии надежды» Юргена Мольмана, а также в теологии революционного развития общества Хельмута Голльвитцера и Харви Кокса.

Либеральное богословие родило также историко-критический метод исследования Библии. Стоит признать, хотя либералы исходят из ложных предпосылок, но без этой работы вряд ли можно представить возрождение экзегетики среди консервативных богословов, которое мы наблюдаем в 20-м веке¹.

М. Эриксон обращает наше внимание на то, что любое богословское учение, пытающееся связать себя с нынешними условиями интеллектуального мира, обрекает себя на скорое исчезновение. В современной истории протестантского богословия, разумеется, существуют определенные богословские учения, например, «богословие надежды» или «богословие процесса». Но в них нет внутренней связности и полного набора вероучительных концепций, характерных для богословских систем, построенных на одной всеобъемлющей теме или идее. Такие движения, как «богословие освобождения», «черное богословие», «феминистское богословие» и различные секулярные богословия, служат лишь выражением определенных социологических представлений. Но ни одно из них не заслуживает звания богословской системы. Поэтому современным богословам не следует слишком привязывать себя к каким-либо модным на сегодняшний день культурным течениям. Быстрые изменения в богословии — всего лишь отражение изменений в общей культурной среде. Во времена таких быстрых изменений не стоит, пожалуй, слишком тесно соединять

¹ Эриксон М, «Христианское богословие», «Библия для всех», С-Пб., 1999, С. 48-54.

богословие с миром, в котором оно выражается. И факт того, что сейчас не существует неоспоримых корифеев в протестантском богословии или, по крайней мере, их очень мало, должен побуждать нас, с одной стороны, критически относиться ко всем теориям, о которых мы читаем или слышим. И, с другой стороны, быть готовыми к их пересмотру в любой момент, когда нам кажется, что мы можем поднять их на более высокий уровень. Либеральное богословие удалило препятствия для женского священства, рассматривая его как социально-культурную традицию апостольской эпохи, что привело к появлению большого количества в некоторых протестантских церквях женщин-пасторов, особенно в методизме и неопятидесятничестве.

В XX веке параллельно богословию либерализма и «неоортодоксии» развивается богословие *протестантского фундаментализма*, которое обращается к непосредственной жизни. И своей доступностью для большинства людей оно потеснило «философствующее богословие». Стоит признать, что очевидная и нарастающая секуляризация придала богословию динамику и побудила ее найти новое объяснение общественных процессов.

Российский протестантизм, в лице евангельских христиан-баптистов, сохраняет взвешенный и сбалансированный подход к богословию. В связи с тем, что российское государство признало на своей территории традиционным из христианства только православие, то нам, российским протестантам, приходится отстаивать своё право на признание быть частью национального духовного наследия российского народа. Постепенно оформляющиеся конкретные черты баптистского богословия просматриваются в богословских документах, существующих на российских просторах в богословских учебных заведениях, а также на различных площадках богословских дискуссий. Некоторые специалисты в области богословия утверждают, что мы, баптисты бывшего СССР, не имеем основательного методически последовательного и продуманного богословия.

В качестве путей развития богословия отечественного протестантизма, предлагается развитие своего национального богословия или интеграция в международное евангельское сообщество.

щество, а не делиться на «своих» и «чужих» протестантов. Этому особенно содействует современная глобализация общества. Юрий Решетников, например, утверждает, что феномен евразийского протестантизма всё-таки существует, и нельзя говорить, что это просто «продукт злокозненной немецкой пропаганды», не имеющий ничего общего с национальной религиозностью. Скорее все-таки мы можем говорить о близости тех или иных западно-протестантских учений определенным пониманиям, а иногда и оформившимся движениям, в отечественной религиозной среде. Следует также отметить, что развитие протестантизма у нас не стало простой калькой западных протестантских церквей, но синтезом с отечественной почвой. Действительно, наше братство формировалось в очень трудных условиях, которые обусловили его оторванность в течение 40-50 лет от развития богословской мысли за рубежом. Хорошо это или плохо — на самом деле также достаточно непростой вопрос. Ответ на него во многом будет зависеть от того, кто его задает: богослов-исследователь или же практик-служитель. Но в любом случае, говорить о том, что наш «фундаментализм» является реакцией на западный «либерализм», не совсем верно, т. к. наше понимание богословских истин формировалось скорее в условиях изоляции, чем в условиях дискуссии. И все же отечественное богословие существует, хотя оно с точки зрения кого-то является примитивным, объективно нуждается в своем описании и осмыслении, возможно в чем-то и наивное. Но оно есть, и каждый из нас может в этом убедиться, посетив любую баптистскую церковь¹. Как отмечает М. Неволин, размышляя о том, что такое российский протестантизм и какими ему видятся критерии его самоидентификации, то их, по его мнению, три — теологический, структурный и социальный. Он замечает, что по различным причинам на сегодняшний день сложилось такое положение, когда под одним названием в рамках одной конфессии существуют церкви с существенно отличающимися богословскими взглядами. Фактически — это разные по теологии церкви. Отчасти это, по

¹ Обзорная статья интернет-дискуссии Богословского общества Евразии, moscowseminary.org/sannikov/whoarewe.htm

его мнению, произошло из-за разобщенности и некоторой замкнутости многих евангельских церквей, отчасти из-за того, что этот вопрос никогда серьезно не рассматривался¹.

В заключении хочется отметить, что путь протестантского богословия весьма трагичен, динамичен и сложен, однако он всегда был нацелен на содействие Церкви в осмыслении быстро меняющегося мира и помощи ей остаться «столпом и утверждением истины». Каждое новое поколение богословов будет стоять перед вызовом времени: сохранить учение Христа и углубить его понимание, чтобы Церковь могла выполнить Великое поручение Спасителя Иисуса Христа. Протестанты России, особенно РС ЕХБ, хорошо осознают это и стремятся осуществлять свой посильный вклад в это важное дело. И данная научно-богословская конференция хорошее подтверждение этому.

¹ <http://www.kbogu.ru/?3-5-21>

О. Н. Соколова

филолог

VIA SACRA: ИСКУПЛЕНИЕ ПАМЯТЬЮ

Те, которых весь мир не был достоин, скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли.

(К Евреям 11, 38)

Книга А. И. Корабель — это своеобразное напоминание Пастыря, устами которого говорит Сам Господь: «Помни путь свой!.. Помни, откуда ты исшёл!.. Поминайте наставников ваших!» (Втор. 8 :2) Это крещение памятью, возрождение, очищение и обновление помыслов и веры евангельских христиан Новгородчины, и не только Новгородчины, полное погружение в эпоху гонений, следование «по кровавым следам» (гимн №864) своих предшественников, ощущение неразрывной слиянности с теми, кто погибал за живую веру, которые «замучены были, не принявши освобождения, дабы получить лучшее воскресение; другие испытали поругания и побои, а также узы и темницу < ... > подвергаемы пытке, умирали от меча, скитались в милотях и козьих кожах, терпя недостатки, скорби, озлобления» (Евр. 11, 36-37).

Это своеобразное созидание Храма Христа в Книге! Недаром цвета обложки книги А. И. Корабель «Via sacra. Святой путь» (жёлтый и багровый) идентичны цветам Храма Христа. Старинная гравюра, на которой изображено таинство водного крещения, напоминает нам о том, что все мы во Христа крестились, во оставление грехов! Только пройдя крестный путь страданий, «крестный путь русского евангелизма» (В. А. Бачинин), святой путь, можно говорить о Пробуждении!

Книга Анатолия Ивановича несёт в себе искупление для грешников и покаяние для верующих. Недаром читая её вслух, начинаешь вдруг осознавать всю шаткость своей веры, а окружающие тебя люди плачут слезами покаяния и просят прощения у Бога за то, что они не такие стойкие и верные, как те, о которых написана книга. И невольно вспоминается гимн:

Пустыней греховной, земной,
Где неправды гнетущий обман,
Я к Отчизне иду неземной
По кровавым следам христиан.

Прпев:

В край родной, неземной
От обмана мирской суеты
Я иду и приду к незакатному
Солнцу любви.
Темнеет вечерняя мгла,
Длится тяжкий и скорбный мой путь,
Но не гаснет надежда моя:
Я в Отчизне моей отдохну.

Иди же смелее вперёд
За Христом, не пугаясь врага,
Скоро кончится путь наш земной,
Засияют Сиона врата.

Ведь там ожидают меня
Все омытые кровью Христа,
Они встретят, любовью горя,
Пилигрима усталой земли.

(«Песнь Возрождения», №864. Библия для всех. 2000 г.)

Мы можем называть себя христианами по разным причинам, «но только некоторая часть из нас составляет меньшинство Христиан верующих и способных воспринимать религиозные настроения; ещё меньше тех, кто мистически чувствует; ещё гораздо меньше таких, которые во всём существе своём мистически проникнуты религиозными верованиями и идеалами; наконец, совсем мало тех одухотворённых людей, которые никогда не расстаются со своим ярко зажжённым факелом Веры, освещая им свой жиз-

ненный путь, и от видимой всеми „реальности“ жизни не отделяют той, для большинства невидимой, но всегда действенной и видимой для избранных, реальности, которая составляет духовную область жизни, основной и всеобъемлющий её смысл» (Ф. Винберг). Смотри «Ладья», декабрь 2008, №7(81), С. 4, ст. «Его превосходительство А.М. Максимовский». Это об их деяниях, деяниях апостолов своего времени, говорит книга А. И. Корабель. Это о них, начиная с императора Александра I, блестящих фрейлин двора, князей и графов, генералов и кавалергардов, можно сказать, что они, имея всё, отказались ради Господа от мирских благ, превратили свои имения в приюты и детские дома, предоставили их, подобно Ливен, для молитвенных собраний, где всегда царили равенство и единодушие. Их сердца пылали, не угасая, подобно светильнику из красного стекла в моленной комнате Голицина.

«В комнате нет лампы. Вместо люстры сделано из пунцового стекла изображение человеческого сердца, и в этом сердце теплится неугасимый огонь. Комнатка эта, освещённая красным унылым пламенем, сильно поражала чувство и воображение: сгорающее сердце кажется кровавым и раскалённым. По утрам уходил князь в эту уединённую сень свою. В этом же сыром и тёмном чулане маливался вместе с князем и император Александр I» (М. И. Пылаев. Старый Петербург. СПб. 2003. С. 234 / см. также А. И. Корабель «Via sacra. Святой путь». С. 39).

Вдохновлённый этим отрывком книги, наш современник, поэт, критик, набоковед и один из научных редакторов книги Анатолия Ивановича, Алексей Филимонов, написал следующие стихи:

АНГЕЛ-СЕРДЦЕ

Вода, босая, шлёпала по лужам,
и алый сумрак проступал везде,
и ангел окрылённый был не нужен
томительному странному Нигде.

Никто дрожал у синего подъезда,
зияла бездна на восьми ветрах,
и ангел, потаённый и не местный,
свет окровавил у людей впотьмах.

Так им казалось — он заправил сердце,
в лампаду снов он превратил сосуд
и масло неземного иноверца
любовь творило и вершило суд.

Сиянием надмирным и всевластным,
и претворяло в вечности вино,
то, что дождём казалось беспристрастным,
и ткало манны саван-полотно.

А. Филимонов, «Сиреневая гроза», С. 39

Каким образом «сияние надмирное и всевластное», «претворяя в вечности вино», могло слиться воедино, сфокусироваться в одну точку, придя из разных эпох?

«Поскольку русский евангельский христианин, как водится, погружён в свою эпоху, а сама эта эпоха одновременно пребывает внутри него, то его личность представляет собой нечто вроде фокуса, в котором сходятся в одну точку бесчисленные исторические тренды, социальные обстоятельства и культурные детерминанты» (Via sacra. Святой путь. Вступительная статья В. А. Бачинина, С. 13).

Читая книгу, мы видим, как праздные, богатые люди, вдруг переходили от безверия к вере, причём, живой вере, а не мёртвой! И в этом нет ничего парадоксального и абсурдного. На самом деле это проявления «глубочайшей закономерности духовной жизни человека» (Там же, С. 14).

«Живая вера — вот была «надежда надежд». Отчаявшиеся в земной справедливости, люди обращали взоры к небу как к последнему приюту, откуда могла прийти защита. И за такую выстраданную веру они стояли до конца, жертвуя всем, даже жизнью. Вера в Бога — это не «исторически закономерный компонент человеческой культуры, особая наука жизни, удовлетворяющая фундаментальные потребности общества и личности, — как пишет Л. Н. Митрохин, но Дар Божий, чтобы никто не хвалился» (Via sacra. Святой путь. С. 30).

И поэтому гегелевская схема оправдания перехода из веры в неверие не сработала там, где уже пламенели очаги Веры! Где люди вдруг почувствовали жажду в Боге и Истине! Невольно

вспоминаются слова Епископа, д-ра богословия С. И. Николаева: «Евангельское движение в России — это не западный протестантизм, это российский духовный феномен» (Там же, С. 25).

Удивительно точно подметил особенности русского народа Жевахов Н. Д. (князь, камер-юнкер, помощник статс-секретаря Государственного совета, с сентября 1916 года — товарищ обер-прокурора Синода при Н. П. Раеве) в своих воспоминаниях:

«Совершенно исключительное место среди людей, ищущих Бога, занимает русский человек. Только у русского эти поиски Бога превращаются в самостоятельное и важнейшее дело жизни, несовместимое ни с каким другим делом; только у русского это дело является самоцелью, обесценивающей все прочие цели, опрокидывающей весь мир, со всеми его задачами... И в этой сфере исканий Бога ни один народ не проявляет такой изумительной добросовестности, как русский.

Эта добросовестность сказывается не только в области разрыва с прошлым, как бы дорого оно ни было, как бы крепки ни были связи с ним, не только в области достижения новых целей, как бы трудны они ни были, но и в выборе способов, посредством которых эти цели достигаются. Русская душа неохотно покидает своё место на земле и, слыша зов Божий, не сразу откликается на него. Но, если раскачается и сорвётся со своего места, то уже ничто не удержит её полёта к небу...

Она будет лететь до тех пор, пока не сбросит с себя не только мирское иго, под бременем которого изнемогала, но и свою земную оболочку, пока не долетит уже до той предельной высоты, где лицом к лицу, будет говорить с Богом» (Н. Д. Жевахов)

Об этом полёте обновления и говорится в книге А. Н. Корабель «Via sacra. Святой путь».

К сожалению, общество, которое придерживается идеалов гуманизма и атеизма, сеет межрелигиозную вражду, не способствует развитию даже общечеловеческих ценностей! Но, согласно великому русскому философу И. А. Ильину, «Человек имеет естественное и неотъемлемое право на автономное восприятие Божества... Иметь религию есть право человека, и это право — право быть духом — лежит в основе всех его прав. Человек, отказывающийся от этого права, теряет своё духовное пространство и впадает во все недуги, связанные с этой утратой; человек. Не осуществляющий этого права, ведёт напрасную жизнь...» (Ильин И. А. О сущности правосознания/Собр. соч. в 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 387-388).

О. Ермолаев

Директор колледжа христианского руководства

ИСТОРИЯ БАПТИСТОВ ЛАТВИИ

Приветствую Вас, во имя Христа, братья и сёстры!

Я сегодня буду говорить об истории Латвии и баптистах Латвии. Русский язык не является моим первым языком, хотя имя и фамилия говорят о другом. Мой родной язык — латышский. Я живу в латвийском городе Цесисе, где не так уж много возможностей говорить на русском языке, но я буду стараться. Если что-то будет неправильно у меня с акцентом, простите. Я очень рад, что мне и моим братьям представилась возможность у вас погостить и сердечно поблагодарить за ваше гостеприимство и за то, что мы чувствуем себя у вас, как дома. И, конечно, вчерашние злоключения на границе, которые с нами произошли, тоже заинтересуют вас. Но мы рады, что, невзирая на трудности, мы к вам приехали.

В эти праздничные дни мы вспоминаем о пройденном пути и о том, как всё начиналось. Для нас в Латвии многое из того, что происходило здесь, загадочно и неизвестно. Когда я изучаю историю, я вижу, особенно из отчётов, что связь прерывается в 1927-1928 году. Хронология известий Епископа Калныньша скудна, поэтому я тоже с радостью хотел бы узнать больше о том, как здесь, в Новгородской губернии, развивались евангельские и баптистские церкви.

Недавно я встретился с дочерью Якобса Дубельзара, и она обещала мне передать в дар дневники, которые он вёл. Копии, конечно, но в них он очень много пишет о Новгороде и о том, как

тогда совершалось служение. Я очень надеюсь на то, что когда я получу эти раритеты, мы получим новые сведения с переводом на русский язык.

В 19-м столетии много латышей отозвались на приглашение К. Валдемарса — очевидно, это был знатный человек, который посоветовал им переселиться в разные части Российской империи, где тогда выдавали земли, и много латышей последовали этому совету и прибыли сюда, а также и в другие места и, среди них, оказалось много латышских баптистов. Думаю, что для вас будет интересно узнать, как же сам баптизм оказался в Латвии, как всё это произошло. Маленькую часть этой истории я бы хотел вам сегодня рассказать.

Как мы знаем, Латвия в 18-м столетии стала частью Российской Империи. В Латвии появились Курземская губерния, Видземская губерния, Кайская и Латгалия находились в Витебской губернии. И не случайно первые баптисты и баптизм появились в Курземской губернии, в контексте Лютеранской церкви. Известно и то, что всё началось с одного школьного учителя. Когда я упоминаю его фамилию, все думают о еде, потому что его фамилия была Гамбургер, Михаэль Гамбургер.

Учитель Михаэль Гамбургер начал работать в посёлке Зиру, который находится неподалёку от Вентспилса. В 1847 году он был приглашён туда на службу. В самом начале своего служения Михаэль не только учил детей читать и писать, но так как основным его учебником была Библия, очень много времени посвящал исследованию христианских вопросов. Молодой учитель (в то время ему было всего 23 года), об источнике убеждений которого нам практически ничего не известно, учил детей читать и понимать Библию и молиться Богу без молитвословов, а когда родители приезжали забирать детей из школы, Михаэль проводил с ними душеспасительные беседы, призывая перестать употреблять самогон и водку.

В то время социальная среда в Латвии была очень серьёзная, потому что очень много людей пьянствовало. Существовало очень много трактиров. Каждый дворянин, барон, помещик имел свой бизнес, который приносил доход от этой продажи алкоголя, и множество латышей просто гибли целыми семьями.

Поэтому новый учитель своими беседами помогал, как только мог. Хочу напомнить, что в Латвии в 18-м столетии, благодаря миссионерам из Моравии, будущей Чехии и Кекова, которые помогли латышам принять христианство не только как форму, но и как содержание, происходило духовное пробуждение. Латыши признали тогда Христа не только как Спасителя немцев, но и то, что Он Спаситель и латышей. Это происходило в Витебской губернии, в то время как все трактиры были пустыми.

Конечно, именно против них (миссионеров) и начались потом гонения. Это было движение внутреннее — внутри Лютеранской церкви. Это движение охватило там более чем 30 тысяч человек. Подобное пробуждение происходило не только в Витебской губернии, но и в Эстонии.

Мы думаем, что какое-то влияние на пробуждение оказали и моравские братья или генгутеры, как они себя называли. Другое влияние исходило от Лютеранской церкви. Первые баптисты вышли из среды учеников учителя Михаеля Гамбургера. И они, и их родители стали обсуждать в своих церквях спорные духовные вопросы, которые у них возникали, что привело к разногласиям с Лютеранской церковью.

К примеру, один человек начал упрекать пастора за то, что он в воскресенье преподаёт причастие, «святую вечерю», а потом на следующий день той же самой рукой разливает водку рабочим, которых причащал. Велись разговоры ещё и о том, что Библию надо не только читать, но и жить по-библейски. Они в то время не знали о баптистах вообще ничего. Они были духовно пробуждены и хотели чего-то другого, более содержательного для их жизни.

Когда они убедились в этой истине, то поняли, что оставаться в Лютеранской церкви для них невозможно и бессмысленно. Позже один из лютеранских пасторов в Америке Александр

Бейзер сказал однажды, что «если бы в то время лютеранские пасторы по другому относились к этим людям, которые находились в духовных поисках, то история пошла бы по другому направлению, и баптизм уже по-другому пошёл бы в Латвии».

Я хочу заметить, что Михаель Гамбургер проработал учителем только два года. Вскоре его лишили должности, даже местный барон был не рад его активности. Сам Михаель Гамбургер, узнав, что его ученики уже решились на духовный поиск, дабы преобразить свою жизнь и выйти из Лютеранской церкви, решил им помочь. Во-первых, он посоветовал им присоединиться к Моравским братьям, но по законам того времени они не могли этого сделать, потому что в Курземской губернии Моравских братьев было очень мало, и поэтому, не разрешалось присоединяться к «другой церкви». Тогда им пришлось искать другой вариант, другой путь. Мы знаем, что этих людей, которые собирались вместе по домам читать Библию и молиться, лютеранские пасторы так же предупреждали не ходить на эти собрания. Но людей интересовала активность духовных собраний и то, что там происходит.

Это движение охватило не только побережье Балтийского моря, но и другие места. Если мы вспомним карту Латвии, то ниже Лиепая мы найдем городок Вентспилс, именно там все и происходило. Одним из участников, который тоже пришёл к этим убеждениям, был Адамс Бергзвнес, впоследствии ставший епископом баптистских церквей. Он тоже руководил одной группой в посёлке Ламброги, а потом встретился с немецкими баптистами, которые проживали в Латвии. Самая ближайшая баптистская церковь находилась в Неймале и Клайпеде (Литва), в те времена это была Германия.

Они встретились с одним баптистом по имени Иохан Брауманис, чтобы обсудить принятые ими серьёзные решения, поняли, что эти люди в Латвии сформировались уже, как баптисты, но один вопрос оставался нерешённым — вопрос крещения. Целый год прошёл в беседах на эту тему. Наконец, Адамс Бергзвнес пришёл к пониманию того, что ему надо делать и как поступить. Он вернулся обратно к своим знакомым. И, хотя в нача-

ле встречи были разногласия, но через несколько месяцев, читая Библию, они пришли к убеждению, что Писание говорит о крещении как «о погружении».

Это всё происходило уже накануне 50-х годов. Просто мы для себя в Латвии считаем, что если первые встречи начинаются в 1847 году, то тогда история баптизма начинается в 1860 году. Хочется упомянуть ещё одного человека, его звали Фрицес Якобсонс из Лиепаи. Он переселился в Лайтагу и в Мемель в 1855 году. Осенью, 2 сентября, его крестили. Как мне известно, это был первый случай, самый ранний, чтобы кто-то из Российской империи был крещен. Я считаю, что это (крещение) произошло в Польше. Конечно, не могу утверждать, но по источникам, которыми я располагаю, это самый ранний этап. Фрицес Якобсонс, можно сказать, первый, известный нам баптист Российской империи.

Сейчас вернёмся к теме первых людей. Как это всё произошло? В 1860 году в сентябре они решили, что им нужно креститься. Но в то время в этой губернии не было ни одного служителя, который мог бы им помочь в этом. И тогда братья и сёстры решили, что им надо ехать в Клайпеду. Это уже другая страна. У них был вопрос: «как пересечь границу?». Они решили переправиться морским путём. Наняли католика, у которого была большая лодка с вёслами и парусом, и из Пужалы, это 140 километров от Мемеля, решили преодолеть этот путь, чтобы их крестили.

Было совершено три известных исторических поездки. Первая в 1860 году, когда они вечером 1 сентября прибыли в Мемель. Первая поездка прошла без всяких трудностей, потому что им удалось достать паспорта и разрешение пересечь границу. Когда они вечером прибыли в Мемель, это было в субботу, рассказали своё свидетельство, и уже в воскресенье 2 сентября были крещены.

Первые — это девять человек, которые после крещения вернулись в Латвию. В следующем 1861 году произошли две следующие поездки также морским путём, но эти поездки были без разрешения. Когда они отправились, пограничники начали стрелять, т. к. видели в море лодку пересекающую границу, и когда они вернулись, их ожидало наказание. Их сажали в тюрьму, или выписывали

вали штрафы, или проводили сквозь солдатский строй с розгами. Из рукописей мы знаем, что молодые девушки с радостью хотели принять это наказание. Судья говорил девушке: «ну откажись от этой веры, зачем ты хочешь, чтобы тебя вот таким образом наказывали?» А девушка не отказалась, т. к. тоже уверовала. И я уверен, что с ними произошло то, о чём мы сегодня уже услышали — духовное рождение. Нам известно, что одного из братьев выслали из Курземской губернии на четыре года. Он должен был служить в Российской армии.

Но самое главное, что я бы хотел в этот день сказать, что начало баптистского движения в Латвии интересно тем, что это не были немецкие миссионеры, которые пришли и начали работу. Это были местные люди, которые были пробуждены одним молодым учителем, в школе, где ученики сидят за партами. Они уверовали во Христа, рассказывали о Христе своим близким, читали Библию, молились, старались жить христианской жизнью. И, потом, когда они поняли, что у них не было возможности уже остаться в Лютеранской церкви, они стали баптистами.

Мы в Латвии говорим, что не баптисты нашли латышей, а латыши нашли баптистов. Конечно, это не стопроцентная правда, потому что надо признаться, что в то время без поддержки немецких баптистов нам было бы трудно устоять. Потому что не только была полемика с Лютеранской церковью, но и проблема с властью Православной церкви. И мы знаем даже, что Йохан Грекансолкес лично ездил в Петербург для встречи с царём, но не знаю, имела ли его аудиенция удачный исход или нет. Но знаем, что это помогло, и гонения на баптистских братьев, сестёр 18-го столетия в Латвии прекратились.

Начиная с 1860 до 1875 года, баптистские церкви в Латвии были под руководством Мемельской Баптистской Церкви в Литве. Позже стали организовывать свою независимую работу, и первым епископом стал Адамс Гертнес. Известно, что много латышей в то время уверовали, и в Курземе их насчитывалось около трёх тысяч, за 15 лет было открыто около тридцати церквей. Кроме этого много

латышей начинает выезжать за пределы Курземской и Витебской губерний. Переселялись в Новгород, в Башкирию и другие места, прельщающие латышей, другие уехали в дальние страны.

До определенного времени, мы мало что знали об учителе Гамбургере, потому что никто даже не упоминал его имени. Его с уважением называли: — «Учитель». Мы даже не знали, сколько ему было лет, когда он начал работать, но когда выяснили, оказалось, что он был молодым человеком — 23 года. Михаэль был не только учителем, он был каменщиком, летом строил дома, зимой работал учителем. Он показал хороший пример молодёжи, что не нужно ждать зрелого возраста для того чтобы что-то делать.

Нам не известны другие случаи, кроме этого молодого учителя, который зажёл эту веру в латышах, которая горит до сих пор. И я рад, что Господь использовал латышей из Латвии. О чём я молюсь, так это о том, как вчера уже говорили, чтобы связей было больше. Например, моя Церковь в городе Цесисе имеет дружественную церковь в Архангельске; я молюсь о единстве и о том, чтобы объединять людей. Потому что у нас одна вера, один Господь, один Иисус, в Которого мы верим.

Самое главное, что нас сближает с первопроходцами веры, это то, что ни расстояние, ни возраст не могут быть помехой, чтобы жить христианской жизнью. История нас учит, что нет обстоятельств, в которых мы не могли бы жить. Слово Божие, как говорит Писание — свободно. Даже если мы живём в разных ситуациях, среди многих трудностей. Сегодня вы лучше нас знаете, как и через что проходили ваши братья и сёстры, среди которых много наших — латышей. Но Слово Господне в любой жизненно важной ситуации может совершать великие чудеса. Поэтому пусть у нас не будет такого, чтобы мы говорили, что у нас нет времени или погода не та для того чтобы что-то делать. Чтобы мы всегда могли служить Господу в любых условиях, потому что история продолжается. Мы продолжаем открывать новую страницу Деяний Апостолов, это книга, которая еще не закончена, она все еще пишется. Господь среди нас продолжает эту книгу, и пусть мы будем хорошими инструментами в Его руках! Благодарю за внимание.

Ю. К. Сипко

экс-президент РС ЕХБ,
доктор богословия (h.c.)

ОТДЕЛЕНИЕ ЦЕРКВИ ОТ ГОСУДАРСТВА

Отделение церкви от государства, — Седьмой принцип Евангельских христиан баптистов.

Церковь в нашем сознании имеет несколько различных определений.

- Церковь — как общество, учреждение, имеющее юридический статус.

Такой статус баптисты признают. Признавая государство как организацию власти на определённой территории, поместные церкви исполняют принятые государством правила в части регистрации субъекта права. Некоторые толкуют такой статус как утрату независимости церкви, однако такое толкование неверно, по сути.

Статус юридического лица вовсе не налагает ограничений на духовные стандарты церкви. Верховенство Священного Писания, главенство Христа, внутрицерковное устройство, распоряжение финансами, распределение полномочий внутри церкви, священнодействия, учение веры, церковная дисциплина, остаются вне влияния органов власти.

Признавая статус юридического лица перед государством, регистрируя устав церкви в органах власти, баптисты исполняют требование Священного Писания в части послушания власти. *«Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству ради Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро. Ибо такова воля Божия: чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеству безумных людей — как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божии. Всех почитайте, братство любите, Бога бойтесь, царя чтите».* 1 Пет.2:13-17.

Кроме того, слова Священного Писания: *«будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением».* 1 Петр.3:15, побуждают церкви евангельских христиан баптистов давать достоверные и полные сведения о себе, о своей вере, и о принципах устройства церкви. Так и Спаситель наш Господь поступал. *«Я говорил явно миру; Я всегда учил в синагоге и в храме, где всегда иудеи сходятся, и тайно не говорил ничего».* Иоан.18:20.

- Церковь — мистическое Тело, Глава которого Иисус Христос.
- Церковь имеет двойственную природу.
- Церковь, пребывая на земле, имеет двойное гражданство. До времени церковь исполняет законы, данные Богом для Земли и землян.
- Церковь, пребывая на земле, служа людям земли, живёт по Законам Неба.
- Церковь есть Духовный организм, в котором царствует Дух Святой.
- Церковь вне земных законов.
- Церковь вне границ земных государств.

В своих принципах евангельские христиане баптисты достаточно полно отразили основные характеристики церкви, как они это понимают.

- Конституция баптистов — это Священное Писание, книги Ветхого и Нового Завета. *«Ибо Слово Божие живо, и действительно, и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов и судит помысления и намерения сердечные».* Евр. 4:12.

- Глава у евангельских христиан баптистов, самый главный начальник, если сказать языком народным, — Иисус Христос. *«Он есть прежде всего, и все Им стоит. И Он есть глава тела — Церкви».* Кол. 1:17-18.

- Территория жизнедеятельности евангельских христиан баптистов — весь мир, ибо именно так повелевает Глава Церкви и Спаситель Мира Иисус Христос. *«И сказал им: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всему творению. Кто будет верить и крестится, спасен будет; а кто не будет верить, осужден будет».* Мар. 16:15,16.

- Гражданство евангельских христиан баптистов — Небесное Царство. Более того, не просто гражданство, как некий акт политический, но дар Бога, дар Его благодати. *«Итак, вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу».* Еф. 2:19.

- Национальность евангельских христиан баптистов — дети Божьи, из всех языков, народов, рас и цветов кожи. *«Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе через Иисуса Христа, по благоволению воли Своей».* Еф. 1:4,5.

- Иерархия в церкви евангельских христиан баптистов — братство. Отношения друг к другу — братолюбие. *«Послушанием истине через Духа очистив души ваши к нелицемерному братолюбию, постоянно любите друг друга от чистого сердца».* 1 Пет. 1:22.

Это Церковь Бога живого. Это та церковь, о которой сказал её Основатель: *«Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее».*

Именно так в Священном Писании изложено учение о Церкви. *«Это пишу тебе, надеясь вскоре прийти к тебе, чтобы, если замедлю, ты знал, как должно поступать в доме Божием, который есть Церковь Бога живого, столп и утверждение истины. И беспрекос-*

ловно — великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя ангелам, проповедан в народах, принят верой в мире, вознесся в славе». 1 Тим.3:14-16.

Эти слова редко относят к церкви. Однако они неразрывны со словом о церкви как о столпе и утверждении истины. Сама суть истины — Христос, Бог пришедший во плоти. Бог Дух Святой, явил Христа как Божьего Сына. Дух Святой во исполнение слов Спасителя сошёл на святых и пребывает с ними, исполняя великое служение спасения по всей земле, среди всех народов, упраздняя государственные границы, преодолевая языковые преграды, пренебрегая всеми опасностями. Вознесшийся во славе, воскресший Христос, глава церкви являет миру истину, что Церковь Бога живого, на земле представляет Небесного Царя, служит Небесному Царю, и утверждает принципы Небесного царства.

Такая церковь не может быть частью
никакого государства.

Сегодня мы скорее не понимаем, почему возникла необходимость принятия седьмого принципа. Более того, нередко современные лидеры евангельского спектра стремятся слиться с государством. Всеми силами пытаются доказать свою единственность с государством.

Отделение церкви от государства.

Поэтому я позволю немного истории, давней, недавней и самой свежей.

Для нас, жителей страны нескончаемой смуты, такое определение звучит как декрет Советской власти, принятый в 1918 году. В России государство и Церковь (Православная церковь) многие годы жили в связке. Религия православная имела статус государственной. «Быть русским — значит быть православным» — кому неизвестно это расхожее выражение, ставшее классическим определением с подачи Достоевского? Выход из православия был государственным преступлением. Власть Императора была практически безграничной. Именно Император назначал Обер-прокурора Правительствующего Синода, который имел власть над всей церковной деятельностью Империи. Но и сам император получал от

церкви в лице Митрополита помазание на царство. Империя рухнула в одночасье. Синод оказался не у дел. Все причастные к той властной структуре, приняли на себя разрушительную мощь удара пролетарской власти.

«Ломать — не строить» — известное присловье. Исполнив первую его часть, большевики так и остались в состоянии перманентного разрушения. Я пытаюсь представить себе переживания, раздумья, и планы наших праотцев, оказавшихся в том историческом водовороте. Многовековая история отечества, где священник и полицейский рука об руку вершили суд, и где отсутствовала грань, разделяющая человека, как личность, от церкви-империи, накопила вулканическую энергию, в которой сгорели все уроки терпения и смирения и послушания и благоговения перед всемогущей святой симфонией власти церкви и императора. Ужас этого бунта не оценён нами и поныне.

Историки представляют нам тот период как парад важнейших политических решений. Восставший народ под предводительством большевиков обрёл свободу. Однако, по прошествии сотни лет, следует признать, что большевики скорее убили свободу. Борьба пролетариата за народное счастье, по сути своей обернулась братоубийственной войной. «Лагеря. Лагеря» — и песня, и стон, и плач, и государственный строй. Бесконечные вереницы беженцев. Куда только было возможно, текли ручейки изгнанников. Пылающая страна. Пылающие церкви. Горящие в этом вселенском пламени семьи.

Убитая в том буйстве, Церковь православная первой должна разделить ответственность за постигшее государство и церковь крушение. Но знать не вызрело ещё, видно, рано нам ожидать исцеления.

Именно в апогее того буйства в России развивалось евангельское движение. Баптисты несли мир от Господа в разрушенные сёла, в разбитые сердца россиян. Принципы, о которых мы рассуждаем сегодня, были актуальным и необходимым ответом на вопрос. Кто такие баптисты? Во что они веруют? Как они реализуют заветы Спасителя?

Предложенные принципы представляют собой стройную систему ценностей, обоснованы Евангелием, востребованы в христианской среде, и отвечают на вопросы светского общества. Напомню, что Русская православная церковь приняла основы социальной концепции только в 2000 году.

Раздел взаимоотношений церкви и государства рассматривает многие аспекты различных форм сосуществования церкви и государства, отдавая предпочтение симфонии государства и церкви. Концепция не утверждает этот принцип действующим, признавая политические реалии, однако претензии на участие в управлении государством не скрывает.

«Условиями церковно-государственного взаимодействия должны являться соответствие церковного участия в государственных трудах природе и призванию Церкви, отсутствие государственного диктата в общественной деятельности Церкви, невовлеченность Церкви в те сферы деятельности государства, где ее труды невозможны вследствие канонических и иных причин».

Затем следует список из шестнадцати (!) сфер, в которых сотрудничество государства и церкви необходимо и возможно. Интересны, к примеру, такие:

а) миротворчество на международном, межэтническом и гражданском уровнях, содействие взаимопониманию и сотрудничеству между людьми, народами и государствами; В этом тезисе явно просматривается скрытая претензия на госуправление и влияние на международную политику;

о) *экономическая* деятельность на пользу Церкви, государства и общества;

р) *противодействие* деятельности псевдорелигиозных структур, представляющих опасность для личности и общества.

В том же разделе Концепции рассматривается, и вопрос о свободе совести.

«Появление принципа свободы совести — свидетельство того, что в современном мире религия из «общего дела» превращается в «частное дело» человека. Сам по себе этот процесс свиде-

тельствует о распаде системы духовных ценностей, потере устремленности к спасению в большей части общества, утверждающего принцип свободы совести». Где блуждают умы людей, написавших такое в двадцать первом веке? Но это показатель нашей общероссийской политической и гражданской зрелости.

«Сегодня много спорят о значении принципа свободы совести. Наша группа, при всем уважении к этому принципу, выразила сомнение в его укорененности в православной традиции, восходящей к апостольской истине». Это слова Митрополита Кирилла, бывшего в то время главой ОВЦС РПЦ в ответ на вопрос об отношении к свободе совести РПЦ. Я прочитал и вздрогнул. Кирилл, конечно, прав. РПЦ не исповедует принцип свободы совести и в двадцать первом веке. Однако он утверждает, что православие восходит к апостольской традиции. А Апостол Павел говорит иное. *«Кто ты, осуждающий чужого раба? Перед своим Господом стоит он или падает. И будет восстановлен, ибо силен Бог восстановить его»*. Рим. 14:4. Или вот, к примеру: *«От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, чтобы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас»*. Деян. 17:26,27.

Я думаю, что и общество российское не исповедует принцип свободы совести. Однако, несмотря на то, что данный принцип в Российской Конституции присутствует, государство Российское не знает об этом. *«Каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними»*. Ст. 28.

Сто лет назад русские православные, ставшие баптистами, исследовав Священное Писание, выразили своё понимание отношений церкви и государства в седьмом принципе, кратком, ясном, определённом. «Церковь повинуется Христу» — и тем самым показывая неземную природу Церкви.

Ещё до публикации этих принципов, Василий Павлов, один из лидеров Баптистов, утверждал в своей лекции, произнесённой в апреле 1917 года. «В настоящее время, когда рухнуло ветхое здание нашей государственности, и нам предстоит задача воздвигнуть новое здание нашей общественной жизни, когда мы все стараемся устранить несправедливости и ошибки старого режима, перед нами встает вопрос об отношении церкви к государству, от правильного разрешения которого зависит душевное спокойствие отдельных граждан нашего нового государственного строя и мир в обществе».

В принципе отделения церкви от государства, его последователи видят не желание уйти от решения важнейших государственных задач. Сторонники принципа отделения церкви от государства не ищут для церкви комфортной жизни в монастырях, в затворах, вдали от бед народных. Их сердцами и умами движет желание исполнить волю Божию, дабы правильное, библейское основание жизни и служения церкви стало залогом достойного и успешного развития общества.

Ещё одна, скрытая сторона симфонии церкви и государства, заключается в том, что каждый гражданин, рождённый в таком государстве, является по факту своего рождения принадлежащим к определённой религиозной группе. В нашей Российской истории к православию. Это означает, что полноценный гражданин — православный, а не православный — это бесправный, опасный, подозрительный человек. Ему закрыты все пути в науке, бизнесе, политике. Он чужестранец. Такое положение привело к коллапсу и гражданского самосознания, и к утрате личностных качеств, присутствующих индивидууму, обладающему свободами. Свободой совести, как основополагающей свободой личности. Свободой мировоззренческого выбора. Без такой свободы нет личности.

Заключённый в рамки обязательного религиозного определения по факту рождения, лишённый права мировоззренческого выбора, обречённый следовать предложенным и непреложным формулам бытия, человек даже и после отмены крепостного пра-

ва оставался крепостным в душе. Возник и утвердился в нескольких поколениях и поныне непреодоленный порок обезличенной личности.

Наши сегодняшние нравственные проблемы в обществе берут своё начало именно в том, древнем слиянии государства и церкви. Это кажущееся достоинство на самом деле формировало человека бесправного, не способного иметь свои личные убеждения. Более того, пытавшихся такое мнение иметь, почитали государственными преступниками. Замечу, что ситуация нынешняя не очень отличается от ситуации вековой давности.

Политическое однообразие выдают за единство партии и народа. Всякое инакомыслие расценивается как преступное. Даже общественным организациям, которым запрещено заниматься политикой, государственные мужи, вменяют статус иностранного агента, только потому, что они занимаются своей общественно-полезной деятельностью не под эгидой власти и позволяют себе иметь мнение отличное от того, которое исповедует главный духовный и политический национальный лидер. Введение основ православной культуры в школьную программу, а теперь ещё и открытие кафедр теологии в государственных высших учебных заведениях, является вовсе не просвещением, но насаждением идеологического единообразия. Такое формирование личности продолжает старую традицию симфонии церкви и государства.

Зачем я об этом вовсе не религиозном характере политического маразма? Когда церковь не отделена от государства, она часть этого маразма. Она даёт греховное, то есть духовное благословение произволу, тем самым вводя в оборот двойные стандарты этических норм. Она по факту своего единства с государством, не только покрывает тиранию власти, но соучаствует в ней. Государство есть институт насилия, и церковь не отделённая от государства вершит насилие, хотя и руками государства. Она призывает народ к воздержанию, к жертвенности, к аскетизму, и демонстрирует блеск золота убранства храмов и невоздержанность иерархов. Она сама поддерживается насилием государственной власти, ибо утрачивает поддержку, как неба, так и людей.

Пару слов о собственно государстве. Нет общепринятого определения государства. Ленинское, самое расхожее в нашем быту, звучит так. «Государство есть машина для угнетения одного класса другим, машина, чтобы держать в повиновении одному классу прочие подчиненные классы».

Более цивилизованное, выглядит так: «*Государство* есть особая политическая единица, представляющая отделённую от населения организацию власти и администрирования и претендующая на верховное право управлять (требовать выполнения действий) определёнными территорией и населением вне зависимости от согласия последнего; имеющая силы и средства для осуществления своих претензий».

Попытки раскрыть сущность государства безуспешны, именно потому, что оно, обладая безграничными полномочиями, само издаёт законы, и само контролирует их исполнение. Государство преследует нарушителей законов и карает их или милует. Получается так, что пока дееспособные составляют портрет государства, он уже значительно изменился. Но на самом деле всё ещё хуже. Государство декларирует себя на бумаге, принимая Конституцию, издавая законы, органы управления, само взбирается на Олимп, отгораживаясь от людей высокой стеной, похожей на стены Кремля, стремясь подняться ещё выше, утешая народ предвыборными обещаниями и иногда кидая праздничную кость толпе на радость.

Российская модель государства ещё в мастерской. Проектировщики сгнули в Гулаге. Паханы определяются. Как говорил наш соотечественник Фёдор Иванович Тютчев:

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить:
У ней особенная статья —
В Россию можно только верить.

Этот плач поэта, современные патриоты выдают за гимн. Вот, мол, мы какие. У нас особый путь. Мы не такие как все. И тем самым выдаём свой бунт против Бога, ибо у Бога все люди грешники, нуждающиеся в покаянии и прощении.

Верить нужно не в Россию. Верить нужно в Бога!

У Бога один Закон для всех людей.

Бог открывается в Иисусе Христе, и через Церковь распространяет и утверждает принципы Небесного Царства. Этим самым утверждается наднациональный характер церкви, негосударственный характер церкви.

Государству нужна церковь. Не для того, чтобы слушать голос Бога. Но для того, чтобы использовать власть Бога в своих корыстных целях.

Государство, будучи институтом насилия, не может решить нравственные проблемы. Государство, будучи политической системой, имеет своей целью интересы сугубо приземлённые, материальные, как-то: обогащение, захват территорий, господство и удержание власти. Государство претендует и на то, чтобы его власть и господство распространялись и на церковь. Государство желает, под любым предлогом использовать церковь в своих интересах.

Но у церкви есть свой Господин. Именно потому, и только до тех пор, пока в церкви осуществляется господство Иисуса Христа, церковь сохраняет свою чистоту, святость, и силу.

Отделение церкви от государства является наиважнейшей фундаментальной ценностью. Как для церкви, так и для государства.

Содержание

А. И. Корабель

Краткое обозрение истории баптисткой церкви
на Новгородчине **3**

В. А. Бачинин

Утомлённые византизмом, опустошенные атеизмом **27**

† Йозеф Барон

Реформация и евангельское движение **61**

М. С. Каретникова,

Новгородчина — колыбель русского евангельского
движения **79**

Т. К. Никольская

Русские протестанты на Северо-Западе **85**

А. Морозов

Вероисповедная реформа П. А. Столыпина **96**

Э. А. Генрих

Исторический путь протестантизма и его богословия **100**

О. Н. Соколова

Via sacra: искупление памятью **116**

О. Ермолаев

История баптистов Латвии **122**

Ю. К. Сипко

Отделение церкви от государства **129**

Подписано в печать 15.03.2014
Бумага офсетная, формат А5
Тираж 200 экз.
Отпечатано в типографии **ООО «Гамма»**
191119 Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 87
телефон (812) 764-26-10