

ББК 86.376.16
К66

Редакционная коллегия
А. И. Корабель
О. Н. Соколова
Корректор
Т. Г. Боголепова
Дизайнер
С. И. Пономаренко

Материалы научно-исторических конференций «Феномен российского протестантизма», «Гамма», 2023 — 436 с.
«Каталогизация перед публикацией», РНБ
ISBN 978-5-4334-0574-5



Материалы
X научно-исторической
конференции

Конференция приурочена
к 180-летию со дня рождения графа
Модеста Модестовича Корфа

9-11 сентября
2022 года

© Коллектив авторов., 2023
© Пономаренко С., дизайн, 2023

Алексей Андреев
Лицензиат богословия (STL)

**«ПРЕДСЕДАТЕЛЬСТВУЮЩАЯ ЛЮБВИ».
ЦЕРКОВЬ РИМА У СВ. ИГНАТИЯ БОГОНОСЦА
(ОК. 35 – ОК. 110)**

В предлагаемом Вашему вниманию докладе я хотел бы поделиться своими размышлениями о том, как понимал роль первенствующей Церкви Рима мученик начала II в. св. Игнатий Антиохийский. Этот доклад опирается на мое исследование, посвященное Петрову служению в первые три века христианства и его оценке с точки зрения экклезиологии общения.

Святой Игнатий Антиохийский, прозванный еще при жизни Богоносцем (ок. 35 – ок. 110), — великий представитель первого поколения учеников апостольских и мученик за Христа. Он был вторым или третьим епископом Антиохийской Церкви, где «ученики... в первый раз стали называться христианами» (Деян 11:26)¹. Игнатий — преемник апостола Петра на кафедре Антиохии; ряд древних церковных источников называют его учеником апостола Иоанна Богослова². «С большой долей вероятности, — как указывает проф. Алексей Сидоров, — можно предположить, что в молодые годы св. Игнатий был знаком со святыми апостолами Петром и Павлом, проповедавшими в Антиохии, т. е. являлся прямым преем-

¹ Первым предстоятелем Антиохийской Церкви был апостол Петр, вторым в списке обозначен Евод (Хронологический список Антиохийских Патриархов // *Наджим М., Фразиер Т., Панченко К., Нелюбов Б.*, Антиохийская Церковь, Москва, издание ОВЦС МП, 2002). Евсевий Кесарийский указывает, что Игнатий был вторым после Петра епископом Антиохийским (*Евсевий Памфил*, Церковная история, III, 36, Москва, 1993, С. 112–113). См. также: *De S. Ignatio Theophoro episcopo. Antiocheno, martyre, Romae* (Acta Sanctorum, IV), 1 Februarii, III, С. 15–18.

² *Hieronymus Stridonensis*, Translatio Chronicorum Eusebii Pamphili (Chronicon Eusebii-Hierominyanum), 101: PL 27, 461; Мученичество святого Игнатия Богоносца, 3 // Журнал «Христианское чтение, издаваемое при Санкт-Петербургской Духовной Академии», СПб.: В Типографии Медицинского Департамента Минист. Внутр. Дел, 1822 г., часть VIII, С. 340–356 // <https://religion.wikireading.ru/92716>

ником этих апостолов и продолжателем их дела»¹. (Есть также легенда о том, что Игнатий был тем самым ребенком, которого Иисус поставил среди апостолов и сказал: «Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф 18:2-5). Однако легенда эта недостоверна²). Все это делает св. Игнатия, как древнего мученика и апостольского ученика, почитаемым для христиан любой конфессии.

О мученичестве св. Игнатия рассказывают его мученические акты, относимые к IV и V вв.³ Это, на мой взгляд, еще не предполагает полную легендарность их повествования (они основаны на реальном событии мученичества св. Игнатия и, вероятно, включают в себя предания об этом в Антиохийской и Римской Церквах), однако первоисточником их считать нельзя. Бесспорно известно следующее: в правление императора Траяна (98–117)⁴ св. Игнатий был осужден на жестокую смерть. Он был приговорен на съедение зверям на арене цирка (*damnatio ad bestiam*). Игнатий отправляется этапом из Антиохии в Рим, под свирепым конвоем (этих солдат он называет «десятью леопардами» (*δέκα λεοπαρδοίς, ὅ ἐστι στρατιωτικῶν*)) (Рим 5)⁵. По пути его встречают христиане тех Церквей, где он проходит, и он пишет послания этим Церквам. Эти послания — к Ефесянам, к Магнезийцам, к Траллийцам, к Римлянам,

к Филадельфийцам, к Смирнянам и к Поликарпу Смирнскому — сохранились и признаются подлинными¹.

Из них особенно выделяется послание к Римлянам. На него прямо ссылаются и его цитируют древние церковные авторы (например, Евсевий Памфил или авторы Мученичества св. Игнатия). Характерно, что в этом послании, в отличие от всех остальных, не содержатся поучения. Есть только мольбы — не мешать мученичеству².

Умоляю вас: не оказывайте мне неблагоприятной любви. Оставьте меня быть пищею зверей и посредством их достигнуть Бога. Я пшеница Божия: пусть измельют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым. Лучше приласкайте этих зверей, чтоб они сделались гробом моим и ничего не оставили от моего тела, дабы по смерти не быть мне кому-либо в тягость...

О, если бы не лишиться мне приготовленных для меня зверей! Молюсь, чтоб они с жадностью бросились на меня. Я заманю их, чтоб они тотчас же пожрали меня, а не так, как они некоторых побоялись и не тронули. Если же добровольно не захотят, я их принужу. Простите мне; я знаю что мне полезно. Теперь только начинаю быть учеником. Ни видимое, ни невидимое, ничто не удержит меня прийти к Иисусу Христу. Огонь и крест, толпы зверей, рассечения, расторжения, раздробления костей, отсечение членов, сокрушение всего тела, лютые муки дьявола [пусть] придут на меня, — только бы достигнуть мне Христа³.

В Риме св. Игнатий принимает мученический венец: он был разодран и съеден дикими зверями в цирке. От его тела остались, как говорят Acta Martyrum, «только твердейшие части», которые христиане собрали и отвезли в Антиохию. Это произошло 20 декабря 107, возможно, 110 или даже 117 года⁴. Позднее его мощи

¹ А. Сидоров, Курс патрологии, Книга 1, III, 1 // Православие и современность. Электронная библиотека, © Holy Trinity Orthodox Mission, PDF, с. 49.

² Иоанн Златоуст говорит, что Игнатий не видел Иисуса Христа, в отличие от апостолов (Ioannes Chrysostomus, In S. Martyrem Ignatium, 4: PG 50, 593). См. также: А. Сидоров, Курс патрологии, III, 1, С. 49.

³ В издании прот. П. Преображенского настаивается на подлинности этих актов с т. з. науки XIX в. (П. Преображенский, «О св. Игнатии Антиохийском и его посланиях» // Писания мужей апостольских, Рига, 1994, с. 291). Кроме того, эти акты в двух различных редакциях — Кольбертинской и Ватиканской — не одинаково рассказывают о мученичестве св. Игнатия. См. P. Th. Camelot, Introduction: Ignace d'Antioche, Lettres, SCh 10 bis, прим. 1, С. 11.

⁴ Этот император издал рескрипт против христиан (ок. 104 г.). Их запрещалось разыскивать, но, в случае поимки и подтверждения того, что они христиане, они подвергались смертной казни (Евсевий Памфил, Церковная история, III, 33, с. 111–112). Согласно Актам (Кольбертинская редакция), приговор св. Игнатию вынес сам император, находившийся на тот момент в Антиохии (Мученичество св. Игнатия Богоносца, 2).

⁵ Ignatius, Epistola ad Romanos, 5: PG 5, 692.

¹ См.: J. Quasten, Patrología, I, Hasta el concilio de Nicea, Madrid, Biblioteca de autores christianos, 1978, с. 81; P. Th. Camelot, Introduction, С. 15–16; А. Аман, Путь отцов. Краткое введение в патристику, Москва, 1994, С. 14. Помимо трех редакций семи посланий св. Игнатия существует еще шесть подложных посланий (J. Quasten, Patrología, с. 82).

² См.: Рим 2–8.

³ Ignatius, Epistola ad Romanos, 4-5: PG 5, 689-692; Игнатий Богоносца, Послание к Римлянам, 4-5 (Писания мужей апостольских), Рига, 1994, С. 292 (330)–293 (331).

⁴ Мученичество св. Игнатия Богоносца, 6; Евсевий Памфил, Церковная история, III, 36, с. 113. См. также: P. Th. Camelot, Introduction, С. 12; А. И. Сидоров, Курс патро-

были перевезены в Рим и сейчас их частица находится в базилике св. Климента на улице San Giovanni in Laterano.

Что касается послания к Римлянам, то в нем св. Игнатий дает чрезвычайно возвышенную характеристику роли и положения Римской Церкви в начале II века. Стоит привести его обращение к римлянам полностью:

Игнатий Богоносец (Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος) Церкви, помилованной величием Всевышнего Отца и единого Сына Его Иисуса Христа, возлюбленной и просвещенной по воле Того, Которому благоугодно все, совершившееся по любви Иисуса Христа, Бога нашего, — Церкви, председательствующей в столице области Римской (ἡτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων), богодостойной, достославной, достоблаженной, достохвальной, достовожденной, чистой и первенствующей в любви (ἀξιοθέος, ἀξιοπρεπής, ἀξιωμακάριστος, ἀξιέπαινος, ἀξιεπίτευκτος, ἀξίαγνος καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης), Христоименной, Отцеименной (χριστώνυμος, πατρώνυμος), которую и приветствую во имя Иисуса Христа Сына Отчего, — тем, которые по плоти и духу соединены между собой во всякой заповеди Его, нераздельно получили полноту благодати Божией, чуждым от всякого чуждого цвета, желает премного радоваться во Христе, Боге нашем¹.

Именно Римской Церкви св. Игнатий молитвенно поручает свою осиротевшую общину:

Помните в молитве вашей Церковь Сирскую: у нее, вместо меня пастырь теперь Бог. Один Иисус Христос будет епископствовать в ней и любовь ваша (μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει, καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη)².

Св. Игнатий, как видим, использует яркие и пышные эпитеты, характеризующие особое, главенствующее положение Церкви Рима. Как замечает католический ученый о. Пьер Баттифоль, если обращения в иных посланиях, предназначенных каждой Церкви-помощнице, Игнатий писал с напыщенностью, по меньшей мере, азиатской, то обращение послания к Римлянам является еще более

логии, III, 1, С. 49.

¹ *Ignatius, Epistola ad Romanos: PG 5, 685; Игнатий Богоносец, Послание к Римлянам, 290 (328).*

² *Ignatius, Epistola ad Romanos, 9: PG 5, 696; Игнатий Богоносец, Послание к Римлянам, 9, 294 (332).*

напыщенным, чем любое другое (l'adresse de l'épître aux Romains est plus emphatique qu'aucune autre)¹.

На это пресловутое восточное красноречие часто указывают, обращаясь к текстам не только св. Игнатия, а и многих других греко-язычных авторов. Нередко это дает право исследователям говорить о преувеличениях, метафорах, имеющих тенденцию если и не к искажению фактов, то к определенной двусмысленности².

Как минимум, в данном случае, я не могу с этим согласиться. Терминология, используемая св. Игнатием, при всей ее образности, на мой взгляд, достаточно адекватна³.

Выделим два из выражений св. Игнатия. Римская Церковь председательствует «в столице области Римской» и в «любви». Как это можно понимать? В первом случае речь явно идет о председательстве Римской кафедры в каком-то очень раннего происхождения союзе местных Церквей в южной и средней Италии⁴. Здесь можно видеть, вероятно, источник будущих митрополичьих прав папства в Италии.

Второе выражение св. Игнатия («председательствующая любви») указывает, по моему мнению, на значительно более важную роль Римской Церкви во вселенском масштабе, во всемирном

¹ *P. Battifol, L'Église naissante et le catholicisme, Paris, 1922, с. 167 (перевод мой).*

² Ср., например: *И. Меґендорф, Введение в святоотеческое богословие, Клин, 2001, С. 28.*

³ Со своей стороны, я не могу не согласиться с такими оценками литературного стиля св. Игнатия: «Его язык, пламенный и глубокий, оригинален, он презирает выдумки и тонкости стиля. Его душа, в своих неподражаемых рвении и пылу, парит над путями обычных выражений» (*J. Quasten, Patrologia, с. 74*). Или: «Поистине здесь «стиль – это человек». И какой человек, какое сердце! В коротких фразах, чрезвычайно насыщенных, изобилующих синкопами и шероховатостями, струится огненный поток. Никакой напыщенности, литературщины! Перед нами – натура исключительно героическая, страстная и в то же время скромно-доброжелательная, озаренная ясным умом» (*А. Аман, Путь отцов, С. 13*).

⁴ См.: *L. Duchesne, Histoire ancienne de l'Église, т. 1, Paris, 1907, С. 224; Н. Афанасьев, «Кафолическая Церковь» // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, 80 (1972) 11, С. 38; А. Волконский, Католичество и Священное Предание Востока, Париж, 1933, 139, примечание 4; *J. Quasten, Patrologia, С. 78–79; L. Misarczuk, «Prymat Kościoła/biskupa Rzymu w źródłach chrześcijańskich II wieku» // Vox Patrum 24 (2004) t. 46–47, 55–56; L. A. Cleenewerck, His Broken Body. Understanding and Healing the Schism between the Roman Catholic and eastern Orthodox Churches (An Orthodox Perspective), Washington, Euclid University Consortium Press, 2007, С. 144.**

единстве местных Церквей. Это выражение заслуживает особого внимания.

Русский перевод, сделанный протоиереем Петром Преображенским, а также Казанской Духовной Академией в XIX в. в этой кардинально важной фразе, неверен. Здесь предлагается выражение «первенствующая в любви»¹, а в переводе протоиерея Герасима Павского — «преимуществующая в любви»². Буквально же это выражение следует перевести как «председательствующая любви», в родительном падеже (προκαθημένη τῆς ἀγάπης). (В русскоязычной литературе утвердилось выражение «председательствующая в любви», как более понятное). Еще менее корректным автор считает украинский перевод этой фразы: «Церкві, що є взірцем любові» (в сборнике «Ранні Отці Церкви»); к тому же в примечании приведено буквальное ее значение — «яка предсідає в любові»³, — что и нужно было бы оставить в переводе.

Очевидно, что причастие προκαθημένη в его прямом, буквальном значении «председательствующая» более конкретно указывает на главенство Церкви Рима⁴, чем его небуквальный перевод

¹ *Игнатий Богоносец*, Послание к Римлянам, 290 (328) (пер. П. Преображенского); *Игнатий Богоносец*, Послание к Римлянам (краткая редакция) (Ежемесячный религиозно-нравственный журнал «Сергиевские листки», Paris: Издание Братства имени преп. Сергия Радонежского при Православном Богословском Институте в Париже, 1935, № 1–2 (87–88, с. 10–13. (перевод Казанской Духовной Академии)) // http://web.archive.org/web/20090214222707/http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.i_iii.y_01_0304; Послания Святого Игнатия Богоносца, переведенные при Казанской Духовной Академии и изданные в Православном Собеседнике, Казань: В Типографии Губернского Правления, 1857, с. 119–133 // http://web.archive.org/web/20090214222532/http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.i_iii.y_01_0204.

² Святого Отца нашего Игнатия Богоносца, Послание к Римлянам // Журнал «Христианское чтение, издаваемое при Санкт-Петербургской Духовной Академии», СПб.: В типографии медицинского департамента министерства внутренних дел, 1829, Часть XXXVI, с. 241–248 // http://web.archive.org/web/20090214222826/http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.i_iii.y_01_0104

³ См.: *Игнатій Антіохійський*, Послання до Римлян (Ранні Отці Церкви, Антологія), Львів, В-во Українського католицького університету, 2015, с. 128 и примечание 1 на с. 128.

⁴ См. комментарий кардинала Станислава Наги: С. Наги, Католическая Церковь. Богословские обоснования, Рим – Люблин: Издательство святого Креста, 1994, С. 152.

причастием «первенствующая» от прилагательного πρῶτος (первый, главный).

Причем «любовь» (ἀγάπη) обозначает у Игнатия Евхаристическое собрание и, следовательно, поместную Церковь. Для примера:

Приветствует вас любовь смирян и ефесян (Ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἀγάπη Σμύρναίων καὶ Ἐφεσίων)¹.

Приветствует вас любовь братьев в Троеде (Ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἀγάπη τῶν ἀδελφῶν τῶν ἐν Τρωάδι)².

С такой интерпретацией термина ἀγάπη согласен целый ряд исследователей³. Еще раз подчеркну: термин ἀγάπη евхаристичен, и это важно иметь в виду⁴.

Таким образом, Римская Церковь в начале II в. председательствует и «в столице области Римской», и вообще среди Церквей. Прискорбно, что в русском издании прот. П. Преображенского 1895 г., которое переиздается и теперь, неточно переведенное выражение «первенствующая в любви» объясняется еще более сомнительно: «Т.е. в делах благотворительности к верующим братьям, которыми отличались римские христиане»⁵.

Имеет ли право на существование такая точка зрения? Помимо того, что ее придерживалась и придерживается часть ис-

¹ *Ignatius*, Epistola ad Trallianos, XIII, 1: PG 5, 684; рус. перевод: *Игнатий Богоносец*, Послание к Траллийцам, XIII, 1 (Писания мужей апостольских), Рига, 1994, С. 289 (327).

² *Ignatius*, Epistola ad Philadelphenses, XI, 2: PG 5, 705; рус. перевод: *Игнатий Богоносец*, Послание к Филадельфийцам, XI, 2 (Писания мужей апостольских), Рига, 1994, С. 301 (339); *Ignatius*, Epistola ad Smirneos, XII, 1: PG 5, 717; рус. перевод: *Игнатий Богоносец*, Послание к Смирнянам, XII, 1 (Писания мужей апостольских), Рига, 1994, С. 306 (344).

³ См., в частности: *P. Battifol*, L'Église naissante, с. 168–169; *Н. Афанасьев*, «Кафолическая Церковь», 10, с. 31; 43, примечание 47; *N. Afanassieff*, «The Church which presides in love» // *J. Meyendorff* (ред.), The Primacy of Peter: Essays in Ecclesiology and the Early Church, New York, 1992, IV, 5, С. 126; *А. Волконский*, Католичество и Священное Предание Востока, С. 139, примечание 5. На подобную интерпретацию, как на католическую, указывают К. Шатц (*K. Schatz*, Prymat papieski od początków do współczesności, Kraków, 2004, С. 19), *Л. Мусиарчук* (*L. Misiarczyk*, «Prymat Kościoła/biskupa Rzymu» 54. Ср. также: *W. Turek*, «Prymat biskupa Rzymu w okresie patrystycznym: rozwój idei od Klemensa Rzymskiego do Leona Wielkiego» // *Studia Płockie* 29 (2001) 52–53.

⁴ Об этом см., в частности: *Н. Афанасьев*, «Кафолическая Церковь», 10, С. 31–32.

⁵ См.: *Игнатий Богоносец*, Послание к Римлянам, 290 (328), примечание 3.

следователей¹, она основывается на действительном факте: выдающемся статусе Римской Церкви в деле милосердия и благотворительности, на что указывает, в частности известный фрагмент из послания к римлянам св. мученика Дионисия Коринфского (+171)². Кроме того, с формальной точки зрения, в науке сегодня еще не утвердилось окончательное суждение по этому вопросу и, как замечает проф. Лоуренс Кливерк (Православная Церковь, США), точный смысл титула «председательствующая любви» остается спорным³.

Тем не менее, по моему убеждению, в данной фразе св. Игнатий имеет в виду вовсе не первенство Римской Церкви в благотворительности.

В русскоязычной православной литературе подобного толкования (первенства в делах благотворительности) придерживался проф. Сергей Епифанович⁴. Аналогичное понимание фразы приводится в современном пособии по церковной истории Александра Дворкина⁵. Прот. Иоанн Мейендорф также не воспринимает это выражение как указание на первенство Римской Церкви⁶.

Замечу также, что этот вопрос проигнорирован в православных пособиях по патрологии архиепископа Филарета (Гумилевского)⁷, проф. Николая Сагарды⁸, проф. Ивана Попова⁹, проф. Алексея Сидорова¹⁰.

Напротив, католическое богословие видит в указанном послании св. Игнатия «самое раннее признание первенства Рима, вышедшее из-под пера неримского церковного писателя»¹.

Важно подчеркнуть, что, как указывают, к примеру, французский переводчик св. Игнатия о. П.-Ф. Камело и о. Лешек Мисиарчук, глагол *προκάθημαι* с родительным падежом никогда не использовался ни в классическом, ни в христианском греческом языке в значении «оказывать помощь или благотворительность», а чаще всего как «восседать перед...», «защищать», «оборонять», «предводительствовать».

В значении «поддерживать бедных» указанный глагол потребовал бы дательного падежа². По-своему логичным выглядит в этом случае тенденциозный перевод прот. П. Преображенского «первенствующая в любви», с дательным падежом и соответствующим толкованием. В то же время мне представляется довольно странным перевод о. П.-Ф. Камело в издании *Sources chrétiennes*: «qui préside à la charité»³, где слово *charité* обозначает любовь к ближнему, благотворительность, милосердие⁴.

Исходя из вышесказанного, по-моему, можно согласиться с тем, как понимал выражение *προκαθημένη τῆς ἀγάπης* протопресвитер Николай Афанасьев, ставший «отцом» евхаристической экклезиологии в Православной Церкви.

¹ J. Quasten, *Patrología*, С. 77.

² L. Misiarczyk, «Prymat Kościoła/biskupa Rzymu» 55 (перевод автора), со ссылкой на SCh; *Ignace*, *Lettre aux Romaine*: SCh 10 bis, С. 125, примечание 3. Известная фраза «епископ председательствует на место Бога (*προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον Θεοῦ*)» также использует причастие от глагола *προκάθημαι* (*Ignatius*, *Epistola ad Magnesios*, б: PG 5, 668; рус. перевод: *Игнатий Богоносца*, Послание к Магнезийцам, б (Писания мужей апостольских), Рига, 1994, 319 (281); L. Misiarczyk, «Prymat Kościoła/biskupa Rzymu» 56). Кроме того, фраза *προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων* переведена у о. П. Преображенского и в издании КДА именно как «председательствующая» в провинции области Римской. Ср. также со значениями глагола *προκάθημαι* в словаре А. Вейсмана: «сидеть, находиться впереди, охранять, защищать, председательствовать, стоять во главе» (Греческо-русский словарь, составленный А. Д. Вейсманом, Издание пятое, Санкт-Петербург, 1899 (Репринт 1991), 1057).

³ *Ignace d'Antioche*, *Lettre aux Romaine*: SCh 10 bis, С. 125.

⁴ Возможно, этот перевод имеет ввиду латинский перевод посланий св. Игнатия в Патрологии Миня: здесь используется слово *charitas* (*caritas*), «любовь». «Председательствующая любви», соответственно, «*charitatis presidens*» (PL 5, 686).

¹ К. Шатц характеризует подобную интерпретацию как протестантскую и признает ее обоснованность (K. Schatz, *Prymat papieski*, с. 20). См. также: L. Misiarczyk, «Prymat Kościoła/biskupa Rzymu» 54; L. A. Cleenewerck, *His Broken Body*, С. 143–144.

² *Евсевий*, *Церковная История*, IV, 23, 11, С. 151.

³ L. A. Cleenewerck, *His Broken Body*, С. 143–144.

⁴ С. Епифанович, *Лекции по патрологии*, СПб, 2010, С. 133.

⁵ А. Дворкин, *Очерки по истории Вселенской Православной Церкви*, Нижний Новгород, 2003, С. 62.

⁶ И. Мейендорф, *Введение в святоотеческое богословие*, Клин, 2001, С. 28.

⁷ Ср.: Ф. Гумилевский, *Историческое учение об отцах Церкви*, т. 1, Санкт-Петербург, 1859, С. 21–29.

⁸ Ср.: Н. Сагарда, *Лекции по патрологии I–IV вв.*, Москва, 2004, С. 142–152.

⁹ Ср.: И. Попов, *Конспект лекций по патрологии*, Тверь, 2006, С. 67–77.

¹⁰ Ср.: А. Сидоров, *Курс патрологии*, С. 49–56.

Каждая местная Церковь,— пишет он,— есть «агапи», и все вместе взятые они также являются «агапи», так как каждая местная Церковь есть выявление Церкви Божьей. Сколько бы мы ни складывали местные Церкви, сумма их дала бы всю ту же Церковь Божью. Игнатий мог с полным основанием употребить свой термин «агапи» не только по отношению к отдельным местным Церквам, но и к их любовному согласию или их объединению. Следовательно, по мнению Игнатия, Римская Церковь является председательствующей в любовном объединении всех местных Церквей. Такого рода вывод не есть некоторая возможность, но сама очевидность, которую историк должен принять, так как другого смысла эти слова Игнатия не могут иметь¹.

Разумеется, св.Игнатий не говорит о «власти» Римской Церкви и ее епископа «над» другими Церквами. Эта терминология будет развиваться позднее. Но, по его свидетельству, на рубеже I-II вв. Римская Церковь все же стоит во главе единства поместных Церквей, пребывающих в любви и согласии². Если определить это положение административной терминологией, сама суть, думается, не станет иной. Но административный язык заметно принижает и обедняет (а, может быть, даже и искажает) представление о единстве местных Церквей и положении в этом единстве Церкви Рима.

Как же можно охарактеризовать первенство Рима в эту эпоху? Как «первенство власти» («примат юрисдикции») или «первенство чести»? И то, и другое было бы слишком упрощенным. Оба этих понятия — из области юридической терминологии, и притом более поздней³. «Председательство (в) любви» нельзя втиснуть только в эти рамки. Отец Н.Афанасьев пытается назвать это «пер-

венством авторитета»¹, как это делал до него о.Сергий Булгаков². Его обоснования такого подхода заслуживают внимания.

Все местные Церкви равноценны,— рассуждает он,— но авторитет их не равноценен. Одна Церковь по своему авторитету стоит выше другой, но так как каждая Церковь есть «любовь», то авторитет Церкви есть выявление или проявление ее любви. Чем больше любовь, тем выше авторитет... Если есть иерархия авторитета, то должна быть и Церковь, имеющая наибольший авторитет в любовном согласии Церквей. Вокруг нее, как центра, объединялись все остальные Церкви. Можно ли говорить, что такая Церковь имеет первенство среди всех остальных? Конечно, да, но при известных оговорках, а именно: надо предварительно установить понятие первенства в сознании доникейской эпохи. Это не было первенством власти, так как власти не имеется в Церкви. Первенствующая Церковь не может иметь никакой власти ни над одной Церковью, так как она, и все остальные, одна и та же Церковь Божия. Это не есть даже первенство чести, так как честь в древнем сознании всегда была связана с властью. Наконец, это не есть некое особое ее положение, выделяющее ее по ее правам, среди других Церквей. Никаких прав она не имела над другими Церквами. Первенство в любовном согласии больше всего этого.

Это есть первенство авторитета, как результат личных ее усилий, и это есть первенство любви, как жертвенной отдачи себя другим. Вместе с тем,— и это есть самое главное — это есть первенство свидетельства, т.е. первенство говорить от имени Церкви, в ней пребывающей, к самой Церкви, пребывающей во всех остальных Церквах. Поэтому первенство свидетельства выявляется внутри любовного согласия и совместно с ним, а не вопреки ему...

В Церкви все совершается согласно воле Божьей. А потому и первенство одной Церкви в любовном согласии Церквей также должно соответствовать воле Божией. Это означает, что первенство свидетельства есть дар Божий, который дается одной из Церквей. Поэтому, в известном смысле, первенство Церкви есть

¹ Н. Афанасьев, «Кафолическая Церковь», 11, 37. С этим утверждением согласно мнение Дж. Квастана: J. Quasten, *Patrologia*, С. 78–79.

² J. Quasten, *Patrologia*, С. 79.

³ Во II в. это могло быть первенство духовное или религиозное, но не примат юрисдикции, как резюмирует Л. Мисиарчук (*L. Misiarczuk*, «Prymat Kościoła/biskupa Rzymu» 57-59; ср.: К. Schatz, *Prymat papieski*, С. 20).

¹ Так же, как больший авторитет, оценивает римское первенство и католический исследователь К. Шатц, комментируя учение св. Киприана (*K. Schatz*, *Prymat papieski*, С. 41).

² С. Булгаков, Очерки учения о Церкви, 8 // https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Bulgakov/ocherki-uchenija-o-tserkvi/#0_7.

избранничество Божие, которое нами до конца не может быть понято, но перед которым, как волей Божьей, мы должны преклониться. Первенствующая Церковь, как и все остальные, может заблуждаться, сохраняя свое первенство, как сохранял свое избранничество Израиль. Первенствующая Церковь сохраняет свое первенство авторитета, пока она сама не отказывается от него или пока Бог не отнимет от нее дара первенства свидетельства¹.

С такой характеристикой первенства в Церкви, наверное, можно согласиться. Здесь дело даже не в определениях (первенство «власти», «чести» или «авторитета»), а в самой сути. Римская Церковь в эту эпоху в полном смысле слова первенствует в семье Церквей-сестер, первенствует по воле Божией, и, с богословской точки зрения, суть ее первенства лучше всего можно понять, обращаясь к Троичной аналогии. Ипостась Отца первенствует в любви среди равно-божественных ипостасей, и слово «власть» здесь оказывается весьма и весьма несовершенной аналогией. Всякое же нарушение этого порядка — будь то со стороны первенствующей Церкви, «навязывающей» свою волю, или со стороны остальных Церквей, как-либо противящихся ее первенству, является грехом, или чем-то недопустимым.

Но, разумеется, с течением времени «председательствующее (в) любви» положение Римской Церкви все больше начинает характеризоваться категориями административной власти. И на сегодня мы имеем два, на первый взгляд, взаимоисключающих определения церковного первенства: это «примат юрисдикции» и «первенство чести».

Правомочность такого понятия, как первенство чести (*primatus honoris*) вызывает, по-моему, большие сомнения с точки зрения Евангелия. Зачем Господь, осуждавший фарисеев, которые «любят предвозлежания на пиршествах и председания в синагогах и приветствия в народных собраниях» (Мф 23, 6-7), и пресекавший стремление к этому у Своих учеников (ср. Мф 20, 20-28; Мк 10, 35-45), даровал бы Петру (и, к примеру, Римскому епископу, как его преемнику) это «первенство чести»? Ради чего? Чтобы Петр, папа или любой другой епископ председательствовал в Церкви и пользовался почетом?

¹ Н. Афанасьев, «Кафолическая Церковь», 10, 34–35.

Однако, в этом выражении есть и некое зерно истины. «Первенство чести» — это выраженное административной терминологией понятие о равенстве Церквей и епископов между собой по существу, поскольку каждая Церковь в Евхаристии является одним и тем же Телом Христовым.

Примат юрисдикции (*primatus iurisdictionis*) — это выраженное в юридической терминологии понимание первенства Церкви Рима среди прочих Церквей, первенства в единой Евхаристии, в едином Теле Христовом и в едином епископате. Это то же, о чем говорит и выражение *προκαθήμενῃ τῆς ἀγάπης*. Но сколь велика разница между этими двумя выражениями! Первое — земное, рациональное, юридическое определение первенства власти. Второе — духовное, небесное, богословское, таинственное выражение той истины, что Церковь Рима есть председатель любви, то есть Церкви как Тела Христова в единой Евхаристии. Оно, по моему убеждению, является исходным понятием или образцом правильного понимания римского церковного первенства, соответствующего Евангелию и апостольскому преданию (ср. 1 Кор 11: 23-25). Именно к такому, изначальному пониманию первенства Римской Церкви мы должны сегодня стремиться.

† Йозеф Барон

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

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

В философии, которая есть теология, все дело только в том, чтобы выявить разум религии¹.

Г. В. Ф. Гегель

Часть 1-я

Вопрос об отношениях богословия с философией, с философией языческой, постепенно становился актуальным уже во II веке; тогда жили и творили мужи апостольские и христианские апологеты.

Различают «апостольских мужей» и «апологетов». Апостольские мужи, такие как Климент Римский, Игнатий Антиохийский или Поликарп Смирнский, еще в какой-то мере непосредственно знали самих апостолов или их помощников. При этом, они, как правило, писали своим церквям и общинам. Апологеты, в свою очередь, были защитниками Христианства после т.н. «апостольского века», т.е. после 100 г., когда умер последний апостол Иоанн.

Они, по сравнению с апостольскими мужами, вышли за пределы Церкви; они же впервые начали обращаться к миру, защищали христианскую религию перед лицом языческого государства и общества. Безусловно, они знали и основы греко-языческой философии.

Особое место среди апологетов II века занимает св.Иустин, вошедший в историю не только как мученик за веру Христову, но получивший и титул философа. Он некоторое время проживал в

Риме и основал там свою школу. Среди его известных учеников, позже также ставший апологетом, был Татиан. В Риме Иустин вскоре столкнулся с враждебным отношением к Христианству, — как со стороны властей, так и со стороны философа-циника Кресцента. Иустин умер смертью мученика около 165 г.

Кроме двух апологий, из произведений Иустина сохранился «Диалог с Трифоном Иудеем». Мы имеем лишь частичное представление о мысли Иустина, поскольку до нас не дошли такие его произведения как «О верховной власти Бога», «О душе», «О воскресении», «Против всех ересей» и «Против Маркиона». Тем не менее, в сохранившихся трудах мы и сегодня видим яркие черты мысли самого известного апологета древней Церкви.

Его представление о Боге, очевидно, созревало под влиянием Платона. В общих чертах учение Иустина Философа можно описать следующим образом.

Посредником между Богом и человеком является Слово — Логос; именно через Него Бог открывается людям и миру. Учение о Логосе остается ядром не только богословской, но и философской мысли Иустина, — имея в виду то обстоятельство, что религия и философия, теология и философия в те времена означали нечто «целое».

А. Само слово «*теология*» возникло не в пределах христианского мышления. Как греческое, оно обозначает «*речь*» или «*учение*» о боге или о богах. Это понятие существовало еще задолго до Христа; впрочем, слово «теология» в Новом Завете и во всей Библии совсем не встречается.

Греки обычно называли «теологами» тех людей, кто толковал древние мифы о возникновении богов, земли и вселенной. К таким людям-теологам они относили, например, поэта Гесиода, воспевающего в своих творениях богов. Известно, что сочетание слов «теологи и поэты» (θεολόγοι καὶ ποιηταί) или «теологи и ясновидящие» (θεολόγοι καὶ μάντιες), а также глагол θεολογεῖν («богословствовать») у греков были довольно устойчивыми сочетаниями.

Поэты и ясновидящие обучали греков в мифах и рассказах познанию богов и их тайн. Таким образом, теология для них означала некое «учение» или «знание» о богах и божествах.

¹ Лекции по философии религии // Философия религии. В двух томах. — М., 1977. Т. 2, С. 331.

Известно также, что любое призвание и похвала богов, любое поэтическое выражение, адресованное богам, греки могли называть просто «теологией» (θεολογία).

Б. Более дифференцированное понимание слова «теология» мы находим у греческих философов. Для них теология относится к самой философии (т.е. к метафизике) именно как «богословская наука». Задачей такой науки, по мнению мыслителей Древней Греции, является *правильное учение о божестве*. Аристотель в этой связи различает три вида философии: математическую, научную и богословскую. А стоицизм саму теологию делил на «мифическую», «физическую» (т.е. философскую) и «политическую».

Задачей мифической теологии являлось начертание мифов о богах. Второй вид теологии — физический, в свою очередь, представлял философское толкование (понимание) божеств. Наконец, последний вид богословия — политический — в Греции разрабатывал для людей общие государственные предписания культа. Таким образом, правила обряда у греков являлись своего рода «сакральным правом» в их общественно-государственном понимании.

Типичным примером такого понимания остается общеизвестный факт о принужденной смерти Сократа. Философ обвинялся, так сказать, в «субъективизме», поскольку он на месте общепринятых и наивно-устарелых понятий имел более глубокое, личное представление о Божестве и о богах. Интересно, что уже в середине II века от Рождества Христова и св. Иустин говорит о Сократе, примерно, в таком ключе.

В. Подводя предварительный итог, можно сказать, что *теология у древних греков как «учение о богах» одновременно являлась и частью философии*.

Из этого не трудно понять, что и теология в течение веков оставалась также неким продуктом усилий человеческой мысли вообще. Но это также означает, что она и сегодня остается некой «речью» человека о Боге. Она является определенной «совокупностью» людских представлений о Божественном. Человек — при помощи языка и разума — стремится узнать истину о Боге. Но он же, тем самым, может и *подчиняться этой истине как верующий*.

Необходимо отметить и то обстоятельство, что сам термин «теология» не сразу мог войти в прямое употребление христианами. Будучи сугубо языческим понятием, он вошел постепенно в употребление ранней христианской литературой лишь во II веке.

Первыми среди христиан его стали употреблять *апологеты* — отцы ранней Церкви, говоря при этом о языческой религии. Они словом «теология» всегда обозначали учение о языческих богах. Лишь постепенно, особенно у Афанасия Александрийского (IV в.), понятие «теология» переходит в прямое христианское употребление.

Наш экскурс в предысторию отношений богословия и философии не отрицает того, что понятие *Логоса* и служит неким «мостом» между языческой философией и Христианством. Последнее пользуется Логосом уже в эпоху апологетов — одновременно как философемой, и как теологемой. Так, Иустин прямо заявляет: Христос — это Логос, перворожденный от Бога. Он «есть Слово, коему причастен *весь* род человеческий. Те, которые жили *согласно с Словом*, суть христиане [...] таковы между эллинами — Сократ и Гераклит и им подобные» [...]¹.

В то же время Иустин неуклонно защищает Божество Иисуса, а также разъясняет тайну Распятого Христа-Логоса. Во многих местах своих двух апологий он же показывает язычникам суть Логоса-слова. Логос открыл себя частично уже до пришествия Христа; например, как истина у Сократа и других добрых и мудрых мыслителей древности. Иустин в этой же связи пишет: «наше учение, очевидно, возвышеннее всякого человеческого учения, потому что явившийся ради нас Христос по всему был Слово, т.е. и по телу, и по Слову, и по душе. И все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями, все это ими сказано соответственно мере нахождения ими и созерцания Слова, Которое есть Христос, то часто говорили даже противное самим себе. Но кто из живших до Христа, по Его человечеству, покушался исследовать и опровергать что-либо Словом, те были предаваемы, как нечестивые и дерзкие, суду. Самый твердый из них в этом деле Сократ [...]».

¹ Апология I, 46. – Цитируется по переводу П. Преображенского. Курсив – Б. Й.

Однако, продолжает Иустин, «Сократу никто не поверил так, чтобы решился умереть за это учение; напротив, Христу, Которого отчасти познал и Сократ, — ибо Он был и есть Слово, Которое находится во всем и предвозвещало будущее, то чрез пророков, то и Само чрез Себя, когда *соделалось подобострастным нам* и учило этому, — поверили не только философы и ученые, но и ремесленники и вовсе необразованные, презирая и славу, и страх, и смерть, потому что *все это производит сила неизреченного Отца, а не средства человеческого разума*»¹.

В этом отрывке своей мысли Иустин выражает истину о том, что готовность верующих умереть за Христа уже сама по себе является *доказательством* истинности и самой религии христианской.

С другой стороны, Иустин в качестве первого доказательства неоднократно приводит само существование Логоса-слова, действующего в истории человечества и до прихода Христа на землю. Очевидно, Логос у Иустина понимается и как нечто рационально-разумное, принадлежащее т.н. «общему откровению», о котором говорит и апостол Павел². Важным остается то, что Слово «соделалось подобострастным нам», т.е. всем людям. Таким образом, Логос-слово у тех же людей, будучи общерациональным Принципом, приравнивается Воплощению Христову: «ибо мы после [Самого] Бога, почитаем и любим Слово нерожденного и неизреченного Бога, потому что Оно также ради нас сделалось человеком, *чтобы сделаться причастным нашим страданиям и доставить нам исцеление*».

Далее Иустин Философ уточняет: «Все те писатели посредством врожденного семени Слова могли видеть истину, но темно. Ибо иное дело семя и некоторое подобие чего-либо, данное по мере приемлемости; а иное то самое, чего причастие и подобие даровано по Его благодати»³.

Иустин в своих разъяснениях употребляет, в основном, ту же логику творения и спасения, которую мы находим уже у апостола Павла. Но он добавляет к ней важное понятие о Логосе-слове, которым, — возможно и под влиянием Филона Александрийского, —

¹ Апология II, 10. – Курсив – Б. Й.

² Рим. 1:19-20.

³ Апология II, 13.

в Евангелии пользуется Иоанн. В итоге, схема Иустина содержит сравнение а) между творением, предоставляющим человеку *общие* закономерности познания¹ и б) воплощением Логоса, — дарованного людям «по Его [Божией] благодати»², включая и смерть на кресте Иисуса.

Факт такой смерти означает для человека особое познание³, то, что можно было назвать также *благодатью* или *даром Духа*⁴.

Подобно основной мысли пролога Евангелия от Иоанна, — Христос для Иустина есть истинно воплощенное Слово. Он же — Логос «нерожденного и неизреченного Бога...», ради нас ставший человеком, «*чтобы сделаться причастным нашим страданиям и доставить нам исцеление*»⁵.

Известным апологетом после Иустина считается св.Ириней, епископ Лионский (+ ок.202г.), в отрочестве лично знавший Поликарпа, ученика апостола Иоанна.

Подобно Иустину, Ириней защищает историческую действительность страданий Иисуса, заявляя о том, что «бывшее в начале у Бога *Слово, Которым все создано*, Которое также всегда было присуще роду человеческому, в последние времена [...] *соединилось со Своим созданием и сделалось человеком могущим страдать* [...]»⁶.

Опровергая еретическое мнение о том, что Христос пострадал лишь «по видимости», Ириней пишет: Иисус «не говорил о другом Кресте, но о страдании, которому должен был подвергнуться сперва Он Сам, а потом ученики Его»⁷.

Развивая мысль о Логосе, которую по существу мы можем назвать и *ставро-логией*⁸, Ириней добавляет: Логос, сделавшись плотью, соединился с нами. Посему Христос и «пришел через всякий возраст, всем возвращая общение с Богом»⁹.

¹ Иустин называет это «семенами истины». – Апология I, 44.

² Апология II, 13.

³ Ср. Рим. 1:20 и 1 Кор. 1:21-25!

⁴ Ср. Ин. 1:14.17 и 1 Кор. 2:12-16.

⁵ Апология II, 13. – Курсив – Б. Й.

⁶ «Против ересей» III, 18, 1.

⁷ «Против ересей» III, 18, 5.

⁸ С греческого *stauro-* – крест и *logo-* – слово.

⁹ «Против ересей» III, 18, 7.

«Если же Он не сделавшись плотию казался как бы плотию, то не истинно было дело Его. Но чем казался, то Он и был, — Бог, восстанавливающий в Себе древнее создание человека, чтобы убить грех и упразднить смерть и оживить человека: и поэтому-то истинны дела Его»¹.

Ссылаясь как на сотворение человека Богом, так и на грехопадение человека, Ириней заявляет: «если Он [Христос] не сделался тем, что мы были, то Он не великое сделал, что пострадал и потерпел. Всякий же согласится, что мы состоим из тела, взятого от земли, и из души, получающей дух от Бога. *Сим и сделалось Слово Божие, восстанавливая в Себе самом создание Свое*; и, поэтому, Он признает Себя Сыном человеческим и ублажает „кротких, потому что они наследуют землю“»²...

«Посему и Адам назван у Павла „образом будущего“³, потому что Создатель всего Слово *предобразовал* в отношении к Себе Самому будущее устройство рода человеческого чрез Сына Божия, так как Бог *предопределил*, чтобы первый человек душевный был спасен духовным (человеком). Ибо когда *предсуществовал* Спасающий, надлежало, чтобы произошло и спасаемое, дабы не попусту был Спасающий»⁴.

Подводя предварительный итог, необходимо добавить, что Иустин и Ириней, используя понятие Логоса-слова (уже после Иоанна), не только далее соединяли Христианство с греческим миром, но и поощряли дальнейшее слияние философии с богословием.

Таким образом, заслугу обоих великих апологетов необходимо искать в соединении библейского Откровения о Христе с греческим преданием о логосе с философией. Важным остается понять и то, что эти обе величины в данном случае составляют нечто «целое». Как для нас самих ни казалось бы странным⁵, но факт остается фактом: именно греческое мышление апологетов II века

¹ «Против ересей» III, 18, 7.

² Мф. 5:5.

³ Рим. 5:14.

⁴ «Против ересей» III, 22, 1 и 3. — Курсив — Б. Й.

⁵ Ведь Иисус по Евангелию не был ни философом, ни теоретиком, а, скорее, Учителем новой, радикальной морали между Богом и людьми.

послужило особым «инструментом» для разъяснения Откровения окружающему языческому миру.

А. Споры о том, было ли соединение библейского содержания с категорией логоса (тем более, позже и с другими понятиями греческого мышления) у апологетов случайным или закономерным явлением, должны остаться в прошлом. — Подобно вопросу о разнице между «что?» и «как?». В данном случае мы наблюдаем закономерности онтологического плана; наблюдаем то, что обычно называют контекстуализацией.

Безусловно, *логос* — как «логика» существовал и до Христианства. Более того: и метафизика — как некий *общий* смысл невидимых вещей — присутствовала (и до сих пор присутствует) в бытии человека, независимо и от его веры.

Вместе с тем, необходимость веры, по всей видимости, кроется не в общей логике вещей как логосе. Не в других философских понятиях, а в самой сути Христианства *как религии Духа*, т.е. Любви, — *добровольно отдающей Себя другим*¹. Сущность такой религии *не* находится *ни* в общей «логике», *ни* в «культуре», а, прежде всего, в уничтожении как *самоотдаче* Логоса-слова ради спасения человека².

Б. Такая *сущность* христианской религии до сих пор находится в напряжении с общей «логикой» и общей «культурой».

Как мы видели, для Иустина и других апологетов окружающим миром, кроме иудейского, был греко-римский. Уже у апологетов начинается некий процесс инкультурации, т.е. разъяснения Христианства миру греческими понятиями и категориями.

С другой стороны, такой процесс мы можем назвать и некоей *кафолизацией*, даже кафоличностью Христианства.

¹ Здесь не лишним раз можно упомянуть Иоанна и Павла — как двух ведущих авторов Нового Завета, постоянно говорящих об этом.

² Возникает один из самых важных вопросов: Каким же образом передается это *спасение* людям?! — Только на основе совершения таинств и обрядов, в первую очередь Крещения и Евхаристии? Или просто через веру во Христа (*sola fide*)? Или, через глубокое покаяние — как осмысление добровольного самоуничтожения Логоса ради нас? Или практически — как следование за Распятым в нашей повседневной жизни, поступаая согласно Его же заповедям. В том, что св. Павел называет «отмиранием» и «воскресением» вместе с Ним? — И об этом должна идти речь в следующих главах книги.

К нему вскоре присоединяются элементы догматики, церковного права и т.п. Это видно и в определениях первых Вселенских соборов.

В итоге: задачей этого раздела у нас было показать тесное переплетение теологии, в частности и «теологии Креста», с элементами греческой философии у апологетов II века, начиная с Логоса-слова.

Такое переплетение позже, особенно в XVI веке, и стало объектом критики у Реформации. Стало ее же попыткой — снова показать сущность Христианства как «религии Креста», а не как религии философии и культуры, «кафоличности» и «универсальности» мысли.

Уже к IV веку, — мы совершаем следующий краткий экскурс, — стало более осознанным и то, что Откровение, нашедшее письменное отражение в Новом Завете, все чаще нуждалось в дополнительных разъяснениях, понятных греко-римскому миру; поскольку Христианство находилось в окружении именно этого мира. Верно, этот мир, благодаря и вышеупомянутым апологетам, постепенно становился христианским. Тем не менее, многие, во всяком случае, основные концепты человеческого мышления, существовали и до появления Христианства; разумеется, и до апологетов.

Уже у одного из виднейших мыслителей досократовской эпохи в V в. до н.э. — у Гераклита — речь шла о Божестве, которое идентично мировому закону как *логосу*, «согласно которому все и происходит». Более того: Гераклит смог его определить не только как «слово», но и как «мысль», «смысл» и «разум».

Современник Гераклита Парменид, — главный представитель элеатов, — при заимствовании понятия логоса снова подтвердил его же необходимость по существу. Но для него логос означает нечто более узкое: само логическое *мышление*¹, способность такого мышления у человека.

Позже учение о логосе — при посредстве Филона Александрийского — Христианство и восприняло в качестве одного из важнейших понятий. Чрезвычайно интересным в таком процессе до сих пор остается то обстоятельство, что сам Филон, не бу-

дучи ни язычником, ни христианином, здесь выступает как некий *посредник*. Т. е. — он как мыслитель и способствует переходу от языческой философии к богословию раннего Христианства.

По замечанию князя С. Трубецкого, развитое учение Филона о Логосе преодолевает платонический дуализм между идеей и материей; поскольку Логос здесь выступает и как начало, как «посредствующее отношение сущего к его другому», т. е. своему другому, а также — как «самооткровение сущего в этом другом»¹.

При этом, «учение о Логосе в ранней Церкви, — далее отмечает в своем исследовании С. Трубецкой, — определилось не заражением христианства греческим умозрением, не синкретизмом христианских и греческих идей, а нормальным развитием христианского сознания в его исторической среде»², т. е. и в среде *философской*.

Истина монотеизма, то, что было свойственно Иудаизму и Филону, и нашло свое подтверждение как признание Бога-Логоса во Христе, т. е. в Откровении *христианском*. В итоге, в учении о Логосе и «выразилось сознание единства Бога в Ветхом и Новом Завете, сознание единства Христа с Его Отцом в Его действительном различии от Отца»³.

Нами выше отмеченное подтверждается тем же понятием логоса, встречающегося не только у древних греков, но и в писаниях Ветхого Завета. Так, уже в книге Бытие мы, не раз находим некий эквивалент Логоса-слова в утверждении: «*И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. ... И назвал Бог свет днем, а тьму ночью*»⁴.

На страницах той же книги Бытие говорится и о том, что Бог, после образования из земли всех животных и птиц, их же «...*привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их...*»⁵, а в псалме сказано, что «*Словом Господа сотворены небеса...*»⁶.

Вечную закономерность Слова мы находим и в Новом Завете, в первую очередь, у Иоанна: «*В начале было Слово, и Слово было у*

¹ Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. — М., 2000. С. 174. Выделено — Б. Й.

² Там же. С. 180.

³ Там же.

⁴ Бытие 1:3 и 5.

⁵ Бытие 2:19.

⁶ Пс. 32:6.

¹ Kranz W. Die griechische Philosophie. Zugleich eine Einführung in die Philosophie überhaupt. — Leipzig, 1986 (2. Aufl.). S. 55 ff.

Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть»¹.

Кроме этого топоса пролога четвертого Евангелия, кроме других мест у Иоанна, включая и Первое его Послание, читатель встречается похожие предикаты о Логосе-слове и в Послании к Евреям², а также у апостола Павла, когда он коринфянам разъясняет закономерности сотворенного мира, поскольку указывает на его связь с невидимым, вечным бытием — метафизикой, «...когда мы смотрим не на видимое, но на невидимое: ибо видимое временно, а невидимое вечно»³.

Тот же апостол свидетельствует о Творце, ибо «...невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...»⁴.

Вопрос об отношении Иоанна, Павла и других авторов Нового Завета к философии как метафизике, в т. ч. и к культуре вообще, прямо или косвенно, ставился на протяжении всей истории Христианства. Он не был чужд и в рамках Писаний.

Актуальность вопроса заключается в следующем: может ли богословие (теология) обойтись без философии как культуры мышления, если оно призвано заниматься только «чистым» Евангелием как учением Христовым?

А. фон Гарнак (1851–1930), как известно, в этой связи говорил о «эллинизации» Христианства греческой мыслью.

Здесь, для сравнения точек зрения, полезно было бы сослаться и на мысль Урса фон Бальтазара, который в данном случае сравнивает католическое и протестантское понимание онтологии. Фон Гарнак для него остается представителем протестантского понимания бытия — именно из-за того, что он недооценивает важность и место Логоса-слова. Фон Бальтазар в этой связи замечает: «...истина всех великих вещей зиждется менее на „что“, как на „как“; Дух целого дает всему смысл и единство. Именно в истине такой неделимой идеи принимают участие все [думающие] члены [Церкви]». [...] Гарнак все-таки правильно заметил, — продолжа-

¹ Ин. 1:1-3.

² Евр. 11:3.

³ 2 Кор. 4:18.

⁴ Рим. 1:20.

ет фон Бальтазар, — что в Христианство действительно перешли многие элементы греческой философии; причем, это [в более полной мере — Б. Й.] случилось уже в системе Оригена, т. е. в III веке.

В действительности, добавляет фон Бальтазар, эти греческие элементы «как таковые не происходят от самого Евангелия. Но дискуссия с Гарнаком должна продолжаться в другом месте: там, где он, как нам кажется, без никакого основания отрицает любое развитие и расширение евангельского Откровения в теологии, отрицая тем самым и любое сверхъестественное водительство Церкви в теоретической формулировке ее веры.

Как протестанту Гарнаку не хватает самого понятия о Церкви как о Теле, где именно обитает и далее развивается, о Себе свидетельствует СЛОВО» — заключает фон Бальтазар¹.

Исследователи феномена отношений теологии с философией особое внимание уделяют факту введения в христианское богословие основных метафизических терминов. Но сегодня вряд ли можно сомневаться в том, что культура мышления, включая язык и философию, служит и саморазъяснению Христианства — т. е. богословию. Это мы наблюдаем уже у авторов Нового Завета.

Если сравнивать синоптические Евангелия с апостольскими посланиями, то можно убедиться: именно Павел, еще до Иоанна², будучи посланным к язычникам (грекам, римлянам и т. д.), в своей проповеди и пользуется понятными для языческого мира моделями речи и мышления. На основании ссылок в Деяниях 9:11, 21:39 и 22:3 некоторые исследователи родной город Тарс апостола считают не только средой иудейской диаспоры, но и средой греческой культуры; даже «центром образованности, сравнимым с Афинами и Александрией». Безусловно, и на богословское мышление Павла мог повлиять эллинизм. Такое явление у него, в итоге, мы можем представить «...не как часть того, что составляет основу его само-

¹ *Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften* von Hans Urs von Balthasar. – Salzburg (1938). 2. durchges. Aufl. Einführung, S. 15 und 18. – Ср. также *Де Любак А.*: «Не умонастроение философов, будь они платониками или стоиками, но острая восприимчивость к христианским нуждам двигала прежде всего мыслью Отцов [Церкви]. ... Чтобы понять их мысль, нужно «связывать ее, прежде всего, с апостолом Павлом и евангелистом Иоанном». – Католичество. Социальные аспекты догмата. С. 19.

² Имеется в виду то обстоятельство, что четвертое Евангелие по Иоанну было написано уже к концу I или в самом начале II в.

сознания, а скорее как сознательную встречу человека иудейских принципов, который обрел свое призвание в движении Иисуса, с особым поручением идти к язычникам¹, среди которых были и философы.

Это наглядно показывает и Лука, секретарь-помощник апостола, когда он передает речь Павла о Христе в Афинском ареопаге перед тамошней философско-интеллектуальной элитой².

На первый взгляд, Павел, кажется, не только не заинтересован заниматься философией, но ее даже отрицает: «*Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу*»³.

Верно, он не желает иметь ничего общего с философией, как некой мудростью «по преданию человеческому». Но если внимательно заглянуть в его послания *по контексту*, можно открыть следующую закономерность: как бы отрицая философию, он в своем богословствовании, все-таки, пользуется многими реалиями, свойственными не только речи о Боге как теологии, но и философии.

Уже такие понятия, как «бог», «человек», «мир», «совесть», «правда», «истина» и пр. принадлежат не только богословию, имеющему свой источник в Откровении. Эти же понятия относятся и к общему осмыслению бытия, т. е. к философии.

По словам Дионисия Ареопагита, христианского мыслителя, который жил ок. 500 года, «...и божественный Павел познал, говорится, Бога, — поняв, что Тот выше всякого сущего разумения и знания; почему он и сказал, что „неисследимы пути Его, и неисповедимы суды Его“ (ср. Рим. 11:33), и „неизреченны дары Его“ (ср. 2 Кор. 9:15), и „мир Его превышает всякого ума“ (ср. Флп. 4:7), — найдя, что Сущий превосходит все, и паче разумения уразумев, что Тот, Кто является причиной всего, — вне всего»⁴.

Читая послания Павла, некоторые «отзвуки» греческой философии можно найти, например, в соотношении закона и при-

роды (*nomos* и *physis*) в Рим. 2:14 или закона и ума (*nomos* и *nous*) в Рим. 7:23 и 25. Также и саму идею сравнения сообщества людей с сомой — т. е. *телом*¹, типичную для античной греко-римской мысли. Это все не лишнее раз указывает на контекстуализацию, на инкультурацию раннего Христианства — посредством моделей общей философской мысли.

А. Слово «философия», — отмечает проф. В. А. Карпунин, имея в виду Кол. 2:8, — как «любовь к мудрости» вряд ли нечто враждебное Христианству.

«Вряд ли Павел предостерегает христиан от любви к мудрости как таковой, от любви к мудрости, не только не противоречащей Евангелию, но, наоборот, имеющей твердое основание в Благой Вести Иисуса Христа. Он говорит о пустом обольщении по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу. Убежден, что далеко не всякая философская доктрина представляет собой пустое обольщение по стихиям мира...

Поэтому возможна и давно уже существует христианская философия — философия не только не противоречащая Евангелию и приведенным ранее словам апостола Павла, но, напротив, основывающаяся на спасительной Евангельской вести»².

Б. «Про себя Павел пишет³, что он всё кроме Христа, почитает за сор⁴, а он был образованным человеком и знал что говорит; то есть мудрость без Христа — это ничто.

Философия и христианство должны быть крепко связаны друг с другом; нехристианская философия будет приводить к неправильным выводам, так как там не будет истины, потому, что только в христианской мудрости есть истина [...].

В Библии, — продолжает Епископ Евгений Базаркин, — существует книга, восхваляющая философию — это Притчи⁵. Так вот, в этой книге, кстати, под авторством Соломона, есть призыв к мудрости, и как я думаю, это есть призыв к философии [...].

¹ Хаакер К. Богословие Послания к Римлянам. – М., 2006. С. 149 и 150.

² Деян. 17:16-34.

³ Кол. 2:8.

⁴ Пятое послание Дорофею литургу. Цит по: Коцияннич Г. Введение в христианскую философию. – СПб., 2009. С. 100.

¹ 1 Кор. 12:12-27 и Рим. 12:3-8.

² Карпунин В. А. Христианство и философия. – СПб., 2002. С. 13-14.

³ 1 Кор. 3:19-20.

⁴ Флп. 3:7-11.

⁵ Прит. 4:5-9.

И в Притчах¹ сказано, что всё, что вокруг нас, основой своей имеет мудрость Божию. И вывод напрашивается сам по себе: осмыслить и понять мироздание может помочь только Бог!»².

В данном случае мы можем говорить не только о богословских началах, развитых в посланиях апостола, но и о некоторых философских. Нет сомнений в том, что само различение «видимого» от «невидимого» у Павла³ указывает и на *метафизическое* обоснование бытия, заимствованное апостолом у древних мыслителей. Тем более, что речь о Боге, — бого-слово, — включая и языческое, тогда составляло нечто «общее» всего познания человечества. Это хорошо видно из знаменитого эпизода проповеди Павла в Афинах, в столице учености древнего мира, когда «...некоторые из эпикурейских и стоических философов стали спорить с ним...»⁴.

Позже, в III столетии, Ориген в своей апологии против Цельса указывает на тесную связь философии с Христианством. В пересказе Оригеновой мысли проф. А.А. Спасским можно предполагать, что «...партии и разделения иначе не могут и возникнуть, как только тогда, когда предметы, подлежащие обсуждению, превосходят и приносят миру пользу. ...И в христианстве повторилось то же, как только оно встретило внимание и уважение не только среди бедных и ничтожных людей, но среди многих греческих ученых и привлекло их к себе; поэтому должны были появиться различные школы и направления, и не вследствие того, что христиане распались на отдельные партии и любят споры, — а потому, что эти ученые стремились понять тайну христианского учения в его достоверной основе»⁵.

Видимые вещи в мире — через Христа как Воплощенное Слово — ведут нас к истине духовной и вечной, к познанию вещей невидимых⁶.

¹ Прит. 3:13-20.

² Епископ Евгений Базаркин. Философия. Размышления от 15 января 2015 г.

³ 2 Кор. 4:18 и Рим. 1:20.

⁴ Деян. 17:18.

⁵ Спасский А. А. Эллинизм и христианство. История литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством. — СПб., 2006. С. 150–254 (314).

⁶ Ср. Рим. 1:20-21 и 1 Кор. 1:21.

К XVII столетию у представителей мысли все чаще наблюдается отделение философии от богословия. А от философии — и естественных наук: математики, физики, химии и т.д. Особый импульс отделению философии от богословия после Коперника и Галилея дал Декарт; как известно, он делил бытие на «внешние вещи», подлежащие математическому описанию, и «мыслимые сущности», имеющие определенную самостоятельность.

Определяя философию как «чистую мысль», один из современников обращает наше внимание на «поглощение» языческой философии в IV – V вв. христианским богословием, от которого — после тысячелетнего союза — уже в XVI – XVII столетиях на Западе и начала отделяться философия¹ — т.н. «светская».

Особые заслуги принадлежат Кристиану Вольфу (1679–1754), который всю науку делил на математическую, философскую и историческую. Первое у него относилось к *количественному* восприятию предметов, второе к исследованию *основ самой сути* предметов и процессов, а историческую науку Вольф понимал просто как *знание фактов* или событий².

Весь мир для Вольфа находится во взаимной связи только разума; поэтому и нет никакой от такого разумного бытия «отдельной» свободы.

Добро существует не на основе воли Бога, но оно «само по себе как таковое» — добро. Из-за этого и мораль — «независимая» от богословия.

Незнание есть «причина греха», а просвещение людей — «долг философии».

Церковь не может быть основана на Божественном Откровении, но на добровольном и равноправном самоопределении основывающих ее индивидуумов³.

¹ Тростников В. Н. Философские беседы // ТВ «Спас» от 20 сентября 2014 г.

² К тому же, Вольф философию называет «мирской мудростью» (Weltweisheit), а также «наукой счастья» или «благоденствия» (scientia felicitatis) в пользу человека. Самое лучшее добро для человека, его блаженство — это не что иное, как его же продвижение к еще большему совершенству. Философия для Вольфа — «способность разума продемонстрировать и доказывать все, что людьми полагается». — Цит. по: Wollgast S. Wolff Christian // Philosophen-Lexikon. — Berlin, 1984. S. 947-954 (949 и. 951).

³ Ibid. P. 952.

Разумеется, такие и подобные определения К. Вольфа (в свое время он был учителем и М. Ломоносова в Марбурге), находились в противоположности основам Христианства.

По мнению Д. В. Кирьянова, все это, в итоге, и привело к отрицанию представления о единстве всего сущего, а также — к негации общих, *единых* основ богословия и философии, что, впрочем, всегда исповедовал томизм — официальное учение Католической Церкви¹.

Вопрос о соотношении богословия с философией в более острой форме ставился дважды. Первый раз у апологетов; они, несмотря на использование ими общего понятия о логосе, в принципе, отрицали любую «мудрость» язычников, если она не была основана на Христовом Откровении.

Второй этап отношений богословия с философией все чаще становился ощутимым в эпоху, следующей за Реформацией, особенно в Просвещении. Так, сам Гегель в начале своих «Лекций по философии религии» говорит о разнообразных формах человеческого сознания; он же отмечает «раздвоение религии и свободно-мирского сознания», типичное эпохе².

Со времен поздней Античности, в Средние века, даже до начала XIX столетия, люди на Западе были убеждены в том, что т. н. научно-философское мировоззрение, — а также учение, основанное на вере в Слово Божие, на Откровении, — по существу, не противоречат друг другу. Несмотря и на то, что оба находят свое применение в *разных* областях. Иными словами, естествознание о мире не должно было противостоять вере в Бога. Более того, любое познание мира посредством эмпирических методов и предметно-рационального мышления считалось *относительным* — именно по отношению к Откровению, к истинам, данным Богом человеку, таким как чувство морали, совести и долга. Вера и разум считались *дополняющими* друг друга, а не противоречащими друг другу.

По мнению исследователей³, отношения между религией и философией веками были опосредованы *этикой* на той же ме-

тафизической основе; иначе говоря: *этика* являлась единственным способом рассмотрения богословия и религиозных вопросов по-философски. И с исторически-критической точки зрения между дохристианской греческой философией и той философией, которая возникла вследствие греческой мысли и христианского Откровения, не было существенных различий. В обоих случаях религия рассматривалась и как долг совести каждого и как социальная практика каждого (аспект *этический*); как религия, так и этика были обоснованы на очевидности Трансцендентального (аспект *метафизический*).

Такое соотношение религиозного и философского, в принципе, целых два тысячелетия, от возникновения греческой философии (VI в. до н.э.) и до появления Гуманизма эпохи Ренессанса (XIV в.) обеспечивало *общий* смысл, как теории, так и практики.

Именно с Декарта, с первой половины XVII в., как считает проф. Ливи, отношения между религией и мышлением, между богословием и философией существенно изменились в сторону субъективизма и релятивизма.

Человек, будучи мыслящей личностью, вдруг осознал новые возможности своего разума, **сам стал некой «мерой» вещей**; и эти права самостоятельного суждения ему открылись уже в Гуманизме как девиз *ad fontes* — «обратно к источникам» античности, а в эпоху Реформации — как возможность, данная Лютером **каждому** понимать и толковать Писания, едва ли и только — по своему личному соображению.

Жак Маритен, создатель неотомизма, уже к началу XX в. к группе «трех реформаторов», открывших дальнейший путь к субъективизму, кроме Лютера и Декарта, причисляет и Руссо¹.

В итоге, И. Кант оказался мыслителем, отрицавшим взаимное дополнение веры и разума.

Согласно ему, для любых религиозных или богословских убеждений не существует тех критериев, которые, будучи предметом научного исследования, могли бы быть проверены непосредственно в нашем опыте; об этом и писал он в своей «Критике чистого разума», изданной в Риге в 1781 г. Кант отрицал и метафизику в том смысле, что она «имеет дело с чистыми понятиями раз-

¹ Кирьянов Д. В. Томистская философия XX века. — СПб., 2009. С. 135.

² Лекции по философии религии // Философия религии. Т. 1, С. 209. — Курсив — Б. Й.

³ Livi A. Introduzione epistemologica // Rossi R. Fondamento e storia. Iniziazione alla filosofia della religione. — Casa editrice Leonardo da Vinci, 2004. P. 9-20 (9-10).

¹ Ibid. P. 10, nota 3.

ума, которые никогда не даются ни в каком возможном опыте»..., а сама «объективная реальность» понятий «не может быть подтверждена опытом».

Метафизика, — полагает Кант, — занимается «утверждениями, истину или ложность которых нельзя обнаружить никаким опытом»¹.

Как в своем исследовании отмечает А. Н. Швечиков, само «понимание метафизики как науки о божественном держалось до эпохи Просвещения, которая превратила метафизику из «науки о Боге» в «науку о бытии» с последующим вынесением Бога вообще за пределы бытия, сделала проблему Бога не научной, не онтологической, а сугубо мифологической проблемой»².

С эпохой Просвещения, с ее довольно критическим отношением к первоисточнику христианской веры — Новому Завету, а также — отрицанием взаимного дополнения веры и разума, и завершается круг отношений между богословием и философией. Т. н. «историко-критический метод» предопределил, в итоге, и библейскую науку. Она в XIX–XX вв. дала и некоторый положительный результат в исследовании исторических условий возникновения и развития Христианства³; до сих пор ее плодами пользуются не только протестанты, но и католики, и православные.

В то же время необходимо признать и ошибки библейской критики, так как протестантский принцип *sola scriptura* был дополнен принципом едва ли неограниченной способности человеческого разума; ему, в итоге, должна была «подчиняться» и вера.

Одна часть просветителей просто относилась вопросы веры к «мифологическому», как это, например, выявляется в книгах Давида Штрауса (1808–1874), в его монографии „*Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*“, изданной в 1835/36 гг.⁴

¹ Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4 (1). — М., 1965. С. 148.

² Швечиков А. Н. Метафизика и познание религии // Религия как объект научного познания. — СПб., 2008. С. 290–312 (291). — Ср. Деян. 17:28!

³ Так, до Просвещения и на Западе считали, что Символ веры был составлен самими апостолами, когда после Воскресения Христова каждый из них по порядку произнес свою фразу или часть Символа (!?) Но т. н. Апостольский символ веры был составлен в Риме лишь к 150 г., а Никейский принят еще позже — к 325, а с дополнениями — в 381 г.

⁴ Отметим, что уже в 1840 г. она пережила свое 4-е издание.

Иисус был представлен Штраусом не как историческая личность, но как некая мифологическая идеализация всего человечества. Не секрет, что эту последнюю идею позаимствовал и один из пионеров «научного» атеизма — Людвиг Фейербах в своей книге «Сущность христианства» (1841 г.).

Весьма скоро религиозное мировоззрение столкнулось с эмпиризмом, позитивизмом, материализмом, релятивизмом и другими «-измами». Развитие отношений веры и разума, богословия и философии оказалось возможным при учете того, что обе формы человеческого сознания должны были и далее дополнять друг друга; а в худшем случае, для одной части людей, т. е. считаться взаимоисключающими.

Часть 2-я

Чисто формально философия могла бы рассматриваться как полностью «независима» от Откровения, действовать согласно законам отражения окружающего мира, пользуясь лишь общей логикой мышления и т. д. Это и есть теория «независимой» философии от богословия, представленной относительно небольшим числом мыслителей более позднего времени. Но отказ от Откровения, его неприятие, в итоге, означает и закрытое пространство для постижения Истины — во вред и самой философии.

На первый взгляд, казалось бы, философия действует только на основе «чистого разума», в то время как богословие, если и пользуется общими формами разума, все-таки, основной движущей себя силой считает веру, производимой и руководимой Духом. Богословие, в итоге, признает в провозвестии Логоса-слова всю полноту благодати и истины¹. В то же время понятие Логоса-слова означает нечто «целое», а поэтому «логическое», связанное и с общей логикой. Но так ли это?

Верно, именно в человеке заложено чаяние, тяга к Целому, Единому. А поэтому не раздробленность бытия, не неравномерное распределение разных качеств и атрибутов, их неравное наличие², а, наоборот, вечно-равномерное бытие, покой (*requies*) и равновесие (*adaequatio*) есть и остается предметом не только чи-

¹ Ин. 1:14.

² Имеется в виду живая природа, человек, физическое рождение и отмирание.

сто логическим, но и телеологическим, связанным с окончательной целью (*телосом*).

Из-за этого наше обычное, предметно-логическое восприятие должно подняться на плоскость восприятия Сверхсущего — как Вечно-целого, Единого, а поэтому и Духовного. А это и есть наша причастность уже не к общей логике, а к Духу Вечно-целого.

Речь в богословии и философии, в итоге, идет о надпредметном и надлогическом бытии, а поэтому — бытии духовном, «*потому что о сем [и] надобно судить духовно*»¹.

В этой же связи я ссылаюсь на монографию проф. Л. Г. Тоноян², на приведенный в ее книге концепт «воображаемой логики», разработанный Васильевым Н. А. (1880–1940).

Такой концепт, на первый взгляд, действительно противоречит формальной логике Аристотеля. Но в то же время для самого Васильева «неаристотелева логика есть логика без закона противоречия»³. Речь у Васильева идет как о логике, так и о *мета*-логике. Но именно здесь нам и необходимо задаться весьма серьезным вопросом: *до какой степени* логика связана с богословием и философией вообще?

Полагаю, теология относится к логике лишь в *общем* плане⁴. Поскольку теология связана, в первую очередь, с тем, что типично и характерно именно Христианству. С тем, что свойственно ему, что и *отличает* его от других религий мира: с КРЕСТОМ. Именно событие Креста для общей логики остается абсолютной противоположностью, — как аксиоматического, так и антиномического характера (или измерения).

¹ 1 Кор. 2:14б.

² Тоноян Л. Г. Логика и теология Боэция. – СПб., 2013.

³ Боэций и современные проблемы логики: воображаемая логика Н. А. Васильева // Тоноян Л. Г. *Op. cit.* С. 274–282, 275.

⁴ См. обзор отношений логического с богословием в разделе вышеприведенной монографии Тоноян Л. Г. – Логика и теология: от Аристотеля до Боэция // *Op. cit.* 186–200. Одна из главных отличий между логикой и богословием состоит в том, что первая имеет дело с суждениями «о проверяемых фактах», а теология – отражает «постулаты веры» как некие аксиомы, которые формальной логикой недоказуемы, но исповедуются как «постулаты веры». Поэтому «веру можно рассматривать как беспредпосылочное начало знания, а логическое доказательство – требующим предпосылок». – Там же. С. 187. Курсив – Б.И.

Иначе говоря, главное внимание христианского богослова и философа следует обращать не на логически-формальное, но на Дух, при помощи Которого, в итоге, и толкуется *смысл* самого Креста.

Здесь же можно сослаться и на Васильева, который в своей концепции полагает: именно «дух познает и символизирует материю»¹. Поскольку Дух одновременно имманентен и трансцендентен.

Некую параллель в этом же направлении можно найти и у о. Павла Флоренского, который пользовался понятием «антиномии», на основе которой и выявляется не просто «логическая истина», а Истина *духовная*.

Кажется, в теологии место для «воображаемой логики» Васильева можно найти лишь при следующем условии. А именно: вся *нелогичность*, т.е. драматическая противоречивость истории, — с которой не согласна и любая формальная логика, включая и ее выводы в теодицеи, — должна стать не чем иным, как только *духовно* осмысленной логикой Креста. Именно для такой *логики*² весь видимый предметный мир уже аннигилирован, т.е. «распят». Как и сам Павел — «распят... для мира»³.

Отметим, что в разделе монографии Л. Г. Тоноян речь идет не только о месте логики в теологии как логики Аристотелевской, но и о других видах мышления, включая «совпадение противоположностей в бесконечности» у Николая Кузанского и «металогик» или логику «воображаемую» у Н. А. Васильева⁴.

Автор книги Л. Тоноян выражает и пожелание в том, что «с возрождением богословских исследований в нашей стране, по видимому, возникнет интерес не только к Аристотелю и Боэцию, но и интерес к идеям Н. А. Васильева»⁵.

Но при всех наших же исканиях, когда речь идет о т.н. «связи» логики с богословием, именно *такая* связь — как формально-логическая – никогда и не сможет занять главного места в теологии.

¹ Цит. по: Тоноян Л. Г. С. 280.

² Как и для самого апостола, который событие Креста и называет *логосом* того же Креста. – 1 Кор. 1:18.

³ Гал. 6:14.

⁴ Тоноян Л. Г. Логика и теология Боэция. С. 275 и 281.

⁵ Там же. С. 282.

То же самое можно сказать и о христианской философии.— Поскольку, кроме общей логики (или общего логоса), существует и иная «логика». Ибо *логос* Креста и есть «немудрое... и немощное Божие», а поэтому — всегда «сильнее человеков»¹ и любой мирской логики. Из-за этого и возрождение богословских исследований в России никак нельзя представить только по отношению к формальной логике — без *логики* того же Креста.

Здесь же, в итоге, не будет неправильным отметить и следующее: если логика у Боэция имеет отношение к теологии, то она, для того, чтобы стать христианской, все-таки, не находит ни дополнения, ни корректуры, ни антитезиса в Кресте. Тем более что сам *логос* Креста Христова² не относится к логике мира как материально-го явления, а, наоборот, к логике Бытия вечно-духовного.

Впрочем, мы вынуждены признать и следующее: Крест как центральное событие Откровения Боэцием в его «Утешении Философией» совсем не упоминается.— Несмотря и на то, что только «посредством чисто философских соображений, не обращаясь к богословию³, в беде и перед лицом смерти можно [все-таки] достичь такого состояния, которое совпадает в основных своих чертах с христианским»⁴.

Нашу мысль можно было завершить и словами А.Ф.Лосева, приведенными в монографии: «диалектика чистого разума и судьбы как раз и есть то, в чем христианство и язычество, по крайней мере, времен Боэция, тождественны»⁵.

Вообще, в богословии первое место занимает не та или иная «система», то или иное «учение», те или иные «взгляды», — не важно, Сократа или Платона, Плотина или Боэция, Декарта или Спинозы, Канта или Гегеля, Фрейда или Камю. Теология, первым источником для себя имеет Откровение, считая его и центральным событием в истории.

Но, опираясь на Откровение, богословие, в то же время, стремится и к критическому осмыслению содержания веры при помо-

¹ 1 Кор. 1:25.

² 1 Кор. 1:18.

³ Но возможно ли обратиться к нему без Креста?! – Б. Й.

⁴ Почему христианин Боэций не упоминает Христа? // Тоноян Л. Г. Логика и теология Боэция. С. 256–260, 258.

⁵ Цит. у: Тоноян Л. Г. С. 260.

щи общей логики, разума, — чтобы и жизнь в вере могла иметь более четкое значение.

А. Осмысление значения веры и есть осмысление *критическое*, есть соотношение между *fides* и *ratio*, между *верой* и *разумом*, ставшим типичным для западного Христианства. Такое осмысление и находит свое отражение у Ансельма Кентерберийского, в им же разработанном принципе: *neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam* — «ибо я не разумею ищу, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь»¹.

Разумеется, вера как любящее чувство желает узнать больше; сам разум обоснован в вере, но он же автономен в своем поиске истины.— Именно на Западе *такая* диалектика между верой и разумом становилась особой проблемой, в то время как на Востоке вера оставалась ближе к мистическому созерцанию.

Как мы уже отметили в этой главе², одним из решений соотношения между верой и разумом было *отделение* философии от богословия (Декарт, Вольф, Кант). Тенденцией Нового времени на Западе стало не что иное, как «четкое» деление веры и разума на две друг от друга как бы полностью независимые области. Вера связывалась исключительно с богословием, а разум — с философией и другими науками.

Но, в действительности, вряд ли возможно четко отделить оба друг от друга, если иметь в виду и веру, наряду с мышлением, как одну из форм познания. Тем более, что богословие и философия пользуются тем же *общим логосом*, на основе которого и возникает язык, — отражающий как предмет веры, так и предмет философского исследования.

Б. Уже *блаженный Августин*, признавая особые заслуги Пифагора в умозрительной, а Сократа в нравственной мысли, — отдавая при этом особую хвалу его ученику Платону, — в восьмой книге «Града Божьего», отмечает: в Боге «находится [во-первых] и причина бытия, [во-вторых] и начало разумения, [в-третьих] и порядок жизни».

¹ Прослогион, гл. I // Сочинения. – М., 1995. С. 128.

² Пункт 4.

Поэтому, рассматривая теологию как нечто *целое*, Августин к первому относит «естественную часть философии», ко второму «рациональную», а к третьему — «моральную».

Иначе говоря, без Бога — как Предмета познания богословско-философского, — «единого, истинного, всеблагого» — не возможна «никакая природа». Без Него же нас «не наставляет никакое учение, и никакая практика не приносит пользы» нам.

Поэтому Бог и «должен быть для нас предметом искания: так как в Нем все для нас обеспечено; и предметом познания: так как в Нем все для нас достоверно; и предметом любви: так как в Нем все для нас прекрасно» — заключает Августин¹.

Платон не отделил философии от богословия, — отмечает далее отец Западной Церкви, — а лишь «...разделил философию... на три части: нравственную, которая главным предметом своим имеет *деятельность*; естественную, посвященную *созерцанию*; рациональную, которая проводит различие *между истинным и ложным*»².

В X-й главе той же книги «Града Божьего» Августин сопоставляет два высказывания апостола Павла. Первое относится к философии языческой (Кол.2:8). — Ибо «...философы учат или любви к мудрости, или даже самой мудрости, и остерегаются тех, которые философствуют по стихиям мира, а не по Богу, Которым сотворен и сам мир».

Второе высказывание Августина касается вечной мудрости и силы Творца. — Ибо, по словам апостола Павла, «вечная сила Его и Божество», будучи в метафизике *невидимыми*, стали *видимыми* «от создания мира» и, тем самым, свидетельствуют о Боге — как *Первоисточнике* всего бытия (Рим. 1:19-20).

Таким образом, св. Августин провозглашает единство философии и богословия; для него они оба — одно и то же — на основе *того же* Откровения. Иначе говоря, философия *есть* богословие, а богословие *есть* философия как нечто «целое» в том смысле, что они *дополняют* друг друга.

¹ О граде Божьем. Книга восьмая, гл. IV.

² Латинский текст: Plato ... philosophiam ... in tres partes distribuit: unam moralem, quae maxime in *actione* versatur; alteram naturalem, quae *contemplationi* deputata est; tertiam rationalem, qua verum disternitur a falso. — Ibid.

В. Такое *взаимоотношение* богословия с философией, следуя не только за Августином, но и за учеником Платона Аристотелем, не отрицает и Фома Аквинский. Ибо *doctrina sacra* («святое учение») или *scientia sacra* («святая наука»), — так называет Фома богословие, — «может принять нечто и от философских дисциплин — не из-за необходимости в них самих, но для лучшего показания (*manifestationem*) того, что передается в богословии»¹.

Ибо богословие не воспринимает свои собственные принципы (начала) от других наук; оно получает их *непосредственно* от Бога — *через Откровение*»².

Разумеется, Откровение содержится в Библии, в Писании. Общеизвестно и то, что Библия не может стать руководством, как по философскому богословию, так и по философии вообще. Тем не менее, «христианин никогда не должен уклоняться от поиска истины, даже если этот путь выведет его за пределы буквального смысла Библии» — отмечает один из современных американских мыслителей, выступающих в пользу развития *богословия философского*. Поскольку «задача христианского философа, — продолжает Томас В. Моррис, — не в том, чтобы ограничивать свои рассуждения о Боге повторением уже сказанного о Нем в Библии; перед ним встает другой вызов — создать философское богословие фундаментально, в самой своей основе созвучным библейскому изображению Бога» и «самоу духу, целостному смыслу Библии»³.

Кроме этого, богословие находит (и должно находить) возможность *самоочищения* от крайностей рационализма именно в вере. В то же время теология, благодаря разуму, пользуется поня-

¹ Иными словами: «для лучшего показания того, что передается в богословии» теология и пользуется *той же* формой мысли, о чем говорит и *Гегель*. Так, в своих «Лекциях» немецкий мыслитель отмечает: «Философию упрекали в том, что она ставит себя выше религии»; но философия придает религии, т. е. богословию, лишь *форму* мышления. «Следовательно, она ставит себя только выше религиозной *формы*, имея *одинаковое с религией содержание*». — Лекции по философии религии // Философия религии. В двух томах. Т. 2, с. 331.

² Латинский текст: Scientia sacra "accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem". — Thomas Aquinas. Summa Theologiae I, quaestio 1, articulus 5.

³ *Моррис Т.* Наша идея Бога. Введение в философское богословие. — М., 2011. С. 23.

тиями, которые являются общедоступными, как для богословия, так и для философии: такими как Бог, Абсолют, как бытие и сущность. Как зло и Добро, включая понятия самого человека, его личности и т. д.

Но и философия находится в определенной связи с богословием. — Поскольку последнее является не просто «речью о Боге», но и рационально-концептуальным отражением мысли о Нем. В итоге, теология пользуется *тем же* инструментарием мышления, который остается *общим*, как для философа, так и для богослова.

Такое утверждение соответствует положению дел у нас в бывшем Советском Союзе, в современной России. Часть философов, — бывших преподавателей исторического материализма, марксизма-ленинизма, „научного“ атеизма и прочих предметов советского вуза — после перемен с особым энтузиазмом начали разъяснять не только философию, основы которой необходимо было пересмотреть, т. е. и в ней совершить «перестройку».

В то же время часть философов стали заниматься и теологией, что, разумеется, не всегда и не у всех оказалось честным и убедительным. — Поскольку теология требует от того, кто ей занимается, не только знания общих понятий, но и веры, включая перемену своего ума, метанойю — покаяние.

Сегодня необходима «кооперация» философии с богословием и в России. Философия может способствовать богословию и как некая проверка его же «разумной доступности» для аудитории. — Тому, чтобы наша «речь о Боге» стала интеллигибельной, понятной и для *общего* разума. Чтобы она как рефлексия о вере стала доступной как для верующих, так и для неверующих; и для тех, которые еще ищут Бога. Здесь кстати и слова апостола Павла о том, что «от одной крови Он [Бог] произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, дабы они искали Бога, не ощутив ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас...»¹.

Разумеется, такая предпосылка теологии как «речи о Боге» не всегда связана с верой, а с *общими* закономерностями восприятия информации людьми любой аудитории. Как правило, предполагают, что именно в философии характерными являются рациональ-

¹ Деян. 17:26-27.

ность, концептуальность, четкое использование *общедоступных* форм мышления и рефлексии. Но, перечисляя эти и другие достоинства философской науки, люди часто забывают о том, что и в теологии общие законы мышления занимают свое достойное место.

Тем не менее, если философия, как правило, призвана заниматься вопросами *общего* бытия, разъяснять основные закономерности окружающего нас мира, то богословие всегда имеет в виду *непосредственный* предмет собственного исследования: Истину о Боге, Его Промысел спасения, раз и навсегда открытого во Христе. Для верующего единственной, первой и отправной точкой в понимании Истины, ее основой остается Христос.

В итоге, философия и теология отличаются друг от друга, как по принципу, так и по объекту познания. *По принципу*, поскольку в философии мы познаем при помощи естественного разума, в то время как в богословии мы опираемся на веру как на дар Божий. *По объекту*, поскольку кроме истин, которые разум по своей природе способен постичь, имеются тайны, сокровенные в Боге, те, которые могут быть восприняты только как Откровение¹.

Философия и другие науки опираются на разум природный, *натуральный*, в то время как вера, руководствуясь Духом Святым, узнает в Евангелии полноту «благодати и истины»².

Если философ, чаще всего, имеет в виду *общие* закономерности бытия, то теолог призван руководствоваться *динамизмом* Духа, свойственным вере. Если для философа исходной точкой является мир и его бытие, разъяснение этого бытия как некой *общей* закономерности, то для богослова первой и последней основой его служения Истине остается Бог, сама абсолютность Его Откровения, вошедшая в историю; точнее, вошедшая в *совместную* историю Бога и человека.

Это не исключает того, что и на основе веры, — как третьего фактора познания³, — наряду со способностью воспринимать бы-

¹ Ср. 1 Кор. 2:6-7.

² Ин. 1:14; ср. 1 Ин. 5:31-32. — См. также *Иоанн Павел II*. Fides et ratio («Вера и разум»), 9. Примечательно, что энциклика *Иоанна Павла II* «Вера и разум» была провозглашена 14 сентября (1998 г.) — в день Воздвижения Святого Креста Господня по западному церковному календарю...

³ Ибо «сущее определяется ... не только как предмет чувства и мысли, но и как предмет веры». — *Трубецкой С. Н.* Основания идеализма // Учение о Логосе в его

тие чувством и мыслью, философия и богословие могут становиться друг другу еще ближе, быть взаимодополняющими и обогащающими друг друга. По мнению одного современника, «богословие есть знание, которое принимается, выражается и опосредуется в обществе верующих, где реальность откровения и несомненность опыта никогда не ставятся под вопрос, тогда как *христианская философия* является мышлением как таковым, поскольку постоянно имеет в виду и герменевтически со-размышляет — и позицию неверующего, и свою духовную *пред-положенность*»¹.

В итоге, мудрость как *philosophia Christiana* обоснована в Божественном Откровении; оно — через Христа — и входит в историю. Но адресат Откровения не есть история, а *каждый* человек, действующий в ней. Из-за этого, как богословие, так и философия остаются, в первую очередь, *самоинтерпретацией* нашего бытия — как бытия *человеческого*. Они оба — при помощи языка — являются определенным разъяснением нашего бытия; остаются тем, что мы называем как «богословием», так и «философией». Более того, «...нам не следует стремиться к тому, чтобы как можно более четко разграничить философию и богословие», поскольку для нас «невозможно выработать философию, независимую от того опыта, который приносит именно христианство...».

Поскольку мы все, так или иначе, помещены в историю, общую как для Бога, так и для нас, то и «философии, абсолютно свободной от богословия, у нас быть не может»².

По словам К. Ранера, — здесь он разделяет и точку зрения Р. Бульмана, — богословие «подразумевает некоторую философскую антропологию», чтобы каждый из нас при помощи Благодати лучше осознал и самого себя: «может ли он со всей ответственностью перед собой и своим бытием принять за истину убеждение о том, что он не тот человек, какого видит в нем христианство»³,

истории. — М., 2000. С. 491–637 (562).

¹ Коциянчич Г. Введение в христианскую философию. — СПб., 2009. С. 5.

² Ранер К. Снятие границ между философией и богословием // Основание веры. Введение в христианское богословие. — М., 2006. С. 32–34. Я бы сказал, автор в данной книге чаще пользуется философскими категориями, понятиями общей онтологии и человеческого бытия как таковыми, чем чисто богословскими, христианскими определениями.

³ Там же. С. 34.

т.е. то, что он, в действительности, не нуждается в Боге как своем Абсолюте и Творце...?

Подводя предварительный итог, можно отметить тесную связь богословия с философией на том основании, что они вместе пользуются *общим* инструментарием языка и мышления. — Логосом, осознанным не только Гераклитом, но открытым и в документе Божественного Откровения, в Библии. По замечанию князя С. Трубецкого, «пролог четвертого евангелия есть пролог» не только «всего последующего церковного богословия. Учение о *Логосе*, которое формируется в нем, заключает в себе [и] исходную точку развития всей христианской философии...»¹.

Необходимо добавить, что и любая другая философия, и философия *нехристианская*, даже атеистическая, пользуется *тем же* логосом и *той же* логикой, — верно, не как содержанием, а как *формой*.

Соединение богословия с философией идеальным образом произошло в том понимании, как оно уже представлено — не только в прологе четвертого Евангелия, но и в книге Бытие.

Кроме этого, наличие самого понятия *Логоса-слова* во многих топосах (местах) Писаний — и не только Нового, но и Ветхого Завета, — уже само по себе указывает и на тесную связь богословствования с философствованием.

С исторической точки зрения «окончательное» соединение богословия с философией произошло в II–III веках н.э., в первой из систем, объединяющих христианское учение и основы философии, совершенной Оригеном. Это и стало соотношением христианского Откровения с греко-римской мыслью.

В конце концов, и попытки европейских просветителей XVII – XIX вв. отделить богословие от философии необходимо видеть не в негации, не в отрицании соучастия человека в *том же* Логосе-слове или в *той же* «логике», т.е. в *общих* законах мышления и языка, а, скорее, в *неприятности* Откровения по существу².

В начале этой главы мы уже ссылались на апологетов Иустина и Ириния; на их мысль о том, что Воплощение Логоса-слова означает и Его *способность страдать*. Из-за этого в христианском по-

¹ Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. С. 215. Курсив – Б. Й.

² Ср. Иоанн 1:10-11.

нимании богословие становится не только теологией, но и ставрологией — «словом о кресте», мыслью о Кресте; именно ее св. Павел самым радикальным образом противопоставляет как общему логосу, так и мудрости «мира сего»¹.

В конце концов, речь идет о СМЫСЛЕ не только логическом, но и экзистенциальном.

Логос как слово *общей* логики и как Логос в *христианском* понимании, т.е. Логос, как вошедший в историю Христос, — это соотношение между логикой (мышлением) всех и переживаниями, страданиями тех же всех. Но страдание верующему указывает не на безысходность, а на смысл². — Речь, в итоге, идет не об общем онтологическом или общем логическом смысле, свойственном всем, а о смысле *духовно-экзистенциальном*.

При этом, говоря словами проф. В. Карпунина, переживание, «принятие неизбежности страдания является одним из важнейших путей обнаружения высшего *смысла жизни*, ориентирующего нас в сторону Иного мира»³. Или, следуя мысли Ивана А. Ильина, — «жить стоит только тем и верить стоит в то, за что стоит бороться и умереть, ибо смерть есть истинный и высший критерий для всех жизненных содержаний». ... Она «ставит перед нами вопрос о самом главном [...] Ибо то, что не стоит смерти, то не стоит ни жизни, ни веры!..»⁴.

¹ 1 Кор. 1:18 и сл. — Ср. *Игнатий Богоносец*. Письмо к Ефесянам, гл. XVIII.

² Ср. Мк. 8:34; Деян. 14:22; 1 Кор. 11:1; Флп. 2:5; 1 Пет. 2:21 и др. места.

³ *Карпунин В. А.* Логика и богословие. — СПб., 2002. С. 351.

⁴ *Ильин И. А.* Путь духовного обновления // Основы христианской культуры. — СПб., 2004. С. 80. Есть ли *смысл* у самой смерти?! — Думаю, он в переходе к жизни. *Natalitia* — так христиане первых веков этим латинским словом называли смерть как *второе рождение*. Смысл такого рождения — в той новой жизни, где мгновение уже не следует за мгновением как в земной истории, а само мгновение и есть вечность (*метафизика*), когда пространства и времени уже не будет. — Откр. 10:6г. — Ср. Гал. 4:4а и 1 Кор. 7:29б. Смысл — в экзистенции как постоянном преодолении самого себя, в переходе (*pascha, trans-itus*) человека-микросмоса как части всего к жизни в Духе как ЦЕЛОМУ. — Рим. 8:2 и 2 Кор. 3:17. Но Целое уже здесь, в земной истории, насыщенной трагизмом, при помощи Логоса воспринимается *общим* разумом; оно же, ЦЕЛОЕ, переживается совестью как те же чувствования (Флп. 2:5) — как осознание Того же Единого, как зависимость от Него. В итоге, это и есть стремление к Истине как ЦЕЛОМУ. — 1 Кор. 15:28 и Ин. 8:31-32. — Ср. Откр. 20:6а и 14. Данное замечание было написано и в связи с уходом в вечность Геннадия Васильевича Морозова (* 31.03.1936 + 17.06.2013) — отца историка Андрея Морозова в Калуге.

И в этом отношении связь богословия с философией становится реальной на основе главного смысла. — На основе события Креста, отвергающего логику нашего привычного, предметного восприятия и мышления. Кьеркегор в свое время, совершая итог отношений между богословием (верой) и философией (мышлением), высказал это в двух определениях: вера является ... «парадоксом, который неподвластен никакому мышлению, ибо вера начинается, как раз там, где прекращается мышление»¹.

Соотношение теологии с философией, — так как первая в основе имеет веру, а вторая логическое мышление, — можно было определить и следующей формулой, данной тем же датским мыслителем: «идея философии есть опосредование, а идея христианства — парадокс»².

Парадокс не занимается опосредованием. Т.е. *логическим* описанием того, что находится «в прыжке» или «абсурде» веры. И уже Павел, обращаясь к Коринфской церкви, заявил о том, что «... *Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное...*», в то время как «... *Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости...*»³.

В итоге, соотношение «чистого» разума с верой, с богословием таково, что «разум не может опустошать тайну любви, представленную Крестом, в то время как Крест, наоборот, может дать последний ответ вопрошающему человеческому разуму.

Не сама мудрость слов, но *Слово Мудрости* остается тем, что святой Павел считает правилом Истины, а вместе с тем — и правилом спасения.

Следовательно, мудрость Креста выходит за пределы всякой ей откуда-то насажденной культуры; она повелевает, чтобы каждый открылся универсальной природе Истины, которой она же сама в себе — как мудрость Креста — и является»⁴.

¹ *Кьеркегор С.* Страх и трепет. — М., 1993. С. 52.

² Цит. по: *Rino Fisichella.* Teologia e filosofia // Dizionario di Teologia Fondamentale. — Assisi, 1990. P. 1242–1248 (1242).

³ 1 Кор. 1:27 и 22.

⁴ “Vacuefacere non potest ratio humana mysterium amoris quod crux exhibet, cum ex contrario eadem crux praeberet potest rationi humanae responsum extremum quod ea conquirit. Non sane verborum sapientiam sed *Verbum Sapientiae* Paulus recenset veluti veritatis regulam simulque salutis. *Crucis sapientia* igitur omnem

Только в Христианстве Крест остается неотделимым от Абсолюта, — предоставляя мудрость и для философии. Ибо философия, говоря словами прот. В. Зеньковского (1881–1962), «всегда занята проблемами Абсолюта, т.е. стоит «на пороге» богословия, а следовательно остаться «чистой» философией по существу не может»¹.

В заключение главы необходимо вкратце указать на Крест и как на *смысл страданий*, на богословско-философский контекст этого смысла в практике.

А. Разумеется, вопрос о значении (или бессмыслице) страданий исходит от людей, от нас самых, от многих поколений наших предшественников. Это видно уже в судьбе Иова, который, все-таки, в начале своих испытаний со смирением говорит: «неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать?»².

И у современного человека вопрос о смысле посылаемого ему зла остается тот же; если этот вопрос и не решается так, как у Иова. Известно, Иов после всех испытаний получил от Бога больше благ, нежели в свои прежние дни; он же был утешен не только полным благоденствием, но и добрым окружением своих близких. Так и завершается книга Иова — рассказ о судьбе человека в мире, который «умер... в старости, насыщенный днями»³.

Но в Новейшей истории, кажется, мир стал еще более сложным, более суровым и менее милосердным. Если иметь в виду не только войны, революции прошлого XX в., но и каждый день сегодня, подвести его итоги вечером у экрана при просмотре «Вестей». Но и каждая неделя содержит больше негатива, чем позитива; она представляет мир в его противоречивости, многосложности, чаще всего, как утрату смысла, чем его сохранение. И если в потребительской повседневности можно было заметить некий «прогресс»

culturae limitem transgreditur quem ei aliunde imponere nitantur atque imperat ut quisque se aperiat universali veritatis naturae quam in se ipsa gerit". — *Ioannes Paulus II. Fides et ratio* 23, курсив Б. Й. — Ср. 1 Кор. 1:18 сл.

¹ История русской философии. — Ленинград, 1991. Том II, часть 2. С. 225.

² Иов 2:10.

³ Иов 42:12-17. — Необходимо обратить внимание на то, что реабилитация Иова после всех испытаний имела характер материальных, а не духовных благ. Такое восстановление его земного статуса состоялось еще при его жизни.

(говорят, что зарплата, уровень жизни, потребление товаров и услуг у нас постоянно «повышаются»), то в духовном отношении, как правило, замечается безразличие, если не деградация.

Но было бы наивно полагать, что и у наших предков, даже 100 лет тому назад, мир, люди в нем, оказались бы более идеальными, чем они представляются сегодня. Скорее, как мы отметили уже в первой главе — там речь шла об отношениях истории с метафизикой — мир и люди в нем всегда находились в диалектике; сторонами, полюсами такой диалектики и до сих пор являются Добро и зло.

Но может ли Добро существовать без всякого зла, уже в самом процессе истории стать духовно-абсолютным — без соотношения со злом, без примеси с ним? В истории Иова мы так и не находим ответа на то, что называют *теодицеей*. На вопрос: как же страдания или иное зло могут сочетаться с вечными качествами, атрибутами Бога, с Его правдой и мудростью... Наоборот, у Иова мы находим следующее: Бог по отношению к человеку всегда остается праведным, Он никогда не может стать несправедливым, независимо и от того, понимаем ли мы Его или нет.

Из истории Христианства известно: примерно такой же ответ на проблему теодицеи, на проблему зла в мире, давало и большинство известных людей, среди них и святые. Так, Иоанн Златоуст, умер в 407 г. далеко от Константинополя из-за истощения в ссылке (сегодняшняя Абхазия), будучи незаконно лишенным своей кафедры, на страдания смотрел, как на необходимость «перестрадать волю Божию». Он же считал, что воля Божия сама по себе — не зло.

Разумеется, такое понимание зла, исполнение такой Воли, включая и страдания, у духовного человека может быть обоснованным исключительно и только на великом примере Христа¹. И такое отношение к злу как отношению *христианское* было типичным у святых, включая и мучеников XX в., пострадавших за веру.

Пожалуй, только в таком понимании, в таком восприятии проблемы, между Добром и злом и возникает *диалектика Духа*: через страдания не только что-то теряется, но что-то и приобретает.

¹ Мк. 14:36 пар.

Возможно, приобретается еще больше, чем теряется. Не благо материальное, но благословение духовно вечное¹.

Так, рассматривая вопрос о зле и страданиях, архиепископ Феодор (Поздеевский) отмечает: После грехопадения человек от области духовной перешел в область телесно-духовную²; он же стал чувствительным, поэтому включил в себя боль и страдания. Но «благо всякого тварного существа состоит в том, чтобы в своей жизни раскрывать вложенный в него Творцом закон жизни»³. Более того, в человеке «дух должен был господствовать над телом и подчинять его себе как орудие деятельности»⁴.

Но этого, как правило, может добиваться лишь *сильная личность*, имеющая внутренний опыт живой веры; в такой личности «совершаются и решение вопроса о страданиях и примирение с ними»⁵. Не зря апостол говорит и о *внутреннем* человеке⁶, для которого даже сама смерть — является приобретением⁷.

Б. В христианском понимании можно выделить лишь один вид зла — *нравственный*. Другие виды зла, как правило, истекают из первого⁸. Само наличие зла в повседневной жизни тесным образом связано с Крестом Христовым. В той же связи апостол и заявляет: «*те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями. Если мы живем духом, то по духу и поступать должны*»⁹.

Словами «распяли плоть» апостол, разумеется, метафорично, выражает истину о том, что все телесные (узкие) интересы человека должны подчиняться действию Духа¹⁰.

Важным для христианского восприятия остается то, что зло «*уничтожает*» само себя именно в смерти Христовой. Однако полнота такой новой действительности — как отсутствия всякого

¹ Это видно, напр. в Еф. 1:3 и 1 Тим. 4:8, а также 1 Тим. 6:7.

² Сам апостол использует антитезис между законом «плоти» и законом «духа жизни». — Рим. 7:23 и 8:2

³ Ср. Рим. 8:2.

⁴ архиеп. Феодор (Поздеевский, 1876–1937). К вопросу о страданиях (1909). — эл. версия [2014]. — Ср. Рим. 12:1-2.

⁵ Там же. 4-й пункт итогов.

⁶ 2 Кор. 4:16. — Ср. Еф. 3:16 и 1 Пет. 3:4.

⁷ Флп. 1:21.

⁸ См. также гл. «Крест и зло» // Барон Й. Крест и Христианство. С. 232–247.

⁹ Гал. 5:24–25.

¹⁰ Ср. 1 Пет. 3:18 и Рим. 8:11.

зла — откроется лишь при Его втором пришествии¹. Пока старый мир существует, существует и зло во всех своих формах и закономерностях. Но верующие убеждены в том, что Христос смертью и воскресением одержал первую, окончательную победу и над злом, одно из особых проявлений которого — смерть. Не зря апостол называет ее «последним врагом», который истребится и для нас².

Важным остается факт смерти Христа, начало победы над злом, и как событие *историческое*. Поскольку зло всегда связано с конкретными явлениями в истории, но оно же, уже побеждено в Воскресении. От страданий Христа вера учится не только понимать смысл страданий, но и искусству переносить любые испытания.

Более того: в страданиях Христос становится для нас залогом спасения и примирения. Страдания, в итоге, теряют свое свойство как наказание; теряют то, что было следствием первородного греха.

Мысль о том, что кто-то может «сгладить» вину своим собственным страданием, в таком случае отрицается. Наша вина может быть упразднена Крестом Христовым, но при усвоении смысла Его же Креста *нами*, т. е. — через *наше* покаяние, через *твое* покаяние. И тогда, — говорит Антоний Сурожский, — ты можешь «произносить *свою* исповедь, а не трафаретную, чужую, пустую, бессмысленную исповедь»³.

Таким образом, через раскаяние, воспринимая значение Креста, осмысляя страдания добровольно Самого Себя Униженного, мы, в итоге, и возвышаемся до той высоты, когда и страдания больше не должны являться для нас страданиями.

И если они, страдания, находятся в самом замысле Божиим для пользы нашего спасения, то, как же они, в итоге, могут быть злом. Наоборот, страдания, будучи благом для нашей души, с одной стороны раскрывают нам святость и величие Бога, с другой — низость и несовершенство нашего человечества.

¹ Ср. Рим. 2:16; 2 Кор. 5:10; Деян. 17:31 и др. места, а также соответствующий текст Символа Веры.

² 1 Кор. 15:26.

³ митр. Антоний Сурожский. Об исповеди // Быть христианином... Третье издание. — М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2012. С. 37–45 (41).

К такому познавательному процессу смысла, безусловно, надо отнести не только чисто физические страдания, но и наш жизненный опыт вообще, состоящий из многих «малых радостей», но и многих огорчений, разочарований и т.п. Не зря в этой связи проф. Карл Хильти, например, говорил: «люди, которые достаточно не страдали, остаются безнадежно средними»¹.

В. Речь идет и о том, что страдания имеют для нас не только функцию наказания, но, вместе с тем, и *воспитательные* помыслы, включая и цель духовного роста. В то же время не все страдания обыкновенных людей можно сравнивать со страданиями, имеющими прямое отношение к Кресту.

Тем не менее, по свидетельству Павла, речь идет и о *соучастии* верных в роке Христа, чтобы, «...познать... и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его...» и, таким образом «*сообразуясь смерти Его... достигнуть воскресения мертвых*»².

Здесь и в других местах посланий апостола речь идет не о некоем рационально-интеллектуальном познании, но об обретении опыта — на основе страданий *как жизненной действительности*. То, что должно стать действительным, должно стать и познанным нами владением — через страдания.

Но, в итоге, и страдания не являются самоцелью, — как самоцелью не является Крест. Разрешение всех страданий — в сошествии с Христом. Т.е., в нашем причастии к Его же Духу³.

Г. В НЗ страдания имеют и другие значения: как *доказательство* искренности веры⁴, и даже как наличие духовной *радости*⁵.

Особое значение у апостола страдания имеют ради самой Церкви; — и не только для нее как сообщества веры, но и как духовного организма, как мистического Тела⁶. В таком Теле конкретным образом и должно осуществляться истинное содружество

между верующими: «...страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены»¹.

Особое значение страдания получают в условиях раздробленности Христианства, в драме его разъединения, включая и *позор*², изоляцию из-за непризнания одного христианина другим, одной части христиан другими, одной церкви или конфессии другой.

Часто такое непризнание одних другими связано не с отсутствием понимания главного в Христианстве³, а с различиями во второстепенном, внешнем или даже формальном⁴.

¹ 1 Кор. 12:26.

² См. напр. 1 Кор. 4:8.10. – Павел в данном случае имеет в виду отношения *между верующими* в Коринфской церкви, в которой продолжался раскол, а не отношения первых христиан с иудеями, как на это указывают многие места НЗ, напр. Мк. 13:13 со многими параллелями. – Ср. также Евр. 13:13!

³ Наличие Смысла, Ума и Духа.

⁴ Причина этого «второстепенного», «внешнего» или «формального» – не только различие в обрядовых порядках, в догматике и канонах, в степени внешней сохранности предания. Но, в первую очередь, в политике той или иной большой церкви *как структуре* – по отношению к другим. Здесь мы имеем дело не с закономерностями Духа, а, скорее, с такими же моделями поведения, которые действуют между людьми и ими же созданными структурами материального порядка. Точнее говоря, духовное и материальное обычно находятся в тесном переплетении, а различие одного от другого, как правило, осуществляется лишь в *поступках* конкретных людей по Духу или – без Него.

¹ Carl Hilty (1833–1909). – См. *Salomon G. Wozu das Leid im Leben?* [Почему в жизни страдание?]. – Lahr-Dinglingen, 1982 (6. Aufl.). S. 15. В этой книге, точнее говоря, брошюре, всего 46 страниц, но с глубоким содержанием, со ссылками на Писание, рассматривающими разные значения страданий.

² Флп. 3:10-11.

³ См. напр. Рим. 8:2.9 и 11.

⁴ Напр. Флп. 1:29; 1 Пет. 1:7 и 4:12-13.

⁵ Напр. Деян. 5:41; 2 Кор. 7:46 и Флп. 2:17-18.

⁶ Кол. 1:24.

А. И. Корабель

магистр богословия, историк, пастор

К 180-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ГРАФА МОДЕСТА МОДЕСТОВИЧА КОРФА

«Если бы в свое время в России было побольше таких, как граф Корф, история не была бы омрачена так трагично...» — писал о нем в 1929 году из Гельсингфорса (Хельсинки) автор статьи, евангельский христианин Ф. Ф. Берг¹.

Исследование жизни М. М. Корфа так же важно для нас, как и исследование жизни В. А. Пашкова и жизни русской евангельской духовности. Неполный плод этих исследований, представленный здесь, будет особенно интересен тем, кто желает лучше познакомиться с богатством евангельской истории России. На протяжении многих десятилетий Корф оставался особой духовной личностью и примером для подражания в этой великой истории.

Граф Корф Модест Модестович² происходил из старинного дворянского рода Вестфалии. Историю этого рода можно проследить с 1240 г. «В моих воспоминаниях есть много мелочей, — отмечал Корф в своем письме к редактору журнала «Верность» в 1932 году, — но цель моя, — показать совершенно откровенно мою почву до моего обращения... Отец мой³ был необыкновенно даровитый государственный деятель, ценимый императора-

¹ Верность» за 1929 год, №10.

² Граф М. М. Корф (30.06) 12.07. 1842 СПб. – 9 ноября 1933 – Базель, Швейцария).

³ Корф Модест Андреевич происходил из курляндских дворян, сын барона Андрея Фёдоровича Корфа. Учился в Царскосельском лицее первого выпуска (вместе с Пушкиным, лицейское прозвище – «дьячок Мордан» (от фр. mordant – кусачий), служил сначала в Министерстве юстиции и в комиссии составления законов, затем в Министерстве финансов. Около 5 лет затем состоял при Сперанском во II отделении Собственной Его Императорского Величества канцелярии, оставаясь в то же время начальником 1-го отделения департамента разных податей и сборов Министерства финансов. Был пожалован придворными званиями камер-юнкера и камергера. С 1831 года управлял делами Комитета министров, с 1834 – был государственным секретарём, с 1843 – членом Государственного совета. 1 января 1872 года Модест Андреевич Корф вышел в отставку, за его многолетние труды ему был пожалован графский титул.

ми Николаем I (1825–1855) и Александром II (1855–1881). Он занимал высшие государственные должности, и был особенно любим государем Николаем I. В пример интимных отношений государя с отцом приведу один случай из моего детства. Мне было тогда 5 лет; это было в 1847 году. Лето мы проводили в Царском Селе, близ Петербурга, где летние месяцы проводил государь Николай I. Отец мой был, часто призываем во дворец. Совершенно неожиданно, как-то говорит мне мой отец, государь хочет с тобой познакомиться, и на этих днях повезу тебя во дворец. Я знал о государе только понаслышке от отца и никогда еще его не видел; я испугался быть у царя. Для представления моего, мне была приготовлена бархатная рубашка. В назначенный вечер взял меня отец, и мы отправились во дворец. Этот вечер у государя был свободен, и была только семья. Как только вошли во дворец, нас встретил государь; он тотчас взял меня на свои руки и понес через многие чудные залы, к императрице, и сказал — вот сын Корфа. Она была радушна и ласкова. Любезный прием высочайших особ, роскошная обстановка дворца мне очень понравилась, и это пробудило во мне желание оставаться в этой среде, и, действительно, желание пятилетнего ребенка, со временем, исполнилось»².

С трехлетнего возраста мать Корфа Ольга Федоровна³ прививала сыну любовь к Богу. «Она говорила мне об Иисусе Христе, — пишет Корф, — как о Боге явившемся во плоти; она рассказывала по рисункам и картинкам о жизни Христа. Она всегда за меня молилась, прося Господа держать меня в его Руках». Когда Модесту исполнилось двенадцать лет, любящая мама подарила ему Новый Завет с надписью: «Доброму сыну в память от друга и матери. Благослови, Господи, отрока Твоего — Модеста. Наставь его всег-

¹ Модест Андреевич в разное время читал великим князьям курс по основам государственного устройства. Корф М. А. (11.09.1800 – 02.01.1876) Похоронен на Никольском кладбище Александро-Невской лавры. М. А. Корф был женат на своей двоюродной сестре Ольге Федоровне Корф (30.08.1810 – 12.04.1881), дочери обер-коменданта в Митаве, барона Ф. Ф. Корфа. Через пять лет после смерти мужа графиню Ольгу Федоровну похоронили рядом с М. А. Корфом.

² «Верность» за 1932 год, №6-9. С. 6–10.

³ Корф Ольга Фёдоровна (1810–1881), дочь барона Фёдора Фёдоровича Корфа (1760–1813) и Марии Сергеевны Смирновой.

да ходить по святым заповедям Твоим; да научится он исполнять волю Твою и славословить Имя Твое. 30 июня 1854 г. Царское Село»¹.

Модест Модестович очень последовательно и подробно рассказывает о своей жизни в своих мемуарах: «С восьмилетнего возраста носил я юнкерскую форму и должен был отдавать честь офицерам. Восемнадцатилетним юношей вступил на государственную службу и с девятнадцати лет стал камер-юнкером, потом церемониймейстером и, в конце концов — гофмейстером... Примуущества, которыми я обладал в этом мире, избаловали меня очень, но поскольку в сердце я любил Бога, то имел мир... Еще будучи молодым человеком, я стремился быть добропорядочным. Часто посещал церковь, поддерживал дружеские отношения с митрополитом, с духовниками, много молился, но не знал Того, Кто понес мои грехи. Я верил, что Христос умер на кресте. Но никогда никто из священников не говорил мне, что через кровь Иисуса Христа я имею прощение грехов... Так шли годы. И с одной стороны, пребывала во мне богобоязнь, и я активно участвовал в богослужениях, с другой стороны, — вел светскую жизнь в рамках морали»². Позже, находясь в эмиграции в 1930 году, на семьдесят девятом году жизни, он вспоминал об этом: «Я искал общества духовных лиц, которые были ко мне благосклонны, зная мою репутацию благочестивого юноши, который близко стоял к царской семье. Мне казалось, что Бог должен быть мною доволен. Даже все знающие меня светские и высокопоставленные лица и церковнослужители почитали меня, как благочестивого, высоконравственного, образцового молодого человека, а это еще более меня укрепляло в том, что я на верном пути к Царству Небесному»³. «Бог же видел меня иным. Он видел, что мое сердце было еще вполне в этом мире... Из Священного Писания мне были известны только четыре Евангелия. Теперь я пришел к заключению, что только одно нужно. Только возрожденный человек может жить для Христа лишь. Этим путем он получит божественную силу на служение Богу»⁴.

¹ «Верность» за 1932 год, №6–9. С. 6–10.

² Корф М. М.. Мои воспоминания. Тээкяя. 1923. № 2–13. Перев. с эстонского Л. Раски и А. Ардера, 1973 г. // Архив РСЕХБ.

³ «Верность» за 1930 год, №8–9. С. 2.

⁴ Корф М. М.. Кое-что о моем обращении. «Христианин» за 1907 год, № 3. С. 14–23.

Все началось с того, что в 1867 году на выставке в Париже, у Библейского киоска, Корф познакомился с людьми Библейского общества, которым он оставил свой адрес в России и фамилию. «С 1867 года, — писал граф, — я начал получать от незнакомых христианских деятелей большие суммы на покупку Новых заветов для раздачи их бесплатно, по моему усмотрению. Я покупал эти экземпляры в канцелярии Св. Синода и рассылал всем желающим, которых находилось довольно много. Эта новая обязанность приблизила меня к лорду Редстоку, который был один из тех лиц, которые посылали мне эти суммы, но я его лично не знал. Благодаря распространению Новых Заветов, я познакомился с небольшим кругом христиан, которые собирались в известный день для молитвы; они пригласили меня их посетить. Подобные собрания были для меня новизна. Собирались у профессора Астафьева (он был православный). Так в полном разгаре светской моей жизни неожиданно открывается мне совершенно новая дверь — через эти молитвенные собрания. По приезде лорда Редстока, в феврале 1874 г., в Петербург, он начал свои собрания в частных кружках, а также в Английской (протестантской) церкви. В городе начали много о нем говорить, и мои светские дамы, с удивлением, мне передавали, что он очень желает со мною познакомиться. Это их удивляло, потому, что почитали меня светским человеком, и вдруг — лорд интересуется мною! Он знал меня только, что я ревностно распространял Новые Заветы. Вскоре я с ним познакомился и нашел в нем английского лорда, но вместе с тем, он произвел на меня огромное впечатление. В первый раз, в моей жизни, я встретил человека аристократического круга (не богослова), который имел такое глубокое познание Библии. Когда он читал нам Библию, то впечатление было такое, что читает он Библию, как Божественное письмо, адресованное на его имя, и потому оно ему так дорого. На меня произвело еще большое впечатление его детское, простое отношение к Иисусу Христу. Но что меня в особенности поразило, так это то, что он был ни пастор, ни священник, ни профессор богословия, а только английский лорд, а между тем такой убежденный, что Христос очистил грехи его искупительною кровью, пролитой на кресте, — и что эта уверенность ясно подтверждена во

всей Святой Библии...¹ Лорда Редстока я еще не решался пригласить, чтобы у меня на дому иметь собрание, по личным приглашениям. Этот шаг показал бы слишком большое мое сочувствие к его деятельности. Однако, я потом решил пригласить лорда иметь у меня собрание, для моих знакомых из светского общества, в котором я вращался. Все званые приехали, и дамы и мужчины, так что моя зала была полна. Лорд говорил решительно и ясно. 5 марта 1874 г. вечером после собрания я пригласил моих близких друзей и лорда остаться, для интимной беседы. Из званых на эту беседу, могу упомянуть некоторых; были: мой личный друг барон Мирбах, флигель-адъютант государя, лейб-медик государя доктор Карель, профессор Астафьев, директор консерватории профессор Заремба и еще два брата и конечно лорд Редсток. Эти упомянутые братья во Христе уже все взяты в Царство Небесное. За исключением Астафьева (в то время, — прим. автора) все они были протестанты. Я откровенно им сказал, что нахожусь в большой внутренней борьбе, — что я теперь вижу из Слова Божья, что дерзаю быть спасенным только искупительною кровью Христа, но чтобы осуществить этот дар Божий и быть уверенным в моем спасении, я должен отдать Иисусу Христу мое сердце, и что на этот шаг я решиться не могу; потому я просил братьев остаться здесь, чтобы их молитвами они помогли мне, дабы я решился на этот отважный шаг. Мы преклонили колена, и лорд первый начал за меня молиться; потом и все сердечно за меня молились. Я же все-таки не мог открыть мои уста и решиться на этот шаг. Сатана держал меня и мучил меня, чтобы помешать исполнить волю Божью. Я не могу забыть все его лукавые задержки. Некоторые я еще помню; он мне нашепывал: «ты должен сперва подготовиться; ты находишься в религиозном экстазе, в религиозном возбуждении; ты взволнован, ты должен сперва успокоиться; ты находишься под гипнозом лорда Редстока; если ты теперь решишься на этот шаг, то потом раскаешься; ты всегда был послушным сыном; ты был для твоих родителей их солнышком, а теперь причинишь им скорбь; что скажет государь, который имеет о тебе высокое мнение; наконец, все твои знакомые и друзья оставят тебя; ты любишь обра-

зованное общество, и оно любит тебя; а с этим шагом ты все это хорошее — потеряешь; ты сделаешься отщепенцем, и ты должен будешь поступить в монастырь». — Нельзя себе представить, как в такие минуты молитв друзей сатана может вселять столько искушений. Сатана мастерски принял вид ангела света (2 Кор. 11,14). Когда друзья кончили молиться, я должен был просить их продолжать молиться, чтобы мне решиться прийти ко Христу; и тут только блеснул у меня вопрос: «где же истина?» — и ответ был дан Самим Христом: «Я есмь Истина» (Иоанн. 14,6). И мне открылось, что во Христе и в Его Слове — истина, и что я вполне могу Христу и Его Слову довериться. Господь дал мне силу вспомнить также слова из Святого Писания: «Если устами своими будешь исповедовать Иисуса Господом и сердцем своим веровать, что Бог воскресил Его, то спасешься, потому что сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению» (Рим. 10,9). Наконец-то, я мог отдать сердце мое Спасителю моему, открыть мои уста и в молитвенном духе сказать Иисусу: «Я отдаюсь Тебе всецело». Это была первая моя свободная молитва. Как тяжелый камень скатился с моих плеч, и я получил уверенность моего спасения. В этом тесном, интимном собрании я испытал всю радость моего рождения свыше и одновременно уверенность моего спасения. Все это превышает наше человеческое разумение. Но когда мы встали с колен, моя радость была невыразима. Я должен был приветствовать лобзанием святым каждого брата и дорогого лорда, который, действительно, был мне духовным отцом; он привел меня к единому Посреднику между Богом и человеками, ко Христу Иисусу, Спасителю моему»¹. Через много лет глубоко осознавая произошедшее, граф Корф скажет: «Чтобы выйти из этого самодовольного состояния, мне нужно было решиться прийти к Иисусу Христу и отдать Ему все мое сердце и получить от Него то, что я искал, но не находил: уверенность в моем спасении, — что Иисус взял на Себя и мои грехи и купил меня от ига греховного и даровал мне мир и жизнь вечную. С этой уверенности началась новая жизнь. Я не могу выразить на словах моей радости, но могу сказать, что я вновь родился. Теперь все слово Божие напоминает мне постоянно: «вы храм Бога жи-

¹ Корф М. М. Несколько слов о проявлении любви Божией в моей жизни. «Верность» за 1932 год, №6–9. С. 8.

¹ «Верность» за 1932 год, №6–9. С. 9.

вого, как сказал Бог: вселюсь в них и буду ходить в них; и буду их Богом, и они будут Моим народом» (2 Кор. 6,16)»¹.

Через многие годы, «имея невыразимую радость быть чадом Божиим уже пятьдесят шесть лет», автор свидетельства пришел к следующему выводу: «С этой уверенности началась новая жизнь. Я не могу выразить на словах моей радости, но могу сказать, что я вновь родился»². С этого дня Модест Модестович посвятил жизнь свою Иисусу Христу, чтобы спасти грешников.

Пребывая в Женеве в 1879 году 31 августа, Модест Модестович женился на Елене Михайловне Шулепниковой³. Графиня Елена Михайловна стала активным членом общества духовно-нравственного чтения. А в 1882 году она написала брошюру об уверенности в спасении «Примирился ли ты с Богом?». Граф Корф об этом рассказал редактору журнала: «Когда же члены нашего Общества ознакомились с этой брошюрой, все обрадовались, и мы обратились к Спасителю нашему, чтобы Он внушил цензору — пропустить эту брошюру без изменений. Совершилось чудо — иначе выразить не могу. Брошюра прошла без всяких исправлений и прибавлений. Восторг в нашем Обществе поощрения духовно-нравственного чтения был общий, потому что такой ясной брошюры об уверенности в спасении еще не пропускалось. 22 апреля 1882 года мы получили разрешение с пометкой «Печатать дозволяется. Цензор Архимандрит Тихон»⁴. В.А.Пашков с великой радостью дал поручение напечатать сто тысяч экземпляров»⁵.

В 1883 году, в письме министру МВД, обер-прокурор Победоносцев сообщал, что в разных местностях распространяется литература и учение членами Общества поощрения духовно-нравственного чтения, «графом М.М.Корфом и его родственниками, а также без сомнения и прочими членами Общества»⁶.

Родственники Корфа время от времени проживали и на территории Новгородской губернии¹.

Для новой живой церкви нужны были новые духовные песнопения. «Одним из потрудившихся на этом поприще, — по словам Ливен, — был Шулепников, тесть М.М.Корфа, отличавшийся большой музыкальностью, переложивший на музыку несколько псалмов и некоторые гимны для общего пения»². Здесь нужно сказать несколько слов о Шулепникове Михаиле Павловиче³. Кто же был этот незнакомец для нас? В музыкальной энциклопедии находим, что он — «русский пианист и композитор. В 1844 году окончил философский факультет Петербургского университета. Один из активнейших участников Университетских концертов (выступил уже в первом из них в 1842 году). В 40-х гг. играл в благотворительных концертах (в частности, в 1848 — в пользу больного А.Е.Варламова). Отзывы прессы тех лет свидетельствуют о незаурядном таланте Шулепникова, блестяще исполнявшем произведения Ф.Мендельсона и Ф.Листа. Выступал также в фортепианных дуэтах. Написал ряд фортепианных произведений. Его концерт для фортепиано с оркестром — один из ранних образцов этого жанра в русской музыке»⁴.

В 1866 году Шулепниковы уезжают в Европу. Через некоторое время они останавливаются в Швейцарии в Лозанне, там проживали их родственники — дворяне Рюмины. Точные мотивы отъезда Михаила Шулепникова неизвестны; более правдоподобной выглядит религиозная причина эмиграции. Михаил Павлович и его жена, оставаясь долгое время православными, очень увлеклись движением протестантского обновления, которое передаётся по-

¹ «Верность» за 1930 год, №8–9. С. 2.

² «Верность» за 1930 год, №8–9. С. 2.

³ Елена Михайловна Шулепникова. (04.12.1852 – 12.12. 930)

⁴ «Верность» за 1930 год, №2. С. 19.

⁵ «Верность» за 1930 год, №1. С. 10.

⁶ РГИА, ф.776, о.11, д.566, л. 33.

¹ Именья Корфов находились под Лугой и в Валдайском уезде Новгородской губернии.

² Ливен С. П. Духовное пробуждение в России. Изд. SGP. Чикаго 1986) // «Братский вестник». 1969. №6.

³ Шулепников Михаил Павлович (24.08.1824 – 15.10.1902) дворянин, выпускник Санкт-Петербургского университета, служил по ведомству Иностранных дел, в течение нескольких лет состоял при Русском посольстве в Берлине. Затем вышел в отставку. В 1866 году вместе с семьей – у него и Екатерины Ивановны (ур. Рюмина) было четверо детей, сын и три дочери – он покинул Россию практически навсегда, за исключением двух коротких возвращений во второй половине 1870-х годов.

⁴ «Северная пчела», 1842, 3 апр. Смесь. Студенческий концерт (при участии Ш.).

русски словом «ривайвелизм». В Швейцарии, а особенно в кантоне Во, во второй половине XIX века это движение создавало новые и очень активные церковные общины. Супруги Шулепниковы в конце жизни перешли в протестантизм, а Михаил Павлович на склоне лет проявил даже недюжинные проповеднические способности. В 1892 году он, почти семидесяти лет от роду, выступал на собраниях итальянских рабочих, строивших железную дорогу от Монтрё на Роше-де-Не и проповедовал им — католикам и, возможно, даже набожным! — евангелическую веру. Да так успешно, что десять лет спустя, в 1902 году, на его похоронах группа обращённых итальянцев шла с огромным венком и надписью на ленте «Нашему благодетелю...».

Наступил июнь 1884 года. Тридцать лет тому назад, в июне, перед самым днем рождения, мама подарила Модесту его первое Евангелие. Но в этот раз, 27 июня, за исполнение заповедей Господних, Модесту Модестовичу с семьей приказано было покинуть пределы России. Корфы поселились в Швейцарии, где уже жили родители Елены Михайловны Шулепниковы.

Находясь за границей, Корф никогда не терял связи с отечеством. Когда же И.С.Проханов сообщил ему, что организуется Евангельский Союз, он с радостью ответил: «Ваше письмо и присылка материалов относительно возникновения русского Евангельского Союза меня глубоко порадовало. Я радуюсь этому весьма важному осуществлению, которое, несомненно, принесет плоды, потому что последняя молитва Господа нашего Иисуса Христа не может остаться без результатов.

С искренним приветом во Христе М. Корф»¹.

Вообще служение Модеста Модестовича было многогранным, об этом он рассказывает редактору журнала. «Только что вернулся из Кришоны над Базелем, где ежегодно принимаю участие в библейских курсах и принимаю ежедневно больных и увечных, как духовно так и телесно. Вскоре надеюсь отправиться в Лозанну, к моим русским духовным детям. Здесь также много дела для Господа между бедными и страждущими. Не могу отказать тем, которые обращаются ко мне за помощью духовной... Отдыхать не

приходится... Уповаем на всемогущество Спасителя нашего и живем со дня на день верою. Тунерзее, 23 октября 1922»¹.

«...В октябре я принимал участие в Библейском курсе около Базеля. В один из приемных моих часов явилась ко мне одна девица из Базеля, желая познакомиться со мной с одним русским семейством, проживающим в Базеле. В разговоре я спросил у нее, почему она, такая молодая, хромота и ходит, опираясь на палку. Она, как верующая, откровенно сказала мне, что эти страдания, через которые ей приходится проходить, она принимает, как крест от Господа. В возрасте семи лет она упала и повредила бедро и с тех пор хромота и страдает болью во всей ноге. В таком состоянии она уже 20 лет. Все испробовала, обращаясь к знаменитым докторам, перебивала в разных клиниках и лечебницах, но ничто ей не помогло.

«Так как вы верующая, сказал я, то, повинуйся слову Божию, я смею возложить на вас руки и вместе с вами помолиться». Она охотно согласилась. Преклонив колени, я просил Иисуса Христа ее исцелить, потому что Господь может сделать то, что людям невозможно, и верующим дано поручение от Господа возлагать руки на больных. (Марка 16:18). Встав с молитвы и взглянув на небо, она не могла найти слов, чтоб выразить благодарность от совершившегося чуда. Ее боли исчезли, и она стала ходить, не нуждаясь в палке. Вот уже несколько месяцев, как она ходит без палки и может подыматься на горы без усталости. После этого чуда жизнь ее вполне изменилась; она посвятила себя Господу и служит дорогим нашим русским в Базеле.

Это чудо так подействовало на русских, что некоторые пришли ко мне в отель, чтоб удостовериться в этом чуде и со мной познакомиться. Таким образом привел меня Господь к русским в Базеле, и, уезжая из отеля, я должен был остановиться в Базеле, чтоб им благовествовать Христа Спасителя нашего. Я вручил им Новые Заветы и духовные трактаты.

В ноябре и до половины декабря я работал в разных местах французской Швейцарии и имел радостные собрания для русских в Лозанне. Эта усиленная работа была сверх моих сил, и когда я приехал сюда в Тун, слег от полного изнеможения, и должен

¹ «Братский листок», приложение к журналу «Христианин» за 1909 год, №1.

¹ «Гость» за 1923. № 1–4. С. 13.

теперь некоторое время воздерживаться от деятельности, потому что летом мне не было возможности отдохнуть»¹.

Пребывая в Швейцарии в Туне, 10 февраля 1927 года Корф общается Проханову: «Со времени изгнания моего из дорогого отечества я постоянно возношу искренние молитвы за вас, имена которых Господь знает. Хотя мне в июле минет, если Господу будет угодно, 85 лет, но Спаситель мой дает мне еще силы возвещать Его любовь и верность. Будем вместе ждать Его пришествия, когда Он явится на облаках взять Свою Невесту, состоящую из всех испуленных драгоценною Его Кровью. В мои годы я сердцем не постарел, и Господь дает мне силы — духу, душе и телу — прославлять Спасителя нашего и работать здесь, в Швейцарии, между нашими дорогими соотечественниками»².

Пастор Фетлер все время спрашивал у Графа Корфа различных свидетельств, поэтому у нас и сохранились поистине удивительные рассказы нашего дорогого графа.

«Дорогой брат во Христе, Фетлер!

В мои годы Господь дает мне еще постоянно работу, и я с радостью ее принимаю и исполняю, но писать не достаёт времени.

Могу Вам сообщить, что в Лозанне посещение наших собраний увеличивается. Теперь очень аккуратно посещают собрания дамы из русского, бывшего придворного общества. После собрания остаются для беседы, и я радуюсь, что некоторые делают успехи, и Христос в них растёт. Один из постоянных посетителей, бывший богатый помещик, моих лет, потерявший, как и все мы, все состояние, перешел теперь, как перерожденный, ко Христу в Его Царство.

Он посещал наши собрания более пяти лет и был один из самых ревностных посетителей, слушал с большим вниманием, но постоянно критиковал Слово Божие. Я много за него молился и не унывал, хотя и не видел в нем никаких успехов. В частых, личных посещениях он откровенно со мной говорил, и глаза его духовные открывались. Критика его уже не беспокоила. Когда здоровье его пошатнулось, и он долго лежал в больнице, в нем произошла такая

перемена, что он назвал меня своим духовным отцом и вполне отдался своему Спасителю Иисусу Христу.

Я часто его посещал в больнице и однажды, подходя к его кровати, вижу, что он читает Слово Божие. «Как я рад, что Вы, при Вашей слабости, можете еще читать», сказал я ему. — «Теперь я никаких газет и никаких книг больше не читаю, — эта святая книга мне совершенно достаточна», ответил он мне. Такие примеры ободряют меня в моей деятельности... Меня часто призывают к больным, и Сам Господь проявляет Свою силу в нашем бессилии, слышит наши прошения и моления. Не забываю молиться за Вашу деятельность и прошу у Господа новых обильных благословений в наступающем 1929 году.

С искренним приветом. Ваш престарелый брат во Христе М. Корф»¹.

20 августа 1929 года Модест Модестович и супруга Елена Михайловна отпраздновали золотую свадьбу. По этому поводу «Christl Volkhsbote» писала: «Граф Корф известен как придворный. Сорок пять лет тому назад был выслан из России с супругой за исповедание Евангелия... Граф Корф продолжает евангелизацию еще и сегодня — на 88-м году его жизни, при полной умственной и физической свежести... Да будет закат жизни этого раба Божия с его супругой и дочерью согрет благословением Господним и истиной братской любовью...»². В ответ на поздравления, редакции журнала «Верность» от 17 сентября 1929 года Модест Модестович объяснял: «Мы провели этот день в Швейцарии в полной тишине, втроем с нашей дорогой дочерью. Весь день мы провели в молитве, вознося наши глубокие благодарения за то, что мы вместе могли перенести все преследования за нашего драгоценного Спасителя, в полной радости потерпев все земное. При всех трудных обстоятельствах, Христос проявлял свою любовь и верность. Несметное число телеграмм и писем нас очень ободрили в нашей деятельности»³. Как особое благословение, Господь даровал графу Корфу и его супруге Елене Михайловне пережить торжество золотой свадьбы.

¹ «Гость» за 1926. № 1. С. 17.

² «Христианин» за 1927 год, №4.

¹ «Гость» за 1929 №2. С. 27.

² «Верность» за 1929 год, №10. С. 17–18.

³ Там же.

Осенью 1929 г. Корф попал в автомобильную аварию, но графиня с дочерью помогли графу подняться, и не допускали унынию овладеть сердцем Модеста Модестовича. Так, что уже 8 января 1930 года он пишет в «Верность»: «Со времени ушиба в автомобиле я еще не вполне поправился и не могу много работать. Но время не теряю. Господь дает и в уголку исполнять Его волю»¹. Господь благословил его не только выздороветь, но насытиться долгою дней и «иметь собрания и посещать страждущих и больных», — цитирует далее его письмо журнал «Верность». «Мои молитвы, — пишет Корф, — сопровождают вас, дорогие деятели Русского Миссионерского Общества, и я в полном общении с Вами работаю там, где Господь меня поставил. Прошу и Вас не забывать меня и дорогую мою жену в молитвах ваших. Наш кружок в Лозанне 11 ноября вместе с вами молился о нашем дорогом Отечестве, и молитвы были усердные»².

Наступил 1931 год. Модест Модестович с грустью поведал редактору журнала Добрынину о своей невосполнимой утрате: «Прохожу тяжелое время. Господу угодно было взять к Себе мою возлюбленную спутницу, с которой я работал на ниве Господней пятьдесят два года. Я осиротел и не могу еще найтись без моей любимой жены. Дочь со мной, и с самоотвержением ухаживает за мною. Не думайте, что сетую на это горе — нет, я преклоняюсь пред волей Божией и должен еще благодарить, что Господь взял мою дорогую жену чудесным образом. Утром была совершенно здорова, но неожиданно сделалось ей дурно; вставши со стула, она как бы поскользнулась и упала; мы ее подняли и положили на кушетку — она была без сознания. Глаза закрылись, и она была уже взята на небо»³.

После смерти супруги, талантливый и неутомимый проповедник Евангелия, прожил еще два года. «Граф Корф Модест Модестович был необыкновенно способным благовестником Евангелия своим соотечественникам, а особенно людям своей сферы. Меня не раз удивляло его имя, — пишет о нем В. Фетлер, — которое также носил и его отец. В своей жизни я только раз встре-

тился с таким именем, оно показалось мне пуританским. (Модест означает — «скромный»). Это очень необыкновенное имя у русских. Но еще более необыкновенное явление — соответствовать характером своему имени. Граф Корф был воплощением скромности для тех из нас, кто знал его. Конечно, всегда в нем можно было заметить графа, но это был воистину скромный граф»¹. Благодаря его детской вере и искренней любви к Спасителю его везде любили, а его забота о душах ближних была неиссякаемая.

Наступил ноябрь 1933 года. «М.М. Корф за два дня до смерти сидел за письменным столом и писал, сестра милосердия того дома, где он жил, напомнила ему, что пора идти спать. На это он ответил: «Ещё много работы остаётся сделать для Господа, и я её ещё далеко не закончил». В ту ночь он почувствовал себя худо и через сутки перешёл домой к своему Господу»². В своих воспоминаниях о Модесте Модестовиче В. Фетлер в журнале «Гость» отметил: «Он окончил свое поприще на 92 году жизни, как верный слуга Иисуса Христа и старший миссионер Русского Миссионерского Общества»³. Для читателя нужно пояснить, что граф Корф, как и Шулепниковы, Ламберт Кутейникова и многие другие русские евангелисты в Швейцарии трудились на духовном поприще в основном среди русских эмигрантов, являясь членами Русского Миссионерского Общества, организованного пастором Фетлером.

На закате своей жизни Софья Павловна Ливен написала книгу, в которой она, скорее всего, допустила ошибку в возрасте графа. Княжна пишет: «Много лет спустя, я имела радость ещё навестить 94-летнего Модеста Модестовича Корфа в Швейцарии, а через несколько месяцев присутствовать на его похоронах в Базеле»⁴. Модест Модестович был похоронен в Базеле, Швейцария. Вместо венка из русских елок на его могилу была возложена от русских верующих пальмовая ветвь.

В заключение хочется сказать несколько слов о том, что Модест Модестович не только много посещал больных, подобно Христу исцелял многих, но и готовил статьи для журналов та-

¹ «Верность» за 1930 год, №1. С. 10.

² «Гость» за 1930 №1–2. С. 11.

³ «Верность» за 1931 год, №3. С. 9.

¹ «Гость» за 1934 год, №4. С. 28.

² Ливен С. П. Духовное пробуждение в России. SGP. Чикаго. 1986. С. 66–68.

³ «Гость» за 1934 год №4. С. 28.

⁴ Ливен С. П. Духовное пробуждение в России. «Свет на Востоке». Корнталь. 1967. С. 64.

ких как «Христианин», «Гость», «Верность» и др. «Живя преимущественно в Швейцарии, он ревностно возвещал благую весть, как русским, так и другим, везде, где только была возможность. Он был также человеком сильным в молитве. Не только многие были спасены через его служение, но многие больные получали исцеление после того, как этот русский святой возлагал на них свои руки, согласно Святому Писанию, ибо русский верит в Библию «как написано». Хотя он был и граф и человек больших познаний, однако, он всегда преклонялся перед открывавшейся мудростью Господней. Различные чудеса всегда сопровождали служение веры возлюбленного сотрудника»¹.

Модест Модестович жил и свидетельствовал о Живом Спасителе, искупившем его от греха. Граф был современником И. В. Каргеля и разделял такие же взгляды. Доверяться Христу для полного спасения, оправдание только по вере и освящение, а также говорил о необходимости исполнения силой Святого Духа. «Христианин без Духа Святого — все равно, что трамвай без электричества». Корф был убежден в том, что без этих архиважных атрибутов веры не может быть духовности и святости. Здесь уместно будет вспомнить Писание: «Старайтесь иметь мир со всеми и святость, без которой никто не увидит Господа»².

¹ «Гость» за 1934 год, №4. С. 28.

² Послание к Евреям 12:14.

Татьяна Никольская

кандидат исторических наук,
член Союза писателей России, доцент РО ДОО ВО ЕХБ
«Санкт-Петербургский христианский университет»¹
Санкт-Петербург

РУССКИЕ ПРОТЕСТАНТЫ И ДВИЖЕНИЕ ХРИСТИАНСКОГО ПАЦИФИЗМА

Пацифизм (от лат. *pacificus* — миротворческий) — это мировоззрение, основанное на осуждении убийства, войны и любых форм насилия; в качестве нравственной позиции пацифизм означает индивидуальный отказ от насилия и соучастия в нём, в частности, отказ от службы в армии с оружием в руках. Идеальный пацифизм не следует путать с желанием избежать армейской службы по другим причинам (страх смерти, неготовность терпеть лишения, личные обстоятельства и т.п.).

Христиане-пацифисты встречались на протяжении всей истории христианства. Для некоторых течений (меннониты, квакеры, духоборы, толстовцы и др.) последовательный и бескомпромиссный пацифизм стал частью вероучения. Среди русских протестантов (евангельских христиан, баптистов, пятидесятников, адвентистов седьмого дня) также были распространены пацифистские настроения. Однако на раннем этапе истории малочисленность верующих, слабая развитость богословских принципов, длительное отсутствие войн на территории Российской империи способствовали тому, что «военный вопрос» не имел большой актуальности. Он решался персонально верующим-рекрутом и считался делом его личной совести. В XIX – начале XX вв. отказ от службы в армии с оружием в руках был редкостью среди русских протестантов.

Ситуация изменилась в годы Первой Мировой войны. Массовая мобилизация поставила перед выбором тысячи муж-

¹ Полное название – Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования евангельских христиан-баптистов «Санкт-Петербургский Христианский Университет».

чин-протестантов, кто в прежнее время мог избежать призыва или откупиться от армии. В целом русские протестанты заняли патриотическую позицию, как и весь российский народ. Многие верующие были призваны на фронт. В 1914 г. пресвитер Василий Иванов писал в журнале «Баптист»: «При первых кликах военной брани наши братья-сектанты встrepенулись со всем русским народом. [...] Почувяв грозную опасность порабощения нашей Родины немцами — вышли мы в рядах армии против вторгшегося неприятеля...»¹. С другой стороны, масштабы бедствий, затянутость конфликта привели к тому, что во всём обществе усилились антивоенные настроения (чем и воспользовались большевики), а движение христиан-пацифистов затронуло практически все конфессии. Например, по данным Департамента Духовных Дел иностранных исповеданий, среди «антимилитаристов»² были представители не менее 18 вероисповеданий, включая православных, хотя большинство составляли протестанты (евангельские христиане, баптисты, адвентисты седьмого дня, квакеры и др.) и последователи сект русского происхождения (духоборы, молокане, толстовцы и др.)³. Если в период, предшествующий началу Первой Мировой войны, ежегодно от несения воинской службы по религиозным мотивам отказывалось 20–50 призывников, то за 3,5 года боевых действий военно-полевыми судами были приговорены к 3 годам дисциплинарного батальона, либо к 4–20 годам каторжных работ не менее 837 пацифистов (в том числе 256 евангельских христиан, 114 баптистов, 22 молоканина, 18 толстовцев, 16 духоборов и др.)³. Например, в начале 1916 г. в г. Елисаветграде (Херсонская губ.) ратники ополчения штундисты⁴ Владимир Волкотрубенко, Димитрий Костенко и Семён Колоша были преданы суду за отказ исполнять

воинские обязанности; в ноябре 1916 г. за то же был осуждён штундист Семён Иванов¹. Согласно адвентистским источникам, в годы Первой Мировой войны перед судом военных трибуналов предстали около 50 адвентистов седьмого дня². Наказанию могли подвергнуться и те пропагандисты христианского пацифизма, кто не подлежал призыву в армию.

Вместе с тем, известны случаи, когда военное начальство не отдавало под суд христиан-пацифистов. Например, по воспоминаниям пятидесятника Александра Лукинова, мобилизованного, как солдат запаса, в первые дни войны, он ещё по пути на фронт доложил своему ротному командиру Лаврентьеву об отказе брать в руки оружие. Расспросив о причинах, тот обещал своё содействие в смягчении участи. Когда же по прибытии на место новобранцев стали распределять по ротам гренадерского полка, Лаврентьев передал заявление Лукинова генералу Буткевичу. Интересно, что при обсуждении вопроса присутствующий адъютант генерала сказал: «Если исключать всех сектантов и Толстовцев, то некому и воевать». В результате Лукинов был направлен служить санитаром в лазарет³. Он добросовестно исполнял свои обязанности, был награждён золотой Георгиевской медалью с бантом, несколько месяцев занимал должность надзирателя лазарета, но в 1916 г. по доносу был снят с места и лишён награды (продолжив, однако, санитарную службу вплоть до осени 1917 г., когда вышло распоряжение о демобилизации военнoслужаших, достигших 40 лет)⁴.

В годы Первой Мировой войны обострились разногласия по «военному вопросу» среди адвентистов седьмого дня (АСД), которые по своему учению считались «невоюющими». В Европе часть церковных руководителей признала обязательным исполнение воинской повинности с оружием в руках, в том числе, в субботние дни. Верующие, не согласные с этой позицией, выделались в т. н.

¹ Цит. по: Попов Владимир. Заложники «воинствующего германизма» // Независимое военное обозрение. Интернет-версия. 16.10.2022. [Электронный ресурс] Режим доступа: https://nvo.ng.ru/bogoslovie/2014-07-16/7_protestants.html. (дата обращения 16.10.2022).

² Алфавитный указатель сект с перечнем фамилий их членов («антимилитаристов») // РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 961. Л. II.

³ Крапивин М. Ю., Далгатова А. Г. Сектантский антимилитаризм и проблемы строительства российских вооруженных сил (1918–1939 гг.) // Власть, общество и реформы в России (XVI–начало XX в.). Спб.: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 414.

⁴ Штундисты (нем. stunde – час) – участники религиозного движения, начавшегося в 1860-е гг. на юге России. Помимо посещения церкви штундисты собирались

на особые часы для чтения и изучения Библии. В Российской империи штундисты стали образным названием всех русских протестантов.

¹ Отчёт о состоянии Херсонской епархии за 1916 г. // РГИА. Ф.796. Оп. 442. Д. 2769. Л. 28об–29.

² Жукалюк Н. А. Вспоминайте наставников ваших. Киев: «Джерело життя», 1999. С. 81.

³ Лукинов А. И. Вехи. Спб., 2001. С. 21–23.

⁴ Там же. С. 38, 59.

реформационное движение. Реформисты считали, что их лидеры, признав военную службу, отступили от библейских заповедей «не убивай» и «помни день субботний» (Библия. Исход 20:8,13). В России реформационное движение началось позднее — в 1920-е гг., поскольку раньше «военный вопрос» решался адвентистом-призывником персонально и считался делом его личной совести¹.

Вместе с тем, хотя «антимилитаризм» стал заметным общественным явлением, христиане-пацифисты всех конфессий составляли незначительную часть по сравнению с массами «обычных» дезертиров, число которых особенно возросло в 1917 году. Создаётся впечатление, что христианский пацифизм более ярко проявился не в годы Первой Мировой, а во время гражданской войны, которая была воспринята многими россиянами не как защита Отечества, а как братоубийство.

Впрочем, в первые годы советской власти русские протестанты тоже не имели однозначного взгляда на «военный вопрос». Мужчины-протестанты воевали как в Красной Армии, так и на противоположной стороне (например, в Сибири баптисты активно участвовали в ряде антисоветских восстаний²). Вместе с тем, вероисповедная политика большевиков поначалу благоприятствовала христианам-пацифистам. В частности, в Декрете «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 20.01.1918 (пункт 6) допускалась замена «одной гражданской обязанности другою» «по решению народного суда»³. Например, в октябре 1918 г. верующий Иван Алексеевич Мешков отправил заявление в Отдел всеобщего обучения при Мценском совете с отказом брать в руки оружие. По запросу местных властей Орловский губернский комиссариат по военным делам ответил, что «все лица, принадлежащие к общинам евангельских христиан, освобождаются от оружия и зачислять таковых в тыловое ополчение»⁴.

¹ Подробнее об этом см.: *Никольская Т. К.* Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009. С. 47–48.

² *Крапивин М. Ю., Далгатова А. Г.* Сектантский антимилитаризм и проблемы строительства российских вооруженных сил... С. 421.

³ Декреты Советской власти. Т. 1. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. С. 374.

⁴ Утренняя звезда. 1919. № 1.

В октябре 1918 г. в Москве был сформирован Объединенный совет религиозных общин и групп под председательством известного толстовца В.Г.Черткова — сына активной деятельницы евангельского движения в С.-Петербурге Е.И.Чертковой. Совет обратился в Совет Народных Комиссаров с просьбой освободить христиан-пацифистов от воинской службы и выразил готовность быть экспертом в этих вопросах¹. 4 января 1919 г. вышел Декрет «Об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям»². Согласно этому документу, религиозный пацифист по решению народного суда получал право заменить военную службу «...санитарной службой, преимущественно в заразных госпиталях или иной соответствующей общепользуемой работой, по выбору самого призываемого» (п. 1). При решении вопроса народный суд обращался за экспертизой в Объединенный совет религиозных общин и групп, который должен был подтвердить, что это вероисповедание «исключает участие в военной службе», а также искренность и добросовестность данного лица (п. 2). В отдельных случаях Совет мог ходатайствовать о полном освобождении верующего пацифиста от какой-либо службы (п. 3³, вписанный лично В.И. Лениным⁴). Свою принадлежность к определенному вероисповеданию пацифист доказывал предъявляемым удостоверением члена религиозной общины (менонитов, адвентистов седьмого дня, евангелистов и др.).

Правда, реализация Декрета проходила не гладко. С одной стороны, на местах многочисленные советские инстанции зачастую не знали о существовании документа, не признавали его легитимность или находили другие причины для наказания «дезертиров» — вплоть до смертной казни. Например, 3 февраля 1921 г. 1-й отдел Реввоен трибунала Сибири в г. Омске под председательством Лурье приговорил к расстрелу 29-летнего красноармейца 33-го запасного полка баптиста Власа Походюка, который откры-

¹ *Крапивин М. Ю., Далгатова А. Г.* Сектантский антимилитаризм и проблемы строительства российских вооруженных сил... С. 415–416.

² Декреты Советской власти. Т. 4. М.: Государственное издательство политической литературы, 1968. С. 282–283.

³ Там же.

⁴ *Крапивин М. Ю., Далгатова А. Г.* Сектантский антимилитаризм и проблемы строительства российских вооруженных сил... С. 418.

то высказывал пацифистские взгляды и отказывался выполнять трудовые повинности. Не оспаривая сути Декрета от 4.01.1919, Реввоентрибунал обвинил солдата в том, что он «ложно прикрываясь учением баптистов, использовал веротерпимость трудящихся для введения в ряды Красной Армии контрреволюционной агитации...»¹.

С другой стороны, Декрет стал лазейкой для желающих уклониться от службы в Красной Армии. Нередко христианами пацифистами объявляли себя крестьяне целых деревень, участники Первой Мировой войны и даже офицеры, ранее награжденные георгиевскими крестами за личное мужество². Как отмечал автор брошюры «Церковь и секты Сибири» А. Долотов, льготы, «предоставленные советским правительством военно-обязанным в связи с их религиозными убеждениями, у некоторых слоев населения вызвали стремление укрыться в религиозных организациях, отвергавших военную службу»³. Отношения между Советским правительством и Объединенным советом религиозных общин и групп становились все более напряженными. В конце концов, Совет был отстранен от экспертизы за «факты злоупотребления»⁴.

Формально право на альтернативную службу сохранялось и в 1920-е гг. Однако, в 1923–1928 гг. протестантские лидеры, под нажимом властей, признали обязательными ряд гражданских обязанностей, включая военную службу с оружием в руках. Добиваясь от церковных руководителей «нужных» решений, власти активизировали аресты и высылки христиан-пацифистов (в том числе в дни конфессиональных съездов).

В 1923 г. несколько руководителей Союза евангельских христиан были арестованы. Проведя некоторое время в заключении, председатель Союза И. С. Проханов, служители Ф. С. Савельев, А. Л. Андреев и В. Т. Пелевин подписали «Послание Высшего Совета

евангельских христиан всем общинам и всем отдельным братьям евангельским христианам, проживающим в СССР», которое 12 августа 1923 г. было опубликовано в газете «Известия». Авторы документа призвали «всех наших братьев работать искренно и беспримесно во всех советских, военных и гражданских учреждениях республики, а также нести службу в Красной армии»¹. Послание вызвало волнение среди евангельских христиан, тем более что ранее эти руководители декларировали пацифистские взгляды, а И. С. Проханов в 1922 г., будучи вице-президентом Всемирного Союза баптистов, выступил с посланием к баптистскому братству всего мира «Голос с Востока», где призвал христиан к полному участию в делах, связанных с войной². Встретив протест со стороны единоверцев, один из подписантов — пресвитер Московской общины у Красных ворот Федор Савельев вскоре покаялся в содеянном и отозвал свою подпись. 14 декабря 1923 г. он был арестован и отправлен в Соловецкий лагерь³.

В сентябре 1923 г. в Петрограде состоялся 9-й всесоюзный съезд евангельских христиан, на котором обсуждались вопросы отношения к советской власти и военной службе⁴. Однако это не привело к единодушию верующих. В декабре 1923 г. на собрании общины евангельских христиан у Красных ворот в Москве (отсюда и название — «красноворотцы») верующие приняли решение о выходе из Всероссийского Союза Евангельских Христиан. Их выбор поддержали евангельские христиане Рязанской, Ярославской, Смоленской, Курской губерний⁵. Кроме того, на позициях пацифизма остались многие евангельские общины, где не прослеживается влияние «красноворотцев». Например, в Нерехтском уезде

¹ Советское государство и евангельские церкви Сибири в 1920–1941 гг. Документы и материалы. Новосибирск: Посох, 2004. С. 93–95.

² Крапивин М. Ю., Далгатова А. Г. Сектантский антимилитаризм и проблемы строительства российских вооруженных сил... С. 419–420.

³ Долотов А. Церковь и сектантство в Сибири. Иркутск: Тип.изд. «Власть Труда», 1929. С. 77.

⁴ Марьянов Б. От войны к мирному строительству // Наука и религия. 1981. № 4. С. 5.

¹ Известия. 1923. 12 авг. № 180.

² Григорьев И. Гражданская позиция евангельских христиан-баптистов: исторический обзор // Богомыслие. Вып. 16. Одесса, 2015. С. 142.

³ Церковь должна оставаться церковью. Необратимые десятилетия. 1917–1937 годы в истории евангельского и баптистского движений. Документальный материал об истории церкви ЕХБ в России. Составлен Историко-аналитическим отделом МСЦ ЕХБ. Б.м., 2008. С. 109–111.

⁴ История евангельских христиан-баптистов в СССР. М.: ВСЕХБ, 1989. С. 204–205.

⁵ Церковь должна оставаться церковью. Необратимые десятилетия... С. 109–110.

Костромской губ. община евангелистов (35 членов) исповедовала отказ от службы в Красной Армии с оружием в руках¹.

Руководство евангельских христиан было вынуждено вернуться к «военному вопросу» на следующем 10-м съезде (1926 г.). Из 350 делегатов с правом решающего голоса 224 проголосовали за резолюцию о признании военной службы с оружием в руках, а 37 — против (что свидетельствует о серьезном разделении)².

В Союзе баптистов вопрос об отношении к военной службе обсуждался на 25-м (1923 г.) и 26-м церковных съездах³. Под нажимом властей 26-й Всесоюзный съезд (14–18.12.1926) признал обязательным исполнение воинской повинности, хотя часть служителей осталась на пацифистских позициях — среди них, И. Н. Шилов, А. П. Петров и другие руководители Северного Союза баптистов. В 1927 г. все члены правления этого Союза (пять человек) были арестованы и осуждены на 3 года⁴. Таким образом, зарождавшееся в Ленинграде оппозиционное движение было подавлено.

В 1926–1927 гг. «военный вопрос» обсуждался на церковных съездах пятидесятников. В 1926 г., на Всеукраинском съезде христиан евангельской веры (ХЕВ) после напряжённой дискуссии делегаты приняли резолюцию: «Каждый христианин евангельской веры, призванный в Красную Армию, как в мирное, так и в военное время, обязан нести эту службу на общих основаниях со всеми гражданами страны»⁵. Второй Всеукраинский съезд ХЕВ (9–12.10.1927) выразил более развёрнутую позицию, предупредив, что верующие, проявившие нелояльное отношение к Советской власти (в том числе, по «военному вопросу»), «недостойны звания христианина и будут исключаться из наших рядов»⁶. Открывшийся затем Первый Всесоюзный съезд ХЕВ подтвердил эту резолюцию⁷. Как отмечал конфессиональный историк В. Франчук, решение вызвало массовое несогласие пятидесятников Брянской обл., Барнаула,

Украинской ССР, и в результате многие общины «были потеряны» Союзом ХЕВ¹.

У адвентистов седьмого дня разногласия по «военному вопросу» привели к церковному расколу и созданию оппозиционной структуры. Как уже упоминалось, в годы Первой Мировой войны российские верующие избежали разделения, которое произошло тогда среди европейских адвентистов. Однако, в 1924 г. V-й Всесоюзный съезд АСД в специальной Декларации и резолюции признал необходимым для верующих «нести государственные повинности, как гражданской, так и военной службы» — правда, с оговоркой, что каждый адвентист, «руководствуясь своими убеждениями, лично сам отвечает за своё отношение к военной службе». На следующем VI-м Всесоюзном съезде АСД (1928 г.) была принята резолюция, согласно которой адвентисты седьмого дня обязывались нести «государственную и военную службу во всех её видах на общих для всех граждан законных основаниях»².

Многие адвентисты, включая ряд церковных руководителей, не согласилась с этими заявлениями. Уже после V-го съезда они стали целыми общинами отделяться от лояльных единоверцев. Так, в 1927–1929 гг. реформисты появились на территории Армавирского округа. Их «опорные пункты» имелись в г. Армавире и в к[олонии] Новая Надежда, где «все немцы-адвентисты перешли в реформацию»³. В 1928 г. в г. Алма-Ата (Казакская АССР) из местной общины АСД была исключена группа верующих, не согласных с решениями VI-го съезда. Они стали собираться отдельно, а через некоторое время с группой установили контакты служители Г. А. Отсвальд и П. И. Манжура⁴.

Служители, возглавившие реформационное движение в СССР, ранее занимали высокое положение в церкви АСД и были отлучены от нее за свою позицию⁵. Они приступили к созданию альтер-

¹ Служебная записка уполномоченного ГО ОГПУ по Нерехтскому уезду Соколова от 10.11.1925 // ГАНИКО. Ф. р-679. Оп. 5. Д. 61. Л. 18.

² История евангельских христиан-баптистов в СССР. М.: ВСЕХБ, 1989. С. 205.

³ Там же. С. 514.

⁴ Церковь должна оставаться церковью. Необратимые десятилетия... С. 102–104.

⁵ Франчук В. «Просила Россия дождя у Господа». Т. 2. Киев, 2002. С. 68.

⁶ Там же. С. 106.

⁷ Там же. С. 116–118.

¹ Там же. С. 136.

² Из истории церкви адвентистов седьмого дня в России. Калининград, 1993. С. 75, 94.

³ Доклад о состоянии сектантства на территории Армавирского округа [1929 г.] // ГАРФ. Ф. Р-5407. Оп. 1. Д. 20. Л. 33.

⁴ Мельничук В. Хвалимся и скорбями. Черновцы: Букрек, 2005. С. 329–330.

⁵ Юнак Д. История церкви адвентистов седьмого дня в России. Т. 1. Заокский: «Источник жизни», 2002. С. 232; Зайцев Е. История Церкви адвентистов седьмого

нативной церковной организации, разъезжая по стране и отыскивая разрозненные группы единомышленников. В 1929 г. в СССР был сформирован нелегальный руководящий центр «Российский унион адвентистов седьмого дня реформационного движения»¹. Его главой стал бывший председатель Северо-Кавказской конференции Г. А. Отсвальд, а после его ареста и гибели в 1937 г. — председатель Воронежского поля П. И. Манжура и председатель Уральского поля В. А. Шелков². Последний, уже в послевоенные годы, объединил реформистов во Всесоюзную Церковь верных и свободных адвентистов седьмого дня (ВЦ ВСАСД). В СССР общины реформистов не допускались к государственной регистрации да и сами верующие избегали ее, считая греховным делом. Активное служение Шелкова продолжалось (с перерывами на лагерные сроки) до 1978 г., когда он в последний раз был арестован и в 1979 г. осуждён на 5 лет (умер в заключении в 1980 г.)³.

Много лет спустя руководители церкви АСД признали ошибочным решение VI-го съезда. В 1989 г. адвентистская газета «Слово примирения» опубликовала заявление об этом⁴, а в 1995 г. Совет Евро-Азиатского дивизиона АСД принял Заявление об отношении к воинской обязанности: «Как в мирное, так и в военное время мы уклоняемся «от участия в актах насилия и кровопролития»⁵. Однако церковный раскол до сих пор остаётся не преодоленным. В настоящее время в России и других странах бывшего СССР имеются общины реформистов — как входящие в зарубежные объединения, так и последователи В. А. Шелкова.

дня в России. Заокский: «Источник жизни», 2008. С. 378–380.

¹ Григоренко А. Ю. Эсхатология, миллениаризм, адвентизм: история и современность. Философско-религиоведческие очерки (научное издание). СПб.: «Европейский Дом», 2004. С. 370.

² Зайцев Е. История Церкви адвентистов седьмого дня в России. Заокский: «Источник жизни», 2008. С. 398.

³ Подробнее об истории ВЦ ВСАСД и служении В. А. Шелкова см.: Никольская Т. К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009. С. 252–253, 290–291.

⁴ Парасей А. Ф., Жукалюк Н. А. Бедная, бросаемая бурей. Киев: «Джерело життя», 1997. С. 168–169.

⁵ Там же. С. 162–164.

Таким образом, разногласия по «военному вопросу» стали причиной появления оппозиционных движений — т. н. красноворотского среди евангельских христиан и реформационного среди адвентистов седьмого дня; последние организовали альтернативную церковную структуру. Не было единства и в других конфессиях русского протестантизма.

Эти разногласия драматично проявились в годы Великой Отечественной войны. С одной стороны, несмотря на предвоенные репрессии, многие русские протестанты заняли патристическую позицию. Так, в первые дни войны Всесоюзный Совет евангельских христиан (ВСЕХ) обратился к верующим с призывом выступить на защиту Родины: «Сейчас, дорогие братья и сестры, наступили дни не на словах, а на деле показать наше искреннее отношение к родине, и к переживаемым нашей страной событиям...»¹.

Приведём лишь несколько примеров участия протестантов в военных действиях. Василий Логвиненко, будущий председатель Всесоюзного Совета ЕХБ (ВСЕХБ) и первый председатель РС ЕХБ, 19-летним юношей ушёл на фронт, участвовал в освобождении Одессы, а также Молдавии, Румынии и Болгарии². В Ленинграде пресвитер Алексей Карпов ушёл добровольцем в народное ополчение, был ранен. В 1944 г. он крестил Ивана Гниду — будущего заместителя генерального секретаря ВСЕХБ, который также воевал и получил ранение на Ленинградском фронте³. У первого председателя ВСЕХБ Якова Жидкова на фронте погибли двое сыновей⁴. В 1943 г. был призван в армию Геннадий Крючков — будущий председатель Совета Церквей ЕХБ. На момент мобилизации ему было около 17 лет (по его словам, несовершеннолетних юношей брали в армию из опасений, что немцы, отступая, уведут их в плен)⁵.

¹ Доклад М. А. Орлова на Всесоюзном совещании евангельских христиан баптистов (26–29.10.1944) // Братский вестник. 1945. № 1. С. 16.

² Ушел из жизни Василий Ефимович Логвиненко. // Централизованная религиозная организация Российский Союз евангельских христиан-баптистов. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://baptist.org.ru/news/main/view/article/96636>. (Дата обращения 18.04.2015).

³ История евангельских христиан-баптистов в СССР. М.: ВСЕХБ, 1989. С. 460.

⁴ Усач Н., Ткаченко В. Выбор пути. К истории пятидесятнического движения. Кн. 2. Винница: «Слово христианина», 2009. С. 140.

⁵ Крючков Г. К. От смерти в жизнь. Б. м., 2016. С. 189.

Крючков служил до 1950 г. — сперва в отдельном батальоне химической защиты, а затем в бронетанковых войсках¹. В конце войны, согласно постановлению комиссии по освобождению и отсрочкам от призыва от 26.02.1945, пресвитеры евангельских христиан, баптистов, проповедники и пресвитеры адвентистов седьмого дня получили освобождение от призыва в армию, наряду с действующими служителями других религий и конфессий².

С другой стороны, в понимании многих протестантов патриотизм, любовь к своей стране не всегда означали готовность воевать с оружием в руках. Верующие молились за свою Родину, добросовестно трудились на производстве, в сельском хозяйстве, госпиталях, по обслуживанию Красной Армии, делали денежные сборы в помощь детям-сиротам, раненым, пострадавшим от войны районам и т.д., готовы были служить в медицинских и других частях, не требующих ношения оружия, использовали международные связи для поддержки СССР, однако «военный вопрос» по-прежнему оставался болезненным. Многие протестанты отказывались воевать с оружием в руках. Например, адвентистский служитель И. М. Черкасов дважды был осужден на 5 лет за отказ взять в руки оружие — во время советско-финской и Великой Отечественной войн³. Старший лейтенант медслужбы Иван Антонов (в будущем служитель СЦ ЕХБ), ранее награжденный орденом Красной Звезды, после своего обращения самостоятельно, без влияния единоверцев-баптистов, решил не брать в руки оружия. В ноябре 1944 г. военный трибунал приговорил его за это к 10 годам лишения свободы⁴. На оккупированных территориях протестанты-пацифисты также подвергались репрессиям в случае отказа служить с оружием в руках в полиции или национальных частях союзников Гитлера⁵.

¹ Там же. С. 194, 218.

² Письмо председателя СДРК И. В. Полянского председателю исполкома Новгородского облсовета П. П. Еремееву от 8.03.1945 // ГАНУ. Ф. Р-4110. Оп. 4. Д. 23. Л. 1.

³ Юнак Д. История церкви христиан адвентистов седьмого дня в России. Т. 1. С. 277.

⁴ Антонов И. Я. Мое счастье – в Боге. Изд-во «Христианин» МСЦ ЕХБ, 2010. С. 21, 34–35.

⁵ Например, на территории Северной Буковины, до 1940 г. входившей в состав Румынии, адвентисты седьмого дня подвергались преследованиям за отказ слу-

В этой обстановке протестантским лидерам приходилось балансировать между двумя позициями — советским патриотизмом и христианским пацифизмом. Пример такого компромисса — объявление в 1943 г. сбора средств среди евангельских христиан и баптистов на санитарный самолет «Милосердный самарянин»¹, или, по другим источникам, — «Добрый самарянин»² — (самолет именно санитарный, а не истребитель или бомбардировщик). В письме ВСЕХ и баптистов от 14.01.1943 сообщалось, что самолет «будет как бы подарком нашей доблестной и героической Красной Армии от евангельских христиан и баптистов СССР. [...] Христос зовет всех нас, верующих, быть милосердными самарянами. Приступая к сбору на санитарный самолет для нашей славной Красной Армии, мы выполняем волю Христа!»³.

Руководители евангельских христиан и баптистов разъясняли единоверцам, что долг христианина — защищать свое Отечество, в том числе и с оружием в руках. С этой целью была выпущена брошюра «Христианин и родина» (конечно, с разрешения или по прямому указанию властей), а в 1-м выпуске журнала «Братский вестник» опубликована программная статья с тем же названием председателя ВСЕХиБ Я. И. Жидкова:

«Есть верующие, которые думают, что патриотизм и христианство несовместимы, что хороший христианин не может быть горячим патриотом. Откуда такое понятие? Разве Библия этому учит? Нет. Каждый христианин должен знать, что Бог дал ему не только небесную отчизну, но и земную родину. [...] Надо любить ее делом. Что это значит? Это значит: добросовестно выполнять законы и распоряжения правительства, направленные ко благу страны. [...] *Затем, служением родине является честное несение христианином военной службы.* [курсив мой — Т. Н.] В данном вопросе двух мнений быть не может»⁴.

жить в Румынской армии. См.: Мельничук В. Хвалимся и скорбями. Черновцы: Букрек, 2005. С. 67, 73–74, 110.

¹ История евангельских христиан-баптистов в СССР. М.: ВСЕХБ, 1989. С. 230.

² Мицкевич А. И. История евангельских христиан-баптистов. М.: РС ЕХБ, 2007. С. 290–291.

³ Архив РС ЕХБ. Л. 1.

⁴ Братский вестник. 1945. № 1. С. 7.

Официальная позиция ВСЕХБ, а также зарегистрированного объединения АСД оставалась такой и в послевоенные годы. В легальных протестантских общинах военная служба с оружием в руках признавалась для христианина-призывника обязательной, хотя на практике с этим соглашались далеко не все верующие. Например, многие юноши из верующих семей, проходя службу в армии, как неизбежный этап своей жизни, откладывали крещение до демобилизации, подобно общесоветской традиции жениться после армии. Кроме того, участие протестантских служащих (прежде всего, руководителей ВСЕХБ) в международных миротворческих мероприятиях было не только актом лояльности Советскому государству, но и данью христианскому пацифизму.

В нелегальных объединениях, которые не испытывали прямого нажима властей, молодёжь обычно воспитывалась в духе пацифизма; при этом отказ от военной службы не всегда был обязательным требованием для верующего. Например, на нелегальном совещании пятидесятнических служащих в Харькове (15–20.08.1956), где было принято решение о возрождении Союза христиан веры евангельской (ХВЕ)¹, участники постановили не запрещать юношам-пятидесятникам служить в армии, оставив вопрос о ношении оружия делом совести каждого отдельного верующего². Что же касается адвентистов-реформистов и Свидетелей Иеговы³, то для них пацифизм был важной частью вероучения. Руководитель ВЦ ВСАСД В.А.Шелков в своих статьях и брошюрах уделял пацифизму особое внимание. Так, в книге «Правовая борьба с диктатурой госатеизма» он писал: «Истинные христиане не участвуют в войнах, заговорах, мятежах и революциях, направ-

ленных против государства своего времени»¹. Массовое несогласие верующих с позицией церковного руководства (в том числе, по «военному вопросу») стало одной из причин разделения церкви ЕХБ в 1961 г.

Пацифистским настроениям способствовала, как это ни парадоксально, угроза новой мировой войны (которая при наличии ядерного оружия могла стать последней). Чувство опасности в сочетании с гонениями и социальной бесперспективностью пробуждало у верующих эсхатологические ожидания: ядерный «Армагеддон» толковался ими, как неизбежное событие «конца света», перед которым или во время которого последует второе пришествие Иисуса Христа. При таких настроениях вопрос защиты Отечества терял для верующих свою актуальность².

Хотя в мирной обстановке служба с оружием в руках носила формальный характер, воинская присяга содержала обещание по приказу Советского Правительства выступить на защиту СССР. Кроме того, в протестантском сообществе оставался дискуссионным вопрос о клятве³. Противники присяги ссылались на Нагорную проповедь: «А я говорю вам: не клянитесь вовсе...» (Мф. 5:34). Поэтому в послевоенные годы многие верующие юноши, особенно реформированные баптисты (инициативники), призванные в армию, отказывались от принесения присяги, хотя были готовы нести службу на должностях, не требующих ношения оружия. Если армейское начальство предлагало им такой вариант, то юноши могли согласиться на компромисс и принять присягу. Так было, например, в случае с баптистом Иваном Моисеевым (юношей, погибшим при невыясненных обстоятельствах во время армейской службы), который после принятия присяги служил шофером командира части⁴.

На юношей-солдат, которые отказывались от принятия присяги или открыто исповедовали христианские убеждения, армей-

¹ Тематическая программа Библейской школы по вероучению ОЦ ХВЕ. Винница: «Слово Христианина». 2002. С. 429.

² Усач Н., Ткаченко В. Выбор пути. К истории пятидесятнического движения. Кн.2. Винница: «Слово христианина», 2009. С. 300–301.

³ Организации Свидетелей Иеговы запрещены в Российской Федерации на основании решения Верховного суда РФ от 20.04.2017 N АКПИ17-238 об удовлетворении иска Министерства юстиции РФ о признании экстремистской организацией «Управленческого центра Свидетелей Иеговы в России» и входящих в её структуру на день предъявления иска 395 местных религиозных организаций Свидетелей Иеговы с обращением их имущества в доход государства.

¹ Шелков В. А. Правовая борьба с диктатурой госатеизма. Кн. 3. Гонения на истинных христиан. Самиздат. С. 9.

² Подробнее об эсхатологических настроениях среди протестантов см.: Никольская Т. К. Тема спасения Израиля в эсхатологии и служении русских протестантов // Вопросы эсхатологии. Труды СПбХУ. Вып. 4. 2013. С. 129–145.

³ История евангельских христиан-баптистов в СССР. М.: ВСЕХБ, 1989. С. 448.

⁴ Грант М. Ваня. Черкассы: «Стефанус», 2003. С. 128–129.

ское начальство и представители власти пытались оказать нажим; нередко они подвергались насмешкам, издевательствам, несправедливому отношению со стороны командиров и солдат. Среди реформированных баптистов (инициативников) почитаются, как мученики за веру, юноши, погибшие при невыясненных обстоятельствах во время службы в Советской Армии — Иван Моисеев, Юрий Бурда, Василий Друк, Владимир Музыка и Филипп Корниенко¹.

В современной России христиане-пацифисты, призванные в армию, по закону имеют возможность пройти альтернативную гражданскую службу (правда, на практике это им не всегда удаётся). В целом русские протестанты стараются сохранять миролюбивые позиции, однако последовательный пацифизм исповедуются, главным образом, в консервативных общинах. Так, в общинах Международного Союза Церквей ЕХБ юношам рекомендуют в случае призыва просить об альтернативной службе. С другой стороны, в постсоветский период русские протестанты, пожалуй, впервые в истории смогли почувствовать себя полноправными гражданами своей страны. Поэтому их отношение к армейской службе нередко мало отличается от позиции в этом вопросе остальных российских граждан. Что же касается других стран бывшего СССР, имеющих протестантское население, то там отход от идей пацифизма и политического нейтралитета проявился значительно ярче. В армейских частях появились капелланы-протестанты, протестантские лидеры не только выступают с политическими заявлениями, но и активно участвуют в политической борьбе, причём, не только «парламентской»: например, украинский проповедник ЕХБ А. Турчинов в 2014 г. выступил в качестве одного из лидеров государственного переворота в Киеве. Заметным явлением стало т.н. «богословие Майдана» — украинская адаптация идей американского теолога XX века Френсиса Шеффера, который, в отличие от Мартина Лютера Кинга (сторонника исключительно мирных методов), высказал тезис о праве христиан на революцию в случае, если власть действует негодно Богу. Однако в протестантском обществе России идеи Шеффера мало кому известны.

Кризис 2014 года и последующих лет продемонстрировал резкое обострение отношений между протестантами постсоветского пространства, причём, нередко внутри одной конфессии. Дискуссии в социальных сетях на политические темы также показывают возросшую среди христиан нетерпимость: нападки и оскорбления в адрес оппонентов или даже их страны, национальности сделались «обычным» явлением. Поэтому можно сказать, что если протестантским сообществам Российской империи и Советского государства не хватало гражданской активности, то в наши дни на постсоветском пространстве протестантам не всегда хватает традиционного миролюбия.

¹ Подражайте вере их. М.: Издание Совета церквей ЕХБ, 2001. С. 340–373.

Виктор Курилов

кандидат философских наук, доцент кафедры философии Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина

ПОЛИТИКА КПСС И СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА ПО ОТНОШЕНИЮ К СОВЕТУ ЦЕРКВЕЙ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН-БАПТИСТОВ В 80-Е ГОДЫ XX ВЕКА

Современная религиозная ситуация в России отличается многообразием проявлений религиозного сознания и заметным присутствием религиозных объединений в публичном пространстве. Мировоззренческий и религиозный плюрализм создаёт благоприятную среду для «распредмечивания» содержания религиозного сознания, наполнения его новыми смыслами в процессе ценностно-ориентирующей деятельности верующих (носителей религиозного сознания). Многие религиозные объединения накопили богатый опыт взаимодействия с идеологическими и политическими институтами в советский период нашей истории. В связи с этим, анализ стратегии выживания в социалистическом обществе и на постсоветском пространстве конфликтных религиозных объединений будет способствовать более глубокому пониманию политики государства в сфере свободы совести и диалогу светского общества с последователями религиозных вероучений. В этом ракурсе изучение адаптациогенеза и преобразовательной деятельности Международного союза церквей евангельских христиан-баптистов (МСЦ ЕХБ) представляет не только теоретический, но и практический интерес.

Возникновение на территории Советского Союза в период актуализации идеологической кампании, начатой после XXII съезда КПСС (17-31 октября 1961 г.), Совета церквей евангельских христиан-баптистов (СЦ ЕХБ) закономерное явление, но в то же время, по-своему уникальное. Закономерность появления СЦ ЕХБ

обусловлена реакцией носителей религиозного сознания на грубое вмешательство партийных организаций посредством государственных органов во внутреннюю жизнь религиозных объединений. Уникальность деятельности СЦ ЕХБ состоит в том, что несмотря на административное преследование и политику духовного подавления со стороны советской власти, общины СЦ ЕХБ развернули целую сеть подпольных типографий, активно распространяли свои издания и смогли не просто выживать, но и сохранить свою принципиальную позицию по отношению к государству, это потребовало от них жертвенного подвига. При этом «Великое пробуждение XX века» не что иное, как рождение коллективного субъекта (СЦ ЕХБ), который в иных условиях, т.е. без репрессий советской политической системы, не был бы настолько сплочённым и не выработал таких глубоко альтруистических форм общения.

Формальная дата возникновения Совета церквей евангельских христиан-баптистов — 19 сентября 1965 года. В этот день Оргкомитет по созыву Всесоюзного съезда церквей евангельских христиан-баптистов направил официальное письмо на имя председателя СМ СССР А. Н. Косыгина. С этого момента можно говорить о завершении процесса формирования институциональной формы тех советских христиан-баптистов, которые сознательно пошли на конфликт с правящей партией и государством.

Разумеется, силовые методы борьбы с баптистскими общинами, не желавшими выполнять указания властей, начались задолго до указанного периода. При этом 12 октября 1964 года по поручению ЦК КПСС и Президиума Верховного Совета СССР было проведено специальное совещание Верховного суда СССР, на котором разбиралась противозаконная практика уголовного преследования баптистов при отсутствии в их действиях состава преступления. Далее, 27 января 1965 года предметом обсуждения Президиума Верховного Совета СССР стал вопрос «о некоторых фактах нарушения социалистической законности в отношении верующих». Президиум Верховного Совета СССР признал факты незаконных обысков со стороны органов милиции и осуждения граждан за религиозные убеждения¹.

¹ Стенограмма семинара по состоянию религиозности и задачам научно-атеистической пропаганды в г. Ленинграде и Ленобласти 1965 г. // ЦГАИПД СПб., Ф. 24,

Всё это свидетельствует о том, что в высших органах государственной власти уже в 60-е годы сложилось понимание противозаконности и политической вредности репрессивной практики местных властей по отношению к конфликтным религиозным объединениям. Справедливости ради надо отметить, что данные решения Президиума Верховного Совета СССР не публиковались для широкой аудитории и мало что изменили в жизни последователей СЦ ЕХБ до самой «перестройки».

Вторая половина 80-х гг. XX века в отечественной истории — это противоречивый период идеологической и политической реформы советского общества, раскрепощения и обновления его духовной жизни. Качественные изменения духовной сферы отразились и на основополагающих принципах идеологической работы КПСС в целом, так и на партийной системе атеистического воспитания в частности. «Перестройка» привела к изменению политики коммунистической партии и государства в сфере свободы совести, привнесла новый курс в стремительно развивающиеся отношения государства и религиозных объединений. В чём же суть идейно-политических изменений советской политической системы по отношению к религиозным объединениям?

Начало нового политического курса в сфере свободы совести связано с XXVII съездом КПСС проходившем с 25 февраля по 6 марта 1986 года. На этом партийном съезде были сформулированы определённые изменения в основных принципах атеистического воспитания. В задачах КПСС по совершенствованию социализма и постепенному переходу к коммунизму отмечалось: «Важнейшая составная часть атеистического воспитания — повышение трудовой и общественной активности людей, их просвещение, широкое распространение новых советских обрядов и обычаев». В данной формулировке ясно прочитывается общепартийная установка на обновление методов атеистического воспитания и отказ от лобовой борьбы с религиозным мировоззрением. В сущности, в этом партийном документе речь идёт о реализации «средового подхода» в атеистическом воспитании, т.е. изменения социальной и мировоззренческой ориентации носителей религиозного сознания методом воздействия на их социальную среду. Вовлечение

верующих в производственную и общественную деятельность трудовых социалистических коллективов, идейно-политическое воздействие СМИ, эстетическое влияние советских культурно-просветительных учреждений, внедрение посредством системы гражданской обрядности ценностей и норм социалистического общества в религиозное сознание; опосредовано способствовало формированию у верующих коммунистических идеалов в обход психологических барьеров, выработанных десятилетиями грубой антирелигиозной пропагандой. Средовой подход позволял целенаправленным воздействием на социальную среду изменять рутинные установки религиозного сознания, минуя защитные психологические барьеры, и актуализировать процесс атеизации; однако такой метод перевоспитания был направлен на долгую перспективу и мог бы стать эффективным только при наличии успехов строительства коммунистического общества.

Так или иначе, в середине 80-х годов в системе атеистического воспитания и политики государства по приобщению верующих к реформам социализма намечается тенденция применения гуманных педагогических методов воспитания и перевоспитания носителей религиозного сознания.

Между тем в новой редакции Устава КПСС, принятой XXVII съездом, по-прежнему в обязанности члена партии входила «борьба с религиозными предрассудками и другими чуждыми социалистическому образу жизни взглядами и нравами». Разумеется, ещё сохраняла силу в целом устаревшая установка, которая рассматривала религиозные объединения как единственные организации на территории Советского Союза легально распространяющие несоциалистическую идеологию. Согласно этим взглядам, религия являлась внесистемным образованием в социалистическом обществе, формой социального атавизма, «родимым пятном» капиталистической формации и инспирированной извне разновидностью буржуазной идеологии. Воспитанное в духе антирелигиозной пропаганды, направленной на преодоление религии, консервативное крыло идеологических работников и партийно-государственных функционеров сохраняло в период «перестройки» стиль работы по атеистическому воспитанию 60-х гг.

Несмотря на то, что постановлением Пленума ЦК КПСС от 18 февраля 1988 года предлагалось «усилить внимание к атеистическому воспитанию подрастающего поколения», происходил процесс дальнейшего углубления идеологической реформы, связанной с официальным признанием, легализацией присутствия религиозных объединений в публичном пространстве. Встреча в Екатерининском зале Кремля Генерального секретаря ЦК КПСС М.С.Горбачёва с Патриархом Московским и всея Руси Пименом (С.М.Извеков) и членами Синода РПЦ МП, состоявшаяся 29.04.1988, стала катализатором процесса вовлечения лояльных религиозных объединений в социально-политическую жизнь советского общества. В печатном органе ЦК КПСС, журнале «Коммунист», выходит редакционная статья «Социализм и религия», в которой раскрываются основные положения обновлённой политики партии в религиозном вопросе. Во-первых, осуждается подозрительное отношение к верующим и исповедуемым ими идеалам. Во-вторых, постулируется необходимость распространить «новое мышление» на всю сферу изучения религии и атеистического воспитания, до конца преодолеть административно-бюрократический стиль и отступления от норм закона. В-третьих, обосновывается единство верующих и атеистов на базе общечеловеческих моральных ценностей. В-четвёртых, статья заканчивается предложением к объединению атеистов и верующих: «Нашему обществу ещё предстоит долгий путь развития, который атеисты и верующие пройдут вместе, отдавая силы воплощению в жизнь социалистических идеалов, выстраданных всей историей человечества»¹.

Более того, оправдание легитимности присутствия религии в публичном пространстве сопровождалось признанием ЦК КПСС наличия социально-политического, экономического и духовного отчуждения в советском обществе². Следовательно, получило основание суждение о необходимости присутствия религиозного комплекса в социалистическом обществе, хоть и в качестве превращённой формы социалистического отчуждения, т.е. религия

¹ Социализм и религия. // Коммунист, 1988, № 4, с. 123.

² Передовая – Идеология революционной мысли и действия. // Коммунист, 1988, № 5, с. 5.

стала восприниматься закономерным элементом советской общественной системы, а не внесистемным пережитком «старого мира».

С этого момента всё заметнее становится противоречие между партийным атеистическим воспитанием как специфической формой идеологической борьбы и процессом вовлечения государством религиозных объединений в социально-политическую деятельность. Государство стремится заручиться поддержкой религиозных объединений и верующих, не только вовлекает носителей религиозного сознания в общественную жизнь, но и способствует расширению сферы активного участия религиозных объединений. В духовных учебных заведениях по инициативе Совета по делам религий при СМ СССР начинают читать специальный курс «Актуальные вопросы социально-экономической и внешней политики советского государства»¹ с целью подготовить священнослужителей для идейно-воспитательной работы со своей паствой, сформировать у носителей религиозного сознания «правильное» политическое сознание. Религиозные объединения занимаются не только благотворительностью, их привлекают в пенитенциарную систему для «использования возможностей служителей культов в приобщении осуждённых к истокам духовной культуры, их нравственному воспитанию и искоренению нравов, не отвечающих социалистическому образу жизни»². В результате выборов 1989-1990 гг. в Верховные Советы СССР и РСФСР, в краевые, областные и местные Советы народными депутатами были избраны 86 представителей религиозных объединений. В связи с этим выходит постановление Совета по делам религий при СМ РСФСР «О взаимодействии в решении служебных задач с народными депутатами, в том числе с избранными народными депутатами священнослужителями». В этом документе отделам СДР и аппаратам уполномоченных предлагается определить возможность участия народных депутатов священнослужителей в решении задач, связанных с негативными ситуациями в религиозной обстановке, оказанием позитивного воздействия на религиозных экстре-

¹ Выписка из протокола № 10 заседания Совета по делам религий при СМ СССР от 26 ноября 1987 г. // ЦГА СПб., Ф. Р-2017, о. 1, д. 105, л. 2-3.

² Приказ № 250 от 10.10.1989 г. «Об утверждении рекомендаций по взаимоотношениям исправительно-трудовых учреждений с религиозными организациями и служителями культов». // ЦГА СПб., Ф. Р-2017, о. 1, д. 120, л. 61.

мистов, формированием соответствующей среды, которая должна была содействовать осуществлению в стране «перестройки» и повышению активности верующих в трудовой и общественной деятельности¹. Изменяется законодательная база в сфере свободы совести: расширяются права верующих и фактически свёртывается система атеистического воспитания. Союзный закон «О свободе совести и религиозных организациях», принятый 01.10.1990, значительно расширил содержание права на свободу совести, а закон РСФСР «О свободе вероисповеданий», опубликованный 25.10.1990, закрепил правовой статус отделения системы атеистического воспитания от государства: «Статья 8. ...Общественные объединения граждан, образованные в целях совместного изучения и распространения атеистических убеждений, отделены от государства. Государство не оказывает им материальной и идеологической помощи и не поручает им выполнение каких-либо государственных функций»². В сущности, это означало официально-правовое признание идеологического плюрализма в РСФСР.

Легитимность присутствия религиозных объединений в публичном пространстве, раскрепощение духовной жизни общества приводило к усилению авторитета церкви, что в свою очередь повлияло на углубление кризиса официальной идеологии и политического монизма.

Одно из главных «перестроечных» противоречий в политике КПСС и государства в сфере свободы совести заключалось в неизбежном развитии идеологического плюрализма в условиях политического монизма однопартийной системы. Опасаясь сраживания религиозного фактора с националистическими и антисоциалистическими группировками, советское государство инициировало процесс сотрудничества с хорошо подконтрольными религиозными объединениями и способствовало росту их авторитета в публичном пространстве. При этом возрастание роли религии в социально-политической жизни общества усиливало негативное отношение к научному атеизму как элементу идеологии

¹ О взаимодействии в решении служебных задач с народными депутатами, в том числе с избранными народными депутатами священнослужителями. // ЦГА СПб., Ф. Р-2017, о. 1, д. 126, л. 94 оборот.

² Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий». // Ведомости Съезда народных депутатов РСФСР и Верховного Совета РСФСР, 1990, № 21, Ст. 240, С. 286.

правляющей партии, что лишь обостряло кризис коммунистической идеологии и, в конечном счёте, способствовало разложению однопартийной системы. Идеологические институты в последние годы «перестройки» находились в состоянии ступора и полной растерянности, это особенно заметно в содержании партийных документов, посвящённых проблеме отношения КПСС к религии. На XXVIII съезде КПСС сущность вопроса отношения партии к религии ясно сформулировал министр культуры СССР, народный артист РСФСР Н.Н.Губенко: «Надо найти те точки соприкосновения с церковью, где мы можем сотрудничать в области идеологии, и надо определить те моменты, где мы не можем идти на уступки»¹. Однако непротиворечивого ответа на этот вопрос КПСС не смогла выработать и закрепить в документе. Дело в том, что несмотря на платформу ЦК КПСС, в которой было отмечено то обстоятельство, согласно которому партия не отказывается от своих мировоззренческих позиций на фоне развития диалога атеистов и верующих², XXVIII съезд КПСС утвердил новый партийный устав, в котором каждый член партии уже не обязан был бороться с «религиозными предрассудками».

А в августе 1991 года Секретариат ЦК КПСС принял постановление «О политике КПСС в религиозном вопросе в современных условиях». Этот противоречивый документ, с одной стороны, провозгласил за КПСС в духовно-идеологической сфере право формировать у советских людей научную картину мира и материалистическое мировоззрение, а с другой стороны, признал право каждого члена партии свободно выражать свою позицию по отношению к религии, верить или придерживаться атеистических убеждений³. Официальное закрепление права на свободу совести за членами КПСС означало, по сути, мировоззренческую капитуляцию аппарата ЦК КПСС, отказ от принципиальных ленинских положений по отношению к религии.

¹ Сапрыкин В. А. Трудовой коллектив: атеисты и верующие. – М.: Политиздат, 1990. – С. 14–15.

² К гуманному, демократическому социализму: Платформа ЦК КПСС к XXVIII съезду партии. Проект, одобренный фев. (1990 г.) Пленумом ЦК КПСС. – М.: Политиздат, 1990. – С. 7.

³ Маслова И. И. Вероисповедная политика в СССР: поворот курса (1985 – 1991 гг.). – М.: МНЭПУ, 2005. — С. 82.

В период «перестройки» серьёзные изменения произошли в политике государства по отношению к Совету церквей евангельских христиан-баптистов. Если хорошо контролируемые советскими государственными органами религиозные объединения активно втягивались в социально-политическую жизнь общества, становились каналами идеологического обеспечения реформы социализма «сверху», то деятельность конфликтных религиозных объединений государство стремилось легализовать и нейтрализовать их антисоветские настроения.

По данным Совета по делам религий при СМ СССР ЦЦ ЕХБ к 1985 году насчитывал 440 общин общей численностью более 20 тысяч человек, при этом на территории РСФСР находилось более 220 объединений¹. Основной задачей СДР при СМ РСФСР считал «упорядочивание сети протестантских объединений» и создание условий по обеспечению их государственной регистрации. Легализация деятельности ЦЦ ЕХБ должна была привести не только к его лояльности по отношению к советскому государству, но и давала возможность аппарату уполномоченных Совета по делам религий контролировать общины баптистов с помощью целого ряда административных и организационных мер, усилить влияние на внутрицерковную жизнь. СДР при СМ РСФСР рекомендовал своим уполномоченным на местах: 1) создать условия для сближения легальных и нелегальных протестантских центров и их руководства на общих для них основах; 2) способствовать желанию незарегистрированных протестантских общин зарегистрироваться автономно: считать автономно зарегистрированные религиозные общества евангельских христиан-баптистов и христиан веры евангельской одной из важнейших переходных форм на пути ликвидации разобщённости в среде баптистов и пятидесятников; 3) настойчиво проводить правовое воспитание верующих². В документах для служебного пользования СДР при СМ РСФСР признавал неправомерные действия государства по отношению к ЦЦ ЕХБ: грубое администрирование на местах, ущемление гражданских прав

верующих, вмешательство во внутреннюю жизнь общин, необоснованное привлечение к уголовной ответственности. Все эти репрессивные меры привели к тому, что уже с начала 70-х годов контакты с органами государственной власти стали восприниматься последователями ЦЦ ЕХБ как греховные. При этом государственные органы рассматривали ЦЦ ЕХБ в качестве «прочной базы религиозного экстремизма». После освобождения к концу 1987 года подавляющего большинства последователей ЦЦ ЕХБ из колоний и тюрем, сокращения применения административных мер, фактического снятия запрета на благотворительную деятельность, улучшения снабжения духовной литературой общин ЦЦ ЕХБ по легальным каналам отношение многих общин ЦЦ ЕХБ к государству постепенно стало более доверительным.

Желая усилить эти тенденции, СДР при СМ РСФСР рекомендует аппарату уполномоченных новые принципы работы с последователями ЦЦ ЕХБ: 1. Не допускать ущемления гражданских прав верующих (отказ от предоставления наград многодетным матерям, создание сложностей с трудоустройством и обеспечения жильём). 2. Способствовать регистрации фактически действующих объединений. 3. Полнее использовать возможности, которые открываются при приёме молодых служителей культа общин ЦЦ ЕХБ на заочные библейские курсы ВСЕХБ. 4. Уделять внимание автономно зарегистрированным общинам. Не допускать волокиты при решении вопросов об обеспечении их молитвенными домами, духовной литературой на национальных языках. 5. Активно использовать СМИ для разъяснения конституционных прав и обязанностей верующих граждан. 6. Проводить воспитательную работу с верующими, целью которой является усиление тех положительных моментов в их мировоззрении и поведении, которые возникли в условиях перестройки, т.е. лояльности и доверия к обществу и государству¹.

Раскрепощение духовной жизни советского общества и активизация «сверху» религиозного фактора, направленная на поддержку развернувшейся реформы социализма, «революции общественного сознания», «нового политического мышления»,

¹ Справка о мерах по усилению работы с протестантскими объединениями в РСФСР, уклоняющимися от регистрации от 28.11.1988 г. // ЦГА СПб., Ф. Р-2017, о. 1, д. 118 Переписка с СДР при СМ РСФСР 1989, л. 63.

² Там же, л. 72–73.

¹ О характере деятельности объединений ЦЦ ЕХБ и работе с ними 07.12. 1988 г. // ЦГА СПб., Ф. Р-2017, о. 1, д.118 Переписка с СДР при СМ РСФСР 1989, л. 75-77.

объективно привели к эскалации массовых собраний последователей СЦ ЕХБ, которые проводились в общественных местах, парках, зонах отдыха, участились случаи миссионерской деятельности баптистов в общежитиях учебных заведений. В связи с этим СДР при СМ СССР рекомендовал применять административные меры только в случае крайней необходимости, учитывать конкретную обстановку в регионах и не допускать «обострения религиозной ситуации». В 1990 году начинает свою легальную работу летний детский лагерь СЦ ЕХБ. До этого момента государство даже в период «перестройки» стремилось к закрытию детских лагерей религиозных объединений под предлогом нарушения санитарно-эпидемиологических норм.

В целом государственные органы были обеспокоены ростом присутствия конфликтных религиозных объединений в публичном пространстве и социально-политической жизни советского общества. СДР при СМ СССР и СДР при СМ РСФСР рекомендовали аппаратам уполномоченных усилить «профилактическую работу с активистами незаконно действующих религиозных формирований»¹. Под ёмкой формулировкой «профилактическая работа» чаще всего подразумевался комплекс мер, направленных на индивидуальную работу с верующими, при этом привлекали компетентных специалистов из соответствующих отделов управлений КГБ.

Необходимо отметить, что в период «перестройки» СЦ ЕХБ в целом не изменил своего принципиального отношения к государству. Решением СЦ ЕХБ был расформирован Совет родственников узников церкви ЕХБ и образован Отдел заступничества СЦ ЕХБ². В периодических изданиях СЦ ЕХБ продолжали размещать материалы, которые имели идеологическое и политическое измерение. Дело в том, что СЦ ЕХБ открыто не выступал с антисоветскими заявлениями или критикой политической системы социалистического общества внутри страны но, защищая право на свободу совести и автономию внутрицерковной жизни общины СЦ ЕХБ, хотел он этого или нет, становился участником политического процесса.

¹ Текст телефонограммы, подписанной первым заместителем председателя СДР при СМ СССР тов. Иволгиным М. А. // ЦГА СПб., Ф. Р-2017, о. 1, д. 117 Переписка с СДР при СМ СССР 1989, л. 56.

² *Крючков Г. К.* Великое пробуждение XX века. – М.: Христианин, 2016. – С. 464.

В подпольно издававшемся журнале «Вестник Истины» размещались фоторепортажи административных репрессий по отношению к братским общинам, публиковались документы «Для служебного пользования», доказывающие гонения на последователей СЦ ЕХБ, письма узников, факты неправомерного лишения родительских прав верующих, призывы религиозного воспитания детей и привлечения их к богообщению и т.д. На страницах журнала звучали требования законодательного закрепления свободы проповеди, без которой невозможна реализация свободы совести в полном объёме¹. Практически в каждом номере СЦ ЕХБ подчёркивал идею подвига, готовности страдать за свои убеждения: «веришь, будь готов умереть», «на пути отступления нет Бога». Всесоюзное совещание служителей общин СЦ ЕХБ, проходившее 1-2 июля 1989 года в Ростове-на-Дону по сути оставило неизменной прежнюю позицию СЦ ЕХБ по отношению к ВСЕХБ и государству².

Интересная форма миссионерской деятельности СЦ ЕХБ — передвижные христианские библиотеки, стала возможной только в 1990 году³. Летом 1990 году в большинстве баптистских общин начинают свою работу летние детские христианские лагеря, которые за одну смену могли размещать до нескольких сотен ребят⁴. Надо также отметить, что в сентябре этого года прошёл X Всесоюзный пионерский слёт. На смену Всесоюзной пионерской организации имени В.И.Ленина пришёл Союз пионерских организаций (Федерация детских организаций) СССР — СПО (ФДО) СССР. Делегаты заявили об отказе от монополии в детском движении и провозгласили свою независимость от диктата каких-либо партий и политических сил, а также приглашали к сотрудничеству (в том числе) религиозные конфессии. Однако решение о реорганизации (пионерская организация действовала и находилась в составе ЦК ВЛКСМ) Всесоюзной пионерской организации им. В.И.Ленина ЦК ВЛКСМ не утвердил. Были уже известны случаи,

¹ «Утверди, Боже, то, что ты соделал для нас!». // Вестник Истины, 1989, № 4. С. 6.

² «Утверди, Боже, то, что ты соделал для нас!». // Вестник Истины, 1989, № 4. – С. 2–11.

³ Слово Господне распространялось. // Вестник Истины, 1990, № 3. – С. 27–32.

⁴ «Паси агнцев моих». // Вестник Истины, 1991, № 1. – С. 36–39.

когда вместо пионервожатых директора детских лагерей приглашали священнослужителей¹.

Символическим событием конца эпохи советских гонений для СЦ ЕХБ стала Всесоюзная конференция, посвящённая 30-летию пробуждённого братства СЦ ЕХБ, проходившая 17-18 августа 1991 года в Москве, Нахабино. По результатам конференции были опубликованы многочисленные факты, раскрывающие механизмы оперативно-профилактической деятельности КГБ по контролю за жизнью баптистских общин. В частности, в «Вестнике Истины» были размещены фотографии подслушивающих устройств, которые компетентные органы встраивали в электросчётчики или маскировали под плинтусами².

В литературе издательства «Христианин» периода «перестройки» СЦ ЕХБ не высказывал своего отношения к реформе социализма и событиям социально-политической жизни советского общества. Видимо, это было связано с принципиальной позицией СЦ ЕХБ открытого невмешательства в политику, а также недоверия к государству, которое в течение десятилетий пыталось поставить под тотальный контроль деятельность братских общин СЦ ЕХБ. Известная участница правозащитного движения в Советском Союзе Л. М. Алексеева считала, что последователи СЦ ЕХБ по своим гражданским и нравственным представлениям были гораздо ближе к людям Запада, чем основная масса советского населения. Причина этого, по её мнению, заключалась в постоянной бескомпромиссной борьбе баптистов «инициативников» за свои конституционные и гражданские права с советской политической системой³.

Как бы ни хотел СЦ ЕХБ отстраниться от политической жизни советского общества, сделать это было невозможно. Борьба за автономию общин от государства, расширенное право на свободу совести, гражданские права толкали братские общины на конфликт с государством, это столкновение не могло не иметь идеологическое и политическое измерение. Советские идеологические

институты рассматривали атеистическое воспитание как специфическую форму идеологической, классово-борьбы. Более того, предоставление капиталистическому миру материалов, компрометирующих политику КПСС и государства в сфере свободы совести, в эпоху двуполярного мира рассматривалось советской политической системой как идеологический коллаборационизм и ещё больше политизировало конфликт между государственными органами и СЦ ЕХБ. Капиталистический Запад воспринимался протестантскими общинами как христианский мир, мир единоверцев. А это уже было серьёзным основанием для ориентации последователей СЦ ЕХБ на либеральные ценности «открытого общества». Отсюда и мелочная опека КГБ братских общин СЦ ЕХБ, особенно компетентные органы интересовались международными связями СЦ ЕХБ.

Советская политическая система была подчинена единой цели — строительству общества, лишённого классового антагонизма. Всё, что с точки зрения партийного идеологического аппарата мешало достижению коммунизма, должно было строго контролироваться и постепенно изживаться. Поэтому допустить легализацию бесконтрольного общественного объединения с альтернативной идеологией советская политическая система, в силу своей сущности, просто не могла. Наряду с методом убеждения, коммунистическая партия посредством государства и общественных организаций применяла множество способов воздействия в борьбе с инакомыслием для реализации одной из важнейших задач — управления духовной культурой советского общества. Религиозное сознание было одним из элементов духовной культуры, а партийная идеологическая работа ставила своей целью замещение религиозного сознания научно-атеистическим сознанием.

Однако в период «перестройки» стало очевидно, что религиозный фактор необходимо не преодолевать, его требовалось включить в идеологическую реформу социализма и сфокусировать усилия идеологических институтов на процессе переориентации религиозного сознания на идеалы и ценности социализма. Иными словами, система атеистического воспитания стала уделять внимание не количеству верующих, а их качественным характеристикам. Вот почему в «перестройку» начинают преобладать соци-

¹ Тезисы к выступлению секретаря Ленинградского обкома КПСС Денисова Ю. А. от 12.01.1990 года. // ЦГА СПб., Ф. Р-2017, о. 3, д. 4, л. 8–10.

² Помни весь путь (Факты, документы). // Вестник Истины, 1991, № 3-4. – С. 51–53.

³ Алексеева Л. М. История инакомыслия в СССР: Новейший период. – М.: Хельсинская группа, 2006. – С. 156–157.

ально-психологические и педагогические методы атеистического воздействия на носителей религиозного сознания.

Из вышесказанного напрашивается вывод о том, что борьба СЦ ЕХБ за свои права неизбежно носила идеологический и политический характер в специфических условиях социалистического общества.

На наш взгляд, сущность проблемы политики КПСС и государства по отношению к религии в целом и к конфликтным религиозным объединениям в частности заключается в противоречии идеологического монизма однопартийной системы и плюральности как имманентного свойства любого общества. Идеологическая реформа в период «перестройки» пыталась снять это противоречие с помощью концепции «социалистического плюрализма» — признавая основные ценности социализма, но при этом развивая плюрализм мнений в духовной и политической жизни общества при сохранении руководящей роли КПСС. Однако эта концепция осталась недоношенной, не раскрыта в теории и не реализована на практике, так как политический процесс в ходе «ускорения» вышел из-под партийного контроля, привёл к распаду политической системы и государства.

Подводя итоги нашего исследования, необходимо отметить качественное изменение задач атеистического воспитания и идеологической работы в сфере религии с началом «перестройки». Дело в том, что носители религиозного сознания, как правило, лояльно относились к ценностям социализма и были восприимчивы к ориентации на реализацию коммунистического идеала. Основная специфика «перестроечной» политики КПСС и советского государства в сфере свободы совести заключалась в консолидации атеистов и носителей религиозного сознания на базе ценностей социализма и вовлечение в процесс реформы советского общества наиболее проблемной и массовой его части — граждан с индифферентным отношением к духовной жизни общества, равноудалённым как от марксистско-ленинского, так и от религиозного мировоззрений. Однако подобный альянс советских идеологических институтов и религиозных объединений предполагал контроль государства за публичной деятельностью носителей религиозного сознания, идеологическую гегемонию правящей пар-

тии. Появление Совета церквей евангельских христиан-баптистов стало необходимым ответом на попытку коммунистической партии и государства форсировать процессы преодоления религиозного сознания и управлять развитием духовной жизни советского общества, не опираясь на объективные запросы общественного сознания.

Ольга Соколова
магистр Теологии СПЕБА

**ИОГАНН ЕВАНГЕЛИСТА ГОССНЕР
(JOHANNES EVANGELISTA GOSSNER, 1773–1858).
ДВИЖЕНИЕ ПРОБУЖДЕНИЯ В ЕВРОПЕ И ПЕРВОЕ ДУХОВНОЕ
ПРОБУЖДЕНИЕ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ
В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XIX ВЕКА**

Боже, слышать слово
Ты позволил снова,
К нам склони святой Свой лик
Чтобы свет Твой в нас проник!

И пребудь с дарами
Мира ныне с нами,
Дай нам Духа благодать,
Дай Тебя душой принять.

Восхвалите снова
Вы Христа живого!
Он – спасения венец,
Он – наш Пастырь и Отец!

И. Е. Госснер

Введение

Прежде чем перейти к описанию великого духовного пробуждения в Петербурге, связанного с именем Гренвилла Редстока, необходимо остановиться на духовном пробуждении в столице царской России, которое началось вскоре после нашествия Наполеона и пожара Москвы в 1812 году.

Мы уже говорили об этом этапе в связи с докладом о Юлии фон Крюденер, которая практически в то же время была в Петербурге и возглавляла там духовное пробуждение, но в начале 20-х годов, с несколькими аристократками и приверженцами, была вынуждена покинуть столицу и перебраться в Крым, где и умерла. Но свято место пусто не бывает.

И 10 июля 1820 года из Германии в Петербург приехал Иоганн Госснер, бывший католический священник, перешедший в протестантизм, истинный живой христианин и благословенный проповедник Евангелия.

Истоки мировоззрения И. Е. Госснера

И. Е. Госснер родился в Баварии в крестьянской католической семье. Мать и отец постарались развить в ребёнке сильное религиозное чувство. Получив начальное образование, Госснер поступил в Диллингенский университет, где изучал философию и физику. По окончании университета в 1793 г. он продолжил дальнейшее обучение в иезуитской коллегии в Ингольштадте, где изучал теософию. Под руководством своего профессора Зайлера Госснер примкнул к «евангелическому» движению, существенно расходившемуся с ортодоксальным католицизмом. Именно в коллегии у Госснера выработались новые религиозные взгляды, которым он и следовал всю жизнь. Под влиянием известных в то время проповедников Лафатера, Нидермайера и Фесслера Госснер пришел к выводу о том, что внешние обряды формальной церкви не служат к спасению души. Для этого нужна живая вера, ведущая к прямому общению с Иисусом Христом. По окончании коллегии в 1796 г. Госснер был посвящен в сан священника и получил должность капеллана в Диллингене¹.

Движение «пробуждённых»

Яркой чертой немецкого религиозного возрождения было движение «пробуждённых», к которому примкнули И. Линдль и И. Госснер. Основателем этого направления являлся Мартин Боос (1762–1825). Именно здесь были заложены основы его будущей религиозной концепции. Первое назначение М. Бооса было — капеллан в Унтертингау. Здесь он проявлял чудеса благочестия. Заботился о бедных и больных, часто отдавал последнее неимущим, усердно читал проповеди. Но найти покоя молодой капеллан не мог. В своем дневнике М. Боос писал: «Я прилагал огромные усилия, чтобы вести благочестивую жизнь, годами спал на голой земле, даже зимой не ложился в кровать. Занимался самобичеванием

¹ https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/kond/08.php Дата обращения 22 ноября 2021 года.

до крови, отдавал свой хлеб бедным. Проводил любой свободный час в церкви и соборном склепе. Исповедовался каждую неделю». Аскетизм молодого капеллана был столь глубок, что бывшие иезуиты и студенты в Аугсбурге избрали его президентом своей конгрегации. При этом М. Боос не мог найти покоя. Через два года он был переведен в Кемптон, а затем канонником в Гронбах. Здесь в 1790 году его посетило озарение (с этого начиналась новая религиозная жизнь всех «пробужденных»). Однажды исповедуя умирающую, М. Боос уверял ее в том, что она вела благочестивую жизнь и попадет в Рай. Женщина ответила своему священнику, что считает иначе: каждый уверенный в своем благочестии попадает в ад. «Я могу умереть спокойно, только надеюсь на моего Спасителя», — сказала она. «После этого у М. Бооса «открылись глаза», и это был шаг вперед по сравнению с учением Зайлера», — писал Г. Далтон. Вскоре М. Бооса перевели в Вигенбах. Его влияние на паству было таким мощным, что вскоре привлекло множество последователей¹.

Вскоре на деятельность М. Бооса и И. Фененберга полетели доносы. В 1797 году М. Боос предстал перед судом в Аугсбурге и был приговорен к году заключения в тюрьме для священников. Но заключение не сломило М. Бооса: из тюрьмы он писал письма своим последователям, и его проповедь стала звучать еще громче. После освобождения М. Боосу пришлось оставить Баварию и переселиться в Австрию, где он сменил несколько приходов. К этому времени к движению «пробужденных» присоединились 50-60 священников. В 1815 году М. Боос вновь был заключен, теперь уже в кармелицком монастыре, но и оттуда продолжал проповедовать. В 1816 году освобожденный из тюрьмы М. Боос вернулся в Баварию. В 1817 году он был приглашен прусским правительством преподавать религию в Дюссельдорфе. С 1819 года М. Боос был Пастором в Коблинце. До самой смерти в 1825 году его не оставляли преследователи².

Основными положениями движения «пробужденных» были: убежденность в греховности человека;

уверенность в том, что без Божьей помощи человек не может обрести Спасения;
учение о том, что человек при жизни может духовно слиться с Иисусом Христом;
вера в откровение, ведущее к духовному перерождению;
отрицание обрядовой стороны религии, провозглашение возвращения в веру к Апостольским временам;
широкая проповедь, основанная только на Евангелии;
отход от официальной церкви, создание религиозных кружков и обществ, миссионерство;
проповедь всем христианам без различия на конфессии¹.

Изменения религиозных взглядов И. Госснера

Под воздействием писем Бооса И. Госснер окончательно осознал, что его взгляды соответствуют религиозному направлению его новых друзей. На Троицу 1798 года И. Госснер произнёс проповедь, получившую широкую известность. «Иисус уже отобрал своих последователей, и вы должны почувствовать Христа в себе и себя предстоящими пред престолом Господа. Я хочу, чтобы вы оставили свои хижины и устремились к Господу», — говорил молодой капеллан. Изменения религиозных взглядов Госснера стали широко известны².

Благодаря Боосу, И. Госснер в 1798 г. был назначен капелланом к ещё одному видному «пробужденному» Михаэлю Фененбергу. А потом и соборным капелланом в Аугсбурге.

В конце 90-х гг. XVIII в. начались репрессии. Учитель Госснера Зайлер был лишен места профессора и назначен приходским священником. Сам Госснер в 1802 г. был отправлен на восемь недель в Геппингенскую тюрьму.

После освобождения пастор переехал в Австрию. С этого времени у И. Госснера появилось ощущение, что «мать-церковь относится к нему, как мачеха». В его проповедях зазвучала возвышенная мистика. И. Госснер мечтал о братской общине, где бы

¹ <https://refdb.ru/look/2340524-pall.html> Дата обращения 24 мая 2022 года.

² Там же.

¹ <https://refdb.ru/look/2340524-p2.html> Дата обращения 24 мая 2022 года.

² Dalton H. Johannes Gossner ein Lebensbild aus der Kirche des neunzehnten Jahrhunderts. Fridenau-Berlin, 1878. С. 58–60.

все придерживались единых взглядов и можно было бы молиться, находясь вдали от мира и вернуться ко времени Апостолов. Он считал, что ничего человеческого в богослужении быть не должно, только Слово Божье. Кроме Нового Завета он не признавал никаких других источников вероучения. Мысли о новом сообществе не были ещё чётко оформлены. Главными чертами его новых убеждений были любовь к Иисусу Христу и к своим единомышленникам, вера в Христа, через которого только и можно уничтожить грехи¹.

Изменение политической ситуации в Баварии. Небеса в Мюнхене

Изменения политической ситуации в Баварии привели к тому, что И. Госснеру дали богатый приход у Тирольских гор.

В это время его слава проповедника вышла за пределы Баварии. Люди приезжали послушать И. Госснера из самых отдалённых уголков Германии. Здесь, в приходе у Тирольских гор, была написана его первая книга «Сердце человека Храм Бога или жилище сатаны» (*Das Hers des Menschen ein Tempel Gottes Oder eine Werkstatte des Satana*), сразу получившая известность. В 1811 г. из-за болезни И. Госснер вынужден был покинуть эту должность, и стал секретарём евангельского общества в Базеле. И здесь люди разных классов и сословий посещали его проповеди. Вместе стояли офицеры, музыканты, балерины, мясники, торговцы, крестьяне, служащие, врачи и их больные. Госснер становится активным членом «Библейского общества», переселяется в Мюнхен и там создает общину своих последователей, среди которых был священник И. Линдль и несколько представителей аристократии, финансировавших своих собратьев. В Мюнхене, где он живёт и работает с 1811 по 1817 год, И. Госснер сделал перевод текста Библии на немецкий язык, получивший широкую известность. Здесь впервые было издано сочинение «Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом Завете» — комментарии к Евангелию, ставшее известным и в России. Совместно с В. Ю. Крюденер И. Госснер учредил общество

¹ <https://docplayer.com/29423825-Pastor-i-gossner-i-ego-posledovateli-v-rossii.html>
Дата обращения 23.05.2022

«Религиозных трактатов». В 1817 г., когда начались переговоры о заключении конкордата немецкими княжествами с Римским Папой, отступления от обычного порядка католического богослужения дали повод иезуитам обвинять Госснера в ереси, а в 1819 году у него вновь был отобран приход. Для того чтобы выйти из их сферы влияния, нужно было покинуть Баварию и переехать в Пруссию, где король был протестантом¹.

Ад в Дюссельдорфе

Берлинские власти в общем одобрительно относились к деятельности Госснера.

В 1819 году И. Госснер стал преподавателем богословия в Дюссельдорфе. Там он вскоре столкнулся с трудностями. Его проповеди во Францисканской церкви подверглись критике. Местному духовному начальству пришло сообщение от Аугсбургского викария о том, что И. Госснер — опасный человек и небезупречен в моральном отношении. «Небеса в Мюнхене закончились, начался ад в Дюссельдорфе», — говорил в то время И. Госснер.

Клевета и подозрения привели к тому, что Кельнский генеральный викарий потребовал от И. Госснера, чтобы он отобрал от своих учеников розданные ранее Библии. Пастор отказался это сделать. Сохранить место И. Госснеру помогла только поддержка прусского правительства. При этом он находился на испытательном сроке, и утверждать его на должности не торопились. Когда пришло предложение приехать в Россию, Госснер немедленно согласился. Его пытались удержать, но он уже принял решение. «Теперь я хочу понести русский крест», — писал он М. Боосу².

Что предшествовало приезду в Россию этого замечательного служителя Христа, этого проповедника Креста Голгофы?

¹ Там же.

² <https://docplayer.com/29423825-Pastor-i-gossner-i-ego-posledovateli-v-rossii.html>
Дата обращения 23.05.2022.

Ориентированность российской аристократии на мистицизм западного образца

В начале XIX века в России возникает потребность в религиозной жизни, которая нередко находила выход в увлечении мистическими доктринами Европы.

Необходимо отметить, что в православии мистический компонент всегда был значителен и важен. Выдающийся православный богослов В.Н.Лосский писал, что «Восточное предание никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личным опытом познания Божественных тайн и догматами, утверждёнными Церковью»¹. Несмотря на это, представители образованного российского общества, как правило, испытывали на себе влияние протестантской традиции. В значительной степени это было обусловлено тем, что, по словам С.С.Хоружего, мистицизм православной церкви говорил на своем языке, мало снисходя к потребностям других людей, которые, к тому же, были воспитаны французскими гувернерами². В силу ряда причин, важнейшими из которых были несовершенство системы духовного образования и слабое развитие в России богословия, православные священнослужители, как правило, не привыкли работать с живым миссионерским словом, и поэтому зачастую отличались инертностью. Блестящий проповедник митрополит Платон (Левшин) являлся редким исключением. В значительной степени именно поэтому, по словам И.А.Чистовича, «русские люди жаждали живой проповеди, и, не находя ее в храмах, увлекались в иностранные церкви»³. Еще одной причиной поиска истины в мистических концепциях Запада было то, что, «основываясь на внутреннем духовном опыте и ища откровения воли Божией не вне себя и не внешним путем, а во внутреннем голосе сердца, ...мистик, неизбежно, выходит из подчинения внешнему церковному авторитету, или, сохраняя уважение к нему, считает церковные таинства, установления и вообще всю внешнюю церковную обрядность только сим-

волами, которые сами по себе не имеют значения»¹. В этом смысле те мистические учения, которые были в то время распространены в России, давали их приверженцам большую степень свободы от внешних установок и обрядов, смысла которых многие не понимали. По словам Н.Ф.Дубровина, «скованные одною наружною обрядностью церкви и лишённые возможности познакомиться с внутренним содержанием религии, они нашли его в мистицизме и увлеклись его учением»².

Однако решающим фактором, способствовавшим принятию взглядов мистиков в качестве господствующей в государстве идеологии, были перемены во взглядах Александра I.

Перемены во взглядах Александра I

Квиетизм, пиетизм, гернгутеры, И.Г.Юнг-Штиллинг, В.Ю.Крюденер — таковы были наиболее яркие черты движения религиозного возрождения в Европе, напрямую отразившиеся в российской жизни. На этой почве в «водоворот» взаимодействий были вовлечены И.Линдль и И.Госснер с одной стороны, и с другой — Александр I и глава духовной сферы России А.Н.Голицын. Взгляды И.Линдля и И.Госснера соответствовали квиетистским воззрениям, при этом их практика была чисто пиетистской. Они собирали общества для изучения Евангелия, молились в домашней обстановке и пели духовные песни, широко занимались благотворительностью, распространяли и пропагандировали Библию. Тем же самым занимались в Европе гернгутеры и члены Библейских обществ. И.Линдль и И.Госснер не только разделяли идеи о наступающем конце света, распространяемые И.Г.Юнгом-Штиллингом и В.Ю.Крюденер, но активно готовились ко Второму Пришествию. В том же самом направлении действовал и Александр I. Он разделял центральные идеи европейского религиозного возрождения и пытался внедрять их в России. Император встречался с гернгуте-

¹ Лосский В. Н. Указ. Соч. С. 13.

² См.: Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000.

³ Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. СПб., 1899. С. 113.

¹ Чистович И. А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. СПб., 1899. С. 153.

² Дубровин Н.Ф. Наши мистики-сектанты: А.Ф. Лабзин и его журнал «Сионский вестник»//Русская Старина, 1899. №9. С. 202.

рами, И. Г. Юнгом-Штиллингом, В. Ю. Крюденер, последняя и обратила его внимание на И. Линдля и И. Госснера¹.

6 декабря 1812 года, в тот самый день, когда Наполеон, покинув Вильно, начал своё настоящее бегство из России, Александр подписал Указ об учреждении в России Русского библейского общества. Это общество много содействовало духовному пробуждению, которое началось в России после московского пожара 1812 года.

С открытием Российского библейского общества путь «пробуждённых» в Россию был открыт.

На подготовленную Библейским обществом почву начали падать благодатные семена, которые сеяли с кафедры Мальтийской церкви в Петербурге благословенный пламенный проповедник Евангелия И. Линдль, а затем и апостол пробуждения Иоганн Евангелиста Госснер.

Содержание проповедей И. Линдля

В своих проповедях, опубликованных в России в 1820 г. (пронесенных в 1813, 1815 и 1817 гг.), Линдль утверждал: «Ученые и богатые сего мира в ложном своем просвещении и так называемом образовании ума дошли до того, что большая часть из них изгнала уже совершенно Христа. Не имеют надобности во Христе: стыдятся Евангелия»². Линдль заявлял, что существует внешнее и внутреннее познание Христа, приоритет он отдавал внутреннему. Идущему по этому пути «Дух Святой должен войти в сердце»³. Подобный процесс проповедником воспринимался буквально: «Дух Христов, в человеке обитает, им руководствует и управляет, сие не есть мечтательство, но учение Библейское — Евангельское»⁴. Линдль критиковал современную ему официальную религиозную практику, а официальные церкви обвинял в преследовании истинных христиан: «Не станут ли воздыматься волосы наши к небу ради безумствования нынешнего мира, который преследует проповеду-

ющих Христа и бесчестит их названием мистиков и мечтателей»¹. «Живое христианство почти везде невидимо», — провозглашал он. Подобные высказывания Линдль подтверждал обильными цитатами из Евангелия².

Основа религиозного учения Госснера, изложенная в проповедях и книгах «Зеркало внутреннего человека» и «Дух жизни и учения Иисуса Христа», согласно Новому Завету

В основе религиозного учения, проповедуемого Госснером, лежала та же идея о том, что человек при жизни может соединиться с Иисусом Христом. К подобной уверенности автора привело исследование Евангелия. В третьем послании апостола Павла к Эфесянам Госснер находил слова, легшие в основу веры «пробуждённых»: «Да даст им Господь по богатству славы своей силой утвердиться Духом Его во внутреннем человеке, вселиться Христу верой в сердце их»³. В интерпретации Госснера это звучало так: «Существенное обстоятельство при возбуждении человека и пришествие в познание истины, состоит в том, чтобы Дух Святой Иисуса Христа создал Себе в нас жилище, и Иисус Христос вошел в сердце так, чтобы прибыл с душой в истинном и не разрывном соединении»⁴. Обитание Иисуса Христа в человеческом сердце Госснер воспринимал буквально и указывал, что знает «тысячи душ уже познавших это на своем опыте»⁵. «Тот, у кого в сердце Иисус, есть истинно блажен, и в общении с Ним становится день ото дня блаженнее»⁶, — писал Госснер.

Первым этапом в движении человека к соединению с Христом было «возбуждение» и «познание истины»: «Возбуждение души и пришествие ее к познанию истины, есть и пребудет всег-

¹ <https://refdb.ru/look/2340524-p2.html> Дата обращения 24 мая 2022 года.

² Линдль И. Три проповеди Игнатия Линдля. СПб., 1820. С. 20.

³ Там же. С. 113.

⁴ Там же. С. 115.

¹ Там же. С. 54.

² https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/kond/08.php Дата обращения 25 мая 2022г.

³ Госснер И. Е. Блаженство верующего, в сердце которого обитает Иисус Христос. СПб., 1821. С. 7.

⁴ Там же. С. 8.

⁵ Там же. С. 27.

⁶ Там же. С. 53.

да благодать, великая и незаслуженная благодать»¹. Но обращение к вере Госснер считал недостаточным. По его мнению, разум в этом деле помочь не мог: «Познать Иисуса Христа разумом и иметь его в сердце разные вещи», — писал Госснер. Он сообщал, что знает много людей, возбужденных уже много лет, но в сердце Иисуса Христа не заполучивших. Ясных рецептов к спасению души Госснер не предлагал, но указывал, что этому не помогут механическое хождение в церковь, телесное исполнение церковных обрядов, наружное Богопочитание, длинные устные молитвы². Свое заявление Госснер пытался выводить из текста Евангелия: «В Новом Завете не установлены храмы, но повелено поклоняться Богу в Духе и истине, проповедовать Евангелие всякой твари»³. Подобно прочим сектантам, Госснер сохранял за собой монополию на истину, заявляя, что постичь учение о спасении можно лишь через «пробужденных»: «Сего православного учения никто не приносит с собой в мир, и не наследует оно от родителей, и не научится оно от священства и учителей»⁴.

В «Зеркале внутреннего человека» Госснер утверждал, что «Бог обитает в верных и действует в них, так и сатана творит свои дела во злых и обладает ими»⁵. Он рассматривал историю грехопадения человека, заявляя, что сатана до сих пор пытается убедить человека в том, что он совершенен. Своих братьев Госснер объявлял освобожденными из-под власти сатаны: «Дьяволы никого не имеют дела с Иисусом и Его приверженцами. Сатана ничего не может творить в делах Божьих, касающихся до внутреннего человека»⁶. Слугами сатаны автор объявлял всех не разделявших его учения. Он прямо заявлял, что христианин, не сделавшийся «чадом Божьим», стал слугой сатаны, и ему опасно знакомиться со Священным Писанием, так как он может употребить знание во зло⁷.

¹ Там же. С. 5.

² Госснер И. Е. Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом завете. Евангелие от Матфея // РНБ ОР. Ф. Ф. I. № 484. С. 72–73.

³ Там же. С. 698.

⁴ Там же. С. 583.

⁵ Госснер И. Е. Зеркало внутреннего человека. СПб., 1821. С. 44.

⁶ Госснер И. Е. Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом завете. Евангелие от Матфея // РНБ ОР. Ф. Ф. I. № 484. С. 304.

⁷ Там же. С. 37.

Для обретения в сердце Иисуса Христа Госснер предлагал превозмочь в себе бесовские соблазны и избавиться от грехов. «Христос, — писал Госснер, — обитает токмо у тех, коих сердце сокрушено и смиренно». Он предлагал: познать себя грешным, нищим и окаянным, испорченным в самом основании, погибающем без Иисуса Христа. Лишь к человеку, осознавшему всю невозможность дальнейшей жизни без Бога, Иисус Христос войдет в сердце. Картинки к книге «Зеркало внутреннего человека» иллюстрировали весь путь обретения Иисуса Христа в человеческом сердце: сперва там обитал сатана, но по мере избавления от грехов там появлялся Святой Дух и сатана уходил. Его место занимал Иисус Христос. Возможен был и обратный процесс. Приводились картины смерти грешника и праведника. Одним из рецептов удержания Иисуса Христа в сердце Госснер считал «ежедневное испытание совести» — раскаяние в грехах.

Конфессиональные различия были не важны для Госснера. «Господь во всяком исповедании выберет добрых и отвергнет злых»², — писал он. Как и его российские собратья, Госснер верил в чудеса, божественные откровения и пророчества. Он писал, что «можно иметь общение и сообщение с Ангелами во сне и пользоваться личным их присутствием»³. При этом чудеса автор делил на «истинные» и «ложные».

Как и многие сектанты, Госснер был нетерпим к инакомыслию. Он критиковал не только клириков, но и «проповедников». Госснер обвинял их в поиске личных благ, проповеди ради корысти и красивых слов. Жестко порицал он и попытки рационального обоснования веры. «Многие христианские проповедники желают ввести вместо учения о Духе Христовом мораль и разум человеческий», «сии-то ученые суть люди опасные, имеют тайные связи против правительства и против церкви; их терпеть не должно»⁴. Присутствовало в комментариях Госснера и традиционное для

¹ Госснер И. Е. Блаженство верующего, в сердце которого обитает Иисус Христос. СПб., 1821. С. 96.

² Госснер И. Е. Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом завете. Евангелие от Матфея // РНБ ОР. Ф. Ф. I. № 484. С. 811.

³ Там же. С. 60.

⁴ Там же. С. 39, 56–57.

сектантов отрицание божественности Иисуса Христа. По поводу Евангельских строк «Вся мне предана суть Отцем моим» Госснер писал: «Сими словами Спаситель не хочет доказывать Своего Божества, но напротив того, что Он, будучи человеком, облечен властью Божескою»¹. В другом месте встречается: «Иисус Христос есть преимущественный перед всеми прочими раб Божий, поелику Он один есть наидостойнейший служитель ему»². Подобные взгляды Госснер демонстрировал и в своей книге «Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом Завете».

Как показали материалы следствия, в 1823 г. внимание деятелей Библейского общества привлекла книга Госснера «Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом Завете» (комментировавшая книги Евангелия), несколько раз издававшаяся в Виртембергском королевстве и давно ходившая в России на немецком языке³.

Вызов Госснера в Санкт-Петербург

В 1819 г. в Россию был приглашен И. Линдль, но в 1820 г. из-за критики его деятельности католиками он был вынужден перебраться в Одессу. Заменить его в Санкт-Петербурге был вызван Госснер. Теснимый со всех сторон президент Российского библейского общества и министр Соединенного министерства А. Н. Голицын вынужден был прибегнуть к помощи клира. В 20-х гг. А. Н. Голицын устроил аудиенцию у императора священникам Фотию, Ф. Левицкому, Ф. Лисевичу, а перед этим Н. Федорову, проку секты Е. Ф. Татариновой. Госснер в своем религиозном мировоззрении сочетал черты вышеперечисленных людей. Как и архимандрит Фотий, Госснер был негибким в своих убеждениях и выступал против науки и рационализма, как Ф. Левицкий и Ф. Лисевич, он дополнял службы песнопениями собственного сочинения и верил в скорое второе пришествие. Как и Федоров, он считал, что получает свои откровения непосредственно от Иисуса Христа. Обрядовые особенности христианства и его многовековая

история не интересовали Госснера. Он считал, что любой человек еще при жизни может соединиться с Иисусом Христом и для этого достаточно лишь желания и «живой веры». В преддверии первого издания Библии на русском языке проповеди Госснера, привлекавшие множество слушателей, были просто необходимы деятелям Библейского общества. Для того чтобы максимально увеличить охват пропаганды, в 1823 г. было решено издать в России на русском и немецком языках комментарии Госснера к Евангелию «Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом Завете». Книга была дополнена автором материалами, разъясняющими суть его учения. Главным мотивом в книге Госснера была критика официальных церквей, мешавших объединению истинных христиан. В России он провел четыре года с 20 июля 1820 г. по 11 мая 1824 г.¹.

О России, о Санкт-Петербурге и русском народе в письмах в Германию

А. Н. Голицын предоставил Госснеру по приезду в Россию место директора Библейского общества. Сочинение Госснера «Блаженство верующего, в сердце которого обитает Иисус Христос» было переведено на русский язык и издано несколькими изданиями, в том числе карманным форматом с золотым обрезом. Оно, как и прочие издания Библейского общества, рассылалось по епархиям для продажи архиереями. Основная мысль произведения была очень близка к религиозным воззрениям Александра I о том, что человек может достичь того состояния, когда в сердце у него поселится Иисус Христос. Книга содержала много цитат из священного писания. На первое издание книги (прошло цензуру 5 сентября 1821 г.) в журнале «Благонамеренный» был напечатан краткий отзыв. Редактор А. Измайлов извещал любителей христианской литературы, что издано одно из лучших произведений прибывшего в Санкт-Петербург пастора Госснера. Объявлялось, что предоставляется скидка для учебных заведений, желающих приобрести книгу². Первоначально Госснер получил разрешение про-

¹ Там же. С. 417.

² Там же. С. 433.

³ https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/kond/08.php Дата обращения 25 мая 2022 г.

¹ https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/kond/08.php Дата обращения 25 мая 2022 г.

² Известия о новых книгах // Благонамеренный, 1821. Ч.16. №21. С. 7–8.

поведовать в Мальтийской церкви Пажеского корпуса, где до него проповедовал И. Линдль. Проповеди Госснера пользовались большой популярностью среди столичной публики разных христианских конфессий. Н. И. Греч вспоминал, что вокруг Госснера сложился кружок поклонников. Это были члены Российского библейского общества Магницкий, Рунич, Кавелин, Попов, Пезаровиус, Ливен, Адеркас, Шуберт, Серов¹, среди них находился и цензор А. С. Бируков². Всего аудитория Госснера в Санкт-Петербурге доходила до 40 000 человек. В России Госснер также допускал отступления от католического богослужения. Он служил на немецком языке, в службе участвовал хор певчих, причащались не только хлебом, но и вином. Госснеру было разрешено служить и в церкви Св. Екатерины на Невском проспекте, в своем доме он также собирал религиозные собрания. По распоряжению Александра I, Госснеру был за 18 000 рублей приобретен дом с большим залом, где он произносил проповеди, часто там хором исполнялись молитвы и гимны, положенные на музыку.

Сразу же по приезду в С.-Петербург И. Госснер поселился в доме в начале Толмасова переулка, который соединял Аничков и Воронцовский дворцы. Там часто собирались его друзья и почитатели. Для них он читал домашние проповеди, комментировал Библию³.

«Часами он предавался такому чтению и разъяснял смысл Евангелия, исходя из своего духовного опыта. У слушавших проповедника было впечатление, что на них исходит Святой Дух»⁴, — писал Г. Далтон.

И. Госснер был потрясен оказанным ему приемом. Ему никогда раньше не приходилось проповедовать такой благодарной публике. О С.-Петербурге И. Госснер писал в Дюссельдорф своей единомышленнице (дочери знаменитого писателя Матиаса Клаудиуса): «У меня такое впечатление, что сам Христос постро-

ил для себя эти дворцы. Вчера я был в деревянном доме на Петербургской стороне, где живет семья из 30-ти человек. Они с огромным вниманием слушали мои слова о Боге. Две недели назад я был в Царском Селе, в царском дворце, там собрались некоторые придворные. Слушая проповедь, они вели себя так же, как и члены той большой семьи. Бог избрал эту землю. Это прекрасный, благословенный народ». Другому другу И. Госснер писал: «Я хочу остаться в России до тех пор, пока меня не заберет дьявол или не направят в Рай. Здесь находятся огромные открытые врата, которые ведут в новый мир»¹.

Своим единомышленникам в Германию он писал: «Здесь мне явился большой народ, ищущий Господа, я считаю, что я не обманываюсь в том, что здесь много страждущих, много душ, в чьем сердце присутствует Бог, они верят в то, что им говорится слово жизни. Они поглощают с волчьим аппетитом то, что им проповедывается, люди всех сословий, наций и вероисповеданий, католики и протестанты, греки и евреи, татары, самоеды, киргизы и камчадалы, шведы и финны, немцы и французы, поляки и итальянцы — короче, здесь находятся люди всех языков и наречий, которые в большей или меньшей степени нуждаются в наставнике, проповедующем евангелизм... Мой язык не понятен, но все же его понимают мои слушатели, которые переводят то, что оглашается, на свое своеобразное наречие»².

Письмо Конференции проповедников в 1824 году из Петербурга в Гернгут

Перед нами одно из сохранившихся писем Иоганна Госснера, которое он писал в 1824 году из Петербурга в Гернгут (Германия) конференции проповедников, которое показывает, во что верил и что проповедовал в фешенебельной царской столице великий служитель Христа.

«...Я вижу, что вы не даёте себя отвлечь от старого, презренного Креста, от ран Агнца, Который является для мира и дьявола

¹ Из записок Н.И.Греча //Русский архив. 1886. С. 1404.

² Там же, С. 1408.

³ <https://docplayer.com/29423825-Pastor-i-gossner-i-ego-posledovateli-v-rossii.html>
Дата обращения 25 мая 2022 г.

⁴ Dalton H. Указ. Соч. С. 239.

¹ Там же, Со ссылкой на рукописи, С. 240.

² Bautz F. W. Gossner Johannes Evangelista//Biographisch-Bibliographisches kirchenlexikon//www.bautz.de/bbkl/g/gossner_j_e. Дата обращения 25 мая 2022 г.

колючим тернием и предметом насмешек и всё же остаётся Богом и Спасителем мира. Разве вы не слышали и не читали, какие мир нашёл новые вещи, какие суррогаты, которые должны заменить и сделать ненужным вечного Христа? Действительно ли Он и только Он остаётся вашей любовью? Пусть это будет так! Я тоже не знаю никого другого и не хочу вовеки веков знать никого другого! Христос, помоги мне остаться с Тобою и вовеки проповедовать слово о Твоём Кресте! Дай мне Духа Твоего Святого, чтобы я ничего не знал, как только Тебя, и Твои раны, и Твою Кровь! Пусть это будет темой, началом и концом всех моих проповедей! Ведь когда проповедуется Слово о Кресте, то духовные мертвецы начинают задавать вопрос: „Что нам делать, чтобы спастись?“¹.

Много петербуржцев было пробуждено этим проповедником Креста Голгофы. И он был для них истинным отцом, другом и пастырем, деля их радости и скорби. Но он не чувствовал себя свободным в салонах петербургской знати. Этикет стеснял его, и он предпочитал быть ближе к простому народу, среди которого было тоже немало его духовных сынов и дочерей².

Но у Госснера было много и противников. В первых рядах их находились доминиканские монахи, в руках которых находилась католическая церковь в России того времени. Лучше к нему относилось духовенство православной Церкви. Особенно дружественным был благочестивый и высокообразованный митрополит Михаил (умер в 1823 году), большой ревнитель распространения Библии в России. Он даже сам лично переводил трактаты Госснера на русский язык, считая их полезными для русского народа. Госснер писал одному своему другу о русском духовенстве: «Они относятся ко мне очень хорошо, читают мои сочинения и слушают охотно мои проповеди. Они целуют и обнимают меня, встречаясь со мною на улицах. Среди них есть очень много прекрасных духовных пастырей: они очень веротерпимы, хотя и крепко держатся за свою православную церковь».

Но в этом же письме Госснер пишет о протестантском духовенстве: «Протестантские пасторы являются моими самыми боль-

шими врагами». И это понятно: они были полны зависти к успеху благословенного проповедника. Их церкви пустовали, а его собрания не вмещали желающих слушать его проповеди. Они были рационалистами в богословии, а он проповедовал Христа, умершего за грешников и воскресшего для их оправдания. Но и среди протестантского духовенства были у него друзья. Тайно, как Никодим, они приходили на его собрания и, прячась за колоннами, внимали его живительным речам. Враждебнее всего относился к нему пасторат лютеранской церкви Св. Анны на Кирочной улице. Её известный пастор Фридрих Рейнбот не мог спокойно смотреть на посещение собраний Госснера многими своими прихожанами, и он индивидуально и с церковной кафедры предостерегал их от слушания проповедей Госснера¹.

Четыре года звучала живая евангельская проповедь Иоганна Госснера в столице России, пробуждая и обращая на путь Христа множество людей из всех слоёв тогдашнего общества.

Но вот над головой проповедника начали сгущаться чёрные тучи. Подготовкой грозы против него занялись два злых гения того времени: австрийский канцлер Меттерних в Вене и организатор печальной памяти «военных поселений» Аракчеев в Петербурге. Оба начали поход против Русского библейского общества и Иоганна Госснера, выставляя в глазах Александра Первого и Библейское Общество, и Госснера опасными врагами православия и основанного на нём самодержавия².

Последняя проповедь И. Госснера в Мальтийской церкви в Санкт-Петербурге

В воскресенье, 19 апреля 1824 года, Госснер в последний раз поднялся на кафедру Мальтийской церкви, полный тяжёлого предчувствия. Никогда ещё он не проповедовал с такой силой. Проповедь его длилась полтора часа и была полна пламенного свидетельства о Христе. У слушателей было такое впечатление, что проповедник читает своё завещание. Эта последняя проповедь длилась полтора часа. «На этом я стою и господь поможет

¹ Альманах по истории русского баптизма: Сборник/Сост. М. С. Каретникова: – СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 1997. – 313 С. – С. 116–117.

² Там же. С. 117.

¹ Там же, С. 117–118.

² Там же, С. 118.

мне», — говорил И. Госснер теми же словами, что и М. Лютер в 1521 г. в Вормсе. «Любой отец наказывает своих детей из любви к ним, мы грешим и заслужили кару, именно поэтому господь допускает гонения. Понимающий это не поддастся унынию. Если люди хотят научить детей плавать, то они бросают их в воду, и дети плывут. Господь поступает так же. Мы думаем, что утонем, но длины его руки хватит, чтобы спасти нас 1000 раз. Друзья уводят нас от господа, а враги гонят к нему. Благодарите императора за то, что он спас меня от моих врагов», — обращался пастор к своей пастве.

В последующие дни И. Госснер со страхом ждал развития событий. В субботу 26 апреля он начал готовиться к воскресной проповеди, но внезапно ему принесли письмо от А. И. Тургенева. В нем содержался запрет читать проповедь в Мальтийской церкви. Вслед за этим принесли предписание генерал-губернатора Милорадовича о том, что И. Госснер должен через три дня покинуть город и страну¹.

В воскресенье толпа, пришедшая на проповедь, нашла двери церкви закрытыми. Тогда люди направились в дом И. Госснера на Большую Морскую. Очевидцы этих событий рассказывают, что И. Госснер очень страдал, но не проронил ни одного слова жалобы или обвинения врагам².

«Тайная вечеря» И. Госснера

Последний вечер в С.-Петербурге И. Госснер провел в семье своего друга купца Нодбека. Там он решил устроить «тайную вечерю». Он сказал: «Так же как хлеб преломляется, так и Иисус тело свое для нас преломил. Мы должны выпить чашу из рук Иисуса. Чашу преследований и страданий. Чтобы весь мир вспомнил о его распятии, страданиях и смерти. Мы должны закрыть глаза и уши, чтобы не знать ничего, кроме Иисуса Распятого. Мы должны отдать свое тело на мучения»³.

В письме 20 июня 1824 года И. Госснер благодарил Создателя за то, что ушел от преследователей. Видимо, чувство опасности,

которой удалось избежать, не оставляло пастора даже в Берлине. Путь из России до Берлина занял у И. Госснера 17 дней. В письме 21 июня И. Госснер вспоминал свои проповеди в Мальтийской церкви и в зале на Большой Морской. Пастор замечал, что в Берлине все поражены и возмущены его удалением из России. «За что?» — спрашивали все. «Все сказано в Писании», — отвечал на это И. Госснер¹.

Деятельность Госснера после возвращения из России

В первые годы после возвращения из России И. Е. И. Госснер посвятил себя литературным трудам. Им было написано несколько книг, переиздающихся в Германии до сегодняшнего дня. Крупнейшие из произведений И. Е. И. Госснера:

«Библейские размышления на каждый день года», «Золотые колосья» (написана специально для его последователей в России) и биография М. Бооса. До 1826 года И. Госснер жил в Альтоне и Лейпциге, ему оказывала помощь прусская аристократия.

В 1826 году он перешел в лютеранство и сдал в Берлине экзамены на сан лютеранского пастора. После этого он получил должность в Вифлеемской церкви Берлина, где и проповедовал до 1846 года. На службы И. Госснера по-прежнему собиралось множество прихожан. Под его руководством была создана община для опеки больных.

В 1937 году община владела уже собственной больницей на 30 кроватей. В 1934-35 годах общиной было учреждено 4 детских сада. Община И. Е. Госснера получила название «миссия», и при ней была создана школа миссионеров. Всего было отправлено 155 миссионеров в Африку, Австралию, Южную Америку и Индию. Особенно успешно миссия развивалась в Индии, где она приобрела 200 000 членов.

В 1858 году И. Е. И. Госснер скончался, но миссии его имени продолжают действовать и в XXI веке².

¹ Dalton H. Указ. Соч. С. 278.

² Там же, С. 279.

³ Там же, С. 280.

¹ Prochnow J. D. Johannes Gossner biographie aus Tagebüchern und briefen. Berlin, 1874. С. 10.

² Там же.

Заключение

Идеи европейского религиозного возрождения начала XIX века ярко проявились во внешней и внутренней политике Александра I. Идеями Библейского общества, пиетистов и немецкого движения «пробужденных» были пронизаны важнейшие начинания императора. Их влияние можно проследить в акте Священного союза и учреждении Министерства Духовных дел и народного просвещения. С одной стороны, в России была создана атмосфера широкой веротерпимости, с другой, ущемлялись права официальных церквей. Попытка сблизить различные направления христианства и обновить религиозную жизнь россиян в преддверии Второго Пришествия потерпели крах уже в начале 20-х годов. Однако идеи европейского религиозного возрождения оставили заметный след в жизни самых разных слоев российского общества. Общины созданные И. Линдлем и И. Госснером в С.-Петербурге и на Юге России, продолжали свои собрания до второй половины XIX века. До самой смерти князя собирался в столице и религиозный кружок А. Н. Голицына¹.

Ольга Ставцева

кандидат философских наук, доцент кафедры философии ЛГУ им. А. С. Пушкина

КОНЦЕПЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЫ СЁРЕНА КЬЕРКЕГОРА

Датский мыслитель 19 века С. Кьеркегор (1813–1855) — писатель, христианский философ, автор психологических исследований, религиозный проповедник, теолог — в своем разноплановом творчестве создал оригинальные концепции, выдвинул яркие идеи, которые не потеряли актуальности и до сих пор привлекают к себе внимание.

В 19 в. идеи Кьеркегора остались почти незамеченными для философии и теологии, но уже в начале 20 в. отчетливо проявился интерес к его творчеству, Кьеркегор стал всемирно известным. Интерпретация его учения в XX веке шла по четырем векторам: экзистенциалистское прочтение Кьеркегора (М. Хайдеггер, К. Ясперс, Л. Шестов), восприятие в протестантской теологии (диалектическая теология), католическая и психоаналитическая интерпретации¹.

Протестантские теологи первой половины XX в. в лице Карла Барта, Рудольфа Бультмана, Эмиля Бруннера, Пауля Тиллиха развивали идеи Кьеркегора. Иногда этих теологов называют «примерными читателями С. Кьеркегора» (В. Анц)².

Наибольшее воздействие на теологическое мышление XX в. оказала такая категория датского мыслителя как «парадокс» — немыслимое, непредставимое, невозможное для познания. Кьеркегор пишет, что лишь благодаря понятию парадокс теология обретает свой предмет: парадокс разламывает, разрывает привычное нам

¹ <https://refdb.ru/look/2340524-pall.html> Дата обращения 27 мая 2022 г.

¹ См. также статью Ставцовой О. И. «Кьеркегор и западная религиозно-философская культура XX века» // *Platalea* / «Пеликан». Сборник статей по теологии, философии, истории, СПб: Издательство «Светоч», 2001, с. 127–139.

² Anz W. Die Wirkungsgeschichte Kierkegaards in der dialektischen Theologie und der gleichzeitigen deutschen Philosophie // Die Rezeption S. Kierkegaards in der deutschen und daenischen Philosophie und Theologie. Hrsg. Von H. Anz, P. Luebke, F. Schmue. Kopenhagen, Muenchen, 1983. SS. 11–30.

измерение действительности, что происходит в событии откровения, что сопровождает и веру в откровение. Христос — парадокс и вера в него парадоксальна. К истине Христа не ведут ни исторические знания, ни мечтания и фантазии, ни понятие богочеловек, которое складывается в спекулятивной мысли: «Парадоксальная страсть, которой одержим рассудок, постоянно сталкивается с неведомым: бог, несомненно, существует, но в то же время, поскольку он непознаваем, то его как бы и нет. Рассудок не в состоянии выйти за эту границу, но и остановиться на этой границе он тоже не может, захваченный парадоксом познания непознаваемого» — пишет Кьеркегор в произведении «Философские крохи»¹. Рассудок не может преодолеть преграду, которая доступна лишь вере.

Христианство С.Кьеркегора представлял как личное усилие каждого человека, личный путь к Христу. Критическое отношение к научным попыткам объяснения сути христианской веры, так и к чрезмерному упованию на внешние, социальные религиозные институты отличают позицию Кьеркегора, который обращается к каждому человеку, говоря о том, что спасение зависит от его личных усилий. Неразрешимый парадокс вочеловечивания Христа составляет, по Кьеркегору, суть христианства. Христос как парадокс, соблазн (греческое, новозаветное «скандалон»): «мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, для эллинов безумие» (1 Писание к коринфянам ап. Павла, гл 1, стих 23) — не доступен пониманию, а только вере, приходящей к человеку в «возможности страха», страха от личного, персонального отношения к единичному Абсолюту.

Эти идеи С.Кьеркегора развивал швейцарский кальвинистский теолог Карл Барт (1886–1968), один из основателей так называемой диалектической теологии, представителями которой наряду с К.Бартом были П.Тиллих, Р.Бульман, Ф.Гогартен, Р.Нибур и др. Диалектические теологи подчеркивали разрыв между Богом и человеком, отказывались от научных попыток прояснения Бога, не скрывали влияние С.Кьеркегора на свою мысль, артикулировали противоречие между верой и религией, откровением и исто-

рическим пониманием откровения. Барт писал: я по возможности настойчиво стараюсь держать в поле зрения то, что Кьеркегор называл бесконечным качественным различием между временем и вечностью¹. Это различие фиксируется в понятии парадокс. Парадоксальность Бога имеет и негативные следствия: возможно отпадение от Бога, бунт, проявления греха. По Кьеркегору, Бог — абсолютный парадокс, он проявляется «негативно — обнаруживая абсолютное различие, налагаемое грехом, и позитивно — в желании снять это абсолютное различие в абсолютном подобии»². Сознание греха приводит к желанию избавиться от него, что требует вмешательства Бога в жизнь человека, которую Кьеркегор описывает как экзистенциальную диалектику, как переход от неверующего состояния к верующему, возможному только милостью Божьей, недоступной для понимания человека, выглядящей с точки зрения человека как абсурд.

Такую позицию можно назвать принципом религиозной свободы человека. Свобода по Кьеркегору — не окончательное освобождение от любых запретов и норм, а возможность выбора. Выбор предполагает ответственность. Религиозная свобода связана с выбором ответа на зов Бога, ответа, связанного с решением, Следовать ли Богу или нет, следовать ли призванию Бога.

Согласно Кьеркегору, именно осуществление выбора как реализации свободы отличает субъекта от массы, члены которой не осознают свою свободу, а подчиняются общим правилам. Современный исследователь М.Альтхаус отмечает, что представление о чрезмерности антисоциального пафоса мысли Кьеркегора чрезмерно, поскольку Кьеркегор разработал теорию коммуникации, в которой связь с другими людьми очень важна³. Согласно Кьеркегору, экзистенциальная реальность — внутренняя жизнь, в

¹ Кьеркегор С. Философские крохи / Пер. Д. А. Лунгиной под ред. В. Л. Махлина. Предисловие и комментарии Д. А. Лунгиной. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. — 192 с., С. 47.

¹ Anz W. Die Wirkungsgeschichte Kierkegaards in der dialektischen Theologie und der gleichzeitigen deutschen Philosophie // Die Rezeption S.Kierkegaards in der deutschen und daenischen Philosophie und Theologie. Hrsg. Von H. Anz, P.Luecke, F.Schmoe. Kopenhagen, Muenchen, 1983. S. 13.

² Кьеркегор С. Философские крохи / Пер. Д. А. Лунгиной под ред. В. Л. Махлина. Предисловие и комментарии Д. А. Лунгиной. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. — 192 с., С. 51.

³ Matthew T. Althouse, Reading the Baptist Schism of 2000: Kierkegaardian Hermeneutics and Religious Freedom, Atlantic Journal of Communication, DOI: 10.1080/15456870.2010.505902, 2010, Volume 18, Issue 4, p.p. 177–193.

которой различие между возможным и действительным не слишком отчетливо, иногда действия человека могут быть не видны во внешнем мире, они проявлены только во внутреннем и восходят к высшей инстанции — Богу. Религиозная жизнь человека, по Кьеркегору, определена исключением индивида из всеобщего, личным отношением человека к Богу. В этом отношении проявляется религиозная свобода. Поэтому очень важно осознанно полагаться на индивидуальную свободу, взращивать индивидуальную, внутреннюю веру. Важно живое понимание веры, а не следование общим, традиционным представлениям. Эти положения происходят от кьеркегоровского понимания Бога как парадокса и веры как парадоксальной связи с Богом. Таким образом, согласно Кьеркегору, сами верующие участвуют в их спасении.

Принцип религиозной свободы приложим и к толкованию священных текстов, что выражается в том, что верующий может сам вырабатывать собственное понимание текста путем размышления, а не следования авторитетам и общим значениям¹. При этом важно учитывать понимание других, важна коммуникация с ними. Согласно Кьеркегору, истина не может быть передана человеку человеком, каждый верующий вступает в личное общение с Богом и, таким образом, понимает его, но человек может делиться с другими размышлениями о своей вере, но не непосредственно верой². В произведении «Страх и трепет» Кьеркегор писал о молчании Авраама, который скрывал свой замысел от Исаака, Сарры и Елизара. Кьеркегор разработал концепцию непрямого сообщения, связанную с применением различных коммуникационных способов (ирония, юмор, притчи, псевдонимы), которые датский мыслитель использовал, чтобы подтолкнуть читателя к собственным размышлениям.

Как пишет современный исследователь религии и коммуникаций Метью Альтхаус, личное, ответственное понимание религиозной доктрины связано с тезисом Кьеркегора о парадоксальности

религиозной веры¹. Рационально понимать христианство невозможно, но можно лично откликнуться на зов Бога. Этот личный отклик может лежать за пределами культурных традиций и исторического опыта.

Чтобы избежать влияния других людей или подчинения общезначимому мнению, Кьеркегор рекомендует искать смысл религиозных текстов в одиночестве. Истина не может быть обретена без помощи Божией, только перед взглядом Божиим. Получение истины от толпы означает непонимание собственной субъективности. Кьеркегор провозглашает тезис: «Субъективность есть истина», это значит, что верующий сам принимает решение относительно содержания своих религиозных взглядов. Но тогда возникает вопрос: действительно ли это Божья истина? Чтобы утвердительно ответить на этот вопрос, нужна вера². Христианская вера — вера в парадокс, потому что существование Бога не может быть доказано рационально, но Бога можно встретить в внутреннем измерении экзистенциального пространства личности. При этом важен процесс, который проходит человек, становясь христианином, принимая абсурдность веры.

Знаменитый пример, который приводит Кьеркегор, — Авраам, который готов принести в жертву своего сына Исаака по Божественному приказу. Согласно Кьеркегору, Авраам выходит за пределы этической стадии, в которой жизнь людей подчиняется моральным законам, и вступает в религиозную стадию, в которой его жизнь связана с прямой коммуникацией с Богом. Относительно религиозной стадии Кьеркегор формулирует принцип телеологического устранения этического. Этот принцип говорит о первенстве веры над законами общества. Есть разные интерпретации этого сюжета теологии Кьеркегора, от самых радикальных, субъективистских до умеренных, которые обращают внимание на то, что Авраам все-таки не нарушил закон. В исследовательской литературе существует мнение, что Кьеркегор искал баланс между эти-

¹ *Matthew T. Althouse, Reading the Baptist Schism of 2000: Kierkegaardian Hermeneutics and Religious Freedom, Atlantic Journal of Communication, DOI: 10.1080/15456870.2010.505902, 2010, Volume 18, Issue 4, p.p. 181–182.*

² *Matthew T. Althouse, Reading the Baptist Schism of 2000: Kierkegaardian Hermeneutics and Religious Freedom, Atlantic Journal of Communication, DOI: 10.1080/15456870.2010.505902, 2010, Volume 18, Issue 4, p.p. 181–182.*

¹ *Matthew T. Althouse, Reading the Baptist Schism of 2000: Kierkegaardian Hermeneutics and Religious Freedom, Atlantic Journal of Communication, DOI: 10.1080/15456870.2010.505902, 2010, Volume 18, Issue 4, p. 183.*

² *Matthew T. Althouse, Reading the Baptist Schism of 2000: Kierkegaardian Hermeneutics and Religious Freedom, Atlantic Journal of Communication, DOI: 10.1080/15456870.2010.505902, 2010, Volume 18, Issue 4, p. 184.*

ческими требованиями и личным страстным поиском Бога¹. Важно, что решимость Авраама следовать зову Бога не приводит к убийству и нарушению моральной заповеди.

Так, на этом ярком примере, Кьеркегор демонстрирует принцип свободы религиозной веры, призывая христиан к собственному, основанному на внутреннем опыте, пониманию священных текстов, к установлению личных отношений с Богом. Кьеркегор выступает против любых ограничений, ограничивающих свободу личности, против бюрократизации церкви, которая ограничивала внутренние размышления людей. С этими установками связана полемика с церковью, которую Кьеркегор развязал в конце жизни. Основной интерес Кьеркегора — процесс становления подлинным христианином.

Как пишет М. Альтхаус, только признание собственной греховности и признание Христа спасителем открывает путь к вере, при этом важна искренность, а не симуляция веры². Вера существует в мире, но не от мира, а от Бога, обретаемого не на путях научно-го познания или усвоения религиозной доктрины, а в личном отношении к Нему. Кьеркегор называет веру «парадоксом наличного существования»³, «парадоксом, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит в абсолютном отношении к абсолюту»⁴, «высшей страстью человека»⁵. Вера — экзистенциальная возможность, которая состоит в умении среди повседневных дел, страданий, смерти видеть промысел и действия Бога.

¹ Matthew T. Althouse, Reading the Baptist Schism of 2000: Kierkegaardian Hermeneutics and Religious Freedom, Atlantic Journal of Communication, DOI: 10.1080/15456870.2010.505902, 2010, Volume 18, Issue 4, p.184.

² Matthew T. Althouse, Reading the Baptist Schism of 2000: Kierkegaardian Hermeneutics and Religious Freedom, Atlantic Journal of Communication, DOI: 10.1080/15456870.2010.505902, 2010, Volume 18, Issue 4, p.p. 186 – 187.

³ Кьеркегор С. Страх и трепет, М.: Республика, 1993, С. 46.

⁴ Кьеркегор С. Страх и трепет, М.: Республика, 1993, С. 54–55.

⁵ Кьеркегор С. Страх и трепет, М.: Республика, 1993, С. 111.

Владимир Степанов
историк (Санкт-Петербург)

О РАЗЛИЧИИ ВЗГЛЯДОВ НА ЕДИНСТВО У ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН И БАПТИСТОВ И ИХ НЕСОСТОЯВШЕМСЯ ОБЪЕДИНЕНИИ В 1910–1920 ГОДЫ

В докладе рассматривается различие во взглядах на единство в союзах евангельских христиан и баптистов, ставшее одной из главных причин, помешавших их объединению в 1910–1920 годы. Будет полезно сравнить эти два разных подхода, поскольку и в наши дни каждая из представленных моделей (парадигм) христианского единства находит своих приверженцев: либо способствуя, либо служа помехой процессу единения евангельских верующих России. Перейдем к рассмотрению темы.

Свой принцип единства баптисты основывали на стихе Писания: «*Один Господь, одна вера, одно крещение*» (Еф. 4:5)¹. Эти слова являлись их девизом, исходя из которого они стремились к *конфессиональному единообразию*, которое опиралось бы на их собственное вероучение. В то же время мышление евангельских христиан отражало принцип *единства в многообразии*, воспринятый от Евангельского Альянса через пашковскую традицию. Председатель ВСЕХ И. С. Проханов считал, что разномыслие допустимо в рамках широкого единства, находившего выражение в любимом им девизе: «В главном — единство, во второстепенном — свобода, а во всем — любовь», ставшем с самого начала эпитафией его детища – журнала «Христианин»².

Следствием сказанному было различие в *концепции управления церковью*. У баптистов оно на всех уровнях осуществлялось через наставников (пресвитеров), для чего выдвигались из сво-

¹ Стивс П. Союз баптистов России, 1917–1935 гг. Пер. с англ. Машинопись. 1976. С. 61; Одинцов Н. В. Состояние дела Божия в России. Доклад на Рижской групповой конференции 8 ноября 1926 г. в Zions Kirche // Баптист. 1927. № 1. С. 21.

² Христианин. 1906. № 1. Обложка; Стивс П. Указ. соч. С. 61.

ей среды наиболее достойные братья и рукополагались на служение, не ограниченное какими-либо временными сроками. Они осуществляли контроль за соблюдением доктринального единобразия. У евангельских христиан управление было коллегиальным, для чего избирался на определенный срок Совет общины во главе с выборной должностью председателя¹. Таким образом, в отличие от унитарного союза баптистов, в котором реализовалась присущая русской нации модель единоначалия с сильным организационным центром и вертикалью власти², Проханов выстраивал ВСЕХ как федеративный союз, в котором вопросы на всех уровнях решались советами общин³ и затем утверждались церковью на общем членском собрании⁴.

Федеративная форма устройства (лат. foederatiō — «объединение, союз») была важна для Проханова, поскольку соответствовала принципам свободы и демократии, при которых союзный центр стремился не ограничивать автономии поместных общин⁵. На *Втором Съезде евангельских христиан Проханов, представляя съезду Союзный Устав и будучи его составителем, посчитал нужным объяснить делегатам один важный принцип, которым он руководствовался. Этот принцип, по его мнению, был очень и очень важен и отличал Устав евангельских христиан от других подобных союзных уставов*⁶

Это полное сохранение автономии всех Общин, вступающих в Союз. Важность этого принципа заключается в следующем: цель Союза — объединение, централизация: но эта цель может приве-

сти ко злу, если центр вместо исполнительного органа, делается законодательным для всех отраслей деятельности. Это — общее зло христианства, и потому принцип нашего Устава следующий: сохранение автономии за каждой Общиной в отдельности, при существовании общего центра. (...)

Некоторые Общины прямо-таки ищут законодательного центра, но против такого желания надо бороться. И что вышесказанный принцип принесет благословение, об этом говорят примеры из жизни. Для пояснения можно взять пример из политической жизни, хотя бы Соединенные Северо-Американские Штаты. Там существует федеративный союз государств: т.е.: при существовании общего центрального Правления, каждый Штат имеет почти полную автономию в своей внутренней жизни. И что мы видим в результате? В результате получается то, что во всем мире нет такого благосостояния, как в Северо-Американских Штатах: и нигде оно так легко не достигается, как там.

Но это лишь пример. Мы же, руководствуясь вышесказанным принципом, можем надеяться на несравненно большее благословение, если, при существовании общего центра, мы будем руководиться Святым Духом, а не человеческими постановлениями¹.

«Внутренняя свобода частей и единство целого» — вот тот организационный принцип, которого держался Проханов. На протяжении жизни он старался внедрить его в разных своих начинаниях, таких как Русский Евангельский Союз, затем Соединенный комитет евангельских деноминаций России, но наилучших результатов этот принцип достиг применительно к *Всероссийскому союзу евангельских христиан*. Проханов особое внимание обращал на развитие самостоятельности общин и их местных объединений (районные, окружные, областные и краевые отделы) и настойчиво поощрял местные съезды всяких видов. Наряду с этим прилагались усилия к духовному воспитанию общин. Для этого создавались библейские школы и курсы, где обучались кадры проповедников — духовных воспитателей; усиленно рекомендовалось общинам устройство духовно-воспитательных, молитвен-

¹ Прохоров К. В сибирских палестинах. Омск – Штайнхаген: SamenKorn, 2019. С. 255.

² Мазаев Д. И. Пресвитер или совет // Баптист. 1912. № 6. С. 6–8; Харченко К. Дей Иванович Мазаев: Забытый служитель // Богомыслие. 2020. № 27. С. 194, 197, 207.

³ Общие членские собрания избирали для управления общиной совет сроком на три года, а также пресвитеров, диаконов и диаконис (Крапивин М. Ю., Лейкин А. Я., Далгатов А. Г. Судьбы христианского сектантства в Советской России (1917 – конец 1930-х годов). СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2003. С. 228).

⁴ Принятие Пятигорской и Минераловодской Общин Евангельских христиан-баптистов в Союз Евангельских христиан // Утренняя звезда. 1912. № 5. С. 4; Проханов И. С. Западное христианство: запись лекций, читанных на Библейских курсах Ев. Хр. в 1926/27 уч.г. (весна 1927 г.). С. 48.

⁵ Проханов И. В котле России. Чикаго: Всемирный Союз Евангельских Христиан, 1992. С. 148–155; К съезду баптистов // Утренняя звезда. 1910. 27 Августа. № 35. С. 1.

⁶ Второй Всероссийский Съезд Евангелических христиан // Утренняя Звезда. 1911. 14 Января. № 2. С. 6.

¹ Очевидно, что на Проханова повлияло пребывание в США в 1902 г. Он был корен этой нацией, устроенной как федеративный союз государств, в котором центр не стесняет свободы самоорганизации отдельных штатов.

ных, назидательных, библейских и других собраний. Хотя местные объединения были тесно связаны с Союзным центром, при этом тщательно устранилось всё, что могло вести к укреплению несменяемой иерархии¹. На этот счет уместно привести разговор, состоявшийся между Прохановым и Вальтером Жаком в 1928 году в Берлине². Жак спросил Проханова: «Не состоит ли опасность, Иван Степанович, — как старый друг и брат я должен сказать Вам совершенно откровенно, — что у Вас сложился образ действия папства или главной консистории, своего рода евангельский Святейший Синод под руководством Проханова как обер-прокурора или генерального суперинтендента?» Проханов улыбнулся сочувственно: «Не беспокойтесь, этого не может быть и никогда не случится. У нас строится вся организация на свободном самоопределении всех членов: каждый год вновь избираются все советы и органы для каждой общины, округа, области, района и для всего Союза, вновь избираются все без исключения проповедники и служители. Каждая община в нашем Союзе является автономной и в то же время, благодаря добровольному признанию общей линии, связана со всеми. При этих выборах поступают очень строго. Кто имел за собою недостатки или вообще потерял доверие своей общины, тот неизбежно заново не избирается. Так же и я подлежу этому порядку. Хотя братья признались несколько лет назад на всероссийском съезде, что они хотели бы назначить меня председателем пожизненно, без процедуры выборов, но я категорически отклонил. Я хочу также исполнять свое служение через выраженное доверие Союза. Таким образом, иерархии и папства у нас не может никогда возникнуть»³.

¹ Краткая биография (очерк жизни) Ивана Степановича Проханова (автор: Редакция) // Утренняя Звезда. № 6-7-8. 1922. Июль-август. С. 6; И. С. Проханов (его жизнь и деятельность) // Евангельская вера. 1936. № 1-12. С. 23-24.

² Кале В. Евангельские христиане в России и Советском Союзе / пер. с нем.: Скворцов П. И. Вупперталь-Кассель: Издательство Онкен, 1978 (Kahle, Wilhelm. Evangelische Christen in Rußland und der Sowjetunion. Wuppertal & Kassel: Oncken Verlag, 1978) // Компакт-диск «История Евангельского движения в Евразии 4.0». Одесса: ЕААА, 2005. С. 238.

³ Согласно Кале, начиная с 1923 г. эта гармоничная картина сменяемости центрального руководства ВСЕХ стала нарушаться вмешательством государства в дела Союза. Те из руководящих работников, кто находился на тайной службе у государства, становились несменяемыми (Кале В. Указ. соч. С. 238-239). Проханов

Итак, ВСЕХ был построен по федеративному принципу, в силу которого общины сохраняли свою внутреннюю самостоятельность (автономию) и внешнюю независимость. Всё объединялось единством вероучения¹. Хотя высшей законодательной силой обладали всероссийские съезды, но даже их решения имели по преимуществу значение братского совета². Так, на местах (с декабря 1921 года) функционировали губернские, областные, окружные и районные объединения евангельских христиан (в 1926 году насчитывалось 52 областных и районных отделений союза; 2,5 тысяч зарегистрированных общин). Каждая община сохраняла полную независимость от союзных структур во всех внутренних делах (в том числе в вопросах приема и исключения). Разъяснения съездов по вопросам практической жизни могли иметь значение лишь «братского совета»³.

Высоко ценя принцип духовной свободы, Проханов как опытный организатор хотел избежать двух крайностей. Он знал, что злоупотребление свободой ведет церковь к беспорядку и анархии. С другой стороны, чрезмерный акцент на церковной вертикали власти приводит к угашению духа и постепенному ослаблению жизни как отдельных общин, так и всего движения в целом. Поэтому истинное домостроительство Божие Проханов видел в соблюдении баланса между духовной свободой и церковным порядком⁴.

Разница во взглядах на *союзную организацию* стала непреодолимым барьером во взаимоотношениях баптистов и евангельских христиан. В 1911 году, во время съезда баптистов в Москве, ВСЕХ направил съезду обращение, в котором предлагал не слияние воедино, а *соединение* посредством соединенного комитета

в беседе с В. Жаком умалчивает об этом, как и о том, что центральный орган ВСЕХ с 1923 г. под давлением государства проводил его политическую линию в отдельных вопросах, как это было с признанием военной службы обязательной на 9-м съезде ВСЕХ.

¹ И. С. Проханов (его жизнь и деятельность) // Евангельская вера. 1936. № 1-12. С. 23.

² Краткая биография (очерк жизни) Ивана Степановича Проханова (автор: Редакция) // Утренняя Звезда. № 6-8. 1922. Июль-август. С. 6.

³ Крапивин М. и др. Судьбы христианского сектантства... С. 229.

⁴ Иван Степанович Проханов как реформатор // Утренняя Звезда. 1922. № 6-7-8. Июль-август. С. 13.

при сохранении автономности обоих союзов, аргументируя, почему такой подход будет предпочтительней¹.

Ответ баптистов был контрпродуктивным для евангельских христиан: соединенный комитет не нужен²; объединение может быть достигнуто только в том случае, если евангельские христиане присоединятся к Союзу баптистов³. Таким образом, Союз баптистов смотрел на появление параллельного Союза евангельских христиан и на усилия Проханова в деле создания межденоминационного Соединенного комитета как на препятствие в деле единства⁴. По логике баптистов они всегда стояли за единый союз, а поскольку их союз существовал, когда ВСЕХ еще не было в помине⁵, то именно Союз баптистов должен был объединить все евангельские общины России, которые вошли бы в него, сливаясь на началах баптистского вероучения⁶. Они подчеркивали свою исключительность в понимании и верности Слову Божьему.

В свою очередь Проханов хотел объединить все ветви живого христианства посредством равноправного федеративного соединения в духе Евангельского Альянса. Соединенный комитет решал бы все межсоюзные вопросы, в том числе вопросы сотрудничества в печати, в образовании и в миссии.

Различие парадигм единства евангельских христиан и баптистов видно невооруженным глазом. Тем не менее, глобальная программа Проханова о преобразовании всей России на евангельских началах, не позволяла ему остановиться в осуществлении задачи объединения двух союзов.

Новый этап на этом пути открылся в июле 1912 года, когда во Владикавказе состоялась встреча Ивана Проханова с Деом Мазаевым, при участии ряда других авторитетных служителей, что само по себе стало удивительным событием после напряженной полемики нескольких последних лет. При этом Проханов поставил

предварительное условие: баптисты должны признать, что переговоры по объединению ведутся двумя законными и независимыми союзами и что законная самостоятельность ВСЕХ подтверждена его вступлением и членством во Всемирном союзе баптистов (ВСБ). Можно согласиться с Кале, что именно этот серьезный довод побудил Мазаева согласиться на переговоры. Вероятно, сближению союзов поспособствовали баптисты Америки. В англо-американском мире является нормой существование многих, отличающихся по характеру, баптистских объединений и союзов. В России, стране с другой общественно-политической и религиозной культурой, подобной терпимости и взаимоуважению предстояло еще учиться¹.

Во Владикавказе было достигнуто соглашение о намерении основать *соединенный комитет*. Соглашение должно было быть одобрено управляющими органами и затем съездами обоих союзов. Встреча во Владикавказе принесла новую надежду на консолидацию, но, как оказалось, благоприятное время относительной религиозной свободы было упущено. После 1912 года обоим союзам перестали выдавать разрешение на проведение съездов, а без этого достигнутые договоренности не могли быть проведены в жизнь².

Переговоры между союзами были возобновлены в новую историческую эпоху, после Февральской революции 1917 года, когда был образован Соединенный Комитет, действовавший «на началах свободы, равенства и самостоятельности Союзов»³. Однако на пути к единству теперь встали догматические вопросы, в которых усматривалось отсутствие *единообразия*, на котором настаивали

¹ Съезд Евангельских Христиан-баптистов в г. Москве // Утренняя Звезда. 1911. 7 Октября. № 40. С. 4.

² Ответ правления Союза русских баптистов // Утренняя звезда. 1911. 4 ноября. № 44. С. 3–4.

³ *Стивс П.* Указ. соч. С. 71; *Кале В.* Указ. соч. С. 134.

⁴ *Нагирняк А.* Подвижники веры. К.: Книгоноша, 2014. С. 26–27.

⁵ К моменту образования ВСЕХ Союз русских баптистов существовал уже 25 лет.

⁶ *Кале В.* Указ. соч. С. 134; *Нагирняк А.* Подвижники веры. С. 27.

¹ *Кале В.* Указ. соч. С. 146–147; История ЕХБ в СССР. М.: ВСЕХБ, 1989. С. 165. – Здесь будет уместно привести справедливое мнение А. В. Синичкина, высказанное в личной беседе автору 15 декабря 2015 г.: «Дей Мазаев, и всё руководство при нем, искренно верили, что союз может быть только один, и это – Союз баптистов. Их логика была проста: зачем второй союз, если их союз уже организован? Это азиатское мышление. В Англии и Америке нет никакой проблемы, если союзов два и более. Это не означает, что один из них – Божий, а второй – отступивший от Бога. Проханов держался европейского взгляда на вещи».

² *Кале В.* Указ. соч. С. 147; История ЕХБ в СССР. С. 165.

³ Отчет 4-го Всероссийского Съезда Евангельских Христиан, состоявшегося в г. Петрограде с 18-го по 25-ое мая 1917 г. Пг.: Изд. ВСЕХ. С. 6.

баптисты. Это были вопросы рукоположения, хлебопреломления и руководства общинами¹.

В последующие годы отношения сторон прошли ряд этапов: если в годы с 1917 по 1921 имело место последовательное сближение двух союзов, то в следующий период (1922–1925) происходило постепенное ухудшение отношений. Баптисты на съездах в 1920 и 1923 годах мыслили единство в категории *слияния*, то есть, в виде единого союза с единым центром и единым баптистским богословием, что было чуждо евангельским христианам и препятствовало процессу объединения². Неслучайно в 1923 году во время съезда Всемирного союза баптистов в Стокгольме Президиум ВСБ провел совещание, на котором внимательно выслушал обе стороны и посоветовал *воздержаться от слияния*, но стремиться объединить работу на уровне, не требующем переименования и не вызывающем болезненной ломки³. В том же году 9-м съездом евангельских христиан была принята резолюция о единстве, в которой говорилось: «При создавшемся положении наиболее практичным было бы осуществить единство по способу соединения, т.е. сохранения двух самостоятельных Союзов и учреждения Общего Совета между ними»⁴.

Однако все эти здравые рекомендации и резолюции делу не помогли. Пленум Совета Союза Баптистов СССР, состоявшийся в Москве 5–12 декабря 1925 года, принял решение прекратить совершенно отношения с ВСЕХ⁵, а также обратиться в исполнительный комитет ВСБ с ходатайством о лишении Проханова его вице-президентского звания, что и было проведено в жизнь в 1928 году на съезде ВСБ в Торонто⁶.

¹ Кале В. Указ. соч. С. 154.

² Крапивин М. и др. Судьбы христианского сектантства... С. 232, 236.

³ История ЕХБ в СССР. С. 196.

⁴ Протоколы 9-го Всесоюзного Съезда Евангельских Христиан в Петрограде в 1923 году. Пг.: Издание ВСЕХ, 1923. С. 16.

⁵ Кале В. Указ. соч. С. 184.

⁶ Митрохин Л. Н. Баптизм: история и современность. СПб.: Русский христианский гуманитарный ин-т, 1997. С. 373–374; Крапивин М. и др. Судьбы христианского сектантства... С. 237.

Нет необходимости в изложении всех коллизий драматического процесса несостоявшегося объединения, поскольку эта тема уже не раз была освещена в литературе¹.

Заметим только, что на Съезде баптистов 1920 года рассматривалось постановление Съезда евангельских христиан, гласившее: «С самого начала своей деятельности Союз евангельских христиан предлагал братьям-баптистам не просто единство, а единство на основе свободы и равенства, при этом чтобы не было допущено и мысли о таком объединении, при котором бы одна сторона оказалась поработанной другой, стесненной в своей свободе или утратившей что-либо ценное для своего духа...»

Сказанное еще раз подтверждает, что главной причиной провала объединения было столкновение двух принципиально разных и несовместимых парадигм единства: *соединения* у евангельских христиан и *слияния* у баптистов². В рассматриваемом историческом контексте устройство единого союза посредством *слияния* соответствовало принципу *конфессионального единообразия*, отражавшему и опиравшемуся на баптистское вероучение, в то время как концепция *соединения* соответствовала принципу *единства в многообразии*, воспринятому евангельскими христианами от Евангельского Альянса через пашковскую традицию.

И если бы, как было замечено, баптисты достигли *слияния* союзов на основе своего вероучения, то это неминуемо привело бы к возникновению у евангельских христиан *чувства поработанности, стеснения их свободы и утраты нечто ценного для их духа*, а в таком единстве не могло быть воли Божьей³.

¹ Савинский С. Н. История ЕХБ Украины, России, Белоруссии (1867–1917). Т. 1. СПб.: Библия для всех, 1999. С. 299–302, 312; Савинский С. Н. История ЕХБ Украины, России, Белоруссии (1867–1917). Т. 2. СПб.: Библия для всех, 2001. С. 34–44, 97–99, 104–105; Кале В. Указ. соч. С. 153–206; Крапивин М. Ю., Далгатова А. Г., Макаров Ю. Н. Внутриконтфессиональные конфликты и проблемы межконтфессионального общения в условиях советской действительности (октябрь 1917–конец 1930-х гг.). СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. С. 319–324, 328–331; Крапивин М. и др. Судьбы христианского сектантства... С. 226–239; И. С. Проханов (его жизнь и деятельность) // Евангельская вера. 1936. № 1–12. С. 24.

² Доклад Комиссии, избранной на Всероссийском съезде баптистов во Владикавказе в апреле 1917 г. и посланной на съезд евангельских христиан в Петрограде // Баптист. 1917. Август. № 2. С. 26.

³ Здесь будет уместно сказать, что в Польше в 1923 г. произошло объединение ЕХ и баптистов, что было ошибкой, повлекшей многие трудности и разделения на

Объективности ради нужно заметить, что были и другие причины, которые помешали процессу *добровольного* объединения двух союзов:

– многочисленные *богословские, богослужебные и социокультурные* различия евангельских христиан и баптистов,

– различный в своей сути взгляд на характер евангелизации России: баптисты концентрировали внимание исключительно на жизни церкви, а евангельские христиане вдобавок к этому видели своей задачей преобразование российского общества на евангельских началах,

– упрощенное понимание и игнорирование баптистами духовной глубины пашковской богословской традиции, привлекавшей образованные интеллигентные слои общества,

– концентрация со стороны баптистов внимания на второстепенных вопросах, которым придавался статус главных и решение которых объявлялось условием объединения,

– наличие в каждом из союзов выдающихся руководителей, каждый из которых хотел провести в российскую жизнь свою церковно-миссионерскую программу,

– наконец, в 1920-е годы процессу объединения воспрепятствовал еще и политический контекст. Большевистское руководство было нацелено на ослабление всех без исключения евангельских церквей в СССР путем грубого вмешательства ОГПУ в их дела. Для этого чекистами провоцировались острые разногласия и трения между конфессиями, а также поощрялись и инициировались расколы и дробления внутри них, для чего был умело использован в 1923 году «военный вопрос». В этих условиях и в силу названных причин вопрос объединения баптистов и евангельских христиан перестал обсуждаться и был на продолжительное время выведен из повестки дня¹.

Однако рассмотрение названных причин выходит за рамки темы доклада, поэтому они будут рассмотрены в авторском сбор-

местах. Поэтому в 1930 г. произошло окончательное разделение объединенного Союза, одобренное руководителем Союза ЕХ Шендеровским; его оценка происшедшему была: «И это очень хорошо» (Кале В. Указ. соч. С. 275, 294).

¹ Савин А. И. «Разделяй и властвуй»: религиозная политика советского государства и евангельские церкви в 1920-е годы // Вестник ТвГУ. Сер. История. 2008. Вып. 1. С. 9, 19.

нике «Пашковцы», издание которого планируется приурочить к 150-летию юбилею евангельского пробуждения в аристократическом Петербурге, отмечаемому в 2024 году.

Павел Цветков
магистр Теологии СПЕБА

ОСВЯЩЕНИЕ КАК НЕОТЪЕМЛЕМАЯ ЧАСТЬ ПРОЦЕССА СПАСЕНИЯ

...Как правило, лютеранин, будучи адептом и по привычке следуя примеру своих предшественников, в теологии Павла до сих пор находит «центр» всей мысли Апостола в учении об оправдании, — особо не выделяя такие важные темы, как «пневматология», «освящение» и «экклесиология»¹.

Архиепископ Й. Барон, профессор святой теологии

В данной статье пойдет разговор о теме освящения, которое, к большому сожалению, не сильно распространено в различных Церквях. Эта статья — попытка внести некую лепту в сложившуюся ситуацию с вопросом об освящении.

Важной частью нашей жизни является освящение, которое проявляется в нашей жизни через поступки, которые мы совершаем (Еф. 5:22-25), как результат Божьего оправдания нас и спасения посредством искренней и живой веры в Бога. Иначе все наши дела не имеют никакой силы и значения пред Богом (Ис. 64:6; Мф. 7:18; Евр. 11:6; Рим. 14:23). Но все это возможно, когда мы служим Богу не по принуждению закона, но в обновленном — духовном состоянии (Рим. 7:6) «новой твари» (2 Кор. 5:17), имея «новое сердце» (Пс. 50:12) и «обновление ума» (Рим. 12:2), облекшись в «нового внутреннего человека» (Еф. 4:24). Всё это производится благодаря обновлению Духа Святого в нас посредством освящения. Уэйн Грудем (профессор библеистики и богословия в Феникской семинарии США) в своей работе по систематическому богословию, говоря об освящении, дает ему такое определение, как: «...освящение есть длящийся во времени труд Бога и человека, в результате которого мы становимся все более и более свободными от греха и все более и более подобными Христу в нашей жизни»². Для более ясного понимания отличия освящения от оправдания мы

так же обратимся к проф. Грудему, который, в частности, определил четкие различия между оправданием и освящением. Нам стоит усвоить и увидеть отличительные стороны этих Божьих явлений, дабы не путать одно с другим и в дальнейшем понимать суть описываемого ниже. В частности, оправдание для него — это признанное состояние, где Бог постановляет то, что мы не подлежим наказанию за грех в целом (Рим. 4:1-5:21) и стали обладать достоинством совершенной праведности пред Ним (Исаия. 61:10; Рим. 3:21-22). Освящение же является переходным состоянием, которое начинается с рождения свыше (Тит. 3:5; 1 Ин. 3:9). Бог оправдывает нас раз и навсегда (Рим. 4:3, 5-6; Рим. 5:17; 1 Кор. 1:30), освящение продолжается в течение всей жизни верующего человека (Рим. 6:11-13; 18-19; 2 Кор. 3:18; Флп. 3:13-14; Кол. 3:9-10). Оправдание является полностью деянием Божьим (Рим. 1:18-3:20; 23-24; Еф. 2:8-9; Тит. 3:7), освящение — это сотрудничество Бога и человека (Евр. 12:5-11; Флп. 2:12-13; Евр. 13:20-21; 1 Кор. 1:30; Евр. 12:2; 1 Пет. 2:21; 1 Ин. 2:6; 2 Фес. 2:13; Гал. 5:22-23; Рим. 6:13; Рим. 2:1; Рим. 8:13; Евр. 2:14; 1 Фес. 4:3; 1 Ин. 3:3; 2 Петра 1:3-8 и т.д.). Оправдание — это совершенство в этом мире (Рим. 4:3; 5:1, 17). Освящение — это отсутствие совершенства в этом мире т.к. молитва «Отче наш» (Мф. 6:11-12) явно утверждает о том, что человек всегда грешит и не достигает самосовершенства пред Богом, а потому имеет постоянную нужду о прощении пред Богом. Оправдание одинаково во всех христианах (Лк. 16:15; Рим. 8:1). Освящение же в одних больше, а в других меньше посредством духовного роста. Новый Завет не дает каких-либо особых приемов, посредством которых мы могли бы расти в освящении, но все же напоминает о хороших способах в стремлении достичь освящения: чтение Библии и размышление (Пс. 1:2; Мф. 4:4; 17:17), молитва (Еф. 6:18; Флп. 4:6), поклонение (Еф. 5:18-20), свидетельство (Мф. 28:19-20), христианское братство (Евр. 10:24-25) и самодисциплина (Гал. 5:23; Тит. 1:8). Освящение в целом затрагивает все сферы жизни человека и его самого. Это интеллект (Флп. 1:9; Рим. 12:2; 2 Кор. 10:5; Кол. 1:10), эмоции (Гал. 5:22; 1 Пет. 2:11; 1 Ин. 2:15; Рим. 6:17; Еф. 4:31), воля (Флп. 2:13; 2 Кор. 7:1; 1 Кор. 7:34) и физическое тело (1 Фес. 5:23; 1 Кор. 9:27; 1 Кор. 6:13; 19-20)¹.

¹ Барон Й. Теология св. Апостола Павла в свете христианского единства. С. 22.

² Грудем У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение. С. 842.

¹ Там же. С. 818, 819, 844, 845, 824, 828, 848, 851-852, 854-855.

Но продолжим далее. М.Лютер, говоря о вопросе веры и дел, приводит определение того, что такое христианская свобода: «... христианин имеет в вере достаточно и не нуждается ни в каких делах, чтобы быть праведным; а раз он не нуждается ни в каких делах, то он определенно не связан никакими заповедями и законами; а раз он не связан, то он явно свободен. Это и есть христианская свобода, которую являет единственно вера и которая делает это не для того, чтобы мы могли бездельничать и злодействовать, но чтобы не нуждались мы ни в каком деле для достижения праведности и блаженства...»¹.

Мы имеем эту свободу во Христе, благодаря жертве Христа (Божьему действию), и она безусловна. При всем при этом мы, ссылаясь на вышесказанное, понимаем то, что добрые дела это важная составляющая в жизни верующего человека и что принятие их Богом возможно лишь в состоянии веры в Иисуса Христа. Но все это пусто и бесполезно, если к этому не прилагается любовь и другие составляющие (которые совершаются посредством той же любви). Но все это возможно, как мы говорили выше, при нашем обновлении с помощью и посредством Бога в процессе освящения. Так что же такое освящение? Флойд Х. Баракман² определяет термин «освящение» как действие и как состояние, исходя из контекста Св. Писания, где о нём (освящении) говорится. Освящение как действие — это деяние Бога, посредством которого Он отделяет для Себя Своих людей, для Своего проявления и использования (Еф. 5:26). Освящение как состояние — это претерпевание отделенности вследствие божественного деяния (Еф. 5:27; 1 Кор. 1:2). Освящение осуществляется в момент спасения, в силу чего мы обретаем уже постоянное состояние освящения (1 Кор. 6:11)³. Помимо этого, освящение включает в себя предваряющее «спасение» нечестивого посредством служения Духа Святого. Отделение грешника, дабы он услышал Евангелие и уверовал в него (1 Петр. 1:2; 2 Фес. 2:13; Рим. 15:16). Смысл этого служения Духа Святого состоит в «обличе-

нии» (гр. ἐλέγξει Ин.16:8), это же слово также можно перевести как «убеждать», «упрекать», «порицать». Оно несет в себе дополнительный оттенок значения — выносить что-то на свет, выставлять, выдвигать или указывать на что-то (Ин.3:20). Данное обличающее действие Духа Святого заключается в том, что Он указывает неспасенному человеку на его духовную нужду во спасении. Так как неспасенный человек является духовно слепым и даже противником Богу (2 Кор. 4:3-4; Еф. 4:17-19; Рим. 3:10-12; Ин. 5:40), о чём мы говорили выше. Дух Святой обличает грешников и напоминает о праведности и грядущем суде Божьем (Ин. 16:8-11). Дух Святой указывает грешнику на личность Иисуса Христа (Ин. 15:26; Деян. 4:12) и наделяет грешника покаянием и верой (Деян. 5:31; 11:18; 2 Петр. 1:1; Деян. 3:16)¹. Из вышесказанного следует, что Бог посредством действия Духа Святого начинает (со слов Флойда Х. Баракмана) процесс «предваряющего спасения» грешника. Стоит вспомнить о том, что Бог еще до сотворения мира «предизбирает» к Себе спасаемых (Еф. 1:4). Даёт им дыхание и жизнь, предопределив родителей (Ин.1:12-13), место рождения, социальную среду обитания и, назначив предопределённые времена и пределы их обитанию, наблюдая за процессом их духовного роста (Деян. 17:26-27). Это своего рода «предосвящение», которое, создавая благоприятные условия для спасения, позволяет грешному человеку «откликнуться» на Божий призыв ко спасению (Деян. 17:27).

Кальвинистское вероучение определяет это воздействие Духа Святого, приводящее ко спасению грешников, как «действенную» или «непреодолимую» благодать, ибо ей невозможно противостоять. Последователи арминианства, такие, как Джон Уэсли, считали, что человек имеет свободную волю и может сам лично решать вопрос своего спасения без каких-либо Божьих «инструментов» воздействия. Вопрос спасения для них — это двухсторонний договор, в который люди вступают добровольно и который может быть нарушен посредством греха².

Освящение человека является мгновенным деянием Бога Отца (Еф. 2:10), его основой является жертвенная смерть Иисуса Христа (Евр. 13:12), а осуществляет его (освящение) Дух Святой

¹ Мартин Лютер. 95 тезисов. С. 92. (О свободе христианина 10).

² Преподаватель систематического богословия в Практической школе библейского обучения, Парк библейской школы (Нью-Йорк); был пастором Баптистской церкви Голгофы в Мидвилле, штат Пенсильвания, Баптистской церкви Грейс в Ньюфоне (Нью-Йорк) и Первой баптистской церкви Мэна (Нью-Йорк)

³ Баракман Х. Флойд. Практическая христианская теология. С. 601.

¹ Там же. С. 331, 332, 333.

² Там же. С. 333.

(1 Петр. 1:2; 1 Кор. 6:11; Гал. 3:27) в ответ на дарованную спасительную веру (Деян. 26:18). Освящение является достоянием каждого спасенного человека независимо от условий его повседневной жизни (1 Кор. 6:11; 3:1-4), пребывает с ним всегда (Евр. 10:10), что делает каждого спасенного в глазах Бога «святым» (1 Кор. 1:2; Флп. 1:1; Кол. 1:2)¹. Человек на протяжении всей своей жизни идет путем освящения своей жизни (1 Петр. 1:15), так как освящение — это Божье требование к Его народу (Мф. 5:48; 1 Ин. 2:1). Процесс освящения действует в нас, когда мы отделяем себя от того, что в моральном смысле чуждо для Бога (Кол. 3:8), предаем себя Ему (Рим. 6:11-13) и творим волю Божию (Еф. 6:6; Рим. 6:19, 22; 12:1-2). Освящение наше, происходящее в святости Иисуса, должно нас вдохновлять на святую жизнь (Еф. 4:1; 5:8; Кол. 3:1-14). Освящение несет в себе безусловное практическое значение, которое позволяет верующему человеку духовно расти. Человек не может достичь такой точки, когда он может остановиться и сказать, что не нуждается более в святости (1 Петр. 1:16). Освящение предполагает под собой отказ от прежнего образа жизни, от греховных поступков, людей и предметов (2 Кор. 6:14-7:1; 1 Фес. 4:3,7) и посвящению себя Богу и исполнению Его воли (Рим. 6:19, 22; 12:2; 1 Петр. 1:14-15)². Бог дает силы для противостояния искушениям для полноценного процесса освящения (Рим. 6:11-13, 22; Иак. 4:7). Освящение — это тот процесс, который мы должны совершать в постоянстве нашего бытия (2 Кор. 7:1), что приносит свои благие плоды (1 Фес. 4:1-7; Рим. 6:19,22), уподобляясь Иисусу Христу (2 Кор. 3:18; Гал. 4:19; Кол. 3:4)³. В вопросе освящения есть и понятие окончательного освящения⁴, которое произойдет в день, когда Господь возвратится за своей Церковью (Флп. 3:20-21; 1 Ин. 3:2). И тем самым мы уподобимся Христу по характеру и человеческой природе (1 Ин. 3:2). С того момента мы, наконец-то, станем святы, как по своему духовному состоянию, так и по своему духовному статусу (1 Кор. 1:8; Еф. 1:4; 5:26-27; 1 Фес. 5:23; Иуд. 24)⁵. Об

¹ Там же. С. 601–602.

² Там же. С. 602.

³ Там же. С. 602, 603.

⁴ О подобной завершающей части освящения в жизни верующего человека пишет и У. Грудем. См. У. Грудем. Систематическое богословие: Введение в библейское учение. С. 846.

⁵ Там же. С. 604.

этом же (окончательном освящении) пишут Дэвид Гудинг и Джон Леннокс, говоря, что в окончательном состоянии освящения человек будет подобен Христу, как в физическом, нравственном, так и духовном положении (1 Ин. 3:2)¹.

Герхард Терстеген (1697–1769) религиозный мыслитель, проповедник, поэт, говоря о внутреннем человеке, который стремится к самообращению с Богом, советует: «...во-первых, мало по малу отступать от собственных грубых дел, блюсти субботу для Господа... и давать Ему действовать в себе Своим Духом, — а во-вторых, постепенно распознавать в себе опыт чистого действия Божия (когда у человека в глубине сердца пропадает стремление действовать самому и появляется свидетельствуемое миром Божиим желание внутренней проницательности), всецело предавать себя действию Премудрости Божией, оставляя всякую заботу о себе»².

Помимо вышесказанного, Терстеген пишет о средствах истинного просвещения и понимания Св. Писания, которые мы должны употреблять, как: во-первых, иметь смиренную молитву. Во-вторых, опыт и исполнение молитвы, в-третьих, постоянное и деятельное самоотвержение себя, в-четвертых, внутренние собрания и обращение к Богу и пятое — несение собственного креста (своих скорбей)³. При этом он отмечает, что в процессе освящения, к сожалению, обращают внимание лишь на начальное обращение к Богу, но не на дальнейший процесс освящения. Хотя это, безусловно, не совсем порой радостный путь. Это процесс прохождения под знаком несения своего креста⁴, прохождения искушений и испытаний. Подлинное освящение для Г. Терстегена это: «...состояние в действенном очищении от падшести и повреждения и

¹ Гуддинг Д., Леннокс Дж. Ключевые понятия Библии. С. 132.

² Терстеген Г. Путь истины. С. 317. (VII.XI. 35).

³ Там же. С. 86–97. (I.II.2–I.II.14).

⁴ Стоит отметить, что в Лк 9:23 стоит слово, которое отсутствует в славянском переводе, но есть в переводе под редакцией епископа Кассиана (Безобразова) и в большинстве греческих рукописей, практически во всех переводах на другие языки. Это слово «ежедневно»: «И кто не берет ежедневно креста своего и не идет за Мною, тот не может быть Моим учеником». В связи с чем Господь говорит о не однократном моменте возложения своего креста на себя, но о ежедневном его принятии на себя. См.: Чистяков Г. П. Свет во тьме светит. Размышления о Евангелии от Иоанна. С. 150–151.

в обновлении внутреннего человека (2 Кор. 4:16) от славы в славу (2 Кор. 3:18), по образу Того, Кто сотворил нас (Кол. 3:10), или что то же, в уподоблении Иисусу Христу»¹.

В то же время он говорит о том, что, хотя истинные верующие стремятся к освящению и от сердца совершают достойные дела, но при всем при этом сам процесс освящения и его плоды не оправдывают нас пред Богом (Рим. 4:2). И попытки человека самостоятельно стать благочестивым, святым, верным и боговрейным — всё это несостоятельно пред Богом. Нам необходимо предавать себя все более и более Христу, Его благодати и Его духовному действию. Себя умять, возвращая и возвышая в себе Бога (Ин. 3:30), дабы в нас жил все более Христос, а не наша греховная натура (Гал. 2:20)². Стоит отметить то, что Терстеген отказывает человеку в молниеносном рождении свыше, через молитву покаяния. Для него спасение — это процесс, в котором человек должен отсечь и упразднить еще многое в себе, не соответствующее Царству Небесному. И это совершается не в один день, и даже не в один год. С его слов, христианству вообще свойственно постоянное движение вперед и возрастание³. В связи с чем он называет главную причину того, почему в верующих людях находится столь малое возрастание в освящении. Люди не пребывают во Христе, отсутствует постоянный навык нахождения в истинной сердечной молитве и т. п. Отсутствует долгое постоянство пребывания во Христе Иисусе⁴.

Тему освящения затрагивает и Ж. Кальвин⁵, в частности, говоря о том, что посредством Духа Святого Бог обитает в верующем человеке. И силой Духа Святого день ото дня умерщвляет в нас похоти плоти. И таким образом, верующий человек освящается. То есть становится посвященным Богу уже в подлинной чистоте сво-

ей жизни, а наши сердца в процессе освящения воспитываются в послушании Божьему закону, и поэтому в нас рождается желание служить Ему по Его воле и в прославлении Его многоразличными способами¹.

Согласно Генри Тиссену, освящение — это отделение для Бога (1 Кор. 1:2; 1 Петр. 1:2; Евр. 10:14), вменение Христа как нашей святости (1 Кор. 1:2, 30; Деян. 26:18), очищение от всякого нравственного зла (Рим. 6:11; Еф. 4:25-32; Кол. 3:5-9) и сообразование с образом Христа (Рим. 8:29; Флп. 3:10; 2 Кор. 3:15). Процесс освящения — это процесс всей нашей земной жизни². Для Тиссена процесс освящения — это двоякий процесс, в котором принимают участие как Бог, так и сам человек. Хотя, по сути, сам человек ничего самостоятельно не может достичь, ничего в деле собственного спасения (Флп. 2:13). Лишь благодаря той же Божьей помощи, в результате употребления Божьих «инструментов» человек «включается» в процесс освящения (синергии). Генри Тиссен говорит о том, что в процессе освящения человека принимает участия вся Святая Троица. В частности, Отец Небесный освящает верующего, признавая в нем святость Христову (1 Кор. 1:30). Производя все необходимое в человеке для этого процесса по Его волеизъявлению, воспитывая человека (Евр. 13:21; 12:9 и далее; 1 Петр. 4:17 и далее; 5:10). Иисус Христос, в свою очередь, освящает верующего, отдав Свою жизнь за него (Евр. 10:10; 13:12), производя в человеке святость посредством Духа (Рим. 3:13; Евр. 2:11). Дух Святой освящает верующего, даруя ему свободу от плотской греховной природы (Рим. 8:2), борясь против ее проявления в жизни человека (Гал. 5:17), умерщвляя дела плоти в человеке, водимом духом. А взамен Он производит плоды Духа (Гал. 5:22-23). Таким образом, в деле нашего освящения свою «работу» производит вся Святая Троица. Из вышесказанного следует, что, даже будучи уже верующим, человек ничего не может достичь в деле собственного освящения без Бога, Которому приходится брать на Себя инициативу в этом вопросе (Флп. 2:13)³.

Согласно лютеранскому вероучению, освящение включает в себя все деяния Божией благодати, которыми Св. Дух обращает

¹ Там же. С. 296–297. (VII. Приложение II, 21–23).

² Там же. С. 418, 422–423. (XII. Приложение I. I. 6,7).

³ Весьма схожая позиция с вероучением Православной Церкви.

⁴ Там же. С. 377–378. (XI. 8).

⁵ Размышления ап. Павла на тему «Освящение» нашли отражение в учении Ж. Кальвина и оказали на него столь сильное влияние, что акцент стал ставиться более на освящении, нежели на оправдании по вере. Также теме «Освящение» уделяется больше внимания и в трудах Ф. Меланхтона. См. *Барон Й.* Теология св. Апостола Павла в свете христианского единства. С. 142, 328, 588.

¹ *Жан Кальвин.* Наставление в христианской вере в 3 т. Т. 2 Кн. III (III. XIV, 9). С. 237.

² *Тиссен Г. К.* Лекции по систематическому богословию. С. 314, 315, 316.

³ Там же. стр. 320.

человека от грешного образа жизни и самого греха — к святости, от служения сатане — к служению Богу до конца времён (Евр.13:12; Деян.26:18; 2 Фес.2:13; 1 Петр.1:2)¹.

В вопросе об очередности оправдания и освящения лютеранское вероучение ссылается на «Формулу Согласия» и ее «Детальное Изложение». В частности, там говорится о том, что освящение не предшествует оправданию. Но вначале посредством Духа Святого человек слышит святое Евангелие, в нем возгорается вера, а уже затем верой, человек оправдывается пред Богом. И когда он становится оправданным, он так же обновляется и освящается Св. Духом. И из этого обновления и освящения рождаются в человеке плоды добрых дел².

Мартин Лютер, говоря об освящении в «Большом Катехизисе», утверждает, что Дух Святой освятил нас, и до сих пор всех нас (истинно верующих) освящает. Далее Лютер раскрывает то, посредством чего Дух Святой освящает. Этими элементами освящения являются: Христианская Церковь (в общении святых), отпущение грехов, воскресение плоти и вечная жизнь. Таким образом, освящение для М.Лютера — это не что иное, как «приведение нас ко Христу для принятия того блага, которое мы не могли бы получить сами»³. Бог порождает в человеке как веру, так и освящение (Еф.1:19; Ин.6:29), которое является плодом веры (1Фес.5:23-24; 1Кор.3:16; 6:19; Еф.2:10). Тем не менее стоит различать такие понятия как «обращение» и «освящение». При совершении первого деяния Бога (оправдания) человек абсолютно пассивен, тогда как при совершении второго (освящения) — человек «содействует» (синергия) Духу Святому. Но это надо понимать правильно. В частности, человек не сотрудничает на равных в этом процессе с Духом Святым, но его синергия находится в подчинении Богу. Иначе говоря, человек в деле своего освящения полностью зависит от Бога, и содействует делу своего освящения ровно настолько, насколько сильно Дух Святой действует в нём (Рим. 8:14)⁴. Следовательно, все благие дела, которые верующий человек совершает и совер-

шит в дальнейшем, — не что иное, как действие водительства Духа Святого в нём (Флп.1:6; 2:13)¹. Со слов проф. Й. Барона, тема оправдания (как начало христианского образа жизни) относится ко всему контексту богословия ап. Павла и тесно связано с освящением, которое является новой жизнью во Христе, включающей в себя внутренний духовный рост и действие Святого Духа в человеке, и саму веру, взаимодействующую с любовью внутри христианина². Где освящение — это не некое пассивное восприятие Божьего действия в нас, но и: «...наш ответ на самоотдачу Христа»³.

«Инструменты» освящения как части процесса спасения

Вместе с тем, человек в вопросе своего освящения не занимает (не должен занимать) пассивную позицию, лишь принимая от Бога, но пребывая в полном бездействии и апатии со своей стороны. Св. Писание четко говорит нам о том, что в вопросе спасения человеку необходимо применять и свои усилия (Мф.11:12), а в случае отказа Бог вправе отнять и то, что уже сделал (делает) для спасения конкретной личности (Мф.13:12).

Для освящения Господь даровал человеку ряд «инструментов». Первым из них является вера в Иисуса Христа (Деян.26:18), Который (Христос) производит Свое освящение в нем (человеке), о чём было сказано выше. Далее следует святость, так как тот, кто не будет освящаться, не сможет узреть Господа Бога (2Кор.7:1; Евр.12:14). Все это должно приводить верующего человека к Изучению Св. Писания, посредством которого раскрывается состояние сердца человека и его души, указывая при этом на средства исцеления от духовных заболеваний (Ин.17:17,19; Еф.5:26; 1Тим.4:5; Иак.1:25). Для раскрытия смысла Св. Писания необходима возможность со стороны человека предоставления в своём сердце места просвещающей благодати Божией. Также молитва является ещё одним «инструментом» освящения, посредством которого мы преобразовываемся в образ Христов, получаем чёткое направление в процессе освяще-

¹ Мюллер Д. Т. Христианская Догматика. С. 455.

² Книга Согласия С. 548. (Ф. С. III.).

³ Книга Согласия С. 420. (Большой Катехизис. Арт.III).

⁴ В греческом языке этот отрывок гласит: «Если же вы Духом водитесь...»

¹ Мюллер Д. Т. Христианская Догматика. С. 457–458.

² Барон Й. Теология св. Апостола Павла в свете христианского единства. С. 201, 220.

³ Там же. 225.

ния (2 Кор. 13:9; 1 Фес. 5:11)¹. Следующим «инструментом» освящения является служение человека. Оно побуждает достигать освящения (Еф. 4:11-13; 1 Фес. 3:10). И последним «инструментом» освящения Тиссен называет подчинение себя воле Божий. И для него это главное условие в вопросе практического освящения (Рим. 6:13, 19-21; 12:1 и далее; 2 Тим. 2:21)².

Вопрос освящения как некоего «содействия», «соучастия» в спасении — это постоянный процесс, который продолжается и будет продолжаться на протяжении всей нашей земной жизни. В отличие от оправдания, которое является полным (завершённым), освящение из-за сохраняющейся греховности плоти (Рим. 7:24) никогда не является полным и окончательным в этой жизни (Флп. 3:12-14), но является постепенным и постоянно возрастающим процессом нашей жизни (Еф. 4:15-16; Кол. 2:19). На протяжении жизни верующего человека, когда он впадает в согрешение, стоит помнить о том, что это совершает не его возрождённая суть или новый человек, но грешит его ветхий Адам, то есть его развращённая плоть. Хотя полное освящение в этой жизни невозможно, оно все же должно происходить в нас и быть нашей высшей целью (1 Кор. 1:30; 2 Фес. 2:13; Евр. 12:14; 1 Фес. 4:3-7). Человек, прекращающий свое освящение посредством Духа Святого, в конце концов, приходит лишь к одному результату — духовной смерти (Рим. 8:13)³.

¹ Молитва как «инструмент» освящения – личное дополнение автора данной статьи. Тиссен об этом не упоминает. (прим. автора – Ц. П.).

² Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию. С. 320, 86.

³ Мюллер Д. Т. Христианская Догматика. С. 469, 473, 460.

Александр Горянин

пастор церкви «Воскресение», поэт

УВЛЕЧЕННЫЕ ГОСПОДОМ

М. М. Корф, В. А. Пашков и все остальные участники духовного пробуждения в России — вот плеяда увлеченных Господом людей. Как-то я задал вопрос одному коллекционеру и был не рад. Полтора часа он показывал свою коллекцию, воистину увлеченный человек. Библейские пророки были увлечены Господом, хотя их били за это, в колоду сажали, они страдали от своего увлечения, от своего служения. Я не скажу, что это профессия. У пророков не бывает профессии — у них есть служение. Профессия может быть у кого угодно, только не у пророка, не у глашатая Божьего. У него нет профессии, у него нет регалий, но он очень увлечен Богом. Вот это его стержень, вот это дает ему жизнь. Увлеченный Господом всегда будет говорить о Боге. Как говорят: «Кто за что, а кура за просо». Такой человек всегда выдаст себя, заговорит, и вы поймете, перед вами верующий или нет. Побудьте, пообщайтесь с ним, и если не всплывет эта тема никак, и его увлечение Господом нигде не проявится, скорее всего, это просто воспитанный человек, ориентированный религиозно, но это не верующий человек. А вот если Слово Божие, Его закон, Его заповеди, Его повеления, Его обетования, Его уставы он прославляет, значит, он увлечен Им. Добровольное следование за Господом — это необходимость. Это условие верности: тот, кто следует за Господом за компанию с другими, не увлеченно, тот оставит Бога, как только начнутся испытания или трудности. Не увлеченных людей много было в 90 х годах, кажется, вся Россия стала христианской, не просто православной, она по-новому стала воспринимать Слово. Но оказалось, не было настоящего увлечения, знакомства с Господом лично, но все было как-то опосредованно, и вот эта опосредованность, собственно говоря, разрушительна, но та душа, которая увлекается Господом, она останется ему верной в любых обстоятельствах. На голову Иеремии, как я уже сказал, сыпались насмешки, издевательства, но он оставался верным, его не сломили ни гонения, ни репрессии.

Модест Модестович Корф, собственно говоря, потерял все здесь в России: доброе имя, гражданство, имущество, все. Почему его не сломали, ведь он потерял Родину? И не он один — все родоначальники движения евангельского в Петербурге, это их общая история. Это так хрестоматийно, но логикой это не объяснить. Вспоминаю известную песню Высоцкого «молчит наука». Интересно, что Господь не магией увлекает. Вы не просто зачарованы и в неадекват идёте за Ним, как в гипнозе, хотя некоторые культы и этим пользуются. Я не об этом говорю, а говорю о трезвом уме, о выборе. Это убеждение твое, это стиль твоей жизни, ты не можешь иначе. Поэтому ты не можешь об этом не говорить, ты не можешь не молиться. Абсолютно полный разворот. Поэтому мы говорим о духовном возрождении. Это признак духовно возрожденного человека. Увлеченный человек! Увлеченный Господом! Господь увлекает Своей любовью, Он любит тебя и меня, мы Ему дороги. Бог, на Лице Которого, как пишет Исаия в 6 главе, боятся ангелы посмотреть, херувимы и серафимы двумя крыльями закрывают лице свое, двумя закрывают ноги, двумя крыльями машут и восклицают: Свят! Свят! Свят! Господь Саваоф! Этот Бог любит тебя и меня, это удивительно, это тоже логически не объяснимо. Бог, Которого никто никогда не видел, от Лица Которого бежало и будет бежать небо и земля, Он желает привлечь тебя и меня к Себе. Именно так, на таких условиях, не меньше. На меньшее Он не согласен, потому что Он так отдал Себя, Он в такой степени Себя предоставил. Поэтому правильно увлекаться Богом — это самое лучшее увлечение в жизни. Самое главное, самое важное жизнеобеспечивающее увлечение. Это не то, что тебя куда-то заведет или сделает таким полуненормальным или сумасшедшим, нет, это, наоборот, приведет тебя в твой настоящий статус богоподобия. Вот где настоящее обожение, вот где уподобление Богу через увлечение Богом.

Можно задать себе массу вопросов: я увлечён Богом или я просто исследователь Его? Может я смотрю на Него со стороны? А на религию, на религиозный мир? Это тоже неплохо, но этого мало. Любое увлечение, любое хобби может стать судьбой. Бог хочет, чтобы из суммы увлечений, которыми нас дёргает жизнь, мы выбрали самое главное. И это был бы Бог. Можно быть увлечен-

ным собой, своим талантом, можно быть увлеченным своей профессией. Это все неплохо, но этого мало: в отношениях с Богом этого мало. Можно быть увлеченным этим миром, можно быть увлеченным искусством, музыкой, поэзией — всем, чем угодно. Если вы только этим увлечены, если только поэтому вас интересует Бог, то вы не узнали Бога, Вы еще далеки от Него, и я тоже. Быть увлеченным Господом — это значит жить Богом, жить для Него. Есть интересное стихотворение у Евтушенко: оно называется «Муки совести», но я его не буду сейчас читать, я прочитаю из своего сборника последнее стихотворение, чтобы чрезмерно не задерживать ваше драгоценное внимание.

Полюс Веры

Суэта воздвигает барьеры,
Тяжелее и дни, и лета...
Я на подступах к Полюсу Веры,
– Вот где главная высота!
Прохожу сквозь безверия дали,
Сквозь ущелья сомнений и бед.
Не ищу ордена и медали,
Полюс Веры – желанный завет.
От низин заземлившейся плоти,
Восхожу в поднебесную высь.
И в возвышенном духа полёте
Нарождается новая жизнь!..

Не гоняйся, мой друг, за химерой,
Пропадая, без Бога, вдали,
Для тебя ведь, на Полюсе Веры,
Крест Голгофский стал центром земли!
Если кто-то изведаль все сферы,
И на лаврах потом почивал,
Только не был на Полюсе Веры,
Он, по сути, нигде не бывал.
Если даже учёный, без меры,
Очень горд от ума своего,
Но не знает о Полюсе Веры,
– Он не знает ещё ничего.

АЛЕКСАНДР ГОРЯНИН

Не вместить нам в земные размеры,
Запредельную, вечную высь...
Но у Бога, на Полюсе Веры,
Все дороги вселенной сошлись.
Пусть всё выше и круче барьеры,
Всё короче и дни, и лета –
Восхожу, ведь на Полюсе Веры –
Наивысшая Высота!

Материалы X научно-исторической конференции*Алексей Андреев*

«Председательствующая любви». Церковь Рима
у св. Игнатия Богоносца (ок. 35 – ок. 110) **279**

† Йозеф Барон

Богословие и философия **292**

А. И. Корабель

К 180-летию со дня рождения графа Модеста
Модестовича Корфа **330**

Татьяна Никольская

Русские протестанты и движение христианского
пацифизма **345**

Виктор Курилов

Политика КПСС и советского государства по
отношению к Совету церквей евангельских христиан-
баптистов в 80-е годы XX века **362**

Ольга Соколова

Иоганн Евангелиста Госснер (Johannes Evangelista
Gossner, 1773–1858). Движение Пробуждения в Европе
и Первое духовное Пробуждение в Санкт-Петербурге
в первой четверти XIX века **378**

Ольга Ставцева

Концепция религиозной свободы
Сёрена Кьеркегора **399**

Владимир Степанов

О различии взглядов на единство у евангельских
христиан и баптистов и их несостоявшемся
объединении в 1910–1920 годы **405**

Павел Цветков

Освящение как неотъемлемая часть процесса
спасения **416**

Александр Горянин

Увлеченные Господом **427**

Материалы научно-исторических конференций

**«Феномен российского
протестантизма»**

сборник статей

Редакционная коллегия

А. И. Корабель

О. Н. Соколова

Корректор

Т. Г. Боголепова

Дизайнер

С. И. Пономаренко

(pono@mail.ru)

Подписано в печать 26.04.2023 Тираж 500 экз.

Отпечатано в типографии ООО «Гамма»

198097 Санкт-Петербург, ул. Трефолева д.1 Литера П

e-mail gamma.izdat@yandex.ru