

Между Западом и Востоком: Заметки о начале евангельского движения в России

Константин ПРОХОРОВ, Омск, Россия

© К. Прохоров, 2012

Уже древняя «Повесть временных лет» сообщает нечто, казалось бы, до крайности унижительное для русского национального чувства: славяне призывают иноземцев («варягов») для княжения над собой, мотивируя это тем, что «земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет».^[1] Так, согласно легенде, закладывались самые основы российской государственности. Чуть далее летописец сообщает о своеобразном *выборе веры* нашими предками: великий князь Владимир, выслушав иностранные посольства, всячески хвалившие собственные верования, затем по совету бояр отправляет в разные страны соглядатаев, где те ближе знакомятся с мусульманским, «немецким» (католическим) и греческим (православным) обрядами богопоклонения.^[2] При этом русское сердце отозвалось только на «греческую веру», княжеские слуги в своём отчёте о византийском богослужении сказали: «не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмёт потом горького...»^[3]

На наш взгляд, было бы несправедливо полностью отвергать эти сообщения авторитетного древнерусского историка и выдвигать на первый план *легендарность* летописных рассказов (одновременно держа в памяти их досадную *непатриотичность*).^[4] Думается, даже критически очистив повествование летописца от «апокрифических»



Константин Прохоров окончил исторический факультет Северо-Казахстанского университета и Одесскую богословскую семинарию ЕХБ. Магистр богословия и доктор философии (PhD) – IBTS, Прага, Чехия / университет Уэльса, Великобритания. Публиковался в журналах: «Грани», «Континент», «Богомыслие» и др. Автор нескольких книг, опубликованных в России, Германии, Великобритании и США. Женат, трое детей.

^[1] Памятники литературы Древней Руси. XI – начало XII века. Сост. Л.А. Дмитриев и Д.С. Лихачев. – М.: Художественная литература, 1978. – С. 36.

^[2] Что касается иудаизма, то Владимир ограничился лишь беседой с хазарскими посланниками. Там же. – С. 100.

^[3] Там же. – С. 124.

^[4] Например, видный церковный историк Е.Е. Голубинский считал рассказ летописца о «выборе веры» даже не просто вымыслом, а *вымыслом греческим*. См.: Голубинский Е. История Русской Церкви. В 2-х тт. – М.: Университетская типография, 1901–1911. – Т. 1. – Кн. 1. – С. 105, 135.

подробностей, с учётом других известных фактов из русской истории, здесь просматриваются в своей основе достойные доверия сведения об активном участии иноземцев в важных событиях в жизни славянских народов.^[5]

Если бы это ни в коей мере не отражало реального положения дел, трудно было бы объяснить мотивы длительного сохранения и переписывания столь противных душе русского человека, «позорящих» Российскую державу летописных текстов. Если бы рассказы о «призвании варягов» и выборе «нерусской веры» были бы всего лишь неудачными выдумками древних авторов, то их, с высокой долей вероятности, ещё в Средние века поправили бы истинные патриоты своего Отечества, сочинив взамен нечто несравненно лучшее и уж точно не ущемляющее национальной гордости великороссов. Как это, скажем, в своё время было продемонстрировано в трогательной «Повести о белом клобуке»,^[6] а затем в торжественном провозглашении псковским старцем Филофеем всё более усиливающейся Москвы – Третьим (и, конечно, последним) Римом.^[7]

Вместе с тем, при анализе упомянутых нами древних событий важно не нарушить определённый баланс – ведь совершенно неверным было бы, например, утверждение о том, что варяги навязали Руси своё княжение. Да и греки не принесли православие в Киев на острие своих копий и мечей, – но славяне однажды, по той или иной, преимущественно внутренней причине, сами избрали заинтересовавшие их формы «нерусской», исторически нехарактерной для язычников духовной жизни. Причём, избрали – из ряда прочих имевшихся у них в ту пору альтернатив. И потому неслучайно великий князь Владимир, даже когда он уже принял решение креститься по восточно-христианскому обряду, прежде идёт на сильный «город греческий» Корсунь (Херсонес) и завоевывает его. Вероятно, Владимир так поступает, чтобы не выглядеть слабым греческим прозелитом. Подобное поведение (небезупречное, с точки зрения христианского благочестия) оправдывалось, однако, с позиции государственной. Как заметил Н.М. Карамзин: «Он (Владимир) вздумал... *завоевать* веру христианскую и принять её святыню рукою победителя».^[8]

Теперь, постепенно приближаясь к теме «евразийских» особенностей отечественного протестантизма и, более всего, русского баптизма (в сравнении с его западными, европейскими и американскими, ведущими направлениями), нам, по-видимому, следует сразу оговориться, что самобытность сколько-нибудь

^[5] См. о роли иноземцев уже в ранней истории Руси, напр.: Ключевский В. Курс Русской истории // Ключевский В. Сочинения в 9-ти тт. – М.: Мысль, 1987. – Т. 1. – С. 144-156.

^[6] См.: Повесть о новгородском белом клобуке // Памятники литературы Древней Руси: середина XVI века. М.: Художественная литература, 1985. – С. 198-233.

^[7] См.: Филофей. Послание о неблагоприятных днях и часах // Русская идея: сборник произведений русских мыслителей. Сост.

Е. Васильев. – М.: Айрис-пресс, 2004. – С. 25-31. Известный историк А.В. Карташев выразился так: «Мечта о Третьем Риме, последнего на земле православия, есть первая и единственная любовь русской души». – А. Kartashev, “Spirit of the Old Believers’ Schism”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, nos. 2-3 (1974), p. 144.

^[8] Карамзин Н.М. История государства Российского. – М.: Эксмо, 2009. – С. 77.

цельная, за которую так или иначе ратует сегодня немалое число конфессиональных протестантских историков на территории бывшего СССР, есть в принципе вещь недостижимая. Ибо уже само раннее христианство, говоря строго, пришло в другие страны из Иудеи и потому сколько-нибудь уникальным может считаться только в рамках еврейской христианской традиции.^[9]

С данной точки зрения, не является вполне самобытным, разумеется, и русское православие, которое, сколько бы ни дистанцировалось от греков, всё-таки перешло на Русь из Византии, причём – в прочно сложившейся, устойчивой обрядовой форме. В этой связи закономерно, что большинство первых христианских священнослужителей в Киевской Руси были греками, убранство храмов до деталей повторяло византийские образцы, вопросы вероучения истолковывались согласно греческой христианской традиции, сама же огромная русская митрополия стала лишь одной из шестидесяти (сравнительно небольших) митрополий византийских.^[10] Данный исторический факт ни в коей мере не умаляет последующих устремлений Русской Церкви к независимости от Константинополя, постепенного складывания характерных национальных особенностей российского православия, но лишь напоминает об изначальном положении дел.

На таком историческом фоне достаточно странной выглядит и тенденция излишнего акцентирования темы самобытности отечественных протестантских взглядов (в особенности на раннем этапе их развития) со стороны некоторых светских и конфессионально ориентированных авторов.^[11] С академической точки зрения трудно было бы одобрить заведомую недооценку роли наиболее значительных малороссийских немецких колоний (где смешались лютеранский пиетизм,^[12] учения меннонитов^[13] и баптистов из Германии,^[14] и проч.) при формировании украинского штундизма и баптизма, в условиях пореформенной России, в последней трети XIX века ступившей на путь стре-

^[9] См., напр.: Подберезский И. Протестанты и другие. – СПб.: Мирт, 2000. – С. 325; A. Wardin, "How Indigenous was the Baptist Movement in the Russian Empire?", *Journal of European Baptist Studies*, vol. IX, 2 (2009), p. 30.

^[10] См., напр.: Смирнов П. История Христианской Православной Церкви. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1998. – С. 139-140; Русское Православие: вехи истории. Ред. А. Клибанов. – М.: Политиздат, 1989, – С. 55-56.

^[11] См., напр.: Емельянов Г. Рационализм на юге России // Отечественные записки. 1878. №№ 3,5; Юзов И. Русские диссиденты: староверы и духовные христиане. – СПб.: Типография А.М. Котомина, 1881; Бобринцев-Пушкин А. Суд и раскольники-сектанты. – СПб.: Сенатская типография, 1902; и т.д. См. также современные исследования: Каретникова М. Русское богоискательство // Альманах по истории русского баптизма. Сост. М. Каретникова. – СПб.: Библия для всех, 1999. – С. 3-84; Савинский С. История евангельских христиан-

баптистов Украины, России, Белоруссии (1867-1917). – СПб.: Библия для всех, 1999; Бачинин В. Византизм и евангелизм: генеалогия русского протестантизма. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2003; С.В. Санников. Двадцать веков христианства. В 2-х тт. – Одесса: Богомыслие, 2001. – Т.2; и т.д.

^[12] См., напр.: J. Pritzkau, *Geschichte der Baptisten in Sudrussland* (Lage: Logos Verlag, 1999), 18-25; P. Friesen, *The Mennonite Brotherhood in Russia (1789-1910)* (Fresno, CA: General Conference of Mennonite Brethren Churches, 1978), pp. 205-227.

^[13] См., напр.: Friesen, *The Mennonite Brotherhood in Russia*, pp. 230-232; W. Kahle, *Evangelische Christen in Russland und der Sovetunion* (Wuppertal und Kassel: Onken Verlag, 1978), 51-64.

^[14] См., напр.: W. Gutsche, *Westliche Quellen des Russischen Stundismus* (Kassel: J.G. Oncken, 1957), 31-42; Kahle, *Evangelische Christen in Russland und der Sovetunion*, 65-77.

мительного европейского (капиталистического) развития. Неоправданным было бы также игнорирование заметного влияния, оказанного на славянофилов евангельского движения в России, такими выдающимися личностями неславянского происхождения, как: Иоганн Онкен,^[15] Иоганн Вилер,^[16] Гренвилл Редсток,^[17] Фридрих Бедекер,^[18] Абрам Унгер,^[19] Джон Мелвилл,^[20] Каша Ягуб (Яков Деляков)^[21] и др.

Так, один из наиболее известных малороссийских штундистских лидеров М.Т. Ратушный, вспоминая свою молодость, писал братскому меннониту Г.И. Фасту в Санкт-Петербург в 1893 г.:

...По воскресным дням утром молился из святцев, акафисты, свечи святил, ладаном курил, любитель я был поклоняться, не зная кому. После моего моления я всегда ходил в шинок, где пьяницы и разврат, и этого я был любитель... С тех пор начал я спрашивать у людей из немецкого племени (потому что я знал, что русский народ не знает про Бога и Его закон)... спрашивал у них, как можно спастись... Встретился мне старик, немец покаянный, и тот мне сказал: купи Библию и читай, кто будет говорить тебе, как написано в Библии, того принимай. Тогда я имел надежду такую: куплю Библию и буду спасён. В 1857 году купил Библию, стал читать – что читаю, ничего не понимаю. Я обратился к тому старику, который советовал купить Библию, и он мне преподал наставление...^[22]

^[15] Основатель Союза баптистов Германии, посещавший Россию в 1860-е годы и рукоположивший в 1876 г. в Гамбурге одного из руководителей русского баптизма В.Г. Павлова. См., напр.: Н.Л. McBeth, *The Baptist Heritage* (Nashville, TN: Broadman Press, 1987), pp. 492-493.

^[16] Служитель братских меннонитов и первый председатель Союза русских баптистов в 1884–1886 гг. (хотя фактически был во главе Союза не всё это время). См., напр.: L. Klippenstein, “Johann Wieler (1839-1889) Among Russian Evangelicals: A New Source of Mennonites and Evangelicalism in Imperial Russia”, *Journal of Mennonite Studies*, no. 5 (1987), pp. 44-60.

^[17] Английский проповедник, близкий к племутским братьям, давший толчок евангельскому пробуждению в Санкт-Петербурге в 1870-е годы. См., напр.: J.A. Hebl, *Protestants in Russia* (Belfast: Christian Journals Ltd, 1976), pp. 63-66. А. Пузынин приводит сведения о том, что фактически Редсток на протяжении всей жизни оставался англиканином. См.: Пузынин А. Традиция евангельских христиан. – М.: ББИ, 2010. – С. 77-80.

^[18] Евангельский проповедник из Англии. В конце XIX в. совершил две длительные поездки через всю Россию, от Петербурга до Сахалина, проповедуя и раздавая Евангелие заключенным. См., напр.: R. Latimer, *Dr. Baedeker*

and His Apostolic Work in Russia (London: Morgan & Scott, 1908); J. Pollock, *The Faith of the Russian Evangelicals* (N.Y.: McGraw - Hill Book Company, 1964), pp. 71-72.

^[19] Пресвитер братских меннонитов, в 1869 г. крестивший Е. Цимбала, одного из основателей евангельско-баптистского движения на Украине. Составил первое вероучение братских меннонитов в России. См., напр.: А. Brubacher, “Abraham Unger” in *Mennonite Encyclopaedia*, 4 vols. (Scottsdale, PA: Mennonite Publishing House, 1959), v. IV, p. 773.

^[20] Шотландец, сотрудник Британского и Иностранного библейского общества, в 1837-1875 гг. много потрудившийся в деле распространения Священного Писания в России. См., напр.: W. Kolarz, *Religion in the Soviet Union* (London: Macmillan & Co Ltd, 1961), pp. 284-285; J. Urry, “John Melville and the Mennonites: A British Evangelist in South Russia, 1837 – ca. 1875”, *Mennonite Quarterly Review*, no. 54 (1980), 305-322.

^[21] Служитель несториянской церкви из Персии, начавший миссионерский труд в России под влиянием американских миссионеров-пресвитерианцев в Урмии (Персия). См., напр.: Н. Brandenburg, *The Meek and the Mighty. The Emergence of the Evangelical Movement in Russia* (London: Mowbrays, 1976), pp. 61-62.

^[22] Валькевич В. Записка о пропаганде протестантских сект в России и в особенности на

В этом, достаточно типичном для украинских штундистов безыскусном свидетельстве, подобно древней «Повести временных лет», на наш взгляд, определённо присутствует собственное, крестьянское «призвание варягов», включающее в себя горькое исповедание, что на земле русской «порядка нет» и в церковных вопросах («после моления... ходил в шинок», «русский народ не знает про Бога и Его закон»), и в итоге – добровольное избрание протестантской, «немецкой веры» на рубеже 1850-х – 1860-х гг.^[23] Попутно заметим, что в случае с М.Т. Ратушным (как и со многими другими людьми, впрочем) известный принцип Реформации *Sola Scriptura* (только Писание) оказался малоэффективным, и помимо самой Библии ему вскоре понадобилось её стороннее истолкование («что читаю, ничего не понимаю», «и он мне преподал наставление...»)^[24]

Другими словами: едва ли возможно всерьёз сомневаться в первоначальном получении украинскими штундистами, по крайней мере, некоторых важных парадигм *протестантского* восприятия Священного Писания «от немцев». Одновременно следует подчеркнуть, что таким был собственный выбор малороссийских сектантов, нисколько не навязанный им, ибо инициатива исходила, как правило, от них самих.^[25]

Заведомо «почвеннический» подход к своей ранней истории со стороны значительной части отечественных баптистов, на наш взгляд, может быть уместен и извинителен преимущественно как апологетическая попытка несколько выровнять сложившийся дисбаланс в результате исследования темы многочисленными приверженцами «православно-миссионерской» школы конца XIX – начала XX вв., которые обычно крайне предвзято писали о совершенной «чуждости» для России любого рода протестантских воззрений, или об их исключительно иностранной («немецкой», «англо-саксонской» и т.д.) природе.^[26]

Кавказе. Тифлис: Типография Канц. Главного начальствующего гражд. ч. на Кавказе, 1900. – Приложение 5. С. 133-134.

^[23] Об этом, самом раннем этапе евангельского движения в России см.: Алексей (Дородницын), иером. Южно-русский необаптизм, известный под именем штунды. Ставрополь: Типо-литография Т.М. Тимофеева, 1903. С. 117-133. (В этот период «крещения по вере» ещё не совершались).

^[24] Подробнее о соотношении Писания и предания в отечественной евангельско-баптистской традиции автор настоящей работы планирует поделить своими наблюдениями в отдельной статье.

^[25] Даже некоторые известные исследователи удивительно нечувствительны к подобным тонкостям (кто был инициатором событий) и упрощённо трактуют влияние европейского протестантизма на россиян. См.: M. Bourdeaux, *Opium of the People: The Christian Religion in the USSR* (Indianapolis: The Bobbs-

Merrill Company, 1966), pp. 151-152; McBeth, *The Baptist Heritage*, pp. 810-811; E. Hulse, *An Introduction to the Baptists* (Hawards Heath, UK: Carey Publications Ltd., 1973), pp. 72-73; и т.д.

^[26] См. обзор темы и объёмные собрания материалов-первоисточников: Валькевич В. Записка о пропаганде протестантских сект в России и в особенности на Кавказе. Тифлис, 1900; Алексей (Дородницын), еп. Материалы для истории религиозно-рационалистического движения на юге России во второй половине XIX столетия. Казань: Центральная типография, 1908; Евангельское движение в Российской империи (1850-1917): Екатеринославская губерния (Сборник документов и материалов). Сост. О. Безносова. Днепрпетровск: Samencogn, 2006. См. также подробнейшую тематическую библиографию: A.W. Wardin, Jr. *Evangelical Sectarianism in the Russian Empire and the USSR*. ATLA Bibliography Series, 36 (Lanham, MD: Scarecrow, 1995).

Вместе с тем, признавая внешнее, т.е. иностранное влияние на зарождение и формирование отечественного евангельского движения, нельзя не отметить и его глубоких предпосылок в национальной истории, многих внутренних «встречных» сектантских течений, отразивших многообразные и стародавние духовные искания простых русских людей, без чего отечественный протестантизм, безусловно, был бы несостоятелен. Здесь истоки и прочные основания русской евангельско-баптистской самобытности (в данном контексте, думается, это слово будет уместным), ключ к пониманию необыкновенной массовости «духовного пробуждения» на рубеже XIX и XX вв. По справедливому замечанию историка И.П. Дика, «штундизм обязан своим распространением, прежде всего, безвестным рядовым участникам движения».^[27]

Нежелание многочисленных сектантов принадлежать к официальному православию в России, как правило, исторически было связано не со злокозненными антихристианскими целями, а напротив – с искренними поисками «правды Божьей» и ревностью в «мужицкой вере» российской крестьянской глубинки. При этом, украинец Ефим Цимбал, в 1869 г. просящий крещения «по вере» у немца Абрама Унгера, служителя братских меннонитов, – от чего последний, из страха наказания российскими властями, кстати, пытался ещё уклониться, и лишь после настойчивых (возможно, легендарных) слов Цимбала о том, что Унгер «за отказ крестить ответит перед Богом», данное обрядовое действие совершилось,^[28] – одновременно реальная и символическая картина бурных событий того времени. Показательно также то, что в результате Цимбал не становится членом какой-либо немецкой церкви, а, несмотря на притеснения со стороны властей, основывает ряд самостоятельных украинских штундо-баптистских общин.^[29]

Гонения на этих людей, похоже, только усугубили дело. Положение государственной Церкви, не сумевшей избежать соблазна обращения к карающему светскому мечу в вопросах веры,^[30] сильно повредило авторитету РПЦ. То была сомнительная «симфония», когда государство наказывало граждан за религиозные провинности, а Церковь анафемствовала прихожан за преступления государственные.^[31] При этом моральный облик самих гонителей оставлял желать лучшего.

Тема нравственности и духовного образования в православии на протяжении столетий представляла собой, по словам церковного историка Е.Е. Голубинского, «предмет не столько хвалебных од, сколько скорбных элегий».^[32]

^[27] Дик И. Суть главных религиозных конфликтов в России во второй половине XIX века: взгляд изнутри // Немцы Украины и России в конфликтах и компромиссах XIX – XX столетий. Ред. С. Бобылева. – Днепропетровск: РВВ ДНУ, 2007. – С. 113.

^[28] См., напр.: Савинский С. Указ. соч. (1867–1917). – С. 111–112.

^[29] См.: История евангельских христиан-баптистов в СССР. – М.: ВСЕХБ, 1989. – С. 63, 552.

^[30] Например, в соответствии с учением Иосифа

фа Волоцкого о том, что если преступников казнят за убийство тела, то тем более надлежит казнить еретиков, «убивающих душу», в средневековой России сжигали «жидовствующих», а затем жестоко преследовали старообрядцев и сектантов. См.: Поспеловский Д. Тоталитаризм и вероисповедание. – М.: ББИ, 2003. – С. 377, 646–647.

^[31] Там же. – С. 634.

^[32] Голубинский Е. История Русской Церкви. – Т. 1. – Кн. 2. – С. 830.

Множество недостатков в жизни церковных приходов в XIX – начале XX вв., с удручающе низким моральным и образовательным уровнем рядового, в особенности сельского священства (о чём, например, свидетельствует масса «антиклерикальных» народных пословиц и поговорок в России),^[33] с чрезмерным пьянством, корыстолюбием, многочасовыми службами на малопонятном для большинства прихожан церковно-славянском языке^[34] и т.д., несомненно, способствовали углублению общероссийского духовного кризиса, самыми страшными последствиями которого стали большевистская революция 1917 г. и разразившаяся затем братоубийственная гражданская война. Справедливости ради следует заметить, что об этом немало писали и размышляли сами православные авторы и священнослужители.^[35]

Отечественные сектанты по-своему – увы, далеко не всегда сдержанно и корректно, но уж точно бесстрашно – указывавшие на разрушительные тенденции в государственном православии, на наш взгляд, внесли свой скромный вклад в дело последующего обновления Русской Церкви. Начиная с массового движения стригольников (XIV – XV вв.), которые в свободолюбивых псковско-новгородских землях, не разорённых татарами, однажды отвергли нерадивых пастырей, поставленных «на мзде» и не являвших примера доброй христианской жизни,^[36] на Руси, задолго до Реформации в Европе, зарождается собственный «протестантский дух».^[37] В вину стригольникам, конечно, формально можно поставить их «самоправедность», «раскольничество», «упорство и ожесточение», «неблагоразумие» и т.д.^[38] Однако по своей сути это было очистительное движение, провиденциально сыгравшее важную роль в многотрудном деле возрождения живого русского христианства – в широком смысле слова включающего в себя лучших представителей как отечественного православия, так и тех же «сектантов» (ибо, обличая других,

^[33] См., напр.: Зосимовский З. Есть ли у русских религия? СПб.: «Строитель», 1911. С. 9-22. Известный писатель П.И. Мельников (Печерский) сетовал: «В народных пословицах, присказках и байках, ...если только говорится о духовенстве, говорится с насмешкою... Может ли народ уважать попов, которые не выходят из кабака, пишут кляузные просьбы, дерутся крестом, бранятся скверными словами в алтаре?.. (несколько страниц можно наполнить такого рода примерами)». – Мельников П. Записка о русском расколе // Сборник правительственных сведений о раскольниках. Сост. В. Кельсиев. – Вып. 1. – Лондон: Trubner & Co., Paternoster Row, 1860. – С. 188-189.

^[34] Например, у Н.С. Лескова читаем: «Наши дамы положительно многих церковных молитв и канонов не понимают... Их не понимают даже мужчины, ...которые учились церковно-славянскому языку и даже, может быть, писали о его особенных красотах». – Лесков Н. Великосветский раскол [1876–1877] // Лесков Н. Зеркало жизни. –

СПб.: Библия для всех, 1999. – С. 57.

^[35] См., напр.: Поспеловский Д. Русская Православная Церковь в XX веке. – М.: Республика, 1995. – С. 17-18. В.Ф. Марцинковский цитирует грустные слова православного епископа, сказанные в 1917 г.: «У нас, собственно, нет Церкви, – есть только толпа, которая сильно толкается по большим праздникам, по малым – меньше толкается, а в будни её совсем нет». – Марцинковский В. Крещение взрослых и православие [1920] // Марцинковский В. Смысл жизни (сборник статей). – Новосибирск: Посох, 1996. – С. 244.

^[36] См., напр.: Рыбаков Б. Стригольники. – М.: Наука, 1993. – С. 14-15.

^[37] Сегодня в братстве ЕХБ включать движение стригольников в анналы отечественных «баптистских древностей» стало уже общепринятой практикой.

^[38] См., напр.: Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. – Кн. 3. – С. 93-100.

последние стремились и сами жить сколько-нибудь достойно, «по Писанию»). А вот «казённые христиане», которые в ответ на противоречивые, но ненасильственные действия стригольников подвергли последних, как «еретиков», лютым пыткам и казням, думается, вовсе остались вне евангельского учения.^[39]

Даже в старообрядческом расколе, тяготевшем к «древнему и истинному» православию, среди ряда течений беспоповцев также присутствовали некоторые специфические «протестантские» черты. Например: принцип «учительного равенства», когда решения общины принимались не только духовными руководителями, но и «простецами», рядовыми членами согласия; право свободного толкования Священного Писания; учение об оскудении благодати и таинств («со времен патриарха Никона истинного причастия нет»); проповедь превосходства веры над обрядовой стороной христианской жизни; простота богослужения и преимущество, отдаваемое личной молитве; умеренные иконоборческие взгляды части беспоповцев; отказ от монашества (в его традиционной форме) и т.д.^[40] Такие убеждения, с упором на то, что «Церковь Божия – не стены и покров, а вера и жизнь», охотно воспринимались простым народом и перекидывали мостик от старообрядческой беспоповщины к «классическому» русскому сектантству (духоборству, молоканству и т.д.).^[41] «Именно в раскол уходят... корни русских евангельских христиан-баптистов... – считает М.С. Каретникова, видный историк братства ЕХБ. – Сами духоборы^[42] относят своё начало именно к расколу».^[43] Эта небесспорная мысль о существовании некоей преемственности духоборов от старообрядцев в той или иной форме встречается и у других отечественных протестантских авторов.^[44]

Подобные взгляды, акцентирующие давность основных течений русского сектантства, а также их тесную связь с некоторыми толками старообрядцев-беспоповцев, развивались рядом исследователей уже в дореволюционное время. Например, О. Новицкий обращал внимание на то, что в государственном указе 1799 года, впервые официально упоминавшем духоборцов (под этим именем), говорилось, что они «издавна в России умы и сердца развращают», следовательно, зарождение этого движения нужно относить к временам значительно более ранним.^[45] Яркий представитель либерально-народнического направления в российской общественно-по-

^[39] Движение стригольников фактически было побеждено не столько добрым христианским примером или словом увещания, а «казнями и заточениями». См.: Там же. – С. 93, 98-99.

^[40] См., напр.: Зеньковский С. Русское старообрядчество. – Минск: Белорусский экзархат, 2007. – С. 464-468, 492-493, 501-505.

^[41] Там же. – С. 359, 492-493.

^[42] От духоборов, через молокан, уже ясно просматривается непрерывная цепочка до современных баптистов в России.

^[43] Каретникова М. Русское богоискательство. – С. 45-46.

^[44] См., напр.: Евангельские христиане-баптисты: 140 лет в России. Сост. М. Иванов, А. Синичкин. – М.: РС ЕХБ, 2007. – С. 6; Савинский С. Указ. соч. (1867-1917). – С. 44; Трубчик В. Вера и традиция. – Кобрин: Союз ЕХБ в Республики Беларусь, 2007. – С. 271; Франчук В. Просила Россия дождя у Господа. – Компакт-диск: История евангельского движения в Евразии 2.0. – Одесса: ЕААА, 2002.

^[45] Новицкий О. Духоборцы: их история и вероучение. – Киев: Университетская типография, 1882. – С. 2-3.

литической жизни второй половины XIX века И. Юзов, до некоторой степени объединяя секты «духовных христиан» с одним из ответвлений русского раскола, в частности, писал:

«Духовные христиане» делятся на духоборцев, молокан, «общих» и евангеликов (штундистов). Крайние согласия беспоповщины, странническое и особенно немояцкое, тесно соприкасаются с «духовными христианами» и даже называются их именем.^[46]

Те же мысли находим и у некоторых других известных исследователей истории старообрядчества и сектантства – например, у А.С. Пругавина:

Можно указать на целый ряд общих принципов, общих взглядов и положений, которые одинаково исповедуются как филипповцем,^[47] так и штундистом,^[48] как молоканом,^[49] так и немоячком.^[50]

Говорят, что секты, или «ереси», возникнув под влиянием немецких протестантских колоний, не имеют будто бы ничего общего с нашим русским расколом... Говорят, будто наше так называемое староверие не имеет ничего общего с сектами рационалистического характера... Однако можно указать на целый ряд сект, прямо возникших на почве беспоповщины и в то же время проникнутых духом рационализма несколько не меньше, чем молоканство или штунда. Таковы, например, секты немоячков, воздыханцев и некоторые другие. Все эти секты... по своим основным принципам, как нельзя более сходны с учениями рационалистических сект в роде штунды.^[51]

Влиятельный православный историк А.В. Карташев усматривал ещё одну характерную грань в данном вопросе, в очередной раз помещая в один исторический ряд и национальный контекст старообрядцев и духоборов:

Православная русская душа жаждет не просто спасения... но устройства и здесь, на земле, всей жизни «по-Божьи»... Старообрядцы и духоборы, в отечестве и эмиграции давшие явления сочетания веры и быта зажиточного и производственного, обнаруживают эти именно потенции и, так сказать, практическую метафизику русского православия.^[52]

Анализируя данный подход к русскому сектантству, на наш взгляд, есть основания согласиться не столько с буквальной преемственностью отечественных евангельско-баптистских общин от старообрядцев-беспоповцев (через духоборов, молокан и/или штундистов), – что, по-видимому, всё же

^[46] Юзов И. Русские диссиденты: староверы и духовные христиане. – СПб.: Тип. А.М. Котомина, 1881. – С. 6-7.

^[47] Филипповцы – одно из старообрядческих согласий (беспоповцы).

^[48] Штундисты – «протопротестанты», предшественники баптистов в России.

^[49] Молокане – одно из направлений в русском сектантстве, многие выходы из которого стали первыми отечественными баптистами.

^[50] Немоячки – одно из старообрядческих течений (беспоповцы).

^[51] Пругавин А. Раскол и сектантство в русской народной жизни. – М.: Т-во И.Д. Сытина, 1905. – С. 77-80. См. также: Мамсик Т. Сибирские раскольники-немоячки: радикальный протестантизм на востоке России // Протестантизм в Сибири: история и современность. Ред. Л. Дмитриева и др. Омск: ТОО «Полиграф», 1998. – С. 76-81.

^[52] А. Kartashev, "Spirit of the Old Believers' Schism", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, nos. 2-3 (1974), pp. 144-145.

было бы недоказуемым,^[53] – сколько с несомненным присутствием общего национального, своего рода «протестантского духа», свободолюбивых религиозных настроений в значительной части российского общества, нравственно противившейся любому насилию со стороны государственного православия, однако не чуждой «истинному православию» в своей сути. Именно этот протест и внутренняя свобода породили целый спектр старообрядческих и сектантских направлений в России, нередко удивительно созвучных между собой в учениях и традициях.

Среди предпосылок возникновения народных «протестантских» религиозных движений следует отметить и столь частое «обыденное беспоповство» в российском православии. Суровый климат, большие расстояния между населёнными пунктами, бездорожье и т.д. неизбежно приводили к «неканоническим службам», совершаемым нерукоположенными церковными лицами или даже простыми мирянами, и никакие «прещения» на них на протяжении веков не были эффективными.^[54] Священников в провинции всегда не хватало, они не спешили селиться в захолустье,^[55] а потому бытовая христианская жизнь и «упрощённые» богослужения без иереев исторически не пугали миллионы верующих русских людей. На такой почве легче было привиться и старообрядческим, и сектантским антиклерикальным взглядам.

А.П. Щапов в работе «Земство и раскол» (1862), вероятно, одним из первых подметил в русском староверии, наряду с его фанатично-суеверными, мрачными сторонами, некое творческое и созидательное народное начало и именно те характерные черты, которые затем получили особенное развитие в позднем отечественном сектантстве и зарождающемся в его недрах российском протестантизме. К числу таких позитивных черт относились: т.н. «народное учительство», осуществлявшееся странствующими проповедниками; постепенное распространение религиозной грамотности в простом народе; повсеместное толкование священных книг, при всей своей «простоте» укреплявшее нравственные устои общества; уважение прав человеческой личности (включая женщин) – и это в дореформенное время, когда узаконенное в России крепостное рабство низводило крестьян до уровня бессловесного скота, по прихоти помещика разделяло семьи и т.д.^[56]

^[53] Хотя известно немало сообщений конца XIX – начала XX вв. о переходе старообрядцев-беспоповцев в общины «духовных христиан» и баптистов. См., напр.: О переходе из старообрядчества в сектантство (1910–1914 гг.). – Российский государственный исторический архив. – Ф. 821, оп. 133, д. 87, лл. 1–10; Мазаев Г. Воспоминания: записки из личного дневника (рукопись), 1974. – С. 75–76 (Архив Российского Союза евангельских христиан-баптистов); Валькевич В. Указ. соч. – Приложение 3. – С. 25; Миссионерское обозрение. 1899. – №5. – С. 619; Омские епархиальные

ведомости. – 1917. – №13. – С. 22; Первый свободный съезд Сибирского отдела Союза русских баптистов в г. Омске. – Омск: Тип. «Земля и воля», 1918. – С. 24–25; и т.д.

^[54] См.: Зеньковский С. Указ. соч. – С. 525.

^[55] См., напр., произведения С.И. Гусева-Оренбургского, реалистично изобразившего христианскую жизнь дореволюционной русской глубинки: Гусев-Оренбургский С. Глухой приход, и другие рассказы. – Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1952.

^[56] См.: Щапов А. Сочинения в 3-х тт. – СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1906. – Т. 1. – С. 451–504.

Дореволюционная исследовательница раскола и сектантства В.И. Ясевич-Бородаевская цитирует слова некоего священника:

Что же за чудодеи такие эти сектантские проповедники? Что они собою представляют и в чём заключается их столь необычная проповедническая сила?.. Какой-нибудь такой портной или сапожник ходит из дома в дом со своим неизменным мешком за плечами и Новым Заветом в кармане... Всякий разговор он сумеет свести на религиозную почву, обо всём, что не касается религии, он говорит неохотно, а раз только дело коснулось религии, тут уже он неистощим. Он готов говорить с вами и день и ночь, забывая и про сон, и про пищу. Он весь горит проповедническим огнём, он сам весь проникнут тем, что проповедует. Искренность его и доброжелательность к вам – вне всякого сомнения. Вы это чувствуете и невольно поддаётесь его влиянию, тем более, что твёрдое знание Священного Писания и глубокое религиозное воодушевление делает его речь плавной, стройной и весьма содержательной. Самое же главное то, что слово проповедника не расходится с его делом.^[57]

Несмотря на неожиданную в устах священника идеализацию образа странствующего сектантского проповедника,^[58] здесь удачно передаются те трудно выразимые, «тонкие» чувства, которые столетиями побуждали бесчисленных богоискателей из простого народа, не довольствовавшихся официально разрешённой церковной жизнью, присоединяться к отечественным сектантским общинам. Это, например, подтверждают сохранившиеся сведения о жизни таких известных лиц в штундо-баптистском движении, как: Е. Цимбал, Ф. Онищенко, М. Ратушный, Г. Балабан, И. Рябошапка и др.^[59]

Тесное переплетение «внутренних» (национальных) и «внешних» (иностраных) факторов при формировании в конце XIX – начале XX вв. в Российской империи широкого евангельско-баптистского движения, охватившего многие сотни тысяч человек,^[60] хорошо иллюстрирует, на наш взгляд, следующее оригинальное рассуждение из самого первого выпуска журнала «Баптист» (1907 г.):

Многие из наших братьев смущаются этим нерусским названием... Нынешнее наше название – «баптисты» – и название первых учеников Господа – «христиане» – одинаково нерусское, даже больше – одинаково греческое... Какое отношение имеем или вообще можем иметь мы, русские, к тем людям, которые когда-то и где-то за границей приняли это название?.. Если бы мы ныне, как некогда наш Русский Князь Владимир, послали своих послов искать «правой веры», то мы уверены, что наши послы не остановились бы ни на католиках, ни на лютеранах, ни на методистах и ни на какой другой еван-

^[57] Ясевич-Бородаевская В. Борьба за веру: историко-бытовые очерки и обзор законодательства по старообрядчеству и сектантству. – СПб.: Государственная типография, 1912. – С. 348.

^[58] Ясевич-Бородаевская при цитировании ссылается на недоступный, к сожалению, для нас сегодня православный печатный источник.

^[59] См., напр.: Коваленко Л. Облако свидете-

лей Христовых. – Киев: Центр христианского сотрудничества, 1997. – С. 57-61, 65-68; Савинский С. Указ. соч. (1867–1917). – С. 95-104; и т.д.

^[60] См., напр.: Савинский С. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии, 1917–1967. – СПб.: Библия для всех, 2001. – С. 12.

гельской общине, а остановились бы только на одних баптистах, и только потому, что у баптистов, как и у Апостолов, тот же один Господь, та же одна вера и именно то же самое одно крещение, – чего вы ни у какой другой христианской общины никогда и нигде не найдёте...^[61]

За поразительным простодушием и категоричностью, столь обыкновенными для русских людей, в каком бы веке они ни жили,^[62] мы находим здесь принципиально важную мысль, пренебрегать которой исследователю, на наш взгляд, недопустимо: как некогда, во времена Владимира Великого, часть славян в лице князей и бояр, по свидетельству «Повести временных лет», *добровольно* избрала греческое христианство (к которому, правда, большинство народа затем присоединилось в «добровольно-принудительном» порядке), так и часть российского дореволюционного общества (как людей бедных, так и состоятельных) *по собственному желанию* отдала предпочтение «баптистской вере». То есть, опять же: как не навязали русским своей веры греки в X веке, так не навязали им своей веры и немцы в XIX столетии. Глядя на общую картину крещения Руси, скорее можно придти к заключению, что это славяне принуждали славян – достаточно вспомнить знаменитую «проповедь» Владимира, с призывом к киевлянам креститься: «если не придёт кто завтра на реку... да будет мне враг».^[63] Подобно этому, только ни в коей мере не насильственно, и евангельско-баптистские взгляды в Российской империи распространяли преимущественно русские и украинцы.^[64] Л.Е. Коваленко в своём сборнике 52-х биографий наиболее известных и влиятельных пионеров евангельско-баптистского братства в России, среди прочего, обращает внимание на их национальную принадлежность: русских – 23 человека, украинцев – 12, немцев – 7, белорусов – 3, евреев – 2, латыш – 1, молдаван – 1, армянин – 1, англичанин – 1, перс – 1.^[65]

^[61] [Аноним]. Название «баптисты» // Баптист. – 1907. – №1 (июнь). – С. 2-3. Весьма вероятно, что автором статьи был сам Д.И. Мазаев, редактор-издатель данного журнала и председатель Союза русских баптистов (знатный овцевод, принадлежавший к одной из наиболее успешных и богатых семей на юге России).

^[62] Евангельские христиане (прохановцы), имевшие вероучение очень близкое к баптистскому, порою защищали название своих общин ещё более горячо: «Баптистское движение в России находится в таком отношении к Евангельскому, в каком отношении Иоанн Креститель (Баптист) находился ко Христу... Баптисту должно умалиться, а Евангельско-христианскому движению расти (Ин. 3.30)». – Письма к братьям евангельским христианам-баптистам. – Тифлис: «Труд» Ф.Е. Мачковской, 1916. – С. 36. См. также: Валькевич В. Указ. соч. – Приложение 3. – С. 41-42.

^[63] Памятники литературы Древней Руси. XI – начало XII века. – С. 133.

^[64] Многие немцы, даже проживая в Российской империи, слабо владели русским языком, к тому же они в своей массе были законопослушнее русских. Законы Российской империи предусматривали строгие наказания за «сращения» православных в иную веру; менониты, например, могли лишиться ряда своих исторических привилегий в России, и т.д. См.: История ЕХБ в СССР. – С. 62-66; Решетников Ю., Санников С. Обзор истории евангельско-баптистского братства на Украине. – С. 71-74. О крайней проблематичности труда иностранных миссионеров в России в тот период см., напр.: *World Christianity: Eastern Europe*, ed. by Ph. Walters (Monrovia, CA: Missions Advanced Research & Communication Center, 1988), pp. 66-67; Wardin, "How Indigenous was the Baptist Movement in the Russian Empire", 29-37; и т.д.

^[65] Коваленко Л. Указ. соч. – С. 35.

Ничуть не ставя под сомнение великую историческую значимость крещения Руси, – ибо это событие стало началом освобождения славян от отвратительного язычества (допускавшего порою человеческие жертвоприношения^[66]), – всё же заметим, что христианское таинство, совершённое над киевлянами, не просвещёнными прежде в должной мере проповедью Евангелия, положило начало, прежде всего, государственному православию, насаждаемому крепкой княжеской рукой. Напротив, российский протестантизм не только никогда не пользовался поддержкой государства, но, более того, испытал на себе всю тяжесть его карательного аппарата. Искусственное «насаждение извне», без вполне подготовленной русской почвы, не прижилось бы и не выдержало суровых гонений.^[67] Любопытно также отметить, что если у послов князя Владимира определяющим фактором их выбора, согласно летописи, стала эстетическая сторона («красота») византийского богослужения, то отечественные сектанты оказались более практичными – они смотрели на соответствие вероучительных принципов западных баптистов Евангелию («истинному учению»), или, сказать скромнее, – своему собственному восприятию Священного Писания («тот же один Господь, та же одна вера и именно то же самое одно крещение»).

Таким образом, успех миссионерской деятельности в отечественном евангельском движении, как и специфика образовавшегося в итоге братства ЕХБ, заключались отнюдь не в некоей поразительно эффективной «контекстуализации», применённой западными протестантскими проповедниками в России (как если бы они удачно «приноровились» к славянскому менталитету), – ведь постепенно сформировавшийся *русский баптизм* фактически никому из протестантов прежде не привиделся бы и в «страшном сне», – но в том, что российские христиане в большинстве случаев сами пожелали перенять нечто, на их взгляд, полезное из опыта западных баптистов и меннонитов (например, их удачную и практичную организационную структуру общин^[68] и даже формально – письменное вероучение немецких баптистов,^[69] ибо сами русские сектанты всегда испытывали нехватку теологически образованных братьев).

Данные заимствования, конечно, не следует замалчивать или считать маловажными, однако справедливости ради не следует забывать и о другой стороне вопроса: весьма скоро упомянутую нами иностранную *форму* отечественные протестанты наполнили собственным, «чрезвычайно русским» *содержанием*, т.е. такими взглядами, которые зачастую оказывались весьма далёкими от европейского или американского баптистского мейнстрима.

^[66] См., напр.: Соловьев С.М. Сочинения в 18 тт. – Кн. I: История России с древнейших времён. – Т. 1-2. – М.: Мысль, 1988. – С. 170.

^[67] См., напр.: Кальнев М. Почему православные отпадают в сектанство? // Миссионерское обозрение. – 1906. – №7-8. – С. 62-73; Бонч-Бруевич В. Преследование баптистов. – [Б. м.]: Издание «Свободного Слова», 1902.

^[68] См., напр.: Дик И. Новые мехи для молодого вина // Богословские размышления. – 2006. – №6. – С. 104-106; G. Ellis, L. Jones, *Russian Evangelical Awakenings* (Abilene, TX: ACU Press, 1996), pp. 72-73.

^[69] См.: История ЕХБ в СССР. – С. 438-439; История баптизма: Сборник, вып. 1. Сост. С. Санников. – Одесса: ОБС, 1996. – С. 421.

Образно говоря, сухой и рационалистичный «немецкий кувшин» они наполнили «живою водою», т.е. стародавними полуправославными-полумолоканскими загадочными мнениями, странными (с точки зрения западных «единоверцев») богословскими предпочтениями^[70] и нескончаемыми самобытными традициями. Отсюда, кстати, и искреннее непонимание, и категорическое несогласие многих русских протестантов с теми критиками, которые, глядя лишь на внешнее, именовали их взгляды «немецкой верой». С данной точки зрения, и Петра I можно было бы назвать не вполне русским (из-за его «европейских» реформ), и государя Алексея Михайловича – в том же обвинить, и ещё многих известных людей в русской истории выставить иностранцами в своей стране.

Один из первых отечественных баптистских руководителей, П.В. Павлов, как и большинство лидеров российского евангельского движения происходивший из молоканской среды (и прямо называвший себя «сектантом в седьмом поколении»^[71]), в своём докладе на Всемирном конгрессе баптистов в Стокгольме в 1923 г., в частности, сказал:

Баптистское движение в России вышло из недр русского сектантства, корни которого кроются в далёком историческом прошлом русского народа... Молоканство явилось почвой, из которой вырос русский баптизм, принявший от заграничного баптизма его организационные формы, давшие ему крепость и устойчивость, – то, чего не доставало прежнему молоканству.^[72]

Дабы лучше осознать справедливость этих слов, хотя бы кратко упомянем некоторые существенные отличия русского молоканства (в какой-то мере перешедшие и в отечественное братство ЕХБ^[73]) от основных представителей европейского баптизма: это стойкий пацифизм, вера в неповреждённую свободную волю, молитвы об умерших (со ссылкой на апокрифические книги: 2 Маккавейскую 12.42 и Варуха 3.4, что напоминает об исторической связи молоканства с православием),^[74] уважительное отношение к

^[70] Например, переведя на русский язык и распространив по общинам вероучение немецких баптистов, они одновременно не соглашались с рядом утверждений из этого самого вероучения (прежде всего, кальвинистской направленности), что было, по-видимому, обусловлено православными и молоканскими корнями братства. См., напр.: Синичкин А. Особенности возникновения и формирования российского баптизма // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. – Выпуск 5. – Сборник статей. Ред. Е. Мельникова и М. Одинцов. – М.: Российское объединение исследователей религии, 2007. – С. 11-12; Клибанов А. История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. – 1917 г.). – М.: Наука, 1965. – С. 182.

^[71] Баптист. – 1925. – №3. – С. 6.

^[72] Там же. Это самоидентификационное сви-

детельство – типичное для выходцев из молокан, которые, как правило, не ассоциировали себя с «немцами» или «немецкой верой».

^[73] Напр., академик Л.Н. Митрохин замечает, что «баптизм мазаевского образца во многом сохранял преемственность с молоканским “старчеством”». См.: Митрохин Л. Баптизм: история и современность. – СПб.: РХГИ, 1997. – С. 378.

^[74] См., напр.: Из вероучения молокан Тамбовского 1-го и 2-го собрания и Владимирского (1896 г.) // История евангельско-баптистского движения в Украине: материалы и документы. Ред. С. Головащенко. – Одесса: Богомыслие, 1998. – С. 230-231; Валькевич В. Указ соч. – Приложение 4. – С. 10. Есть сведения о сближении молокан Донского толка с православием (признание таинств и т.д.). См.: История ЕХБ в СССР. – С. 32; Митрохин Л. Баптизм: история и современность. – С. 202-203.

апокрифам в целом,^[75] подчёркнуто строгая («полумонашеская») одежда, полный запрет на употребление алкоголя и табака,^[76] безоговорочное послушание старцам, суровые посты («хлеба не вкушали и воды не пили»),^[77] убеждённость в глубокой древности своего движения,^[78] и т.д. Одновременно с этим большинство молокан истолковывали главные церковные священнодействия – крещение и причастие – «духовно» (не буквально), от чего русские баптисты с самого начала отказались.^[79]

Среди причин быстрого распространения евангельских взглядов в Российской империи в последней трети XIX в. наиболее пронизательные православные авторы-современники выделяли отнюдь не столько «немецкий фактор», сколько следующие, объективно важные общественно-политические события, а также некоторые особенности самих отечественных сектантских общин: реформирование русского общества Александром II, начиная с отмены крепостного права в 1861 г., что повлекло за собой стремительный рост свободного самосознания в крестьянской среде и возросшие требования к священникам;^[80] постепенное распространение грамотности среди простонародья и массовое издание книг Священного Писания на понятном населению русском языке; материальная взаимопомощь, оказываемая сектантами, и желание освободиться от чрезмерных «платных треб» в православии (зачастую непосильных беднякам); положительный и трезвый образ жизни сектантов, «лёгкость» спасения одной верой в протестантизме в целом (по сравнению с многотрудным путём спасения в православии), и проч.^[81]

Одновременно православные наблюдатели обычно обращали внимание на то, что крестьяне «отпадали в сектантство» более всего в тех краях, где местные священники не проявляли ни малейшей любви к своей пастве, не заботились о ней, а были погружены в собственные («земные») проблемы и помышляли преимущественно об обрядовой стороне религиозной жизни.^[82]

^[75] Напр., в ранних выпусках журнала «Баптист» неоднократно в самом положительном смысле упоминаются книги: Иудифь, Товит, Премудрости Иисуса сына Сирахова, книги Маккавейские и проч. См.: Баптист. – 1910. – №27. – С. 4; 1914. – №21-24. – С. 20, и т.д.

^[76] См., напр.: Синичкин А. Особенности возникновения и формирования российского баптизма. – С. 9-12.

^[77] См., напр., поучение о пользе постов в духе молоканской традиции среди ранних русских баптистов: Иванов В. О постах. Баптист. – 1910. – №14. – С. 5-6.

^[78] Интересно, что некоторые авторитетные молоканские издания также были склонны усматривать истоки своего движения в средневековом стригольничестве. См., напр.: Отчет о Всероссийском съезде духовных христиан (молокан) по поводу столетнего юбилея, 1805–1905 гг. Изд. А. Лоскутов и др. Тифлис, 1907. – С. 33.

^[79] См., напр.: Савинский С. Указ. соч. (1867–1917). – С. 49, 67-68.

^[80] Например, Н.С. Лесков по этому поводу писал в 1871 г.: «Прежде он (народ. – К.П.) в крепостном звании страдал и был постоянно в нужде и горести и прибегал в несчастьи своем к Господу; а теперь, изволите видеть... нынче мужичок идет в церковь только когда захочет». – Лесков Н. Собрание сочинений в 12-ти тт. – М.: Правда, 1989. – Т. 5. – С. 84.

^[81] См., напр.: Рождественский А. Южнорусский штундизм. – СПб.: Типография департамента уделов, 1889. – С. 19-21; Еп. Алексей. Материалы для истории. – С. 228-229, 430-431; Ушинский А. О причинах появления рационалистических учений штунды и некоторых других подобных сект в сельском православном населении. – Киев, 1884. – С. 42-62.

^[82] См., напр., множество характерных документов и свидетельств эпохи в: Евангельское движение в Российской империи (1850–1917): Екатеринославская губерния (Сборник документов и материалов). Сост. О. Безносова. – Днепропетровск: Samencorn, 2006.

На тенденциозность увязывания ухода крестьян из православия с материальной помощью «от немцев» справедливо указывали, например, «Екатеринославские епархиальные ведомости» в августе 1886 г.:

«Ведь не золотом же осыпают немцы-баптисты крестьян-софиевцев! Неужели того же самого не хватит и у православных?.. Пожелаем, чтобы и малая помощь и малое деяние были любовью растворены...»^[83]

Именно здесь нам видится корень проблемы и определённое нравственное оправдание «отпавших» от РПЦ простых русских людей, как правило, не получивших в дореволюционном православии и малой толики христианской любви, зато в избытке испытавших на себе угрозы, побои, тюремное заключение и ссылки (чего, думается, в принципе не должно быть в арсенале Церкви).^[84]

Определённая часть традиционной критики со стороны православных авторов в отношении глубоко религиозного движения штундизма и баптизма конца XIX – начала XX вв., на наш взгляд, обнажает их собственное недостаточное *православие* и, по сути, граничит с материализмом. Утверждая, что материальный фактор – деньги или другая «осязаемая» помощь со стороны сектантов – был определяющим для малоимущего русско-украинского населения, переходившего в баптизм, такие авторы вульгарно упрощают суть проблемы.^[85] Это подобно тому, как некоторые историки-марксисты одно время пытались объяснить смысл Реформации в Европе преимущественно тем, что скуповатые немцы не захотели делиться своими доходами с римскими папами.^[86] Не отрицая влияния материальных мотивов на поведение людей, всё же считаем необходимым подчеркнуть: опыт мировой истории свидетельствует о том, что вопросы веры не укладываются в рамки экономического детерминизма («не хлебом единым жив человек»). Основатели и мученики всех мировых религий были прежде всего идеалистами.

Что касается негативных примеров на данную тему – они, на наш взгляд, недоказательны в целом. Замечательный писатель Н.С. Лесков в одном из своих документальных рассказов сообщает об успешном православном миссионере, который за необыкновенно короткое время крестил множество инородцев в Сибири, однако секрет его успеха заключался в бесплатной водке,

^[83] Там же. – С. 55.

^[84] Чтобы почувствовать суровый дух того времени, достаточно полистать, по сути, документальную книгу известного русского писателя С.М. Степняка-Кравчинского «Штундист Павел Руденко» (1894). См. также: Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. – Вып. 1: Баптисты. Бегуны. Духоборцы. Л. Толстой о скопчестве. Павловцы. Поморцы. Старообрядцы. Скопцы. Штундисты. Ред. В. Бонч-Бруевич. – СПб.: Тип. Б.М. Вольфа, 1908; Павлов В. Воспоминания ссыльного [1899] // Альманах по ис-

тории русского баптизма. – С. 194-219; и т.д.
^[85] См. обзор темы, напр.: Евангельское движение в Российской империи (1850–1917): Екатеринославская губерния. – С. 104-105, 207-208, 217-218, 262; Емельянов Г. Рационализм на юге России // Отечественные записки. – 1878. – №5. – С. 206-207; Еп. Алексей. Материалы для истории. – С. 282, 293.
^[86] См., обзор темы, напр.: Е. Cairns, *Christianity through the Centuries: A History of the Christian Church*, 3rd ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1996), pp. 271-277.

которую он раздавал крещаемым.^[87] Есть сведения о предложениях властей, обращённых к группам язычников в Российской империи в XIX веке, освободиться от уплаты налогов на три года в случае принятия православной веры, и т.д.^[88] В то же время было бы несправедливо утверждать, что на таких принципах в целом и строилась миссионерская работа Русской православной церкви. Однако и в отношении возможной материальной помощи со стороны штундистов и баптистов для части новообращённых бедняков: серьёзным оппонентам следует признать, что дело вовсе не в этом. Человек, принявший веру неискренне, всё равно однажды от неё отходит – от православной, баптистской или другой – и никакие церковные «вспомоществования» его долго не удержат. Потому что вера по самой своей сути есть явление нематериальное.

Изучая документы эпохи, становится очевидным, что многие отечественные сектанты в XIX столетии при выходе из православия руководствовались глубокими религиозно-нравственными мотивами, делали это «ревнуя о вере» – подобно тому, как некогда древние монахи оставляли мир (хотя и в миру сохранялись подлинно верующие люди). Конечно, согласно Священному Писанию, любое разделение христиан есть печальное событие, в котором, без сомнения, существует множество неоднозначных граней. И возможно, в теории вопроса, с некой идеальной христианской точки зрения, было бы правильнее всегда и всем прощать, больше винить себя, всё терпеть, в том числе снисходить к священноначалию, ведущему себя недостойно (ведь и в XIX веке в русском православии было немало доброго: достойные уважения переводы Библии, подвижнические миссионерские труды на окраинах империи, становление традиции старчества и т.д.^[89]). Однако земная Церковь, увы, состоит не из идеальных людей, и разделения христиан – печальная реальность, с которой нельзя не считаться. При этом едва ли было бы правильным возлагать вину на какую-то одну сторону.

Отмежевание самой Восточной Церкви от Западной (Римской) в XI веке (а фактически даже ранее), с взаимными отлучениями и обидами, не преодоленными в полной мере по сей день, наглядно показывает, что даже у великих архипастырей не всегда хватало христианского смирения и братолюбия. Что тогда говорить о простых овцах, каковыми являлись в большинстве своём русские сектанты... Вместе с тем, если бы в последних не было

^[87] См.: Лесков Н. На краю света [1876] // Лесков Н. Собр. соч. в 12-ти тт. – Т. 1. – С. 392-393.

^[88] См.: А. Znamenski, “Shamanism and Christianity on the Russian Siberian Borderland: Altaian Responses to Russian Orthodox Missionaries (1830–1917)”, *Itinerario*, no. 1 (1998), pp. 113-116. Также некоторые баптистские служители конца XIX в. свидетельствовали о попытках их подкупа. «Когда слово не действует, то часто православные миссионеры обещают своим противникам (кро-

ме баптистов, это были учителя старообрядцев и др. – К.П.) дать место священника с хорошим жалованием, и порою эти аргументы влияют сильнее, чем доводы из Священного Писания или святых отцов». – Павлов В. Воспоминания ссыльного. – С. 217.

^[89] См., напр., обзор темы: Тальберг Н. История Русской Церкви. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. – С. 724-924. См. также: N. Zernov, *Moscow the Third Rome* (N.Y.: AMS Press, 1971), pp. 77-94.

ничего доброго, никакого созидательного начала, но лишь «великая гордыня» и «ненависть»,^[90] то, по известным внутренним законам, или закономерностям, сектантские общины и группы в России должны были бы и далее дробиться, делиться – едва ли не до полного своего вырождения (как, например, это предсказывал прозорливый в других своих предсказаниях Ф.М. Достоевский^[91]). Однако в действительности мы видим картину прямо противоположную: несмотря на многие разногласия, русские сектанты на рубеже XIX и XX столетий массово объединяются и создают первые крупные отечественные протестантские деноминации («братства») – Союз русских баптистов и Российский союз евангельских христиан.^[92]

Под угрозой тюремного заключения или ссылки в Сибирь, очевидно, только люди, имевшие глубокую убежденность в том, что они отстаивают «истинную веру», могли бесстрашно проповедовать в царской России. До революционных событий 1905 г. законодательство Российской империи в отношении старообрядческих и сектантских общин носило ярко выраженный репрессивный характер.^[93] При этом наиболее вескими аргументами сектантов в дискуссиях с защитниками православия становились не столько теологические тонкости (первые протестанты в России были в основном людьми малообразованными), сколько самые практические суждения, касающиеся повседневной христианской жизни. «Прежде я был пьяницей и развратником, и всё же считался православным, но теперь, когда уверовал во Христа, моя жизнь целиком изменилась...» – повторяли один за другим сектанты и, главное, нередко действительно подтверждали сказанное своей новой жизнью, почему окружающим людям и было непросто им возражать.^[94] «Штундисты всегда готовы на диспут, – писал один из православных исследователей сектантства, – и не только мирянам, но и священникам спорить с ними затруднительно... Даже такой искусный ратоборец за веру православную, как

^[90] В православных противосектантских брошюрах нередко проводилась мысль о том, что РПЦ, как истинная Церковь, являет христианскую любовь к своим чадам, а отечественные протестантские собрания основаны на ненависти (к священству и Церкви). См., напр.: Разговор православного и пашковца о Священном Писании и преданиях церковных. – Копии архива В.А. Пашкова, 1/9. Библиотека международной баптистской теологической семинарии в Праге (Чехия).

^[91] См.: Достоевский Ф. Миражи: штунда и редстокисты (Дневник писателя, 1877 г.) // Достоевский Ф. Полное собрание сочинений, в 30-ти тт. – Л.: Наука, 1983. – Т. 25. – С. 10-12.

^[92] См., напр.: История ЕХБ в СССР. – С. 98-159; Шендеровский Л. Евангельские христиане. – Торонто: Издание Канадского Союза Евангельских Христиан, 1980. – С. 81-115.

^[93] См., напр.: Законы о раскольниках и

сектантах. – М.: Издание А. Скорова, 1903. – С. 92-193.

^[94] См., напр.: Карев А. Русское евангельско-баптистское движение // Братский вестник. 1957. – №3. – С. 24-26; Введенский А. Борьба с сектантством. Одесса: Типография Епархиального дома, 1914. – С.198-199; Емельянов Г. Рационализм на юге России // Отечественные записки. – 1878. – №5. – С. 210-211; Н. Coleman, "Becoming a Russian Baptist: Conversion Narratives and Social Experience", *Russian Review*, vol. 61, 1 (2002), pp. 94-112. Изменение жизни новообращённых – отказ от пьянства, рукоприкладства, супружеской неверности и т.п. – делали штундизм особенно популярным в глазах женского сельского населения. См.: S. Zhuk, *Russia's Lost Reformation: Peasants, Millennialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine, 1830–1917* (Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 2004), pp. 221-222, 304.

преосвященнейший Леонтий, в бытность свою архиереем в Одессе, в борьбе со штурдистами *почувствовал утомление...*^[95]

Здесь следует добавить, что в последней трети XIX в. не только простые малороссы – чьим мнением можно было бы пренебречь, как некой крестьянской «тьмой невежества» – начали осознавать свою неудовлетворённость господствовавшей тогда «обрядовой» формой отечественного православия, но и далеко не последняя часть петербургской аристократии и интеллигенции.^[96] Толчок евангельскому движению в столице в 1870-е гг. был дан британским подданным, лордом Редстоком (1833–1913), чьи простые и искренние, «внеденоминационные» проповеди в духе кезикского движения за освящение^[97] зажгли сердца и пробудили усердие в вере у многих известных в России лиц. Среди них, например, были: отставной гвардии полковник В.А. Пашков, граф М.М. Корф, граф А.П. Бобринский, княгиня Н.Ф. Ливен, княгиня В.Ф. Гагарина и др.^[98]

Вместе с тем, историческая справедливость требует признать, что как и в случае с отечественными сектантами из крестьянской среды, *выбравшими* себе «баптистскую веру», нечто подобное произошло и с русскими «редстокистами»: ведь лорд Редсток прибыл проповедовать в Санкт-Петербург не по своей инициативе, – например, как протестантские миссионеры того же периода отправлялись к язычникам в отдалённые уголки планеты, – но он приехал для духовного труда, как бы то ни было, в «уже христианскую» Россию и к тому же по *приглашению* человека, принадлежавшего (по свидетельству княжны С.П. Ливен) «к одной из ветвей русского царствующего дома» – графини Е.И. Чертковой, познакомившейся с английским проповедником в Европе.^[99] Православный писатель Н.С. Лесков, явно не в русле миссионерской школы,^[100] замечает по этому поводу – не слишком деликатно, но определённо: «Она отыскала в Англии Редстока и пустила его в ход в Петербурге...»;^[101] «выписала его в Россию»;^[102] «всё это шло, разумеется, под её водительством... её как-то матерински радовали его успехи»;^[103] и т.д.

^[95] Емельянов Г. Рационализм на юге России // Отечественные записки. – 1878. – №3. – С. 207. Вероятно, речь здесь идёт об архиепископе Леонтии Лебединском (1822–1893 гг.). Из современных авторов, продолжающих традицию ставить вопросы перед священноначалием РПЦ в штурдистском духе, см., напр.: Горохов М. Книга насущных вопросов о православной вере. – М.: Арбор, 1998.

^[96] См., напр.: Е. Heier, *Religious Schism in the Russian Aristocracy, 1860-1900. Radstockism and Pashkovism* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970), pp. 30-56.

^[97] Об участии Редстока в регулярных евангельских собраниях в Кезике (на севере Англии) см., напр.: G. Nichols, "Ivan Kargel and the Pietistic Community of Late Imperial Russia" in *Eastern European Baptist History: New Perspectives*, ed. by S. Corrado and T. Pilli (Pra-

gue: IBTS, 2007), pp. 78-79; M. Kuznetsova, "Early Russian Evangelicals (1874–1929): Historical Background and Hermeneutical Tendencies Based on I.V. Kargel's Written Heritage" (PhD thesis, University of Pretoria, 2009), pp. 101-104.

^[98] См., напр.: Шендеровский Л. Указ. соч. – С. 89-91; М. Rowe, *Russian Resurrection: Strength in Suffering. A History of Russia's Evangelical Church* (London: Marshall Pickering, 1994), pp. 22-25, etc.

^[99] Ливен С. Духовное пробуждение в России. – Корнталь: Свет на Востоке, 1990. – С. 10-11.

^[100] Выше уже упоминалась упрощенческая точка зрения о полной чуждости протестантизма для России и о его исключительно западном происхождении.

^[101] Лесков Н. Великосветский раскол. – С. 113.

^[102] Там же. – С. 117.

^[103] Там же. – С. 118.

Кстати, Лесков попутно утверждает, что религиозное движение в высших кругах столицы в некой самостоятельной форме («великосветская беспоповщина») имело место уже с начала 1860-х гг., со времён первых реформ Александра II, и одним из этапов развития данного духовного процесса стало приглашение Редстока в Россию.^[104] Также в официальном издании ВСЕХБ по истории евангельских христиан-баптистов таинственно сообщается, что Е.И. Черткова и Н.Ф. Ливен «пережили возрождение ещё до приезда в Петербург лорда Редстока из Англии».^[105] Если такой взгляд на известные события в столице в 1870-е гг. признать в какой-то мере справедливым (не умаляя и не преувеличивая в них роли Редстока), то это объясняет, например, почему, с одной стороны, малоизвестный в России британский проповедник был столь тепло встречен в Петербурге (для него были открыты дома аристократических семейств и т.д.), а с другой стороны, далеко не все его теологические воззрения и особенности богослужебной практики были приняты русскими. Так, биографы Редстока, помимо доброжелательно воспринимавшихся (известной категорией слушателей в Петербурге) утверждений об оправдании и спасении по вере, а также общехристианских благочестивых («пиетических») наставлений, сообщают о том, что не могло не вызвать напряжения у представителей образованных российских кругов: пренебрежение иностранного гостя к таинствам, любым церковным организациям, игнорирование им авторитета отцов Церкви, неприятие – по религиозным мотивам – музыки, литературы, медицины и т.д.^[106]

Наконец, заметим, что и в третьем (после Малороссии и Санкт-Петербурга) центре возникновения российского баптизма, в Тифлисе, инициатором первого «крещения по вере» среди русских летом 1867 г., по-видимому, выступил сам Никита Исаевич Воронин, вполне состоявшийся, зажиточный верующий человек, молоканский наставник, самостоятельно выбиравший свой будущий духовный путь.^[107] Он обратился с просьбой о крещении к немцу-

^[104] Там же. – С. 113-118. О ещё более ранних истоках евангельского движения в России см., напр.: Записки квакера о пребывании в России // Русская старина. – 1874. – Т. IX. – С. 2-36; W. Sawatsky, "Prince Alexander N. Golitsyn (1773–1844): Tsarist Minister of Piety" (PhD thesis, University of Minnesota, 1976).

^[105] История ЕХБ в СССР. – С. 14. Эта мысль усилена у С.Н. Савинского, прямо назвавшего Е.И. Черткову и Н.Ф. Ливен собственно источником петербургского пробуждения. См.: Савинский С. Указ. соч. (1867–1917). – С. 92. При этом автор не отрицает влияния европейского консервативного евангелизма на русских великосветских дам, но видит в том, прежде всего, их собственные «духовные искания». – Там же. – С. 142.

^[106] См., напр.: Trotter E., *Lord Radstock: An Interpretation and A Record* (London: Hodder

and Stoughton, n.d.), pp. 134-135; Лесков Н. Великосветский раскол. – С. 42-87. См. также: Пузынин А. Указ. соч. – С. 106-120. Даже В.А. Пашков, испытавший на себе значительное влияние Редстока, не поддержал вполне линию последнего, напр., в отношении таинств. См.: Коррадо Ш. Философия служения полковника Пашкова. – СПб.: Библия для всех, 2005. – С. 66-69.

^[107] По словам П.В. Иванова-Клышникова (одного из руководителей Союза баптистов в 1920-е гг.), «Воронин... узнал, что Кальвейт исповедует именно такие убеждения, которые после тяжёлой внутренней борьбы и тщательного изучения Слова Божия сложились у него самого... Немедленно Воронин пожелал креститься». – Иванов-Клышников П. Шестидесятилетие: 1867–1927 // Баптист. – 1927. – №5. – С. 14.

баптисту Мартину Кальвейту,^[108] незадолго до этого переехавшему в Тифлис из Литвы и работавшему жестянщиком^[109] (по другим сведениям – портным^[110]). В любом случае тот факт, что Кальвейт был человеком невысокого социального положения, показывает, что у Н.И. Воронина при их общении не могло быть иной заинтересованности, кроме духовной.^[111]

Кальвейт тогда, по собственному признанию, проводил собрания на немецком языке в узком домашнем кругу и отнюдь не занимался прозелитизмом.^[112] Многие исследователи обращают внимание на то влияние, которое оказал на Воронина Яков Деляков, однако здесь надо принять к сведению, что в тот период Деляков был, строго говоря, диаконом несторианской церкви^[113] (хотя некоторые историки именуют его пресвитерианцем^[114]), т.е. с баптистской точки зрения – «детокрещенцем», и едва ли был способен помочь в вопросе «крещения по вере».^[115] Любопытно также, что Деляков, который был в то время миссионером в России (по собственной инициативе и преимущественно на собственном содержании),^[116] когда лучше разобрался во взглядах Воронина, посоветовал ему креститься от Кальвейта, а не обратил его опять же в «свою веру» (в чём обычно заинтересован любой миссионер).^[117] Это ещё раз свидетельствует об определённой самостоятельности

^[108] М. Кальвейт в своих воспоминаниях характеризует Н.И. Воронина как «первого из молокан, тщательно ищущего в Писании и желавшего креститься». – Автобиография М.К. Кальвейта (1913 г.). – АРСЕХБ. Ф. 1, оп. 5-8, д. 20, л. 2.

^[109] См.: “The Autobiography of Jacob Delakoff, Independent Missionary in Russia”, *The European Harvest Field*, September 1935, p. 11.

^[110] См.: Карев А. Юбилейный доклад в связи со 100-летней годовщиной братства ЕХБ в СССР. Братский вестник. – 1967. – №4. – С. 13. В.В. Иванов, тесно связанный с ранней Тифлисской общиной, именует М. Кальвейта «простым мастером». См.: Иванов В. Книга епископа Алексия // Баптист. – 1908. – №9. – С. 24.

^[111] О бедности М. Кальвейта см. также: А. Wardin, “Penetration of the Baptists into the Russian Empire in the Nineteenth Century”, *Journal of European Baptist Studies*, no. 3 (2007), pp. 45-46. Вновь обращаем на это внимание тех, кто любит увязывать симпатии русских людей к баптизму с некоей материальной помощью «от немцев» (и уж тем более несерьёзно было бы искать финансовые интересы у петербургской аристократии, вошедшей в ряды «редстокистов»).

^[112] Автобиография М.К. Кальвейта, л. 1-2. Отрывки из воспоминаний М. Кальвейта см. также: Братский вестник. – 1947. – №5. – С. 36-37; Савинский С. Указ. соч. (1867–1917). – С. 132-133.

^[113] О том, что Я. Деляков (до присоединения к баптистской церкви в России в 1886 году)

был несторианином, рукоположенным в 1862 г. в диаконы по несторианскому обряду в Урмии (Персия), он несколько раз упоминает в своих воспоминаниях. См.: “The Autobiography of Jacob Delakoff”, *The European Harvest Field*, March 1935, p. 5; April 1935, p. 6; May 1935, p. 15. А в 1868 г., уже после крещения Н. Воронина М. Кальвейтом, Я. Деляков был рукоположен в пресвитеры несторианским епископом в Урмии. См.: Там же, September 1935, p. 12.

^[114] Вероятно, потому, что в 1858 г. Я. Деляков окончил семинарию, основанную американскими протестантами (пресвитерианцами) в Персии. См.: Там же, April 1935, p. 5. Даже если Деляков был «реформированным» несторианином, на наш взгляд, это всё равно следует оговаривать.

^[115] См.: Карев А. Юбилейный доклад в связи со 100-летней годовщиной братства ЕХБ в СССР // Братский вестник. – 1967. – №4. – С. 12-13; Коваленко Л. Указ. соч. – С. 43-44.

^[116] См.: “The Autobiography of Jacob Delakoff”, *The European Harvest Field*, May 1935, p. 15.

^[117] Позднее Я. Деляков оправдывался, почему не крестил Н.И. Воронина, загадочной фразой: «дабы не впасть в пренебрежение молокан». – Письмо Я. Делякова к В.А. Пашкову, 2 ноября 1884 г. (Копии архива В.А. Пашкова, 2/8/39). Хотя сам Воронин тогда хотел креститься тайно. См.: “The Autobiography of Jacob Delakoff”, *The European Harvest Field*, September 1935, p. 11.

религиозных убеждений Воронина в тот период.^[118] И даже совет креститься «по вере» от немца-баптиста Кальвейта Воронин первоначально отверг, мотивируя это неприязнью молокан к немцам и, в частности, тем, что немцы (в отличие от молокан) ели свинину.^[119] И только после энергичного подчёркивания Деляковым интернационального характера христианской веры Воронин, наконец, согласился на крещение от Кальвейта.^[120]

Показательно и то, что в образовавшейся затем (в 1869-1871 гг.) Тифлисской баптистской общине большинство составляли выходцы из молокан, и пресвитером этой церкви становится именно Н.И. Воронин, а М.К. Кальвейт – диаконом. Причём, последний избирается на данное служение не ранее 1879 г.^[121] (Для сравнения вновь вспомним, что первыми православными пастырями на Руси были большей частью греки). «Наше... немецкое собрание, – писал в своих воспоминаниях Кальвейт, – в то время расстроилось, так как многие поразехались. Тогда я сказал жене своей: «Пойдём посмотрим, что делают наши русские братья!» Мы пошли и сейчас же всецело примкнули к ним».^[122] В отрывках воспоминаний М. Кальвейта, опубликованных в послевоенном «Братском вестнике» есть ещё следующие слова: «Выпедшие (из молокан. – *К.П.*) образовали отдельное собрание. Мы с женой также примкнули к ним. При этом мы служили им... в деле пения... После мы трудились все сообща, я исполнял служение диакона, а Воронин был пресвитером».^[123]

Не секрет также, что в Тифлисской церкви, ставшем «материнской» для многих общин баптистов на Кавказе, существовали трения, если можно так выразиться, между *промолоканским* и *пронемецким* направлениями в служении. Представителем первой традиции, по-видимому, в какой-то мере был сам Н.И. Воронин.^[124] Вторая, «пронемецкая» линия, с долей условности, была представлена Василием Гурьевичем Павловым, получившим духовное образование в Гамбурге, подготовившим перевод вероучения германских баптистов на русский язык и, по некоторым сообщениям, ориентировавшим отечественные евангельские общины в организационном и «литургическом» плане в направлении немецкой баптистской модели.^[125] Несмотря на то, что

[118] Конечно, никто не может быть абсолютно самостоятельным. В сохранившемся тексте письма Н.И. Воронина к А.М. Мазаеву (1889 г.) Воронин сообщает, что впервые задумался о необходимости крещения в 1863 г. после беседы с «водными» молоканами Н.И. Северовым и Я.И. Танасовым. См.: Валькевич В. Указ. соч. – Приложение 5. – С. 27. См. также: История ЕХБ в СССР. – С. 42-43. О том же пишет и В.В. Иванов. См.: Баптист. – 1908. – №9. – С. 24. В этих источниках, впрочем, речь всё равно идёт скорее о внутреннем, молоканском, чем о «внешнем» влиянии на Воронина.

[119] См.: "The Autobiography of Jacob Delakoff", *The European Harvest Field*, September 1935, p. 11. Так, из-за свиного мяса, Н.И. Воронин мог бы не стать «первым русским баптистом», и тогда официальная дата основания русско-

украинского братства ЕХБ (20 августа 1867 г. – день крещения Воронина) была бы иной...

[120] Там же.

[121] См.: История ЕХБ в СССР. – С. 78; Коваленко Л. Указ. соч. – С. 37.

[122] Автобиография М.К. Кальвейта, л. 2.

[123] Братский вестник. – 1947. – №5. – С. 37.

[124] См.: Валькевич В. Указ. соч. – С. 108-109. В одном из писем А.М. Мазаеву в 1889 г. Воронин между прочим упоминает обвинения (в свой адрес) в неприязненном отношении к обычаям единоверцев-немцев. См.: Там же. Приложение 5. – С. 25-26.

[125] См., напр.: Павлов В. Правда о баптистах [1911] // Альманах по истории русского баптизма. – С. 244-245; Н. Coleman, *Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905–1929* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2005), pp. 96-97.

группа В.Г. Павлова оказалась сильнее и заметно потеснила продолжателей молоканских традиций,^[126] на защиту последних в 1880-1882 гг. встал другой очень авторитетный служитель раннего русского баптизма, известный благовестник и пресвитер, Василий Васильевич Иванов (отец П.В. Иванова-Клышникова).^[127] Будучи человеком последовательным и консервативным, В.В. Иванов затем на протяжении всей жизни решительно выступал против иностранного влияния на русский баптизм, явно отдавая предпочтение отечественному «сектантскому» духовному опыту.

Так, в 1895 г. в нелегальном журнале «Беседа» Иванов высказал острые критические замечания в адрес «заграничных» и «российско-немецких» баптистов и отчасти даже усомнился в чистоте мотивов их духовного труда в России.^[128] В 1899 г. он писал Д.И. Мазаеву, что пришёл к «окончательному убеждению»: русскому братству не нужно следовать «по стезям Гамбургского вероисповедания» и в чём-либо подражать западному христианству, ибо последнее в значительной мере строится на материальных ценностях, а потому в духовной жизни у его представителей «учиться нечему».^[129] В 1908 г. В.В. Иванов опубликовал в журнале «Баптист» получившую известность статью под названием «Книга епископа Алексея», в которой попытался обосновать идею полной самобытности и независимости «от немцев» отечественного баптизма.^[130]

Баптизм в России... гораздо более самобытен и национален, чем византийское православие, и даже более: он *совершенно самобытен*, т.е. возник без малейшего влияния немецких баптистов... В то время как светские ученые, исследователи русского сектантства, почти единогласно утверждают о самобытности его и с гордостью указывают на сектантов как на доказательство творчества русской нации, духовные «писатели» (т.е. православные авторы. – К.Л.) сверх меры озабочены желанием доказать, что... баптизм есть «немецкая» вера. Баптизм в России... зародился без всякого участия немцев.^[131]

Интересно также, что данную полемическую статью пресвитера В.В. Иванова в журнале «Баптист» сопровождало примечание, пояснявшее, что автор «по просьбе редакции» публикует ответ на вышедшую тогда новую книгу православного епископа Алексея (помимо прочего, писавшего о «немец-

^[126] Н.И. Воронин по формальному поводу на какое-то время был даже отлучен и лишился пресвитерского служения. См., напр.: Валькевич В. Указ. соч. – Приложение 1. – С. 40-41.

^[127] О поддержке В.В. Ивановым, вопреки своим материальным интересам, группы Н.И. Воронина см.: Еп. Алексий. Материалы для истории. – С. 631, 636; Валькевич В. Указ. соч. – С. 81, 113.

^[128] См. текст этого письма: Валькевич В. Указ. соч. – Приложение 3. – С. 26-28.

^[129] См. письма В.В. Иванова к Д.И. Мазаеву от 12-го и 29-го марта 1899 г. – Государственный музей истории религии (СПб.). – К. 1, оп.

8, д. 69, лл. 17, 21-23. Анализ одного из этих писем см.: Coleman, *Russian Baptists and Spiritual Revolution*, pp. 97-98. См. также: Н. Coleman, "The Most Dangerous Sect: Baptists in Tsarist and Soviet Russia, 1905-1929" (PhD thesis, University of Illinois, 1998), p. 52.

^[130] Иванов В. Книга епископа Алексея // Баптист. – 1908. – №9. – С. 23-27. Критику этой позиции см., напр.: A. Wardin, "Baptist Immersions in the Russian Empire: Difficult Beginnings", *Journal of European Baptist Studies*, no. 3 (2010), pp. 37-44.

^[131] Иванов В. Книга епископа Алексея // Баптист. – 1908. – №9. – С. 24.

кой вере» русских баптистов^[132]). Так мы узнаём, что подобные «апологетические» мысли являлись отнюдь не только частным мнением В.В. Иванова, но в какой-то степени, несомненно, соответствовали официальной линии, поскольку данный журнал был главным печатным органом Союза русских баптистов.^[133]

В 1913–1914 гг., незадолго до кончины, В.В. Иванов становится главным редактором «Баптиста», – что, несомненно, свидетельствует об уважении к нему и поддержке со стороны братства, – и в статьях того периода вновь критически пишет о западной духовной культуре («заграничные статьи и статейки и легонькие рассказы», переводами которых, по его мнению, увлеклись русские баптисты),^[134] неодобрительно отзываясь о распространившейся тогда в церквях практике хоровых песнопений, одновременно ностальгически вспоминая «общее» (вероятно, молоканское) пение всей общиной и ворчливо противопоставляя второе первому как радостные солнечные лучи безжизненному электрическому свету и т.д.^[135]

Таким образом, нисколько не отрицая значимости «иностранный фактора» в формировании первых отечественных евангельско-баптистских общин, важно видеть их неоднородность, допускающую как прозападные, так и почвеннические тенденции, и примеры прямых или опосредованных заимствований европейских протестантских идей – уравнивать известной самостоятельностью «встречных течений» бесчисленных славянских богоискателей, избирательным подходом российских сектантов к классическим протестантским доктринам и богослужебной практике и, конечно, не забывать об *их собственном*, русском «выборе веры» (к которому «немцы», впрочем, как и представители любых национальностей в России, по выражению М.К. Кальвейта, имели возможность «примкнуть»^[136]). Именно такое положение дел на рубеже XIX и XX веков в Российской империи, по-видимому, и обеспечило широкий размах и беспрецедентный успех многонационального отечественного евангельского движения.

^[132] См.: Алексей (Дородницын), епископ. Внутренняя организация общин южно-русских необаптистов. Казань: Центральная типография. – 1908. – С. 7-8.

^[133] См.: Иванов В. Книга епископа Алексия. С. 23. Чуть ранее, во второй половине 1880-х гг., своё скептическое отношение к немецким баптистам выражал и руководитель петербургского пробуждения В.А. Пашков, делая это, правда, не столько в националистическом ключе (как радикальные выходцы из молокан), сколько в духе европейской «широты взглядов». См. анализ нескольких «антинемецких» писем Пашкова в: Пузынин А. Указ. соч. – С. 195-197.

^[134] Иванов В. Общины и пресвитеры // Баптист. – 1914. – №21-24. – С. 8.

^[135] Баптист. – 1914. – №21-24. – С. 21-22.

^[136] Здесь ситуация, очевидно, была подобна той, как и в становлении русского православия определённую роль сыграли благочестивые западные христиане. Некоторые из них были даже канонизированы в России, например: св. Антоний Римлянин (уроженец Рима, подвизавшийся в Новгороде), св. Прокопий Устюжский (немец), св. Исидор Ростовский (выходец из Германии) и др. См.: Топоров В. Святость и святые в русской духовной культуре. В 2-х тт. М.: Языки русской культуры. – 1998. – Т. 2. – С. 17-45; Федотов Г. Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990. – С. 202-205.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Алексий (Дородницын), епископ. Материалы для истории религиозно-рационалистического движения на юге России во второй половине XIX столетия. – Казань: Центральная типография, 1908.
- Алексий (Дородницын), иером. Южно-русский необаптизм, известный под именем штунды. – Ставрополь: Типо-литография Т.М. Тимофеева, 1903.
- Бонч-Бруевич В. Преследование баптистов. – [Б. м.]: Издание «Свободного Слова», 1902.
- Валькевич В. Записка о пропаганде протестантских сект в России и в особенности на Кавказе. – Тифлис: Типография Канц. Главноначальствующего гражд. ч. на Кавказе, 1900.
- Голубинский Е. История Русской Церкви. В 2-х тт. – М.: Университетская типография, 1901-1911.
- Дик И. Новые мехи для молодого вина // Богословские размышления. – 2006. – №6. – С. 98-113.
- Достоевский Ф. Миражи: штунда и редстокисты (Дневник писателя, 1877 г.) // Достоевский Ф. Полное собрание сочинений, в 30-ти тт. – Л.: Наука, 1983. – Т. 25. – С. 10-12.
- Евангельское движение в Российской империи (1850–1917): Екатеринославская губерния (Сборник документов и материалов). Сост. О. Безносова. – Днепропетровск: Samensorn, 2006.
- Емельянов Г. Рационализм на юге России // Отечественные записки. – 1878. – № 3,5.
- Зеньковский С. Русское старообрядчество. – Минск: Белорусский экзархат, 2007.
- Иванов В. Книга епископа Алексия // Баптист. – 1908. – №9. – С. 23-27.
- История евангельско-баптистского движения в Украине: материалы и документы. Ред. С. Головащенко. – Одесса: Богомыслие, 1998.
- Кальнев М. Почему православные отпадают в сектантство? // Миссионерское обозрение. – 1906. – №7-8. С. 62-73.
- Карев А. Юбилейный доклад в связи со 100-летней годовщиной братства ЕХБ в СССР // Братский вестник. – 1967. – №4. – С. 8-21.
- Карамзин Н.М. История государства Российского. – М.: Эксмо, 2009. – С. 77.
- Каретникова М. Русское богоискательство // Альманах по истории русского баптизма. Сост. М. Каретникова. – СПб.: Библия для всех, 1999. – С. 3-84.
- Клибанов А. История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. – 1917 г.). – М.: Наука, 1965.
- Ключевский В. Курс Русской истории // Ключевский В. Сочинения в 9-ти тт. – М.: Мысль, 1987. – Т. 1.
- Коваленко Л. Облако свидетелей Христовых. – Киев: Центр христианского сотрудничества, 1997.
- Коррадо Ш. Философия служения полковника Пашкова. – СПб.: Библия для всех, 2005.
- Ливен С. Духовное пробуждение в России. – Корталь: Свет на Востоке, 1990.
- Лесков Н.С. Великосветский раскол // Лесков Н.С. Зеркало жизни. – СПб.: Библия для всех, 1999. – С. 32-147.
- Лесков Н.С. Собрание сочинений. В 12-ти тт. – М.: Правда, 1989.
- Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. – Кн. 3.
- Марцинковский В. Смысл жизни (сборник статей). – Новосибирск: Посох, 1996.
- Мельников П. Записка о русском расколе // Сборник правительственных сведений о раскольниках. Сост. В. Кельсиев. – Вып. 1. – Лондон: Trubner & Co., Paternoster Row, 1860. – С. 169-198.
- Митрохин Л. Баптизм: история и современность. – СПб.: РХГИ, 1997.
- Новицкий О. Духоборцы: их история и вероучение. – Киев: Университетская типография, 1882.
- Отчет о Всероссийском съезде духовных христиан (молокан) по поводу столетнего юбилея, 1805–1905 гг. – Изд. А. Лоскутов и др. Тифлис, 1907.
- Павлов В. Воспоминания ссыльного // Альманах по истории русского баптизма. Сост. М. Каретникова. – СПб.: Библия для всех, 1999. – С. 194-219.
- Памятники литературы Древней Руси. XI – начало XII века. Сост. Л.А. Дмитриев и Д. С. Лихачев. – М.: Художественная литература, 1978.

- Памятники литературы Древней Руси: середина XVI века. – М.: Художественная литература, 1985.
- Подберезский И. Протестанты и другие. – СПб.: Мирт, 2000.
- Поспеловский Д. Тоталитаризм и вероисповедание. – М.: ББИ, 2003.
- Пругавин А. Раскол и сектантство в русской народной жизни. – М.: Т-во И.Д. Сытина, 1905.
- Пузынин А. Традиция евангельских христиан. – М.: ББИ, 2010.
- Рождественский А. Южнорусский штундизм. – СПб.: Типография департамента уделов, 1889.
- Русская идея: сборник произведений русских мыслителей. Сост. Е. Васильев. – М.: Айрис-пресс, 2004.
- Рыбаков Б. Стригольники. – М.: Наука, 1993.
- Савинский С. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии (1867–1917). – СПб.: Библия для всех, 1999.
- Санников С. Двадцать веков христианства. В 2-х тт. Одесса: Богомыслие, 2001. – Т. 2.
- Смирнов П. История Христианской Православной Церкви. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1998.
- Соловьев С.М. Сочинения в 18 кн. Кн. I: История России с древнейших времён. – Т. 1-2. – М.: Мысль, 1988.
- Тальберг Н. История Русской Церкви. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004.
- Топоров В. Святость и святые в русской духовной культуре. В 2-х тт. – М.: Языки русской культуры, 1998.
- Федотов Г. Святые Древней Руси. – М.: Московский рабочий, 1990.
- Шендеровский Л. Евангельские христиане. – Торонто: Издание Канадского Союза Евангельских Христиан, 1980.
- Щапов А. Сочинения в 3-х тт. – СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1906.
- Юзов И. Русские диссиденты: староверы и духовные христиане. – СПб.: Типография А.М. Котомина, 1881.
- Ясевич-Бородаевская В. Борьба за веру: историко-бытовые очерки и обзор законодательства по старообрядчеству и сектантству. – СПб.: Гос. типография, 1912.
- “The Autobiography of Jacob Delakoff, Independent Missionary in Russia”, *The European Harvest Field*: March-December 1935.
- Bourdeaux, M., *Opium of the People: The Christian Religion in the USSR* (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1966).
- Cairns, E., *Christianity through the Centuries: A History of the Christian Church*, 3rd ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1996).
- Coleman, H., “Becoming a Russian Baptist: Conversion Narratives and Social Experience”, *Russian Review*, vol. 61, 1 (2002), pp. 94-112.
- Coleman, H., *Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905–1929* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2005).
- Friesen, P., *The Mennonite Brotherhood in Russia (1789–1910)* (Fresno, CA: General Conference of Mennonite Brethren Churches, 1978).
- Heier, E., *Religious Schism in the Russian Aristocracy, 1860-1900. Radstockism and Pashkovism* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970).
- Jones, L., *Russian Evangelical Awakenings* (Abilene, TX: ACU Press, 1996).
- Kartashev, A., “Spirit of the Old Believers’ Schism”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, nos. 2-3 (1974), pp. 138-145.
- Trotter, E., *Lord Radstock: An Interpretation and A Record* (London: Hodder and Stoughton, n.d.).
- Wardin, A., *Evangelical Sectarianism in the Russian Empire and the USSR*. ATLA Bibliography Series, 36 (Lanham, MD: Scarecrow, 1995).
- Wardin, A., “How Indigenous was the Baptist Movement in the Russian Empire?” *Journal of European Baptist Studies*, vol. IX, 2 (2009), pp. 29-37.
- Zernov, N., *Moscow the Third Rome* (N.Y.: AMS Press, 1971).
- Zhuk, S., *Russia’s Lost Reformation: Peasants, Millennialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine, 1830–1917* (Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 2004).
- Znamenski, A., “Shamanism and Christianity on the Russian Siberian Borderland: Altaian Responses to Russian Orthodox Missionaries (1830–1917)”, *Itinerario*, no. 1 (1998), pp. 107-130.