

Христиане как граждане репрессивного государства: *Богословские и этические размышления в исторической перспективе*

Тойво ПИЛЛИ, Прага, Чехия

© Т. Пилли, 2006

Это произошло в начале 1980-х, в Эстонии, которая тогда была одной из Советских Республик. У двери лекционного зала главного корпуса университета Тарту меня поджидал один человек. «Нам нужно поговорить», – сказал он и настоял на том, чтобы мы встретились после моей лекции в ближайшей гостинице. Не было сомнений, что он был офицером КГБ. Я учился на факультете филологии в университете и активно участвовал в деятельности поместной церкви: иногда проповедовал, регулярно участвовал в собраниях христианской молодежной группы и очень интересовался богословием.

Приглашение поставило меня в затруднительное положение. Мой приход на эту встречу мог быть расценен властями как первый шаг к сотрудничеству. Я не хотел давать им повода так думать. А если я не пойду? КГБ меня все равно найдет. Наверное, все-таки лучше пойти и узнать, что им от меня нужно, и не откладывать неприятный разговор. Я также задумался над вопросом: не сам ли Бог по какой-то причине допускает существование репрессивных государственных органов, и не должны ли христиане – по крайней мере, в какой-то степени – подчиняться приказам этих органов? Я пытался представить, как будет проходить этот разговор. Вдруг они начнут задавать вопросы о других верующих, просить предоставить им информацию о поместных церквях, о христианских машинописных рукописях... Как я могу ответить на эти вопросы, не предав друзей, их дело, ведь даже молчание часто расценивается как информация? А после встречи? Что мне ответить на требование КГБ никому не рассказывать об этом разговоре? Нужно ли мне на словах согласиться, а на самом деле поделить-



Тойво Пилли руководит факультетом исследований по истории баптизма и анабаптизма в Международной баптистской богословской семинарии в Праге. Он изучал английскую филологию в университете Тарту (1980-1985), затем учился в Финской евангельской теологической семинарии (1989-1991). Получил степень магистра богословия от университета Тарту (1996). Читает лекции, пишет статьи, руководит студенческими исследованиями по восточноевропейской баптистской истории и традиции. Его последняя работа посвящена истории евангельских христиан-баптистов в Эстонии в годы советской власти.

ся подробностями встречи с моими друзьями? В этом случае я солгу КГБ... Может ли случиться, что мои братья-христиане неправильно поймут все то, что произошло со мной? Может ли это нарушить атмосферу доверия и дружбы между нами? Я чувствовал себя загнанным в угол, виноватым и бессильным.

Я и не думал тогда, что подобными вопросами задавались и подобные чувства испытывали уже многие христиане, когда-либо жившие в репрессивных государствах. У нас было мало информации о преследованиях христиан в других странах. Скажем, верующие в Эстонии едва ли знали о мученической кончине архиепископа Ромеро в 1980 году в Эль Сальвадоре вследствие его попытки «выступить от лица тех, кого никто не слушает»¹. Трудное положение церкви в Чили при Пиночете, которая стояла перед выбором: выступить открыто в защиту угнетенных или использовать методы дипломатии², – все это происходило где-то по другую сторону «железного занавеса». Даже о притеснениях христиан Сталиным в 1930-е годы не так много было известно.

При советском режиме отдельные христиане, да и Церковь в целом, как правило, реагировали на репрессивные меры спонтанно, ведь для того, чтобы осмыслить ситуацию с богословских и этических позиций, всегда нужно, чтобы прошло немалое время после событий. В настоящей работе делается попытка

исследовать некоторые вопросы, с которыми сталкиваются христиане, живущие во враждебном окружении. Мы обсудим так же, как эта проблема решается в исторической перспективе.

Повиноваться Богу более, нежели людям: опыт ранней Церкви

Вопрос о том, как христианам следует вести себя по отношению к государству, которое враждебно настроено или откровенно преследует их, при этом оставаясь гражданами своего земного отечества, – так же стар, как и само христианство. В Новом Завете отразились некоторые подходы ранней Церкви к этой проблеме: апостол Павел советовал христианам подчиняться властям не только по причине возможного наказания, но и потому, что политическая власть установлена Богом (Рим. 13:1-7). Однако Церковь вскоре вступила в конфликт с Римской властью, поскольку христиане «отказались признать абсолютную власть государства, если ее повеления противоречат Божьим установлениям»³. Некоторые тексты в книге Откровение (например, 13 гл.) рисуют власть гораздо более пессимистично, чем Павел в Рим. 13 гл. Сам апостол Павел видел, что страдания и гонения – это неотъемлемая часть христианской жизни.⁴ Позднее, в истории Западной Церкви, дуалистические взаимоотношения между Церковью и государством, или между

¹ S. Bergman, ed., *Martyrs* (Maryknoll, New York: Orbis, 1996), 77.

² См.: William Cavanaugh, *Torture and Eucharist* (Oxford: Blackwell Publishing, 1998).

³ Roland Bainton, *Christianity* (Boston: Houghton

Mifflin Company, 1987), 58.

⁴ John S. Pobee, "Persecution and Martyrdom in the Theology of Paul", *Journal for the Study of the New Testament*, Supplement Series 6 (Sheffield: JSOT Press, 1985), 107.

«Иерусалимом и Вавилоном», ни когда не находили удовлетворительного решения, что вызывало постоянное напряжение⁵. Например, хотя Лютер и Кальвин верили, что светское правительство и духовная власть функционируют в разных сферах, на практике им было трудно отделять одно «царство» от другого⁶.

В течение первых столетий верность христиан Богу часто расценивалась римскими властями как государственная измена. Римляне главную ценность религии видели в гражданских добродетелях и внешнем соблюдении обычаев. Даже общественные жертвы «были просто формальным подтверждением верности государству» и, как сказал Пол Джонсон, «они никак не затрагивали совести подавляющего большинства римских граждан»⁷. Однако христиане тяготели к другому взгляду, поскольку обычно оценивали гражданские дела с богословской и этической точек зрения. Когда христиане воспротивились культуре императора, многим казалось, что они тем самым отказывают государю в праве управлять царством⁸. По этой причине Плиний Младший описывал свою практику обращения с христианами следующим образом: если они после трёх допросов не отрекались от своей принадлежности к христианству, он приговаривал их

к смерти, потому что «неважно, в каком преступлении они сознались, их упрямство и непоколебимое упорство определенно должно наказываться»⁹. Христиане часто руководствовались позицией первых апостолов: «Должно повиноваться больше Богу, нежели человеку» (Деян. 4:19-20, 5:29). Текст революционный, особенно, если сравнивать его с Рим. 13. Во многих случаях расхожие суеверия дополняли описанную картину. Тертуллиан говорил, что христиан обвиняли

«за любое общественное бедствие и каждую неудачу», которая приключалась с людьми. «Если Тибр поднимется на высоту городских стен, если Нил не пошлет свои воды на поля, если небеса не дадут дождя, если случается землетрясение, если придет голод или мор...»¹⁰

– во всем повинны христиане. Трения между божественной и земной властью, обвинения в государственной измене или подрыве единства государства и хождение суеверий в народе – все эти три элемента периодически повторялись во время гонений на Церковь.

Затем христиане столкнулись с новыми трудностями, когда они из гонимого меньшинства неожиданно, после реформы императора Константина в IV веке, превратились

⁵ W. Friend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford: Blackwell, 1965), 537, 569.

⁶ David M. Whitford, "Luther's political encounters", in Donald K. McKim, ed., *The Cambridge Companion to Martin Luther* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 189-190; "Civil government", in Donald K. McKim, ed., *The Westminster Handbook to Reformed Theology* (Louisville and London: Westminster John Knox Press, 2001).

⁷ Paul Johnson, *A History of Christianity* (Norwich: Pelican Books, 1982), 6.

⁸ Justo L. Gonzales, *The Story of Christianity*, vol. 1 (New York: HarperSanFrancisco, 1984), 41.

⁹ Pliny the Younger, Epp. X (ad Traj.), XCVI, in Henry Bettenson, ed., *Documents of the Christian Church* (London and New York: Oxford University Press, 1967), 3.

¹⁰ Tertullian, Apology, XL. *The Ante-Nicene Fathers*, vol. III (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1980), 47.

привилегированное большинство. Социальный гнет и законодательное принуждение, вкупе с надеждой улучшить свое положение в обществе, стали в то время для людей новыми мотивами для обращения в христианство. «Если примешь императорскую религию, у тебя появляется больше возможностей в этой жизни»¹¹. Позднее в истории, например, в период начала 1990-х годов, после падения коммунизма на территории бывшего Советского Союза, христиане Восточной Европы столкнулись с теми же самыми вопросами: как адаптироваться к быстрым переменам, когда христианство из гонимой группы стало уважаемым и престижным движением в глазах общества? Этот переход оказался трудным. После реформы Константина некоторая скрытая напряженность – доктринальная, дисциплинарная и личная – вышла на поверхность: «Христиане победили, но в тех, кто дожил до этого времени, сохранялось мышление сопротивления»¹². То же самое явление можно увидеть и в бывшем Советском Союзе после прекращения гонений на христиан, где единству угрожал не столько сохранившийся атеизм, сколько сама внезапность, неожиданность наступления свободы. Один из ярких примеров – Украина, где почти шестьдесят лет была только одна законная Православная Церковь, а начиная с 1989 года страна столкнулась с ситуаци-

ей, когда сразу четыре православных церкви стали бороться за влияние в обществе¹³.

Кроме того, горький опыт гонений нуждается во взвешенной оценке. Прошлое нужно примирить с настоящим. Ведь стали известны не только мученики, но и вероотступники. В период ранней (и средневековой) Церкви, мученики сформировали богословие и оставили христианам пример для подражания, как на Западе, и на Востоке. Горячие дискуссии о восстановлении отпавших в первой Церкви только подчеркнули необходимость покаяния и прощения внутри христианского сообщества после периода внешнего давления. Библейские цитаты всегда приводились как в пользу строгого наказания, так и в пользу милости¹⁴. В свое время церкви Малой Азии выдвинули достаточно «скромные» требования к покаянию: отпавшие могли быть восстановлены после трех-пяти лет покаяния, и даже предатели, которые выдавали своих братьев по вере властям, получали прощение после десяти лет доброго о них свидетельства¹⁵. Хотя современные верующие могут иметь разные мнения о том, каким должно быть покаяние, христианам после пережитых гонений всегда полезно переосмыслить свой опыт, найти силы для прощения падших и, одновременно, воздать честь героям.

¹¹ John McManners, ed., *The Oxford Illustrated History of Christianity* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1995), 63.

¹² W. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford: Blackwell, 1965), 537.

¹³ S. P. Ramet, *Nihil Obstat: Religion, Politics and Social Change in East-Central Europe and Russia*

(Durham and London: Duke University Press, 1998), 246.

¹⁴ John McManners, ed., *The Oxford Illustrated History of Christianity*, 45.

¹⁵ W. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 538.

Вальденсы: сохранить свою самобытность в гонениях

Преследования христиан государством происходило не только в первые века. Отторжение инакомыслящих и их притеснение также имели место в странах, официально объявленных христианскими, где государство тесно переплеталось с господствующей Церковью. В Средние века и в период Реформации некоторые группы, отколовшиеся от официальной Церкви, подвергались преследованиям и были вынуждены искать ответы на сложные богословские и этические вопросы, поставленные перед ними атмосферой гонений. Ниже мы упомянем только два подобных движения: вальденсов и анабаптистов.

Движение вальденсов существовало в Европе с XII века до времени Реформации, когда они издали свое исповедание веры, «именовавшее их реформаторской протестантской группой»¹⁶.

Вальденсы придавали большое значение проповеди Евангелия мирянами и обету бедности. Они также отказывались приносить клятву и безоговорочно доверяли каждому слову Библии¹⁷. На начальном этапе движения официальная Церковь относилась к нему терпимо, пусть и не ортодоксальному во многих отношениях, поскольку бывали случаи, когда вальденсы отрекались от своих взглядов¹⁸.

Тем не менее, после 1230-х гг. социальное и религиозное поведение вальденсов все более менялось вследствие постоянной угрозы со стороны инквизиции¹⁹. Гонимые церковной и светской властью, вальденсы сформировали подполье, тайную сеть общин. При этом они столкнулись с трудной дилеммой: проповедовать публично в силу своих убеждений или воздержаться от открытого распространения взглядов, чтобы выжить. К XIII столетию большинство общин вальденсов избрали второе, т.е. решили не выделяться в окружающем обществе, «внешне вальденсы выглядели как номинальные католики»²⁰. Как и многим другим инакомыслящим, вальденсам нужно было решить вопрос, какую цену они готовы заплатить за свое выживание. Габриель Аудизио предположил, что вальденсы были вынуждены не только скрывать свои убеждения, но и не вызывать подозрений, на словах одобряя те мнения, которые они в действительности отвергали. Поскольку делалось это из страха, то несло с собой чувство вины²¹. Вне сомнения, данный опыт также сформировал особенности понимания вальденсами того, каким должно быть христианское сообщество: по их мнению, это община посвященных людей, которые всегда поддерживают друг друга. Вместе с тем, в некоторых верующих появляется

¹⁶ "Waldenses", in *The Westminster Dictionary of Church History*, ed. by Jerald C. Brauer (Philadelphia: The Westminster Press, 1971).

¹⁷ Gabriel Audisio, *The Waldensian Dissent: Persecution and Survival c. 1170-c.1570* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 11.

¹⁸ Euan Cameron, *Waldenses: Rejections of Holy*

Church in Medieval Europe (Oxford: Blackwell, 2000), 11-60.

¹⁹ Euan Cameron, *Waldenses*, 66-68.

²⁰ Bernard Hamilton, *The Medieval Inquisition* (London: Edward Arnold, 1981), 91.

²¹ Gabriel Audisio, *The Waldensian Dissent*, 88. Euan Cameron, *Waldenses*, 109-110.

чувство собственной исключительности. Это происходит из-за осознания своей принадлежности к касте избранных. Часто среди преследуемых групп развивается чувство превосходства²².

История вальденсов, хотя и имевшая место в уникальном историческом контексте, поднимает трудный для многих христиан во время любых гонений вопрос: как далеко можно заходить, скрывая свои убеждения, идти на компромисс и не терять при этом свою богословскую самобытность и нравственную чистоту?

На этот вопрос давались самые разнообразные ответы. В начале IV столетия христианин, вовлеченный в судебный процесс о собственности в Александрии, мог дать другому язычнику поручение действовать от его лица, участвуя в церемонии поклонения идолам, непременно в условиях всех судебных процессов древности. Хотя и с тяжелой совестью, но христианин все же мог представить в суде свое дело и при этом избежать гонений²³. В Советском Союзе многие христиане участвовали в «строго добровольных» демонстрациях, сопровождавших день октябрьской революции, символических актах, которые, хотя бы косвенно, но все же воздавали честь атеистическому государству. Христиане «выполняли свою гражданскую обязанность», но в сердце они не соглашались с ценностями, которые представляла эта общественная

церемония. После второй мировой войны Русская православная Церковь часто восхваляла Сталина как «величайшего друга верующих» и в публичных высказываниях отвергала любое обвинение в нетерпимости или преследованиях в СССР²⁴. Другие церкви так же высказывали подобным образом. И даже если отдельно взятые христиане могли избежать выражения общественной поддержки государства, в котором они преследовались, все равно позиция замалчивания своих христианских убеждений могла легко привести к потере верующими чистоты веры. Анализируя историю вальденсов, Ауидизио утверждал, что политика замалчивания своих взглядов отдельными верующими и христианскими группами не может быть чрезмерно долгой: либо должно нарушиться молчание, либо их самобытность веры будет утрачена²⁵.

Анабаптисты и сепаратистское богословие

Первые анабаптисты, в широком или узком смысле слова, по сравнению с вальденсами, были более заметными фигурами в истории XVI столетия. Они «не стремились к активным столкновениям с правительством»²⁶, тем не менее, их конфликты с церковными и гражданскими властями оставили след в истории. Джеймс Стейер утверждал, что, по крайней мере, 679 анабаптистов были казнены в Швейцарии и юж-

²² Gabriel Audisio, *The Waldensian Dissent*, 37.

²³ John McManners, ed., *The Oxford Illustrated History of Christianity*, 45.

²⁴ Tatiana Chumachenko, *Church and State in Soviet Russia: Russian Orthodoxy from World War*

II to the Khrushchev Years (Armonk, New York: M. E. Sharpe, 2002), 53.

²⁵ Gabriel Audisio, *The Waldensian Dissent*, 89.

²⁶ Hans-Jürgen Goertz, *The Anabaptists* (London and New York: Routledge, 1996), 97.

ной Германии с 1527 по 1533 годы²⁷. Гонимые в одном регионе, они бежали в другой, распространяя, таким образом, свои убеждения. Говорят, граф Алтцей, однажды воскликнул: «Что мне делать? Чем больше я казню, тем больше их становится»²⁸. Это был не первый и не последний случай в истории, когда гонения парадоксальным образом помогали Церкви осуществлять ее миссию. Однако в некоторых местах движение анабаптистов было полностью уничтожено.

Какой была реакция анабаптистов на враждебное окружение? Конечно, более правильно было бы говорить о самых разнообразных видах реакции, однако, рискуя чересчур все упростить, можно сказать, что анабаптисты на репрессивные меры властей ответили, в основном, сепаратизмом и бойкотом. Среди этих религиозных радикалов, отличие от мирского образа жизни выражалось в виде отказа приносить клятвы, что было «необходимой процедурой в гражданских делах»²⁹. Взгляд анабаптистов на Церковь, состоящую исключительно их верующих, и отвержение детокрещения отделял их от официальных церковных и общественных структур своего времени и «подрывал фундамент духовного и светского социального устройства *corpus Christianum*»³⁰. В понимании анабаптистов, Цер-

ковь принципиально отличалась от государства, это был своего рода дуализм, который отражал основные отличия между царством тьмы и царством света, плотью и духом, Велларом и Христом³¹. Джон Х. Йодер указывал, что именно опыт гонений привил анабаптистам идею сепаратизма «против их воли», и что они не отрицали законность гражданского порядка³², но только в области светской жизни. Тем не менее, основное внимание этих радикальных верующих было направлено на духовную сферу.

Склонность к сепаратизму, как в богословии, так и на практике, стали основным ядром движения анабаптизма. Однако эта черта была отличительной не только для анабаптистов, ее можно разглядеть среди многих преследуемых христианских групп. В случае с анабаптистами, атмосфера гонений и сепаратизм действительно сформировали их понимание Церкви. Вероятно, слово «братство» было бы более подходящим термином для обозначения тех общин, которые они представляли собой на начальной стадии развития³³. По-видимому, единственным исключением была Моравия, где первые группы анабаптистов оказались хорошо организованы, благодаря большей религиозной терпимости в той местности³⁴. В целом, сбыть-

²⁷ James Stayer, "The Anabaptist Revolt and Political and Religious Power", in Benjamin and Calvin Redekop, eds., *Power, Authority and the Anabaptist Tradition* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2001), 57.

²⁸ William Estep, *The Anabaptist Story: An Introduction to Sixteenth-Century Anabaptism* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996), 75.

²⁹ James Stayer, "The Anabaptist Revolt", 56.

³⁰ Hans-Jürgen Goertz, *The Anabaptists*, 129.

³¹ Hans-Jürgen Goertz, *The Anabaptists*, 98.

³² John H. Yoder, «Anabaptists and the Sword» Revisited: Systematic Historiography and Undogmatic Nonresistants», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 85 (1974), 139.

³³ Robert Friedmann, *The Theology of Anabaptism, An Interpretation* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 1998), 115-116.

³⁴ George H. Williams, *The Radical Reformation* (Kirksville, Missouri: Sixteenth Century Essays & Studies, 1992), 315.

ся анабаптистскому идеалу церковной жизни мешали гражданские власти, но это только углубило их понимание, что истинная Церковь проявляет себя в общении, единстве духа и в регулярной Вечере Господней³⁵, даже если при этом приходится встречаться тайно. Мы, конечно, не считаем, что внешнее давление было единственным фактором, сформировавшим церковные взгляды анабаптистов, но не трудно доказать, что именно страдание дает ключ к пониманию не только отношений между Церковью и государством или Церковью и обществом, но так же и к атмосфере внутри гонимого христианского сообщества. Валтазар Губмайер, объясняя значение Вечери Господней, сказал, что это общественное свидетельство о любви, «в которой один брат присягает другому перед церковью. Точно так же, как они сейчас преломляют хлеб и едят его друг с другом, и делают чашу, так же и каждый может отдать свое тело и кровь за другого, полагаясь на силу Господа Иисуса Христа»³⁶.

Страдание требовало объяснения. Большинство анабаптистов рассматривало гонения в рамках христологической перспективы. Менно Симонс верил, что Христос оставил пример, которому Его уче-

ники должны следовать. Слова Иисуса, понимаемые буквально, и Его жизнь стали «центральным мерилом для Менно, а так же для швейцарских братьев и гуттеритов»³⁷. Христос страдал и поэтому Его последователям тоже приходиться страдать. Вальтер Клаассен утверждал, что физическое и духовное страдание «заново открыли анабаптистам взгляд первой Церкви на Христовы страдания, которые продолжают в Его членах»³⁸. Еще в 1524 г. Конрад Гребель писал: «Если ты должен пострадать за это [за верность Писаниям], ты хорошо знаешь, что по-другому нельзя. Христос страдает еще больше в членах тела Его»³⁹. Внешнее давление подвигло анабаптистов к более глубокому отождествлению себя со страдающим Христом, а «не просто следованию Его примеру или страданиям ради Него»⁴⁰. Кроме того, анабаптисты были вынуждены разобраться, что такое подлинное мученичество, которое для них было не только теорией, но и практикой. «Зеркало мучеников» и «Geschicht Büch» гуттеритов стали своего рода учебниками по богословию, где мученичество определялось как *imitatio Christi* или даже как *participatio Christi* и часто рассматривалось с эсхатологической точки зрения⁴¹.

³⁵ Robert Friedmann, *The Theology of Anabaptism*, 118.

³⁶ Walter Klaassen, ed., *Anabaptism in Outline. Selected Primary Sources* (Waterloo, Ontario: Herald Press, 1981), 194.

³⁷ Arnold C. Snyder, *Anabaptist History and Theology: An Introduction* (Kitchener, Ontario: Pandora Press, 1995), 213

³⁸ Walter Klaassen, ed., *Anabaptism in Outline*, 85.

³⁹ Conrad Grebel, "Postscript or Second Letter to Thomas Muntzer, September 5, 1524", in G. H. Williams and A. M. Mergal, eds., *Spiritual and*

Anabaptist Writers (Philadelphia: Westminster Press, 1957), 84.

⁴⁰ Lavrene A. Rutschman, "Anabaptism and Liberation Theology", in Daniel S. Schipani, ed., *Freedom and Discipleship: Liberation Theology in an Anabaptist Perspective* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1989), 62.

⁴¹ См.: Ethelbert Stauffer, "The Anabaptist Theology of Martyrdom", in Wayne Pipkin, ed., *Essays in Anabaptist Theology* (Elkhart, Indiana: Institute of Mennonite Studies, 1994), 211-236.

Удивительно, что можно обнаружить некоторые параллели между религиозным расколом XVI столетия в Европе и ситуацией в Латинской Америке XX столетия. Виллиам Каванау, анализируя опыт римско-католических христиан в Чили во времена Пиночета, говорит о «Христовой природе мученичества» и «следовании по крестному пути»⁴². Это уже несколько другой взгляд на мученичество в сравнении со смертью за веру. Ссылаясь на мученичество в древности, которое помогало Церкви быть более заметной в обществе и заявлять о себе как о дисциплинированной общине, Каванау утверждает:

«Древние мученики часто провозглашали царствование Христа, отказываясь поклоняться или служить императорам и их богам. Церковь была, по своей природе, телом Христовым, распятым и воскресшим, бросая вызов насилию и идолопоклонству светской власти... С богословской точки зрения характер противостояния не изменился; это тот же конфликт между телом Христовым на земле и властями мира сего, которые отказываются признать над собой победу Христову. Христиане рассматривают несправедливость и государственное насилие как постоянную борьбу между народом Божиим и силами смерти»⁴³.

Анабаптисты, находясь в драматических исторических условиях,

часто приходили к другим практическим выводам по сравнению со страдающей Церковью в Латинской Америке⁴⁴. Тем не менее, они согласились бы с основополагающим христоцентричным подходом и обращением к опыту ранней Церкви, на что опирается в своей работе Каванау.

Хотя акцент анабаптизма на общении верующих и на следовании за Христом продолжает вдохновлять церкви, особенно те, которые принадлежат к радикальной реформаторской традиции, у них так же существовала склонность закрываться, отделяться и сосредотачиваться на самих себе.

Многие верующие и сегодня задают те же вопросы: что нужно делать – прятаться ли в духовный кокон, покориться внешнему давлению, наносить ответные удары или все же найти какой-то этический, богословский и практический компромисс между крайностями? Кроме того, окружающее общество в значительной мере формирует христологию верующих, их понимание страдания и другие аспекты богословия и практической жизни. Необходимо постоянное осмысление, в свете Писания и коллективной мудрости общины, чтобы не принимать пассивно внешнее влияние, но сохранять внутреннюю жизнедеятельность Церкви, творчески подходить к сложившейся обстановке и сохранять здоровое противостояние внешнему давлению.

⁴² William C.avanaugh, *Torture and Eucharist* (Malden, MA, and Oxford: Blackwell, 1998), 61.
⁴³ William C. Cavanaugh, *Torture and Eucharist*, 63.

⁴⁴ См.: Josй Miguez Bonino, "On Discipleship, Justice and Power", in Daniel S. Schipani, ed., *Freedom and Discipleship: Liberation Theology in an Anabaptist Perspective* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1989), 131-138.

Гонение на протестантов в царской России: вопрос этнической и религиозной самобытности

В следующих разделах этой работы мы кратко обсудим два периода в истории восточно-европейского христианства. Во-первых, мы поговорим о столкновении славянских этнических ценностей и евангельского христианства с позиции официальной, царской (и православной) точки зрения в конце XIX и в начале XX столетия. И, во-вторых, мы сделаем некоторые выводы, рассмотрев положение христиан при атеистическом режиме в Советском Союзе.

Вальтер Завацки, богослов-менонит, указывал, что, начиная с XIX столетия, гонения стали «наследственными» для протестантов, особенно для евангельских верующих в славянской части Европы⁴⁵. Даже защищенные своим высоким социальным статусом некоторые евангельские лидеры-аристократы, например, полковник Пашков и граф Корф, были изгнаны из России и умерли в изгнании⁴⁶. В виде исключения Пашкову было разрешено посетить Россию на три месяца в 1890-х годах. Перед ним стояла трудная дилемма: либо вернуться на родину тайно, либо проповедовать открыто. Поскольку он верил, что только второй вариант позволяет ему сохранить верность учению

Нового Завета и соответствует его евангельским убеждениям, он решил на проповедь. Царь сразу же призвал его к себе и «приказал немедленно уехать и никогда не возвращаться»⁴⁷. Религиозные убеждения для этих евангельских верующих значили больше, чем национальная принадлежность. Для Пашкова и Корфа это обернулось изгнанием. Русские евангельские верующие в царской России, пытались остаться верными своим убеждениям, часто занимали позицию, которая для них как граждан России или представителей своей этнической группы не была выгодной. Они считали, что русский человек не обязательно должен быть православным. На начальных этапах движения многие евангельские верующие в России были лишены законных прав: их брак, если он не совершался православным священником, не имел юридического статуса, и их дети, следовательно, считались незаконнорожденными⁴⁸. После выхода в свет манифеста о веротерпимости 1905 года часть евангельских верующих, находившихся в ссылках и тюрьмах, вернулась домой. Например, Федор Костронин был в ссылке шестнадцать лет и девять лет в тюрьме, а Василий Иванов-Клышников был дважды в ссылке и 31 раз в тюрьме⁴⁹. Хотя в евангельском движении были представлены и другие этнические группы, например, немцы, все же именно славянские наци-

⁴⁵ Walter Sawatsky, *Soviet Evangelicals Since World War II* (Kitchener, Ontario: Herald Press, 1981), 27.

⁴⁶ Michael Rowe, *Russian Resurrection: Strength in Suffering – A History of Russia's Evangelical Church* (London: Marshall Pickering, 1994), 27, 32.

⁴⁷ Michael Rowe, *Russian Resurrection*, 32.

⁴⁸ Michael Rowe, *Russian Resurrection*, 28.

⁴⁹ Hans Brandenburg, *The Meek and the Mighty: The Emergence of the Evangelical Movement in Russia* (New York: Oxford University Press, 1977), 130.

ональные идеалы и религиозные предпочтения вызывали трудности и конфликты для русских евангельских верующих. Государство, желая упрочить свое единство, не одобряло идею ослабления русскими связи между славянской национальностью и православным вероисповеданием. Однако евангельские верующие, с их «интернациональными» взглядами на религию, хотели использовать появившуюся свободу. Это вело к конфликтам.

С другой стороны, тесные взаимоотношения самодержавия и Православной Церкви мешают точно определить, кто именно из них гнал протестантов, особенно в 1880-1905, когда Константин Победоносцев был главой Святейшего Синода (государственный отдел, представляющий царя в руководстве Церкви). Победоносцев использовал свои полномочия, чтобы осуществлять широко-масштабные гонения на инославных, так что русские евангельские христиане даже именовали его «русским Савлом»⁵⁰. Для Победоносцева религиозная (православная) и этническая (русская) принадлежность были неразрывно связаны, и он верил, что долг всякого русского человека – побуждать к принятию православия других людей, и даже, при случае, насильственно приобщать к нему⁵¹. Ганс Брандербург утверждал: «солидарность народа в одной, православной вере выступала для него гарантом стабильности и безо-

пасности государства»⁵². Жестокие меры Победоносцева в отношении протестантов были вызваны, скорее, политическими, чем религиозными убеждениями. Он был глубоко уверен, что русская национальная идея и православная вера неразрывно связаны, и, следовательно, любое отклонение от православия расценивалось как предательство своего народа и самой Российской империи⁵³. Обвинения христианства в целом или некоторых христианских групп в частности в подрыве целостности государства или в отказе от национальной самобытности, не представляет собой ничего нового: подобные голоса раздавались на протяжении всей истории христианства. Для русских протестантов вопрос встал следующим образом: совместим ли протестантизм со славянской этнической самобытностью? Попытки русских евангельских христиан разрешить эту проблему с позиции личной веры и религиозной терпимости приводили к конфликту с политическими и религиозными институтами, для которых важнее были славянские этнические и православные ценности. Так же различные взгляды на миссионерскую деятельность вызывали и до сих пор продолжают вызывать напряжение в Восточной Европе. Православный взгляд на каноническую территорию, т.е. исключительное право Православной Церкви быть представительницей христианской веры на славянских

⁵⁰ Steve Durasoff, *The Russian Protestants, Evangelicals in the Soviet Union: 1944-1964* (Rutherford: Farleigh Dickinson University Press, 1969), 47.

⁵¹ Constantine Prokhorov, "Orthodoxy and Baptists in Russia: The Early Period", in Ian M. Randall, ed., *Baptists and the Orthodox Church:*

On the way to understanding (Prague: International Baptist Theological Seminary, 2003), 105.

⁵² Hans Brandenburg, *The Meek and the Mighty*, 119.

⁵³ Hans Brandenburg, *The Meek and the Mighty*, 119-120, 123.

землях без какой-либо конкуренции со стороны других вероисповеданий, отличается от протестантского понимания миссии, где самым важным является личное обращение человека к Богу⁵⁴.

Гонения в СССР как повод к расколу среди евангельских верующих

Пол Маршалл отметил, что за пределами коммунистического (и радикального исламского) окружения люди сравнительно редко подвергаются гонениям за их личные религиозные убеждения, если они только не влияют на другие важные стороны жизни. «Обычно гонят тех, у кого как раз и наблюдается такая связь». Маршалл поясняет свою мысль примером: в мексиканском местечке Чиapas протестанты были гонимы за отказ платить неразумно высокие цены за товары, которые использовались в отвергаемых ими религиозных церемониях⁵⁵. Тоталитарные режимы стремятся контролировать мышление и взгляды своих граждан. Это одна из причин, почему, например, фашисты были враждебно настроены к религии. Фашизм «требовал от своих приверженцев полного подчинения их совести и души». Христианство, по крайней мере Исповедающая церковь, оспаривало эти тотальные притязания⁵⁶, в итоге конфликт был неизбежен.

Конечно, и советский тоталитарный режим, особенно на начальной стадии, так же был заинтересован не только во внешнем подчинении, но и в активном посвящении себя делу коммунизма, требуя от всех стать активными гражданами своей страны. Христианин сам по себе уже вызывал подозрения. В 1930-е гг. в Советском Союзе были жестокие репрессии. Некоторые законы, изданные в 1928-м и 1929-м годах «установили очень ограниченное участие церковью в Советском обществе». Верующие и особенно «чуждые элементы» такие, как духовенство, считались гражданами второго сорта⁵⁷. В конце 1950-х по инициативе Хрущева была организована широкая кампания для приобщения советских граждан к моральному кодексу строителя коммунизма. Если бы эта политика осуществилась, то общество бы избавилось «пережитков капитализма», в частности, от веры в Бога. Поскольку христиане подчеркивали необходимость духовного преобразования верующих людей, Церковь рассматривалась как реальный конкурент коммунистическому мировоззрению⁵⁸. С другой стороны, советское государство, как правило, официально не ставило людям в вину их религиозные убеждения, поскольку теоретически свобода совести в СССР гарантировалась. Вместе с тем, когда в действи-

⁵⁴ См.: Mark Elliott and Anita Deyneka, "Protestant Missionaries in the Former Soviet Union", in John Witte and Michael Bourdeaux, eds., *Proselytism and Orthodoxy in Russia. The New War for Souls* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1999), 205-215.

⁵⁵ Paul Marshall, ed., *Religious Freedom in the World: A Global Report on Freedom and Persecution* (Nashville, Tennessee: Broadman and Holman, 2000), 17.

⁵⁶ Michael Burleigh, *The Third Reich: A New History* (London: Pan Books, 2001), 252, 255-256.

⁵⁷ Philip Walters, "A survey of Soviet religious policy", in Sabrina P. Ramet, ed., *Religious Policy in the Soviet Union* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 13.

⁵⁸ Constantine Prokhorov, *The State and the Baptist Churches in the USSR in 1960-1980*, MTh dissertation (Prague: IBTS, 2004), 12-15.

ях советских граждан обнаруживались скрытые христианские мотивы, это обычно становилось основанием для преследований. Христиане чувствовали, что их расценивали как маргиналов. Для советского гражданина было очень необычно «столкнуться с любым проявлением церковной деятельности в своей повседневной жизни»⁵⁹. Верующим приходилось осмысливать множество этических и богословских вопросов, которые ставило перед ними окружающее атеистическое общество. Одним из таких вопросов была тема компромисса. Позволять ли сотрудничать с государством, и если да, то до какой степени это можно делать? Насколько можно позволить государству вмешиваться в вопросы христианского богословия и практики, в той же области благовестия или церковных богослужений? Чувства, которые вызывало атеистическое давление, хорошо описаны Гансом Брандербургом:

«...большевистское ГПУ (предшественник КГБ) постоянно выдвигало политические обвинения, пускало в ход клевету и разоблачения, которые нельзя было проверить, устраивало тайные суды или принимало откровенные полицейские меры, и все это создавало атмосферу общей нестабильности и взаимного подозрения. Люди никогда не знали, кто из их окружения был подкуплен и стал доносчиком... Использовались ложные обвинения, чтобы настра-

ивать одну группу против другой. Как и при гонениях на христиан в древней Римской империи, появлялись *lapsi* – вероотступники»⁶⁰.

Хотя данная цитата и относится к довоенной России, она правильно передает чувство незащищенности, опасности, ощущаемой в христианской среде при суровом внешнем давлении. Одной из важных задач русских христиан в советский период было, напротив, создать атмосферу доверия друг другу.

Верующим также следовало осознать, какое значение для них имела правда в обстановке, когда власти легко манипулировали населением, подтасовывая статистические данные, подавляли людей репрессивными органами и стремились подчинить их сознание при помощи средств массовой информации. Государство систематически выдавало искаженный образ христиан, изображая их, в лучшем случае, как примитивных и неученых людей или, в худшем, как опасных фанатиков⁶¹. В то же самое время от христиан, особенно церковных руководителей, ожидалось лояльность антирелигиозной политике государства. Лидер евангельских христиан-баптистов Яков Жидков писал в 1946 году, что великая Октябрьская революция «принесла нашей стране самую главную свободу совести», хвалил сталинскую конституцию, называя ее «самой демократичной из всех конституций мира»⁶². Переживший тюрьмы и ссылки, писал ли

⁵⁹ Jane Ellis, *The Russian Orthodox Church, A Contemporary History* (London and Sydney: Croom Helm, 1986), 273.

⁶⁰ Hans Brandenburg, *The Meek and the Mighty*, 192.

⁶¹ Trevor Beeson, *Discretion and Valour: Religious Conditions in Russia and Eastern Europe* (Glasgow: Collins Fonetna Books, 1974), 48-49.

⁶² Jakov Zhidkov, "Our Holidays," *Bratskii Vestnik*, no. 2 (1946), 14-15. Quoted in Steve Durasoff, *The Russian Protestants*, 187-188.

Жидков эти слова в надежде, что члены церкви поймут его действительную позицию и не воспримут славословия власти слишком серьезно? Может быть, ему угрожали? Стив Дурасофф подтверждает, что так могло быть на самом деле⁶³. Вместе с тем, не думал ли Жидков, что эти и подобные панегирики были той ценой, которую нужно было платить за разрешение проповедовать Евангелие в церквях, и не объясняются ли его хвалебные речи страхом лишиться этой возможности? Закрывание церковей ведь было бы еще хуже, а потому он избрал «меньшее из зол». С позиции сегодняшнего дня компромиссы, на которые шли христиане в прошлом, нельзя взвешивать на упрощенных «черно-белых» весах.

К этим сложнейшим этическим вопросам добавился ещё и болезненный раскол среди советских евангельских христиан-баптистов в 1960-е годы. Это было прямым следствием общей политики гонений на христиан и, в частности, новой волны хрущевских гонений. Официальный орган Всесоюзного Совета ЕХБ (ВСЕХБ) избрал умеренную, покорную позицию по отношению к атеистическому государству. Был изменен Устав Союза, и поместным церквям было предложено в своей деятельности сосредоточить внимание на удовлетворении духовных

нужд верующих, а не на привлечении новых членов. «В действительности же, церкви стали заложниками своей сдержанности и осторожности»⁶⁴. Однако и возросло число тех, кто не был удовлетворен таким порядком вещей: уменьшались возможности принятия самостоятельных решений на уровне поместной церкви, вводились суровые запреты на миссионерскую деятельность, запрещалось посещение церковных богослужений детьми.

Неудовлетворенная группа, именуемая *инициативниками* или баптистами-реформаторами⁶⁵, пошла по пути «общественного протеста» вместо «мудрого маневрирования»⁶⁶. Они включились в подпольную работу, например, незаконно печатая христианскую литературу. Отказ регистрировать церкви стал для них признаком истинной веры, а преданность Богу стала измеряться степенью непослушания требованиям государства. «Отделенные» баптисты часто считали «регистрированных» предателями, потому что последние соглашались с тем, чтобы их церковная жизнь ограничивалась государственными постановлениями⁶⁷. Майкл Боурдоу утверждал, что инициативники противостали ВСЕХБ якобы из-за его компромиссов с государством⁶⁸. Кроме того, отделенные баптисты чувствовали, что требования государства

⁶³ Steve Durasoff, *The Russian Protestants*, 188.

⁶⁴ Trevor Beeson, *Discretion and Valour: Religious Conditions in Russia and Eastern Europe* (Glasgow: Collins Fontana Books, 1974), 98-99.

⁶⁵ С сентября 1965 года они стали называться Совет Церквей евангельских христиан-баптистов (СЦ ЕХБ).

⁶⁶ См.: Jane Ellis, *The Russian Orthodox Church, A Contemporary History* (London and Sydney: Croom Helm, 1986), 290-447; Michael Bourdeaux,

Patriarch and Prophets: Persecution of the Russian Orthodox Church (London and Oxford: Mowbrays, 1970).

⁶⁷ Hans Barndenburg, *The Meek and the Mighty*, 199.

⁶⁸ Michael Bourdeaux, *Religious Ferment in Russia: Protestant Opposition to Soviet Religious Policy* (London and New York: Macmillan and St Martin's Press, 1968), 22, 26.

угрожали лишить их самобытности как евангельских христиан. В 1966 году самиздатовский «Братский листок» Совета Церквей обвинил ВСЕХБ в попытке склонить Божий народ к греху (т.е. регистрации церквей и повиновению требованиям государства), но «верные будут служить Богу так же, как Мардохей, Даниил и апостолы...»⁶⁹ Регистрированные верующие отвечали цитированием Рим. 13:1-2, призывая проявлять уважение государству, а также ссылались на 1 Пет. 2:13-17, побуждая верующих делать добро и таким образом «заграждать уста невежеству безумных людей». Государственная власть может быть настроена против христианства, однако «Бог ставит такое правительство как суд над народами»⁷⁰. Подчеркивая необходимость вести «благочестивую жизнь», воздерживаться от алкоголя, проявлять честность на рабочем месте, готовность служить в армии, отдавая кесарю кесарева (Мф. 22:21), – все это составляло позицию ВСЕХБ о христианском свидетельстве в стране, где Церковь гонима. Однако никогда публично не говорилось об альтернативе послушанию, или о призыве повиноваться Богу более, нежели человекам⁷¹ (Деян. 5:29). Таким образом, разделение среди баптистов было неизбежным.

Официальная позиция советских евангельских верующих, по-ви-

димому, преувеличивала положительный эффект «диссонанса сознания»⁷², или надежду, что примерный образ жизни, являемый христианами, пробудит вопросы в умах их гонителей. Вместо того чтобы стать более благосклонными к христианам, некоторые атеистические авторы еще больше убедились, насколько опасно христианство. Один такой автор описал евангельское отношение к труду как «благочестивый обман и хитрую тактику, рассчитанную на то, чтобы вернуть уважение сограждан»⁷³. Полная противоположность этому подходу продемонстрировали баптисты из Совета Церквей, которые, очевидно, переоценили возможности радикального противостояния. Как некоторые христиане в период первоапостольской церкви⁷⁴, «отделенные» баптисты порою провоцировали власти, как бы предвосхищая или побуждая применение к ним суровых мер. В некоторых случаях они отказывались использовать «мирской язык», тем самым подчеркивая свое стремление жить по духовным, а не светским законам. Некоторые евангельские верующие запрещали своим детям вступать в пионеры или носить «знак дьявола»⁷⁵, т.е. красный галстук. Последователи Совета Церквей были склонны прославлять свое страдание и противостояние с атеистическим государством. Они провозглашали, что многие из

⁶⁹ *Bratskii Listok*, no. 6 (1966). Estonian translation. Materials of Robert Võsu, Archive of the Union of Evangelical Christian and Baptist Churches of Estonia.

⁷⁰ Hans Barndenburg, *The Meek and the Mighty*, 200

⁷¹ Steve Durasoff, *The Russian Protestants*, 217-221.

⁷² “Cognitive Dissonance”, in *Baker Encyclopaedia of Psychology*, ed. by D. Benner (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1985), 188.

⁷³ Steve Durasoff, *The Russian Protestants*, 219.

⁷⁴ W. Friend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 505.

⁷⁵ Steve Durasoff, *The Russian Protestants*, 191.

«братьев и сестер удостоились Богом подняться до вершин Его славы тюрпным заключением и лагерями».⁷⁶

В результате давления извне у многих христиан в Советском Союзе развилась «мания преследования». Когда коммунизм рухнул, таким людям стало трудно активно и сознательно участвовать в общественно-политической жизни страны. Конечно, сегодня у христиан, живущих на территории бывшего Советского Союза, есть новые трудности, например, исламское влияние в центральной Азии в некоторых случаях налагает на христиан суровые ограничения. Тем не менее, вопрос о том, как, не утрачивая своей самобытности, оставаться способными вести диалог с окружающим обществом, все еще остается весьма сложной задачей для христианской Церкви, особенно в период гонений. Так же этически сложно сохранить свою целостность и атмосферу доверия в общине, избегая чрезмерной подозрительности, в то время как государство оказывает давление на Церковь.

Заключение

Христиане в период гонений испытывали не только дискриминацию, но и претерпевали физическое и психологическое страдание. Перед ними вставала дилемма: как принадлежать царству Христа, одновременно живя в царстве кесаря. Поиски решения этого сложного вопроса

происходили не в академической тиши кабинетов, но под прессом реальных гонений. Не раз в церковной истории христиане избирали путь послушания и уважения к государству, даже тогда, когда они были преследуемы, но в то же время отказывались признать, что государство имеет над ними окончательную власть. Так же известны попытки объединить христианскую Церковь с государственной властью. На Западе эти действия, в конечном итоге, привели к появлению стран, официально именовавших себя христианскими. Однако отделившиеся группы верующих, например, вальденсы и анабаптисты долго и сурово преследовались. Вальденсы отреагировали на ситуацию попытками вести себя сдержанно, скрывать свои убеждения, насколько это было возможным, рискуя совсем лишиться своей самобытности. Анабаптисты вступили в конфликт с официальным христианством, а опыт гонений подвигнул их к убеждению, что христиане должны сосредотачивать внимание исключительно на духовной сфере, так как светская власть «не достигает совершенства Христова». Гонения помогли анабаптистам сформировать своеобразную христологию, экклезиологию и выработать собственное понимание страдания.

Перед евангельскими верующими в царской России встал вопрос, каким образом можно было совместить их убеждения с более широкими культурными, этническими и религиозными ценностями. Славянские евангельские верующие во времена самодержавия часто выбирали линию противостояния вместо адаптации к национальным или право-

⁷⁶ *Bratskii Listok*, no. 6 (1966). Estonian translation. Materials of Robert Vosu, Archive of the Union of Evangelical Christian and Baptist Churches of Estonia.

славным традициям, с которыми связывалось государственное понимание единства. Христиане в советское время должны были решить, как им относиться к государству, которое намеревалось полностью искоренить их веру. Советские евангельские верующие выработали два подхода. Официальные церкви предпочли внешнее повиновение и сделали упор на примерном образе жизни, веря при этом, что идут по стопам апостола Павла. Подпольные евангельские верующие, такие, как баптисты Совета Церквей, решили не повиноваться дискриминационным законам, или постановлениям, и даже не регистрировать свои общины в государственных органах, а, используя имеющиеся международные связи, оповещать мир об ущемлениях религиозной свободы в СССР. Следуя опыту некоторых групп ранних христиан, живших в период до императора Константина, и более позднему опыту анабаптистов, многие советские евангельские верующие выработали настороженное отношение как к государству, так и к светскому обществу в целом, которое отчасти сохранилось и после окончания атеистической эпохи. Однако важно помнить, что некоторые сложные вопросы (например, как далеко можно пойти в сотрудничестве с властями, преследующими христиан; как поддерживать атмосферу доверия в общине, оставаясь честной и целостной личностью; когда следует отвергать компромиссы или соглашаться на них) возникли определенно задолго до советских времен, сопровождая гонимых христиан во все эпохи.

ЭПИЛОГ

Данная статья началась с личной ноты. Ею она и должна закончиться. Пошел ли я на вышеупомянутую встречу? Да, я встретился с двумя офицерами КГБ, которые, потягивая вино из стаканов, допрашивали меня около часа. Я пытался говорить как можно меньше или рассказывать о том, что было общеизвестно. По мере того, как продолжался допрос, офицеры начали выражать свое недовольство повышением голоса и угрозами. Они ясно дали мне понять, что я никогда не поеду за границу и что мне лучше оставить всякие надежды на изучение богословия. С таким предупреждением я был отпущен домой. Однако спустя несколько лет политическая и религиозная ситуация в стране изменились. Предсказания офицеров КГБ не сбылись. Я все-таки изучил богословие и в 1989 году впервые съездил за границу. КГБ в Эстонии был распущен. Мой пример, хотя и не столь драматичный, как опыт многих других христиан во враждебном окружении, был представлен мной здесь с двойной целью. Во-первых, он объясняет мотивацию автора более широко взглянуть на историю христианской веры, служения и гонений. Во-вторых, надеюсь, это послужит напоминанием христианам, пережившим трудные времена, что для лучшего понимания нашей самобытности как сообщества верующих, пройденную историю (в которой были и разумные, и необоснованные компромиссы, проявления как героизма, так и слабости) непременно нужно анализировать и помнить ее с благодарным и покаянным сердцем. Иначе мы так и не преодолеем свое прошлое.