

СЕКТА ИЛИ ЦЕРКОВЬ?

Определение и самоопределение евангельских христиан-баптистов в условиях позднего советского времени

Елена ПАНИЧ, ДХУ, Донецк, Украина

© Е. Панич, 2013

Христианская церковь как явление традиционно рассматривается в самых различных дискурсах – богословском, историческом, политическом, социологическом. Следует также выделять два в некоторой степени противоположных аспекта осмысления – внешний (когда о церкви пишут ученые, журналисты, публицисты или другого рода критики) и внутренний (когда ее сущность, функции, миссию определяют для себя сами верующие, члены церкви, богословы, проповедники). В этом контексте особый интерес представляет процесс взаимного влияния внешнего и внутреннего осмысления церкви. Насколько представления сообщества верующих о себе подвержены влиянию со стороны тех, кто думает о церкви и дает ей определения в обществе? Каким образом внешние оценки церкви могут сказаться на самоидентификации самой церкви? В этой статье мне бы хотелось попробовать дать ответы на эти вопросы на примере сообщества верующих евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) в СССР в послевоенное время (1940–80-е годы).

Следует отметить, что конфессия евангельских христиан-баптистов – это особая традиция в рамках мирового баптизма, характерные черты которой в значительной мере обусловлены политическими и социокультурными процессами советского времени, когда эта традиция активно формировалась^[1]. На мировоззрении членов этой конфессии в исследуемый период



Панич Елена Ивановна, кандидат исторических наук, доцент, проректор по научной работе Донецкого христианского университета, стипендиат программы Фулбрайта. Автор около 50 научных и научно-популярных статей по истории евангельского движения в Украине и СССР. В своих исследованиях широко использует методы социологии и культурной антропологии. Замужем, имеет дочь. E-mail: olenadn@yahoo.com

[1] Заватский В. Евангелическое движение в СССР после Второй мировой войны. – Москва: «ИЦ-Гарант», 1995.

определенным образом отразилось не только богословское видение своей миссии, но и влияние советских идеологических конструктов, сформированных политикой государственного и «научного» атеизма. Прежде всего, это влияние состояло в привычке верующих этой конфессии считать себя чужими в советском обществе и пребывать в постоянной готовности претерпевать преследования и гонения за веру. С другой стороны, были выработаны также определенные стратегии выживания, приспособления и сохранения своей коллективной идентичности. Одним из способов идеологического давления на верующих было клеймение адептами коммуно-атеистической идеологии конфессии ЕХБ как «секты». Навешивание ярлыков и формирование мифологизированного образа баптиста, как «другого»^[2] происходило в том числе в сфере якобы научного осмысления феномена ЕХБ. Поскольку советская наука была тесно связана с практикой, под которой на самом деле подразумевалось идеологическое воспитание населения, то она не уделяла сколь-нибудь значительного внимания теоретическим дебатам по вопросу определений «церковь» и «секта», которые имели место быть на западе. Эти термины в советских условиях очень быстро приобретали значение ярлыков и упрощений, активно используемых в пропагандистских источниках. С другой стороны браство ЕХБ было вынуждено как-то реагировать на эти термины, пытаясь нивелировать их априорно негативное значение и коннотации.

В статье я попытаюсь показать, каким образом существующие в научном мире определения «церковь» и «секта» использовались в послевоенное время в отношении ЕХБ и каким образом данное христианское сообщество отвечало на эти определения.

Термины «секта» и «церковь» в научном и идеологическом дискурсах и их практические имплементации

Термин «секта» был закреплен за баптистами еще с начала их возникновения в Российской империи^[3]. Его негативные коннотации изначально были связаны с тем, что эта конфессия воспринималась как религиозное меньшинство, угрожающее доминирующей в государстве православной традиции. Со временем этот же термин в отношении баптистов стало использовать и Советское государство, которое в первые десятилетия ожидало и форсировало «отмирание» религии. В послевоенный период, когда прекратились массовые репрессии по отношению к различным слоям населения, в том числе и к «сектантам», вопрос о месте «церквей» и «сект» в советском обществе встал по-новому. Государству,

[2] Панич О. Міф про баптистів у радянському суспільстві 1950-1980-х рр.: марновірство і пропаганда // Український історичний журнал. – 2011. – №3. – С. 123-142.

[3] Coleman, Heather J. *Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905-1929*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2005.

провозгласившему доктрину «научного атеизма», было интересно, прежде всего, с практической точки зрения, иметь некоторое представление о религиозных организациях и сообществах, для того, чтобы более эффективно бороться с ними. С этой же точки зрения было целесообразно различать определенные типы религиозных организаций или институтов.

Политика «научного атеизма» строилась на основании убеждения, что религиозные воззрения могут быть преодолены методом научных доказательств и научной критики, которой необходимо подвергать религиозный опыт и религиозную картину мира. Государство активно поддерживало развитие такой критики, хотя было вынуждено для этого содействовать развитию специфических религиоведческих исследований.

Представители «научного атеизма» были склонны строго разграничивать «церкви» и «секты», выделяя церковь как «более высокий» и «прогрессивный» тип религиозной организации, по сравнению с сектой или другими промежуточными типами (например, культ, деноминация^[4] и т.п.)^[5]. Такая точка зрения доминировала в дискурсе «научного атеизма» в течение всего времени его существования, так как она лучше всего позволяла обосновывать, что и секта, и церковь – это «порождения классового общества». Сотрудник Института научного атеизма и известный в этих кругах сектовед А.И. Клибанов писал таким образом:

«Религиозные секты, как и церкви, – порождение классового общества. Противоположные по своей классовой природе, социальных функциях, церкви и секты составляют, тем не менее парное общественно-историческое явление. Как это понимать? Борьба между сектами и церквями взаимообусловлена и проходит в общих для них рамках определенной религиозной системы, будь то христианство, ислам, буддизм и т.п. Секты в христианстве борются с христианскими (католической в одном случае, православной – в другом) церквями. ... В общих рамках определенной религиозной системы можно выделить этапы, когда она существует как религиозно-сектантская и когда она существует как церковная, потом, в свою очередь, разрушается (полностью или частично) новыми сектантскими образованиями, чтобы восстановиться опять как церковная, но в измененном виде.»^[6]

Согласно такому видению, церковь рассматривалась как логическое продолжение развития секты: «какая-либо церковь начинается с секты. Какая-либо секта, если она положила начало жизнеспособной конфес-

^[4] Термин «деноминация» как определение некоторого промежуточного типа религиозной организации между сектой и церковью получил широкое использование среди бывших советских ученых уже в послесоветское время.

^[5] Крянев Ю.В. Типология религиозных

объединений и дифференциация атеистического воспитания. «Вопросы научного атеизма». Вып.3. – Москва, Издательство «Мысль», 1967. – С. 40-62.

^[6] Клибанов А.И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем — М.: Изд-во «Наука», 1973. — С. 5-6.

сии, обязательно идет к церкви – иначе ее будущее окажется под угрозой»^[7]. Отталкиваясь от такого социологического понимания взаимосвязи между сектой и церковью, советские исследователи выработали общее в их среде, более-менее приемлемое для теоретических нужд «научного атеизма» определение этих типов религиозных институтов. Оно сводилось к следующему:

«Церковь, как тип, выделяется: во-первых, количественными параметрами: она объединяет если не большую часть общества, то безусловно значительную. Во-вторых, церковь характеризуется универсализмом, претензией на всеобщность идей и действий в противовес сектантской посвященности немногих, избранных. ... как тип социальной общности церковь, в-третьих является авторитарной централизованной иерархической системой, которая имеет свой аппарат духовной власти (клир), всесторонне разработанную идейно-догматическую программу, развитый пропагандистские средства, упорядоченную обрядность. Если секта – закрытый, то церковь – открытый относительно общества институт»^[8]

По поводу секты писали примерно следующее: «о секте, как о типе религиозного объединения, имеем в виду: а) оппозиционность отдельным конфессиям, б) отсутствие иерархической структуры и управления, в) представление о секте как узком круге верующих». Но, главное, утверждалось, что для сектантства характерен «сепаратизм... не только и не столько к господствующей церкви, сколько относительно общества, мира в целом, который воспринимается как место, в котором господствует сатана»^[9].

Об устойчивости воззрений советских теоретиков на секты и церкви свидетельствует тот факт, что за тридцать лет (1960-е–80-е) эти воззрения практически не изменились. Данные определения они заимствовали из классических трудов западных социологов религии, прежде всего М. Вебера, Э. Трельча, Р. Нибура^[10]. Однако в теоретическом аспекте западные концепции не получили какого либо заметного развития в советской религиозноведческой науке по причине ее крайней заидеологизированности^[11].

^[7] Мельник В. Малые конфессиональные объединения в Украине: на пути к церковности. – «Философская и социологическая мысль». – 1992. – №8. – С. 93.

^[8] Там же. – С. 79

^[9] Там же.

^[10] Weber, Max, *Economy and Society. An outline of interpretative sociology*. Bedminster Press, New York, 1968; Troeltsch, Ernst, *The Social Teaching of the Christian Churches*. New York: Macmillan, 1931; Niebuhr, H. Richard, *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Henry Holt, 1929.

^[11] Глубокие теоретические дискуссии по вопросам корректности использования этих терминов, имевшее место в среде западных социологов, советских ученых обошли стороной. Примером конструктивной критики классических концепций секты и церкви могут служить, например, работы Р. Старка. См.: Stark Rodney and William Sims Bainbridge, *Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1979, 18(8):117-133.

Дискурс «научного атеизма» сформулировал и частично сформировал определенные установки в отношении конфессии евангельских христиан-баптистов. Его концепции были в определенном смысле вспомогательным терминологическим аппаратом для чиновников и представителей государственной власти. При этом надо сказать, что во время Второй мировой войны (1944 год) советская власть по-новому легитимизировала структуру конфессии баптистов и евангельских христиан (отдельно существующих в то время), путем создания объединенного союза ЕХБ, в частности, со своим руководством и иерархией. Централизованные механизмы управления союзом существенно упрощали органам советской власти контроль за жизнью и деятельностью разрозненных общин. С другой стороны, благодаря созданию этого союза, конфессия должна была занять в обществе место, подобное «церкви», отказавшись от своего «сектантского» статуса. Благодаря этим структурным реформам баптизм должен был превратиться во что-то похожее на Русскую православную церковь, устройство которой было более-менее понятным и привычным, и которая традиционно была зависимой от государственной власти. Конечно, этого было сложно достичь в силу неприемлемости и чуждости для баптистов многих аспектов такого рода «церковной» жизни. Например, еще в 1951 году Уполномоченный Совета по делам религиозных культов по Украине П. Вильховый в одном из своих отчетов писал: «Сектант из евангельских христиан-баптистов не признает по существу иерархического управления <...>»^[12]. Он был искренне обеспокоен тем, что поместные церкви ЕХБ сохраняют большую степень своей автономии, а постановления руководства союза (в частности об ограничении религиозной деятельности) считают необязательными к исполнению рекомендациями.

Однако со временем Союз ЕХБ под руководством Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ) в определенном смысле принял существующие в советском обществе правила игры и сумел добиться признания и авторитета как у поместных общин, так и у государства и даже на международном уровне. О механизмах завоевания им своего «церковного» статуса будет сказано несколько позже. В официальной советской риторике Союз ЕХБ иногда называли «церковью». Однако одновременно верующих продолжали называть сектантами, особенно в тех случаях, когда хотели подчеркнуть их склонность к неконформизму и диссидентской деятельности^[13]. В быту слово «сектант» часто использовали как ярлык, клеймо, которым обозначали религиозные меньшинства, в том числе и верующих ЕХБ.

^[12] Центральный государственный архив общественных организаций Украины, фонд 1, опись 24, дело 783. «Вопросы вероисповедания, церкви, молитвенные дома.

1951 год.», л. 73-74.

^[13] Куроедов В.А. Религия и церковь в советском обществе. – М.: Политиздат, 1984.

Несмотря на то, что представители «научного атеизма» (напр., А.И. Клибанов) пытались очистить понятие «секта» от негативных коннотаций, они скорее, наоборот, содействовали им, так как фактически доказывали, что секта все же хуже, чем церковь, которая считалась более «прогрессивной» формой религиозной организации, некоей «высшей ступенью» развития. В 1950-е годы в ходе специальных этнографических экспедиций начали изучать сектантские группы как своего рода отмирающую религиозную культуру, с целью показать, какие факторы способствуют ее отмиранию^[14]. Такие экспедиции проводились под руководством А.И. Клибанова, Л.Н. Митрохина и др.^[15]

Надо сказать, что какие-либо альтернативные точки зрения на сектантство и его социальные и культурные корни в системе советской религиозоведческой науки практически не развивались и даже не имели возможности появиться. Интересной иллюстрацией у тому, что попытки сформировать такого рода точку зрения пресекались практически на начальной стадии, может служить случайно найденное мною в архиве письмо А.И. Клибанова некоему соискателю научной степени Яковлеву (10 августа 1969 года):

«Глубокоуважаемый товарищ Яковлев! Извините, что отвечаю с опозданием на Ваше письмо от 25/VII-69», в котором Вы просите дать консультацию по плану диссертации «Эволюция социальной природы и проблемы идеологической секуляризации современного христианского сектантства (по материалам Казахстана)». Сформулированная Вами тема диссертации не представляется мне научной. Что значит «эволюция социальной природы христианского сектантства»? Социальная природа христианского сектантства Нового и Новейшего времени буржуазная. Полагаете ли Вы, что она «эволюционирует» в условиях советской действительности? Если да, то в каком с о ц и а л ь н о м направлении? Перестает быть буржуазным пережитком? Преобразуется, осваивается системой общественных отношений социализма?.. В том и состоит исторический тупик христианского, да и всякого иного религиозного сектантства, что его /сектантства/ социальной природе некуда «эволюционировать» в условиях нашей действительности. В том и состоит неразрешимость противоречия, в котором оказалось сектантство, что единственная «эволюция», возможная для него, это эволюция прочь от его социальной природы, «эволюция» сектантства от самого себя...»^[16].

На самом деле в интуитивном предположении Яковлева о том, что социальная природа советского сектантства в определенном смысле *другая*, чем в капиталистических обществах, есть значительная доля правды.

^[14] Клибанов А.И. Религиозное сектантство и современность. Социологические и исторические очерки. – М.: Политиздат, 1969.

^[15] Митрохин Л.Н. Баптизм. – М.: Политиз-

дат, 1966.

^[16] Российский государственный архив политической истории (РГАСПИ), ф. 606, оп. 4, д. 70, с.111.

Однако развить и обосновать такое предположение Яковлеву, по всей видимости, так и не удалось.

То же самое можно увидеть и в отношении советских ученых к трудам западных исследователей сект. Например, интересными и популярными в это время в западном мире были размышления Вебера о том, что протестантские церкви сектантского типа по существу превращаются в подобие элитных клубов, потому как они воспитывают в своих членах надежность, трезвость, трудолюбие. Из-за этого членство в таких организациях для человека превращается в дополнительный, экономически выгодный бонус, становится признаком хорошей репутации, которую можно выгодно «продать»^[17]. Советские исследователи упускали этот момент и больше концентрировались на том, что секты враждебны по отношению к обществу. Сам тот факт, обозначенный Вебером, что идеология сект соответствует идеологии капитализма, не мог вызывать симпатии у советских исследователей, нацеленных на то, чтобы показать советское общество движущимся к коммунизму. Близость протестантского образа мышления к капиталистическому только усугубляли критику «сектантов» со стороны научных атеистов. Однако их постоянное желание приписать баптистам особое богатство, заработанное «нечестным» (т.е. «капиталистическим») способом, выдает тот факт, что концепция Вебера была им знакома.

Особый всплеск использования термина «секта» по отношению к баптистам произошел после возникновения оппозиционного крыла конфессии под руководством Совета Церквей. Сторонников этого диссидентского движения практически всегда клеймили как «сектантов», несмотря на то, что их доктрины принципиально не отличались от доктрин Союза ЕХБ. И это как раз показало, что государство использовало сугубо научное терминологическое деление для того, чтобы подавлять одних и контролировать других. Власти всячески преследовали «сектантские» сообщества, прямо или косвенно показывая им, что «нужно быть церковью». Но одновременно они фактически сохраняли их в состоянии «сектантства», потому что не признавали их как отдельные деноминации и не давали развить свою церковную организацию. К тому же атеистическая пропаганда содействовала негативному восприятию сектантства в обществе. Интересно, что это относилось не только к оппозиционному крылу баптизма, но также и к некоторым другим конфессиям, которых государство насильственным образом «перевело» в разряд подпольно существующих религиозных меньшинств: пятидесятников, Свидетелей Иеговы и даже представителей Украинской греко-католической церкви. В этом смысле «секты» в советском обществе можно рассмат-

^[17] Weber, Max, *Economy and Society. An outline of interpretative sociology*. V. 3. Bedminster Press, New York, 1968, p. 1206-1207.

ривать как некие особые, внешне и внутренне сконструированные социальные реальности (П.Бергер и Т.Лукман)^[18], своего рода политические мифы или даже «воображаемые сообщества» (термин Б.Андерсона).

Интересно, что говоря о сектантстве, представители советского государственного и научного атеизма вводили в некоторое заблуждение западных ученых. Например, в 1983 году вышла статья американских авторов Дэвида Ковалевски и Артура Грейла «Религиозное сектантство и Советское государство: динамика протеста верующих и ответ режима»^[19]. Авторы пытались доказать, что традиционное социологическое деление религиозных сообществ на «церкви» и «секты» успешно работает и в условиях советской реальности. Основной их аргумент свелся к тому, что советская власть дискриминировала сектантов больше, чем представителей церквей. Интересно, что авторы делают этот вывод на основании материала, который на самом деле не дает оснований для таких выводов. То, что государство преследовало секты больше, чем церкви, с точки зрения авторов, должно объясняться тем, что секты значительно менее, чем церкви были склонны мириться с ограничениями, которые накладывал на них госатеизм. Однако с помощью глубокого и квалифицированного социологического анализа они показывают, что характер и частота протестов против атеистической власти «сектантов» и представителей «церквей» в СССР в целом не отличались между собой. Исходя из этого, не более ли правильным было бы допустить, что советская власть сама определяла кто есть «церковь», а кто – «секта» и соответственно относилась к ним по-разному? Государственный атеизм не только больше преследовал секты, он с помощью своей политики конструировал секты как социальные группы, оформляя их в сообщества людей с общей судьбой. Д.Ковалевский и А.Грейл фактически попали в ловушку понятий, наполнение которых в данном случае стало результатом не какого-то «естественного развития» религиозных групп, но политического конструирования. Пытаясь доказать валидность религиозно-ведческих терминов «церковь» и «секта» с теоретической стороны, авторы не обратили внимания на то, что в советской реальности эти понятия становятся всего лишь идеологическими конструктами, обобщающими символами, ярлыками.

Понятие «церковь» в том смысле, в котором его обычно использовали евангельские христиане-баптисты, обычно не использовалось в литературе «научного атеизма» и редко находило применение в бюрократическом языке советских чиновников. По всей видимости, это понятие было слишком конфессиональным и не соответствовало как формиру-

[18] Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: «Медиум», 1995.

[19] Kowalewski, David and Arthur L. Greil,

Religious Sectarianism and the Soviet State the Dynamics of Believer Protest and Regime Response. *Review of Religious Research*, Vol. 24, No. 3 (Mar., 1983): 245-260.

вавшимися научно-социологическим, так и распространенным в быту представлениям о церкви. Однако именно оно в значительной мере определило самопонимание и коллективную идентичность самого этого общества.

Внутренний взгляд на церковь

Союз евангельских христиан-баптистов, возникший во время Второй мировой войны, просуществовал как довольно стабильная структура до конца советского времени. Среди множества неоднозначных оценок самого процесса создания этого союза, которые высказывались позже, все-таки преобладают положительные. Историк С.В.Савинский писал по этому поводу:

«Слияние двух братств в одно подготавливалось в горниле испытаний, постигших оба братства, и притом как бы стихийно, с низов, которого (слияния) многие братья и сестры жаждали еще в первой половине 20-х годов. <...> И жизнь показала устойчивость и живучесть объединения. А это ведь самый надежный показатель того, что в этом проявилась воля Божья»^[20].

Главным фактором, легитимирующим это объединение, была длительность и стабильность его существования.

Однако, с другой стороны, факторы, которые содействовали этому объединению, имели во многом насильственный характер и впоследствии привели к обострению внутренних противоречий в среде верующих. Прежде всего, это касается централизации и авторитаризации руководства союза. Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов, коллегиальный руководящий орган, длительное время, с 1944 до 1963 гг., вообще не имел какой-либо формальной подотчетности в рамках союза и зависел только лишь от государственных органов власти. Институт старших пресвитеров, который был внедрен на ранней стадии существования союза, напоминал систему епископальной власти^[21].

Стимулируя создание Союза и ВСЕХБ, советские власти стремились к упрочению контроля над отдельными разрозненными общинами, а также к упорядочению их, к унификации протестантской религиозной среды. Под влиянием государственной политики Союз все больше становился похожим на церковь в том понимании, которое обосновывали идеологи «научного атеизма». Можно выделить пять основных показателей, которые дают право так утверждать. Первый из них – это количественное возрастание. Без сомнения, власть, с одной стороны, была заинте-

^[20] Савинский С.Н. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии (1917–1967). – Санкт-Петербург, Издательство «Библия для всех», 2001. –

С. 155-156.

^[21] Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов. Сборник публикаций. – Elkhart, Russian Gospel Ministries, 1992.

ресована в уменьшении количества церквей и верующих, но, с другой, она стремилась показать всему миру, что в СССР религиозные организации имеют достаточно удобные условия существования и, как следствие, всецело поддерживают советскую внутреннюю и внешнюю политику. Эта поддержка, как правило, должна была выражаться в публичных заявлениях руководителей различных церквей, в том числе ВСЕХБ, в прессе или с трибуны международных съездов, конференций и форумов. Но это предусматривало, что эти руководители являются представителями и выражают мнение довольно значительной части советского общества. В этом вопросе существовала политическая целесообразность представлять Союз евангельских христиан-баптистов довольно масштабным объединением верующих для того, чтобы придать заявлениям ВСЕХБ большей весомости. Пользуясь этим, лидеры ВСЕХБ откровенно позиционировали Союз как количественно значительную организацию, сопоставимую с русской православной церковью. В 1954 году журнал «Братский вестник» сообщал:

«До Октябрьской революции баптисты преследовались как царским правительством, так и тесно связанным с ним православным духовенством. Перед Октябрьской революцией баптисты насчитывали в России около 20 тысяч членов. С упразднением советской властью привилегий русской православной церкви и с дарованием религиозной свободы всем церквям и религиозным объединениям, в том числе и баптистам – баптисты в СССР заняли одинаковое с православной и со всеми другими церквями положение. Количество баптистов в Советском Союзе выросло за время советской власти до 500 тысяч крещеных членов. Баптисты в СССР имеют 5 400 церквей, в которых совершенно свободно проповедуется Евангелие и преподается баптистское вероучение»^[22].

Согласно новейшим исследованиям, приводимые здесь цифры были значительно преувеличены^[23], и реально количество баптистов в СССР не превышало 200 тысяч человек. Тот факт, что в официальном журнале Союза евангельских христиан-баптистов, подвергавшемся строгой цензуре, были приведены завышенные количественные показатели, с одной стороны, отражает общую советскую политику «приписок», которая активно использовалась для улучшения имиджа СССР, а с другой, отчетливо демонстрирует тенденцию поддержания церковного статуса Союза ЕХБ со стороны государства. Но даже реальные цифры отражали значительный количественный рост братства по сравнению с довоенным периодом.

Вторым показателем «церковности» Союза была его способность объединить более мелкие протестантские течения и церкви. Кроме собствен-

^[22] Братский вестник. – 1954. – №2. – С. 62-63. ства ЕХБ с 1945 по 1959 год [<http://rusbaptist.stunda.org/dop/statist.htm>]

^[23] Синичкин А. О динамике роста брат-

но двух основных родственных конфессий баптистов и евангельских христиан, к союзу со временем примкнули пятидесятники и другие течения. Объединение, без сомнения, было навязано государством, однако ВСЕХБ проделал большую и довольно успешную работу по его легитимации в глазах «рядовых» верующих. Для оправдания вынужденного единства использовались богословские послы и апелляция к религиозным чувствам. Лидеры ВСЕХБ приписывали объединению духовно-мистическое значение. С самого начала об объединении было принято говорить в восторженных тонах, как об исключительно богоугодном деле. Коллективная память о нем должна была подкрепляться с помощью ритуальных механизмов, для чего в 1945 году было введено во всех общинах празднование дня единства ежегодно 27 октября. В журнале «Братский вестник» появилась отдельная рубрика о единстве, в которую помещали статьи как назидательного, так и информационного содержания.

В 1946 году в контексте формирующегося дискурса единства Союз евангельских христиан-баптистов был назван церковью:

«Вот истек уже год, как Союз евангельских христиан и Союз баптистов объединились в один Союз евангельских христиан-баптистов. Отныне церковь евангельских христиан и церковь баптистов объединились в одну церковь – церковь евангельских христиан-баптистов»^[24].

Это была одна из первых статей о единстве. Ее автор вкладывал в слово «церковь» смешанный смысл – одновременно мистический (Церковь Христова) и практический (слияние союзов). Практическое объединение он интерпретировал как видимое свидетельство мистического или духовного единения. Впоследствии такое смешение понятий будет характерным как для проповедей лидеров, так и для сознания верующих. Интересно, что для обозначения поместной церкви в журнале «Братский вестник» с этого времени стало чаще использоваться слово «община».

Надо сказать, что идея единства верующих в известной степени отражала идею единства «советского народа», активно постулируемую советской идеологией в военное и послевоенное время. Этот политический контекст понимали и принимали лидеры ВСЕХБ. Я. Жидков писал:

«Все живые силы внутри страны тесно объединились, как бы спаялись в одно, чтобы отразить злого врага... А мы – евангельские христиане, баптисты и христиане веры евангельской, находились врозь, а иногда и несколько неприязненно относились друг к другу из-за некоторых второстепенных вопросов нашей веры. Допустимо ли это? Нет – не допустимо!... И слава Богу, что это объединение состоялось! В процессе обсуждения этого вопроса важно заметить один общий принцип, которого держались братья всех трех течений – это взаимная уступчивость,

^[24] Братский вестник. – 1946. – №1. – С. 19.

желание найти общий язык, неуклонное стремление – непременно договориться. И что же? – Господь помог – и договорились!»^[25]

Фактически объединение различных конфессий в один союз повлекло за собой множество локальных конфликтов. Однако в дискурсе единства были выражены более общие, стратегически важные цели союза, призванные подчинять себе частные, локальные цели отдельных общин и течений в интересах выживания и укрепления всех. Руководством Союза было много сделано для преодоления догматических различий между баптистами, евангельскими христианами, христианами веры евангельской (пятидесятниками). Хотя полностью преодолеть эти различия не представлялось возможным, но в этом отношении Союз все же выступал как подлинная церковь.

Третьим фактором «наращивания церковности» Союза евангельских христиан-баптистов было упорядочение структуры, догматики и практики богослужений. Структура Союза приобрела четкое иерархическое строение. Был внедрен и упрочен институт старших пресвитеров, функционально направленный на сплочение и унификацию церковной практики. Миссию старших пресвитеров определяли таким образом:

«На них лежит труд по углублению духовной жизни общин и забота о сохранении и упрочении христианского единства в нашем многонациональном евангельско-баптистском братстве. Они наблюдают за правильной деятельностью общин и групп евангельских христиан-баптистов, оказывая им всестороннюю помощь и поддержку»^[26].

Фигура старшего пресвитера в перспективе приобрела много негативных оценок в связи с постепенной аккумуляцией этими служителями значительных полномочий и власти над поместными общинами, а также не единичными фактами злоупотреблений этой властью. Этих злоупотреблений вряд ли можно было избежать в условиях советского тоталитарного строя, когда авторитарный стиль руководства был единственно возможным во всех существующих в этом социальном пространстве структурах. При этом политический опыт, накопленный старшими пресвитерами в советское время, оказался востребованным и в дальнейшем.

Четвертым фактором, позволяющим говорить о Союзе, как церкви, было его, с одной стороны, вынужденное, а с другой, вполне осмысленное и последовательное сотрудничество с государством. Путем торга и взаимных уступок ВСЕХБ и советская власть поддерживали друг друга. Руководители Союза высказывались в поддержку власти и ее политики, часто выдерживая острые нападки зарубежных недоброжелателей. Например, во время заседания комитета Всемирного совета церк-

^[25] Жидков Я.И. Несколько слов о работе ВСЕХБ. // Братский вестник. – 1946. – №1. – С.33.

^[26] Левинданто Н.А. О служении старшего пресвитера. Братский вестник. – 1956. – №1. – С.50.

вей в августе 1980 г. в Женеве председателю ВСЕХБ А.М. Бычкову совместно с другими участниками советской делегации пришлось демонстрировать чудеса дипломатии, чтобы ответить на критические реплики по поводу политики СССР в Афганистане^[27]. Но за это союзные структуры и руководство пользовались со стороны властей символическим уважением и определенной защитой от внешних и внутренних потрясений.

Постоянная включенность ВСЕХБ в политические игры направляла их усилия в русло земной жизни, отодвигая вопросы Небесного Царства на второй план. Среди наиболее насущных проблем деятельности Союза была максимально возможная, полезная и безболезненная для верующих интеграция их в структуру советского общества. Эта задача усложнялась политикой государственного атеизма, направленной на подавление религиозной деятельности и религиозного сознания конкретных членов церкви. Усилия по решению этой задачи сводились к тому, что лидеры ВСЕХБ стремились активно участвовать в международных миротворческих акциях, а во внутренней политике представлять своих членов законопослушными, патриотически настроенными советскими гражданами. Благодаря этому Союз евангельских христиан-баптистов фактически выступал как открытая миру религиозная организация с достаточно развитыми, насколько это позволяли условия, пропагандистскими средствами и с претензией на выражение неких универсальных, приемлемых как для мира, так и для верующих, богословски оформленных ценностей, в частности, миротворчества и патриотизма. Это было еще одно, пятое, обстоятельство, которое делало Союз формально похожим на церковь в том значении, как ее определяли советские интеллектуалы.

Все перечисленные выше факторы были в значительной мере результатом государственной политики. Их положительная сторона состояла в том, что Союз ЕХБ постепенно начал соответствовать некоему распространенному в то время общественно-научному пониманию церкви как социального института, преодолевая представление о баптистах как о секте. Руководство Союза частично имело возможность использовать эти условия для сохранения и защиты поместных общин. Однако искусственно созданная централизованная структура Союза с минимальными демократическими элементами облегчала возможность власти оказывать давление на все звенья этой структуры – от служителей до «рядовых» верующих. В момент очередного обострения этого давления союзные структуры, в частности руководящие (ВСЕХБ и старшие пресвитеры), перетерпели кризис легитимности, так как не могли обеспечить безболезненное существование поместных церквей. Но в процессе этого

^[27] Государственный архив Российской Федерации, фонд Р-6991, опись 6, дело 1977, лист 23.

кризиса обнаружилось, что понимание церкви в рамках братства незаметно изменилось и верующие, вопреки баптистским доктринам, начали воспринимать Союз как церковь, не вкладывая в это богословского обоснования, но основываясь на определенных реалиях жизни.

Серьезное потрясение все это «церковное пространство» перетерпело в связи с разделением 1960-х годов^[28]. Несмотря на то, что группы верующих, которые по разным причинам не входили в Союз евангельских христиан-баптистов, существовали всегда, но разделение 1960-х привело к появлению альтернативного центра власти, достаточно влиятельного, чтобы угрожать легитимности ВСЕХБ. Движение сторонников Инициативной группы, которое стало толчком к разделению, по существу представляло собой сочетание политического диссидентства и движения за духовное обновление. Его начальная цель состояла в инициировании всесоюзного съезда евангельских христиан-баптистов, но в перспективе оно переросло в организованное движение протеста против советской атеистической политики, а также против руководства Союза ЕХБ^[29].

В документах Инициативной группы впервые отчетливо прозвучало отношение к Союзу как к церкви. Это было обозначено уже в ее первом послании от 13 августа 1961 года, где, в частности, находим такие слова:

«Все церкви ЕХБ в нашей стране, независимо от того зарегистрированы они или незарегистрированы, составляют одну церковь ЕХБ в СССР и должны занимать равное во всех отношениях положение. Необходимо иметь избранное на основании Слова Божьего единое центральное руководство как зарегистрированных, так и незарегистрированных общин церкви ЕХБ. Существующее в настоящее время центральное руководство (ВСЕХБ) зарегистрированных общин ЕХБ не является избранным церковью, не руководит церковью, а лишь ее частью, не отвечает интересам церкви и дела Божьего и проявило неверность пред Богом в своем многолетнем служении»^[30] (Выделено мной. – О.П.).

В этом, как и во многих других документах Инициативной группы (позже переименованной в Оргкомитет, а еще позже в Совет Церквей), концепция «единой церкви ЕХБ» не имела какого либо четкого богословского обоснования. Об этом свидетельствует слишком очевидное смешение понятий в утверждении «церковь состоит из церквей». Однако если учесть, что первые послания Инициативной группы имели большой успех и хождение среде общин, то это указывает на соответствие такого понимания церкви массовым настроениям верующих.

[28] О причинах раскола см.: Никольская Т. История движения баптистов-«инициативников». Альманах по истории русского баптизма. Вып.3. – Санкт-Петербург: Издательство «Библия для всех», 2004. – С. 65-110.

[29] Bourdeaux, M. *Religious Ferment in Russia: Pritestant Opposition to the Soveit Religious Policy*. London: Macmillan, 1968.

[30] По пути возрождения. – Москва: Издательство «Христианин», 1989. – С. 30.

Критикуя существующий Союз и его руководство, оппозиция не ставила под сомнение легитимность объединения различных церквей, например, баптистов и евангельских христиан, а наоборот утверждала ценность более широкого объединения и предлагала вместо ВСЕХБ другое, не менее централизованное, руководство. Убедительным свидетельством фактического ощущения единства евангельских христиан-баптистов как «церкви» является факт отлучения Оргкомитетом руководителей ВСЕХБ и ряда старших пресвитеров (знаменитый протокол №7 расширенного совещания Оргкомитета Церкви ЕХБ от 3 июня 1962 года^[31]). В протоколе №7 Оргкомитет фигурирует как полномочный орган Церкви, причем под Церковью имеется в виду одновременно организационная структура и мистическое тело, так как в протоколе она пишется постоянно с большой буквы и как эквивалент при этом используется название «народ Божий». Характерно также восприятие оппозиционерами служителей ВСЕХБ не просто как администраторов союза, хотя их функции во многом были больше надзирательные, а не пасторские, а как служителей «церкви», которые не оправдали, так сказать, свое предназначение, и которые должны быть переизбраны «церковью», а собственно съездом союза ЕХБ. Конечно, такое отлучение, нельзя назвать соответствующим баптистским доктринам и с богословской точки зрения оно было слабым местом лидеров Оргкомитета. С. Савинский по этому поводу писал:

«Здесь явно обнаружилась неопытность братьев, принявших «... на себя руководство Церковью ЕХБ в СССР» ... За всю прежнюю историю евангельско-баптистского братства вопросы принятия и отлучения решали лишь поместные церкви. ... В основе решения по отлучению членов ВСЕХБ лежало неправильное понятие – церковь. Братья исходили из того, что евангельско-баптистское братство в СССР – это «Церковь ЕХБ в СССР». Отсюда и пошли их ошибки. И отлучение совершили от имени «Церкви ЕХБ», церкви общегосударственной, церкви в административных границах государства, «Церкви ЕХБ в СССР», по аналогии с Русской Православной церковью»^[32]

Несмотря на это, в отношении представителей ВСЕХБ к этому факту находим все же некоторую странность. Формально не признавая это отлучение (которое на практике и не имело никакого значения для них), они, тем не менее, требовали от оппозиционеров снять его, вместо того, чтобы просто проигнорировать. Если отлучать имеет право только поместная церковь, а не какой-то Оргкомитет, то зачем требовать снять это отлучение, как будто оно все же имеет реальную силу? Это можно объяс-

^[31] Крючков Г.К. Великое пробуждение XX века. – Москва: Изд-во «Христианин» МСЦЕХБ, 2008. – С. 68-70.

^[32] Савинский С.Н. История евангельских

христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии (1917–1967). – Санкт-Петербург: Издательство «Библия для всех», 2001. – С. 220-221.

нить только тем, что у обеих сторон конфликта при формальном отсутствии разработанной богословской позиции, способной удовлетворить разные стороны в таких случаях, тем не менее, существовало некое общее ощущение единства, в рамках которого все братство действительно воспринималось как *единая церковь*. Говоря об «ошибочном» и «богословски некорректном» понимании церкви представителями Оргкомитета, следует иметь в виду, что это понимание сформировалось под влиянием реально происходящих процессов укрепления церковной структуры Союза евангельских христиан-баптистов и отражало определенный жизненный уклад и культурный опыт верующих того времени.

Позже Совет Церквей стал самостоятельным существующим руководящим центром, возглавляющим отдельный союз общин. Чтобы богословски обосновать существование своего союза, лидеры Совета Церквей развили учение о «гонимой Церкви» со специфической теологией страдания и отделения от мира. Так как «гонимая Церковь» под руководством Совета Церквей представлялась как «истинная церковь» в противовес «антицеркви»^[33], возглавляемой ВСЕХБ, то впоследствии это название стало играть роль своеобразного бренда, предназначенного символически маркировать различия между существующими союзами. Духовное единство «гонимой Церкви» было сопряжено с организационными изменениями в Совете Церквей, направленными на укрепление и более сильную сплоченность этого братства.

Учение о «гонимой Церкви» стало еще одним свидетельством гибкости понимания церкви в среде верующих и зависимости его от многих обстоятельств социальной жизни. Однако деятельность Совета Церквей имела положительное влияние на уже существующий Союз евангельских христиан-баптистов и его руководство, в частности потому, что актуализировала вопрос о власти и авторитете поместной церкви и в конечном итоге помогла избежать чрезмерной централизации Союза, его отхода от фундаментальной баптистской эклезиологической доктрины.

Интересно, что несмотря на все эти политические дискуссии о церкви и секте, сообщество ЕХБ сохранило также и традиционное, общее для мирового баптизма богословское понимание церкви^[34]. Об этом свидетельствует в частности, внезапно проявившаяся после распада советской системы популярность классических книг по эклезиологии западных авторов. Одним из наиболее важных эклезиологических концептов было и остается понимание церкви как сообщества людей, объеди-

^[33] Крючков Г.К. Великое пробуждение XX века. – С.180.

^[34] См.: Джексон П. Доктрины и устройство баптистских церквей. – Одесса: Издательство «Христианское просвещение», 1993.; Baptist Concepts of the Church. A Survey of the Historical and Theological Issues which Have

Produced Changes in Church Order. Ed. by W.S. Hudson. Chicago : Judson, 1959; Colin W. Williams. The Church. Philadelphia, PA : Westminster, 1968; A. Gilmore (Ed.). The Pattern of the Church: A Baptist View. London: Lutterworth, 1963.

ненных Заветом Христа. Естественным образом такое сообщество должно существовать в трех видах – «невидимой», «вселенской» и поместной церковей. Невидимая церковь состоит из спасенных душ христиан всех веков и народов, вселенская церковь объединяет всех истинно верующих, живущих на земле, а поместная церковь – это конгрегация или община верующих конкретной территории^[35]. Одновременно с этим использовались и духовно-символические определения церкви, заимствованные из Священного Писания, в частности, такие как «Народ Божий», «Тело Христово», «Храм Духа» «небесный Иерусалим», «невеста Христова» и другие^[36].

Заключение

Ничто не дает большего чувства единства, чем общность культурного и человеческого опыта. В церковной жизни это единство достигается с помощью ритуала, в котором соучаствуют все члены церкви. Унифицированный ритуал, общая для всех общин церковная практика, одинаковые способы поклонения Богу содействуют духовному единению. Но в советском государстве даже эти немаловажные факторы, объединяющие евангельских христиан-баптистов, были второстепенными по сравнению с общностью того опыта притеснений и гонений, который переживали верующие, и который давал им не просто ощущение единства духовной жизни, но единства судьбы. В этих условиях стать членом баптистской церкви для человека означало сделать выбор не столько между жизнью или смертью, сколько между двумя смертями – физической или духовной. Выбирая жизнь вечную, верующий понимал, что его земная жизнь от этого почти наверняка существенно ухудшится или сократится. Тревога за земную жизнь обуславливала напряженное ожидание Небесного Царства и содействовала развитию общинной сплоченности. Одновременно это экзистенциальное переживание обостряло способность к восприятию мистических концепций церкви. В этом отношении отождествление «Церкви Христовой» и «единой церкви евангельских христиан-баптистов в СССР» не вызывало богословских дискуссий, но было следствием определенного коллективного духовного переживания.

Таким образом, условия послевоенного времени способствовали переосмыслению концепции церкви среди евангельских христиан-баптистов в СССР. Союз евангельских христиан-баптистов, который объединял большинство евангельских верующих, воспринимался ими равноценным церкви. Три объективно существующих основных фактора, под влиянием которых произошло это переосмысление, это: политика государственной власти, идеологические наличие культурного примера рус-

^[35] Grenz, Stanley. *Theology for the community of God*. Nashville, Tennessee, 1994, pp. 608-609.

^[36] О духовных и символических образах цер-

кви см.: Paul S. Minear, *Images of the Church in the New Testament*. Philadelphia : Westminster Press, 1960.

ской православной церкви и фактическое переживание верующими духовного единства, обусловленное общими для них паттернами социальной жизни, отношений и ожиданий.

Концепция союза как церкви не была до конца теологически оформлена, однако она отразила более широкий дискурс единства, чем предусматривает традиционное баптистское учение о поместной церкви. В духовном измерении союз воспринимался как видимое воплощение Церкви Христовой. В социальном измерении Союз оказался близким к модели национальной церкви, востребованной в условиях замкнутого советского общества и изолированного даже в этом обществе евангельско-баптистского братства. Его ценность была продиктована спецификой и характером политической и культурной ситуации. Живучесть такого типа объединения подтвердилась в послесоветское время, когда произошел распад единого Союза евангельских христиан-баптистов отдельные союзы в рамках национальных государств. Несмотря на то, что эти союзы претерпели некоторые внутренние трансформации, они до сих пор сохранили свою иерархическую структуру и в отношении количества верующих в них существенно преобладают над существующими рядом с ними более новыми союзами и ассоциациями.

С другой стороны даже в самые тяжелые времена давления со стороны государства иерархичным структурам Союза не удалось подавить автономию поместных церквей. Оппозиция, которая возникла в среде верующих, выявила латентные механизмы сохранения этой автономии и актуализировала их в процессе религиозно-политической полемики, когда по существу поместным церквам пришлось самостоятельно решать, к какому лагерю примкнуть. Но для отстаивания своей программы лидеры оппозиции воспользовались разработанными в рамках существующего Союза способами коммуникации, распространения информации, оказания политического давления среди поместных церквей. В перспективе этот опыт привел их к созданию альтернативного объединения, почти полностью воспроизводящего модель Союза евангельских христиан-баптистов под руководством ВСЕХБ.

Разнообразие исторических условий развития христианства является причиной существования различных форм и механизмов церковной жизни. Однако мы верим, что Господь использует все эти временные условия для того, чтобы осуществить Свой план спасения и привести Свою Церковь к вечным небесным обителям.

Библиография

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: «Медиум», 1995.
2. Джексон П. Доктрины и устройство баптистских церквей. – Одесса: Издательство «Христианское просвещение», 1993.
3. Жидков Я.И. Несколько слов о работе ВСЕХБ. // Братский вестник. – 1946. – №1. – С. 33.
4. Заватский В. Евангелическое движение в СССР после Второй мировой войны. – Москва: «ИЦ-Гарант», 1995.
5. Клибанов А.И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем — М.: Изд-во «Наука», 1973.
6. Клибанов А.И. Религиозное сектантство и современность. Социологические и исторические очерки. – М.: Политиздат, 1969.
7. Крючков Г.К. Великое пробуждение XX века. – Москва: Изд-во «Христианин» МСЦЕХБ, 2008. – С. 68-70.
8. Крянев Ю.В. Типология религиозных объединений и дифференциация атеистического воспитания. // Вопросы научного атеизма. Вып.3. – Москва, Издательство «Мысль», 1967. – С. 40-62.
9. Куроедов В.А. Религия и церковь в советском обществе. – М.: Политиздат, 1984.
10. Левинданто Н.А. О служении старшего пресвитера. Братский вестник. – 1956. – №1. – С. 50.
11. Мельник В. Малые конфессиональные объединения в Украине: на пути к церковности. – «Философская и социологическая мысль». – 1992. – №8. – С. 81-93.
12. Митрохин Л.Н. Баптизм. – М.: Политиздат, 1966.
13. Никольская Т. История движения баптистов-«инициативников». Альманах по истории русского баптизма. Вып.3. – Санкт-Петербург: Издательство «Библия для всех», 2004. – С. 65-110.
14. Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов. Сборник публикаций. – Elkhart, Russian Gospel Ministries, 1992.
15. По пути возрождения. – Москва: Издательство «Христианин», 1989.
16. Панич О. Міф про баптистів у радянському суспільстві 1950-1980-х рр.: новітство і пропаганда // Український історичний журнал. – 2011. – №3. – С. 123-142.
17. Савинский С.Н. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии (1917-1967). – Санкт-Петербург, Издательство «Библия для всех», 2001.
18. Синичкин А. О динамике роста братства ЕХБ с 1945 по 1959 год [<http://rusbaptist.stunda.org/dop/statist.htm>]
19. Baptist Concepts of the Church. A Survey of the Historical and Theological Issues which Have Produced Changes in Church Order. Ed. by W.S. Hudson. Chicago: Judson, 1959
20. Bourdeaux, M. *Religious Ferment in Russia: Pritestant Opposition to the Soviet Religious Policy*. London: Macmillan, 1968.
21. Coleman, Heather J. *Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905–1929*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2005.
22. Colin W. Williams. *The Church*. Philadelphia, PA: Westminster, 1968; A. Gilmore (Ed.). *The Pattern of the Church: A Baptist View*. London: Lutterworth, 1963.
23. Grenz, Stanley. *Theology for the community of God*. Nashville, Tennessee, 1994, pp. 608-609.
24. Kowalewski, David and Arthur L. Greil, *Religious Sectarianism and the Soviet State the Dynamics of Believer Protest and Regime Response*. *Review of Religious Research*, Vol. 24, No. 3 (Mar., 1983): 245-260.
25. Niebuhr, H. Richard, *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Henry Holt, 1929
26. Paul S. Minear, *Images of the Church in the New Testament*. Philadelphia: Westminster Press, 1960.
27. Stark Rodney and William Sims Bainbridge, *Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1979, 18(8):117-133.
28. Troeltsch, Ernst, *The Social Teaching of the Christian Churches*. New York: Macmillan, 1931
29. Weber, Max, *Economy and Society. An outline of interpretative sociology*. Bedminster Press, New York, 1968