

Российский Союз Евангельских христиан-баптистов  
Московская богословская семинария ЕХБ  
Центр изучения религий РГГУ  
Российская национальная комиссия Международной комиссии по сравнительной истории церквей  
(Comission internationale d'histoire ecclésiastique comparée)  
Институт теологии и истории Боннской библейской семинарии (Bonn)

Материалы  
международной научно-практической конференции

## ***105 лет легализации русского баптизма***

5–7 апреля 2011 года

Москва 2011

ISBN 5-902917-03-4

Материалы  
международной научно-практической конференции

## ***105 лет легализации русского баптизма***

5–7 апреля 2011 года

Ред.-сост. Н.А. Белякова, А.В. Синичкин

- © Российский Союз Евангельских христиан-баптистов
- © Московская богословская семинария ЕХБ
- © Центр изучения религий РГГУ
- © Российская национальная комиссия Международной комиссии по сравнительной истории церквей  
(Comission internationale d'histoire ecclésiastique comparée)
- © Институт теологии и истории Боннской библейской семинарии (Bonn)

# Содержание

<b>Формирование идентичности российского евангельского движения</b> .....	5
1. НАСКОЛЬКО САМОБЫТНЫМ БЫЛО БАПТИСТСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ? <b>Вардин Альберт</b> (почётный профессор Белмонтского университета [в отставке], Нашвилл, Теннесси, США. Экс-президент Южного баптистского исторического общества) .....	9
2. Традиция евангельских христиан: анализ самоидентификации (1874–2008) <b>Пузынин Андрей</b> (PhD) .....	16
3. «МОНАШЕСТВУЮЩИЕ» И ХРИСТА РАДИ ЮРОДИВЫЕ В РУССКОМ БАПТИЗМЕ <b>Константин ПРОХОРОВ</b> (магистр богословия, г. Омск) .....	24
4. Есть ли будущее у баптизма в России? <b>Черенков М.Н.</b> (Доктор философских наук г. Киев, Украина) .....	31
5. К вопросу о крещении: обещание или вопрошение? <b>Негров Александр Иванович</b> (PhD) <b>Савин Геннадий Александрович</b> (кандидат филологических наук) .....	35
6. ДЕСТРУКТИВНОЕ НАСЛЕДИЕ СОВЕТСКОГО ПРОШЛОГО <b>Павлюк Пётр</b> (PhD, профессор, ректор Гуманитарной Теологической Академии [Одесса]) .....	40
7. Кризис идентичности у евангельских христиан-баптистов: четвертый принцип баптизма и появление епископальной формы церковного управления <b>Павел Валерьевич Кирилловых</b> (дьякон церкви «Логос» РС ЕХБ Санкт-Петербурга) .....	45
8. HISTORIOGRAPHY OF BAPTISTS IN RUSSIA <b>Albert W. Wardin</b> (Jr. PhD) .....	50
<b>ЕХБ в Российской империи: на пути к легализации</b> .....	57
1. «На пути к свободе совести: власть и евангельско-баптистское движение в России (вторая половина XIX — начало XX века)» <b>Полунов Александр Юрьевич</b> (кандидат исторических наук, доцент Факультета государственного управления МГУ имени М.В. Ломоносова) .....	59
2. Архивные фонды Российского государственного исторического архива, как источник изучения вопроса о распространении и положении евангельских христиан и баптистов на территории Российской империи во второй половине XIX — начале XX века <b>Красникова Юлия Николаевна</b> (кандидат исторических наук, Доцент кафедры государственного, муниципального управления и истории Санкт-Петербургского государственного аграрного университета) .....	61
3. «БЕЛЫЕ ПЯТНА» НА КАРТЕ ЕВАНГЕЛЬСКОГО ДВИЖЕНИЯ XIX — начала XX веков ЕКАТЕРИНОСЛАВСКАЯ ГУБЕРНИЯ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ <b>О. В. Безносова</b> (Кандидат исторических наук, Днепрпетровск, Украина).....	65

4. Значимость герменевтики И.В. Каргеля в русском евангельском движении **Макаренко Иван** (Санкт-Петербургский христианский университет) ..... 69
5. Система Апологетической миссии РПЦ (кон. XIX — нач. XX века) на приходском уровне **Бабий Алла Семёновна** (В.Th.(СПбХУ), М.М.(СПбХУ&ОТS), М.Th.(UNISA)). Кубанский евангельский христианский университет (КЕХУ), г. Краснодар) ..... 70
6. ВЛИЯНИЕ ГУБЕРНСКОЙ ВЛАСТИ И ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА ВОЛЫНСКОЙ ГУБЕРНИИ НА ФОРМИРОВАНИЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА ПО ОТНОШЕНИЮ К БАПТИСТАМ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX — НАЧАЛО XX ВЕКА) **Павлюк Галина** [аспирантка кафедры религиоведения. Национальный университет «Острожская академия» (Украина)] ..... 84
7. Всплеск свободы: 1905 год в истории свободных церквей России в теологической перспективе **Дик Иоханес** [(ThM) Директор Института теологии и истории Боннской библейской семинарии (Германия)]..... 91
8. Свобода совести в России: к истории вопроса **Шиманская Ольга Константиновна** (кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии, истории и древних языков Нижегородского государственного лингвистического университета им.Н.А.Добролюбова) ..... 95
9. Власть и евангельско-баптистское движение на Северном Кавказе в 1905–1917 годы **Демченко Дмитрий Владимирович** (заместитель ректора по учебной работе Северо-Кавказского Библейского института ЕХБ) ..... 98
10. Соль, осолившая жертву (Евангельско-баптистское движение в Курском крае в 1889–1929 годах) **Лихих Геннадий Алексеевич** (Заведующий Редакцией научной литературы Христианского религиозного центра «Протестант»)..... 112
11. Влияние губернских властей и евангелическо-лютеранского духовенства Курляндской губернии на формирование законодательства по отношению к баптистам Российской империи (вторая половина XIX века) **Кристине Анте** (Mag.hist.) ..... 119
12. Причины религиозной нетерпимости в отношении молокан в России XIX — нач. XX вв. **Жуков П.П.** (аспирант кафедры Истории России Орловского Государственного Университета) ..... 125

**Евангельские христиане-баптисты в жерновах Советской власти в 1920–1930-е годы** ..... 129

1. Евангельские церкви в советском государстве между двумя мировыми войнами **Савин Андрей Иванович** (кандидат исторических наук. Институт истории СО РАН, Новосибирск) ..... 131
2. Христианские коммуны И.С.Проханова и город Солнца **Попов Владимир Александрович** (ThM г. Тамбов) ..... 135
3. Репрессии в отношении евангельских христиан и баптистов Башкирии в 30-е годы XX века **Александров Алексей Павлович** (ассистент кафедры Отечественной истории и документоведения

Бирской государственной социально-педагогической академии. г. Бирск, Башкортостан).....	139
4. Историография и проблемы изучения истории евангельского христианства и баптизма на Дальнем Востоке в годы советской власти <b>Потапова Наталия Владимировна</b> (кандидат исторических наук. Заведующая кафедрой общей истории Южно-Сахалинского Государственного Университета) .....	145
5. БАПТИЗМ И ЕВАНГЕЛЬСКОЕ ХРИСТИАНСТВО НА РОССИЙСКОМ ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ (1917–1930-е годы) <b>Дударенок Светлана Михайловна</b> (Кандидат философских наук, доктор исторических наук, профессор Дальневосточный федеральный университет г. Владивосток) .....	154
6. Религиозное просвещение общин ЕХБ на Дальнем Востоке в 20-е годы XX в. <b>Федирко Оксана Петровна</b> (Кандидат исторических наук, доцент Заведующая кафедрой гуманитарно-социальных дисциплин Благовещенского филиала Московской академии Предпринимательства при Правительстве Москвы) .....	160
7. The Social Vision of Russian Evangelicals, 1905–1929 (Подход русских евангельских верующих к социальному служению, 1905–1929) <b>Mary Raber</b> .....	165
8. ДУХОВНОЕ НАСТАВНИЧЕСТВО И ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ В НАЧАЛЬНЫЙ ПЕРИОД БРАТСТВА <b>Нагирняк Александр Павлович</b> (Пресвитер, ТhМ, Украина г. Енакиево) .....	166

## **Государственная политика в отношении ЕХБ после II Мировой войны** .....

1. ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ХРИСТИАНЕ И БАПТИСТЫ В ПЕРИОД ОККУПАЦИИ РСФСР 1941–1944 ГОДОВ <b>Ермолов Игорь Геннадиевич</b> (кандидат исторических наук).....	173
2. ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ХРИСТИАНЕ-БАПТИСТЫ В СССР ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 1940 — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ 1960 ГОДОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПЕНЗЕНСКОЙ ОБЛАСТИ) <b>Королева Лариса Александровна,</b> (доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой истории Пензенского государственного университета архитектуры и строительства) <b>Королев Алексей Александрович,</b> (доктор исторических наук, доцент кафедры истории Пензенского государственного университета архитектуры и строительства) <b>Артемова Светлана Федоровна,</b> (старший преподаватель кафедры истории Пензенского государственного университета архитектуры и строительства) .....	180
3. ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ХРИСТИАНЕ-БАПТИСТЫ НА РОССИЙСКОМ ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ (40–50-е годы XX века) <b>Дударенок Светлана Михайловна</b> (Кандидат философских наук, доктор исторических наук, профессор. Дальневосточный федеральный университет. г. Владивосток) .....	182

4. Протестантские церкви в Украине после Второй мировой войны: интеграционные аспекты (баптисты, евангельские христиане, пятидесятники) <b>Шерстюк Инна Владимировна</b> (аспирантка кафедры истории Украины и методики преподавания истории Полтавского национального педагогического университета имени В.Г. Короленка) .....	188
5. The First Dissidents? Discussion of Legality in the 1960s. [Первые диссиденты? Обсуждение законности в 1960-е годы] <b>Добсон Мирьям</b> (PhD) .....	191
6. Западный взгляд на церковно-государственные отношения в советское время <b>Вальтер Заватский</b> (PhD, США) .....	197
7. Взаимоотношения между государственной властью и общинами ЕХБ в 1970–80-е годы: «Спор» о границах легальности религиозной активности <b>Белякова Надежда Алексеевна</b> (кандидат исторических наук, научный сотрудник центра истории религии и церкви ИВИ РАН) .....	202
8. Оппозиционные движения в союзе ЕХБ и репрессии советского государства по отношению к верующим в Украине (60 — 70-е годы XX века) <b>Юрий Вильховой</b> (кандидат исторических наук, доцент кафедры всемирной истории и методики преподавания истории Полтавского национального педагогического университета имени В.Г.Короленка).....	207
9. Власть и баптисты на Европейском Севере СССР в 1960–1980-е годы <b>Молодов Олег Борисович</b> (кандидат исторических наук, филиал СЗАГС в г. Вологда).....	215
10. Волгоградские баптисты в 1970–1980-е годы. Благая весть в изоляции <b>Хвостова Галина Ивановна</b> (кандидат исторических наук, Заведующий Музейным комплексом Волгоградского государственного университета) .....	219

## **Культура и быт ЕХБ во второй половине XX века** ..... 225

1. Музыкальное образование в церквях Евангельских христиан-баптистов России. История и традиции <b>Гочаренко Евгений Семёнович</b> (Член Всемирной Академии искусств и наук, профессор) .....	227
2. Проблема культурной ассимиляции евангельских верующих советского периода <b>Сергиенко Геннадий Андреевич</b> (PhD. Пресвитер второй Московской церкви ЕХБ) .....	233
3. Отрицательный герой атеистической пропаганды: факты из жизни баптистских общин для подтверждения стереотипа. <b>Клюева Вера Павловна</b> (кандидат исторических наук. Тюмень, Институт проблем освоения Севера СО РАН, заведующая лабораторией социально-исторических исследований) .....	238
4. КОНФЛИКТЫ КАК ЭЛЕМЕНТ ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ВЕРУЮЩИХ В 1950–80-е ГОДЫ <b>Панич Елена Ивановна</b> (кандидат исторических наук, доцент, проректор по научной работе Донецкого христианского университета) .....	244

# **Формирование идентичности российского евангельского движения**



**Вардин Альберт** — почётный профессор  
Белмонтского университета (в отставке),  
Нашвилл, Теннесси, США.

Экс-президент Южного баптистского исторического общества,  
Преподавал историю на протяжении 26 лет,  
Автор и редактор многих научных трудов,  
включая «Баптисты всего мира: справочное пособие» (1995),  
Д-р Вардин — потомственный баптист, его предки эмигрировали  
в США из Восточной Пруссии (Германии) и Украины

## НАСКОЛЬКО САМОБЫТНЫМ БЫЛО БАПТИСТСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ?

Сегодня русские евангельские христиане-баптисты ярко демонстрируют свою самобытность. Их традиционные богослужения во многих моментах заметно отличаются от принятых среди баптистов на Западе. Насколько баптизм в России является самобытным? На этот вопрос нет однозначного ответа. Если смотреть на возникновение и развитие этого движения, его нельзя назвать простым заимствованием из другой страны или культуры. С другой стороны, очевидны и общие протестантские и, в частности, баптистские идеи и принципы, которые некогда достигли России и повлияли на её евангельское движение. Очевидно, следует признать, что немецкие баптисты воспользовались тем духовным движением, которое уже имело место и развивалось в Российской империи. Они не были основателями этого движения, но помогли ему двигаться к тем принципам, которые считали библейскими.

Анализируя какое-либо религиозное движение, люди часто задаются вопросом, насколько оно было оригинальным и самобытным. Такой вопрос зачастую вызывает сильные споры. Некоторые исследователи подчеркивают роль, сыгранную иностранными миссионерами, и полемируют с теми, кто акцентирует внимание на деятельности местных жителей, отрицая при этом любое западное или чужестранное влияние. В недавнем выпуске журнала «Международный бюллетень миссионерских исследований» Джеффри Кокс, опубликовавший ряд работ по истории британского миссионерского движения, пришел к следующему выводу: «Нельзя сказать, что христианские церкви третьего мира никак не испытали на себе западного влияния, или что они совершенно самобытны; с исторической точки зрения, они представляют собой переплетение различных традиций, в котором труд западных миссионеров диалектически уравнивается деятельностью местных христиан»<sup>1</sup>.

Что в этой связи можно сказать о баптистах в России? С самого начала их движения слышались обвинения в том, что баптисты — это порождение иностранного религиозного опыта, чуждого русской культуре и представляющего угрозу для всего общества. Например, Н.И. Петров в своей статье «Новые сведения о штундизме» писал: «В начале 1870-х годов баптистские миссионеры специально засылались из Гамбурга в немецкие херсонские колонии; там они находят некоторое число украинских работников, людей, на долгое время разлученных с семьей и церковным обществом... без особого труда они покоряют их своему влиянию и превращают в инструмент распространения своей ереси среди людей, никогда не знавших, что такое ересь»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Jeffrey Cox, «What I Have Learned About Missions from Writing *The British Missionary Enterprise Since 1700*», *International Bulletin of Missionary Research*, XXXI1/2 (April, 2008), pp. 86–87.

<sup>2</sup> Труды Киевской Духовной Академии, 1887, № 3. С. 383.

Одним из главных поборников идеи, что евангельское движение, или штундизм, в России не имеет русских корней, был Алексей Дородницын, русский православный противосектантский миссионер, который впоследствии стал епископом и ректором Казанской духовной академии. Он собирал официальные документы и написал несколько книг о штундизме и баптизме. Его труд «Южнорусский необаптизм, известный под именем штунды», опубликованный в 1903 году, поспешно отождествляет баптистское движение с континентальным анабаптизмом, включая его революционные проявления в Мюнстере (Германии), и охотно повторяет старые ложные утверждения на данную тему. Дородницын пишет, что украинский штундизм возник не в немецких колониях России, а является результатом деятельности немецких баптистских миссионеров, приехавших из-за рубежа. Всё это писалось в период особой германофобии, страха перед немцами и Германией, и этот страх в определённой степени также распространялся на немецких колонистов в России. В такой атмосфере православные авторы защищали самодержавие и православие, выдавая последнее за единственную законную религию для исконно русских и украинцев, подчеркивая немецкие связи штундистов или баптистов, тем самым дискредитируя их в глазах населения. Но возможно ли доказать подобные утверждения?

## 1. Распространение религиозных идей

Прежде чем вступать в подобные споры, нужно принять к сведению целый ряд различных факторов.

Во-первых, с самых своих истоков христианская вера, если посмотреть на неё с точки зрения евреев, говорящих по-арамейски, быстро перешагнула национальные границы и стала распространяться от одной зарубежной культуры в другую. Так, христианство проникло к евреям-эллинистам, а затем — к греко-говорящим язычникам. На Западе в христианскую веру вскоре обратились народы, говорящие на латыни, а потом к ним присоединились германцы, кельты и англичане. На Востоке христианство достигло армян, затем коптов в Египте, стало государственной религией в Византии (Восточной Римской империи), а позднее пришло и в Россию. Сама Православная церковь в России — это «чужестранное заимствование», которое было привнесено на русские земли христианами, пришедшими из других земель.

Во-вторых, само баптистское движение прошло разнообразные этапы развития, у него была своя история. Основателем баптизма можно считать Джона Смита, англичанина, жившего 400 лет назад в Нидерландах. Начатое им движение под названием «общие баптисты» вскоре достигает берегов Англии. Другая баптистская группа, «частные баптисты», появляется уже в Англии и затем распространяется в Уэльсе и Ирландии. Затем обе разновидности раннего баптизма проникают в Америку. Наконец, в начале XIX столетия баптисты появляются вновь на европейском континенте. Иоганн Онкен, основатель движения континентальных баптистов, хотя и родился в Германии, в молодости жил на Британских островах, где изучил английский язык. В Гамбурге, Германии, он присоединился к Английской реформатской церкви. В результате его миссионерской работы вскоре люди заговорили о «новой английской вере»<sup>3</sup>.

Михаил Тимошенко, один из руководителей русских баптистов, в своей статье «Баптисты и их противники» (1911), писал: «Баптистское движение — не иностранное, но явно интернациональное. Ибо как все люди на земле нуждаются в хлебе, воде и воздухе, так же всем нужна духовная пища»<sup>4</sup>. Баптисты — это не культ с каким-то особым откровением. Это движение, которое пытается максимально приблизиться к вере и жизни Апостольской Церкви и провозгласить Евангелие Господа Иисуса Христа всем людям, в каждом народе. Но любое религиозное движение имеет определённую «культурную одеж-

<sup>3</sup> Hans Luckey «Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus» (Kassel: J.G. Oncken, 1934), pp. 70–71.

<sup>4</sup> *Баптист*, 1911, № 9. С. 69.

ду». Теперь вернёмся к нашему главному вопросу: насколько самобытным было баптистское движение в России?

## 2. Штундизм

За несколько веков до появления баптистов в Российской Империи туда приехали другие протестанты, такие как лютеране и реформаты. Они селились не столько в городах, сколько в немецких колониях на юге России. Штундизм, пиетическое движение, подчёркивающее личный религиозный опыт и благочестие, пустило корни среди немецких колонистов. Слово «штундизм» произошло от немецкого «штунде», то есть «час». Штундисты, обычные прихожане, собирались на час или более для молитвы, чтения Библии или пения псалмов. Немецкий штундизм в первую очередь был движением внутри уже официально существующих Лютеранской и Реформатской церквей. Его приверженцы, по большому счёту, не отделялись, но оставались в своих церковных приходах, посещая богослужения и признавая таинства, включая крещение детей.

Немецкий штундизм оказал влияние на соседние украинские деревни. Приход Реформатской церкви в Рорбахе, на северо-востоке от Одессы, с пастором Карлом Бонкемпером, стал важным штундистским центром, который привлекал на собрания даже православных крестьян, живших по соседству. Одним из таких крестьян был Михаил Ратушный (1830 — ок. 1915), который, пережив влияние штундизма и самостоятельно прочитав Писание, в начале 1860-х годов стал евангельским верующим. Под его руководством штундисты вышли из православия и со временем приняли баптистские принципы. В результате деятельности Е. Прицкау и его сына, Иоганна, немецкая колония Старый Данциг, в нескольких километрах на северо-восток от Одессы, также стала важным центром штундизма. Иван Рябошапка (1831–1900), живший по соседству, под влиянием немецких штундистов и чтения Писания стал верующим и ещё одним лидером евангельского движения<sup>5</sup>.

Не только немецкий штундизм, но и другие факторы внутри украинского общества подтолкнули первых украинских верующих к евангельской вере. Во-первых, большую роль сыграло распространение Писания. Несколько лет Британское и Зарубежное библейское общество, хотя и испытывая некоторые ограничения в своей деятельности, широко распространяло Библии, в том числе на русском языке. В 1861 году Святейший Синод Православной церкви выпустил собственный перевод четырех Евангелий, а в следующем году — весь Новый Завет. Ветхий Завет вышел несколько позже<sup>6</sup>.

Другое важное событие, способствовавшее евангельскому пробуждению в России, — это падение крепостного права в 1861 году. Даже несмотря на то, что оно не оправдало всех надежд крестьян, тем не менее освобождение от рабской зависимости стало важной вехой в жизни всего российского общества. Крестьяне больше не были пожизненно привязаны к земле и могли её оставить. А вместе с экономическим освобождением пришла и свобода мысли. Стало возможным распространение новых идей, чему способствовал и постепенно возрастающий уровень грамотности населения.

Третьим фактором стала всё возрастающая неустойчивость государственной Православной церкви. Она опиралась на репрессивные законы Российской империи, направленных против сектантов и обращения православных в другую веру. Одновременно официальная церковь не всегда была в состоянии удовлетворить религиозные нужды населения. Священники, хотя и исполняли церковные обряды, зачастую не обладали достаточным образованием, знанием Священного Писания, к тому же нравственный уровень многих из них оставлял желать лучшего, в приходах процветало пьянство и другие пороки. Церковные службы совершались на малопонятном людям старом (церковно-славянском) языке, а недостаток живой проповеди приводил к тому, что прихожане в массе своей не

<sup>5</sup> *Quarterly Review*, July 1874, pp. 5–6.

<sup>6</sup> William Canton, *A History of the British and Foreign Bible Society* (London: John Murray, 1904–1910), III, pp. 340–64.

знали содержания Библии и многое утрачивали в христианской вере. Благочестие заключалось в традиционном соблюдении церковных обрядов, которые включали в себя таинства, поклонение иконам, мощам, посты по особым дням и священные праздники.

Немецкий штундизм сыграл важную роль в становлении штундизма украинского, однако последний пошёл затем по собственному пути. Украинские штундисты не образовывали каких-либо реформатских или лютеранских общин, не приняли их исповеданий веры, принципов управления церковью или таинств. С самого начала украинский штундизм стал на позицию независимости каждой общины, не признавал священнодействий как православия, так и официальных протестантских церквей. В отличие от основного направления немецкого штундизма, украинские евангельские верующие тяготели к сепаратизму. Они не прислушались к совету Карла Бонекемпера оставаться в лоне Православной церкви. Вместо этого украинский штундизм пошёл по пути постепенного отделения от неё.

В январе 1905 года «Миссионерское обозрение», православное противосектантское периодическое издание, опубликовало пронизательную статью Сергея Троицкого под названием «В каком отношении учение русского штундизма находится к немецкому протестантизму». Поскольку штундизм столь быстро распространился среди коренного славянского населения, автор пришёл к выводу, что это движение не могло быть простым насаждением извне, в противном случае оно бы пошло на убыль и быстро исчезло. Троицкий писал, что немецкий штундизм помог появлению среди православных людей критического отношения к православной вере, однако почти никто из украинцев не стал лютеранином или реформатом в чистом виде. С другой стороны, автор констатировал, что русский штундизм многое позаимствовал из различных протестантских сект, включая баптистов. Автор пришёл к выводу, что русский штундизм перенял протестантское учение по большей части фрагментарно, не воспринимая протестантизм в его оригинальном виде. Русский штундизм впоследствии принял собственные формы, восприняв более «отрицающие» моменты в протестантизме, чем «утверждающие»<sup>7</sup>.

### 3. Влияние немецкого баптизма

Хотя православный автор Троицкий, возможно, преувеличил, что украинский штундизм пошёл по самостоятельному пути развития, позаимствовав только некоторые элементы из разных источников, тем не менее, он был прав, признавая «сектантское влияние». В таком случае возникает вопрос, какую роль в этом движении сыграл немецкий баптизм. Если бы существовала такая возможность, немецкие баптисты, конечно, были бы очень рады благовествовать в Российской империи. Онкен из Гамбурга переписывался с руководителями меннонитских и немецко-баптистских общин в России и даже дважды посетил страну.

Однако, по большому счету, проповеди немецких баптистов в России мешали, конечно, и языковой барьер, и строгие наказания за обращение православных в другую веру. Германским баптистам было весьма затруднительно совершать миссионерский труд даже среди немецких переселенцев в России. Как указывал А. Рождественский, православный автор нескольких трудов о русском штундизме, немецкие миссионеры не могли долго задерживаться на одном месте. По его словам: «их выпроваживали за границу», т.е. не церемонились с ними<sup>8</sup>. И он был прав. Изучая данный вопрос, я нашёл сведения только об одном гражданине Германии, миссионере, который проживал в России продолжительное время. Это был Август Либиг. В России он трудился почти исключительно среди немцев, однако и его дважды выдворяли из страны.

Кроме Либига, немцы, рождённые в Российской империи, выполняли основную часть баптистской миссионерской работы среди немецкого населения страны. Раньше других это начал делать Готфрид Альф (1831–1898), мой дальний родственник, первый рукопо-

<sup>7</sup> «Миссионерское обозрение». Январь 1905, С. 55–57.

<sup>8</sup> Рождественский А. Южнорусский штундизм. С-Петербург, 1889. С. 101.

ложенный баптистский служитель в Российской империи<sup>9</sup>. Альф родился в Польше, когда она ещё принадлежала России, и проповедовал на немецком и польском языках. Будучи учителем-лютеранином, он пережил рождение свыше, после чего стал проповедовать Евангелие. Оппозиция со стороны лютеранского клира вынудила его выйти из этой церкви. Хотя он не был знаком с баптистами, едва услышав о них, Альф решил стать частью этого движения, поскольку посчитал их учение наиболее соответствующим Евангелию. С момента его крещения по вере в 1858 году началось баптистское движение в Польше, которое также распространилось на Волынь (Украина). Хотя Альф ездил в Гамбург и получил поддержку за границей, движение, начатое им, имело местные корни, из которых произросли собственные служители, основавшие новые церкви. Такие российские немцы, как Карл Ондра, А.Р. Шиве и Иоганн Прицкау, также возглавляли немецко-баптистское служение в России.

Немецкие баптисты развивали контакты с братскими меннонитами, пиетическим движением за пробуждение, которое началось среди других меннонитов на Украине. Не зная баптистов, но находясь под влиянием их литературы, братские меннониты в 1860 году начали крестить членов своих общин погружением. Онкен, вероятно, ещё в 1859 году переписывался с Абрамом Унгером, будущим лидером братских меннонитов, и в 1866 году попросил Августа Либига посетить Унгера и других меннонитов. Иоганн Прицкау из Старого Данцига, крещённый ещё в 1864 году братскими меннонитами, а также братский меннонит Иоганн Вилер встретились с Онкеном в Гамбурге в конце 1860-х годов. В 1869 году Онкен самостоятельно приехал в Россию, где посетил братских меннонитов, основал немецкую баптистскую церковь в Старом Данциге и даже побеседовал с украинскими братьями.

Баптистское служение на Кавказе началось со времени переезда Мартина Кальвейта (1833–1918), его жены и двух сестёр в Тифлис (современный Тбилиси, Грузия) в 1861 году. Кальвейт был немцем литовского происхождения, но имел российское подданство и жил в Ковно, вблизи с германской границей. После переезда в Тифлис Кальвейт сначала не общался с русским населением и даже опасался его. Тем не менее, он начал проводить богослужения на русском и немецком языках. 20 августа 1867 года Кальвейт крестил Никиту Воронина (1840–1905), первого русского человека, обращённого в баптизм, молоканина, который изучал Писание и желал принять крещение. Молокане были исконно русской сектой, которая отвергала любые таинства, включая те, что были приняты в православной церкви.

Воронин проповедовал среди собратьев-молокан, к 1870 году собрав группу из 7-8 человек. В 1870-х годах община Кальвейта примкнула к Воронину. В результате их служения появился целый ряд будущих выдающихся лидеров, таких как: Василий Павлов, Василий Иванов, Иван Каргель. Хотя руководители Тифлисской общины ездили в Гамбург и встречались с Онкеном, однако всё же коренные жители России начали баптистское служение на Кавказе и руководили им<sup>10</sup>.

Немецкие баптисты не общались с православным населением на Украине до того времени, когда началось движение штундизма. Скорее украинские штундисты тянулись к баптистам, чем баптисты к ним. Влияние баптистов среди украинских штундистов не ощущалось до 1869–1870 годов. Раньше этого периода украинские штундисты почти ничего не знали о баптистах. Однако 1869 год стал поворотным моментом в распространении баптизма в России. В июне этого года было крещено множество людей в Старом Данциге, среди которых был и украинец Ефим Цимбал. Его, вопреки существовавшим в то время официальным запретам, крестил по вере Абрам Унгер, специально приглашенный для совер-

<sup>9</sup> Описание деятельности Готфрида Альфа см.: Albert W. Wardin Jr., *Gottfried F. Alf: Pioneer of the Baptist Movement in Poland* (Brentwood, Tennessee: Baptist History and Heritage Society, 2003).

<sup>10</sup> Информацию о деятельности групп Кальвейта и Воронина см. в: *Missionsblatt.*, October 1868, p. 160; September 1869, pp. 129–32; *Baptist Missionary Magazine*, 1870, pp. 19–21; *Батмисст*, 1927, № 5. С. 13–14; *Братский вестник*, № 3, 1957. С. 28.

шения этого служения. Затем, не позднее конца 1869 года Цимбал крестил Рябошапку, который, в свою очередь, в 1871 году крестил Ратушного<sup>11</sup>.

В 1869 году Иоганн Вилер сопровождал Онкена в Одессу. Там Вилер остался и основал церковь, состоявшую из говоривших по-немецки верующих людей. Но что ещё более важно, там у него завязались дружеские отношения с Ратушным и другими штундистами, нуждавшимися в помощи. Имея множество контактов с братскими меннонитами и немецкими баптистами, владея немецким и русским языками, Вилер был тем человеком, который мог стать достойным христианским руководителем для зарождающегося русского баптистского братства. Он советовал полностью отделиться от Православной церкви и создавать собственные общины. В 1870 году Вилер составил «Правила вероисповедания новообращенного русского братства». Этот вероучительный документ состоял из десяти положений, которые соответствовали исповеданию немецкого баптистского союза, однако был сокращен и не являлся его дословным переводом<sup>12</sup>. Даже несмотря на то, что русские власти сильно противились тому, чтобы штундисты приняли баптистские принципы, во время гонений Ратушный и Рябошапка действовали как штундо-баптистские лидеры. Как писал Вилер в 1874 году, «вопреки всем преследованиям, пробуждение распространяется через немощные сосуды — простых братьев...»<sup>13</sup> Движение, возглавляемое подданными России, продолжало своё развитие.

#### 4. Младоштундизм

Хотя Ратушный и Рябошапка теперь были лидерами штундо-баптистского движения, это не означало, что все единоверцы последовали за ними. Между штундо-баптистами и другими подобными группами, которые назывались «младоштундисты» или «новоштундисты», произошёл раскол. Данный факт свидетельствует о том, что штундистское движение не было чем-то монолитным, оно отличалось определённой самобытностью и продолжало искать свой собственный путь. Младоштундисты не только отрицали православное священство и таинства, но и отвергали любую новую форму руководства общинами или новые обряды. Они желали сохранить первоначальную модель простых штундистских собраний, где все верующие были равны. Они не признавали руководящую роль «старших братьев», которые, например, могли призвать жертвовать материальные средства для миссионерских путешествий и проповеди<sup>14</sup>.

Младоштундисты также придавали лишь духовное значение крещению и причастию, отрицая необходимость их буквального исполнения. Один из их лидеров, Герасим Балабан, провозглашал: «Обряды — это театр». Его сторонники утверждали, что крещение — это только внешний знак, не имеющим никакой силы; человеку нужно принять «живую воду» и креститься «в Духе». Крещение Христа было необходимо только Ему. Христа человек принимает не на вечере Господней, но от Христа Самого и Его Сло́ва. Впоследствии баптисты сумели преодолеть младоштундистские тенденции, однако такого рода разномыслия продолжались некоторое время, пока российское евангельское движение не стало вполне штундо-баптистским.

Очевидно, следует признать, что немецкие баптисты воспользовались тем духовным движением, которое уже имело место и развивалось в Российской империи. Они не были основателями этого движения, но помогли ему двигаться к тем принципам, которые счита-

---

<sup>11</sup> Описание крещения Цимбала см.: Дородницын А., Материалы для истории религиозно-рационалистического движения на юге России во второй половине XIX столетия. Казань, 1908, док. 58. Свидетельство Прицаку см.: *Quarterly Reporter*, October 1869, pp. 394–95; July, 1870, p. 837.

<sup>12</sup> Lawrence Klippenstein, ed. and tr., «Johann Wieler (1839–1889) Among Evangelicals: A New Source of Mennonites and Evangelicalism in Imperial Russia», *Journal of Mennonite Studies*, V (1987), pp. 49–50. Копию «Правил» см.: Дородницын, документ 301.

<sup>13</sup> *Quarterly Review*, July 1874, p. 6.

<sup>14</sup> Информацию об отличиях между младоштундистами и штундо-баптистами см.: Рождественский С. 105–106, 174–75, 266–67.

ли библейскими, таким как: отделение из неевангельских церквей и крещение по вере через полное погружение. Они воспользовались российской религиозной ситуацией, которая благоприятствовала им. То же самое можно сказать о движении Альфа в Российской Польше, о меннонитах, немецких штундистах, украинских штундистах и молоканах. Все они оказались в нужное время в нужном месте.

## 5. Самобытность сегодня

Сегодня русские евангельские христиане-баптисты ярко демонстрируют свою самобытность. Например, их традиционные богослужения во многих моментах заметно отличаются от принятых среди баптистов на Западе. Поклонение Богу характеризуется благоговением, подобным православному, оно серьёзно и лично. Служение длится, по крайней мере, два часа, в течение которых, помимо общего пения гимнов, звучат три или четыре проповеди, поёт хор, а также бывают особые музыкальные выступления. Штундисты и баптисты заимствовали гимны из западных евангельских источников, но также создали свои собственные. Каждое богослужение сопровождается общими молитвами. При этом верующие либо встают на колени, либо молятся стоя. Кто-то произносит вслух спонтанные молитвы, в то время как остальные поддерживают их вполголоса или шёпотом. Некоторые верующие приветствуют друг друга святым целованием, братья — братьев, сестры — сестёр. Стены церквей украшаются цитатами из Писания, чаще всего стихом: «Бог есть любовь». Как и в православной традиции, Пасха — это самый важный христианский праздник.

Русские баптисты, в противоположность западным баптистам, никогда не отличались приверженностью кальвинизму. Многие из них склонны верить, что можно отпасть от благодати и не разделяют убеждений сторонников вечной безопасности верующих.

Насколько баптизм в России является самобытным? На этот вопрос нет однозначного ответа. Если смотреть на возникновение и развитие этого движения, его нельзя назвать простым заимствованием из другой страны или культуры. С другой стороны, очевидны и общие протестантские и, в частности, баптистские идеи и принципы, которые некогда достигли России и повлияли на её евангельское движение. Как и в других религиозных движениях, мы наблюдаем здесь переплетение различных идей и традиций. Сколько «иностранных» и сколько самобытных элементов вобрал в себя баптизм в современной России? Каждый наблюдатель ответит на это по-своему.

## Традиция евангельских христиан: анализ самоидентификации (1874–2008)

Наше прошлое говорит о том, кем мы являемся.  
Мы потеряны без нашего прошлого.  
Человек, страдающий амнезией, находится в растерянности, он не чувствует себя уверенно во взаимоотношениях с другими, он неспособен принимать важные решения... Только когда его память восстановлена, когда он имеет уверенность в своем прошлом, — только тогда он получает способность выстраивать прочные отношения... и знать свое место в обществе<sup>1</sup>.

### Введение

В данном эссе будут рассмотрены ключевые самоидентификационные повествования традиции евангельских христиан, вызванной к жизни в контексте Российской империи волной британского (англо-американского) пробуждения во второй половине девятнадцатого столетия.<sup>2</sup>

В работе обращается внимание на то, что самоидентификация евангельских христиан *не была и не является статичной* от момента ее зарождения до наших дней. Основным фактором, оказывающим значительное влияние на динамику изменения публичных самоидентификационных повествований, является влияние геополитических и внутренних политических процессов и напряженностей в обществе, которые требуют адаптации традиции к изменяющемуся культурному и политическому контекстам. Немалую роль на формирование самоидентификации евангельских христиан в истории играло и играет также и русское мессианство, подпитываемое националистическими мотивами.

Основной тезис данного эссе заключается в том, что *исключительная и некритическая* ориентация на социально-политические изменения в обществе и переменчивые культурные нормы и идеологии приводит традицию к кризису, который решается (зачастую) авторитарными лидерами, идущими по пути некритического конформизма с «духом времени» (*Zeitgeist*) в режиме *ad hoc*. Однако основным фактором, оказывающим влияние на самоидентификацию евангельских христиан, должен быть не «дух времени», а окончательная форма библейского канона, в общем, и в частности — повествования Нового Завета, представляющие идентичность Христа как Мессии, Начала «нового творения» и Господа всех господствующих (т.е. всех политических идеологий и властных структур неискупленного мира до наступления завершающего акта эсхатологической драмы).

---

<sup>1</sup> Andrew Walls "The Gospel as Prisoner and Liberator of Culture" in *The Missionary Movement in Christian History* (Maryknoll, NY: Orbis, 1996), 13.

<sup>2</sup> В данном эссе термин «евангельские христиане» используется в узком значении и обозначает евангелическую традицию, вызванную к жизни Рэдстоком и развитую впоследствии Пашковым, Каргелем и Прохановым. Использование этого термина обусловлено попыткой возрождения союзов евангельских христиан в СНГ. В данном эссе в качестве примера берется Ассоциация миссионерских церквей евангельских христиан Украины. Термин, однако, не ограничивается деноминационными рамками, поскольку некоторые отдельно взятые общины и/или индивидуумы, находящиеся в иных церковных структурах, также могут идентифицироваться с широкой евангелической идентичностью «евангельских христиан» конца девятнадцатого и начала двадцатого веков и/или идентичностью всемирного евангелического движения.

Перефразируя тезис богословским языком: самоидентификационная ориентация традиции на изменяющийся социально-культурный контекст, укорененная в богословии воплощения, должна контекстуализироваться и направляться контркультурным богословием креста. Рождество Христа можно понять только в контексте Его распятия. Без контркультурного Креста — Рождество и культурное воплощение теряют свой библейский смысл. В данном эссе различные самоидентификационные повествования будут представлены на следующем континууме:

Богословие воплощения

Богословие креста

В качестве инструмента для формирования динамической идентичности евангельских христиан предлагается — как альтернатива авторитарно-конформистскому подходу, имевшему место в истории — создание научных богословских сообществ, междисциплинарных исследовательских программ и культивирование полемической академической культуры, призванной отвечать на актуальные вызовы времени и меняющегося социально-политического фона на платформе христианского мировоззрения, выраженного в Апостольском символе веры. Данная конференция является наглядной демонстрацией этого инструмента в действии.

### Начало традиции евангельских христиан

Традиция евангельских христиан, изначально названная «рэдстокизмом» ее православными критиками, возникла в результате прибытия в Санкт-Петербург в конце 1873 или начале 1874 года британского проповедника пробуждения лорда Рэдстока. Понимание традиции невозможно без понимания богословия и практик Рэдстока, а также контактов с протестантскими институтами, с которыми он был тесно связан.

Лорд Рэдсток был евангелическим проповедником викторианской эпохи, находившимся под влиянием движения «открытых братьев» и богословия святости нарождающейся Кезикской конвенции (Keswick Convention), а также членом Британского евангелического альянса<sup>3</sup>. Не разрывая связи с англиканской церковью, Рэдсток на протяжении своей жизни двигался по экуменической траектории, не выходя за пределы протестантской совокупности доктрин и практик.

Служение Рэдстока в православной России следует рассматривать через призму столкновения двух религиозных парадигм (используя терминологию Томаса Куна и Ганса Кюнга)<sup>4</sup>. Каждая из этих парадигм (византийская и протестантская соответственно) имела свое богословие, герменевтику, церковные практики и геополитический заряд. Рэдсток представлял Россию номинально-христианской страной, нуждающейся в проповеди «живой веры» в свете близости второго пришествия Христа. Его сознательное нежелание вступить в диалог с представителями других христианских традиций направило траекторию нарождающегося евангелического движения разрыву с государственной церковью.

*Идентификация Рэдстока  
в российском культурном  
контексте*

Богословие воплощения

Богословие креста

<sup>3</sup> Андрей Пузынин *Традиция евангельских христиан: изучение самоидентификации и богословия от момента ее зарождения до наших дней* (Москва: БИ Св. Апостола Андрея, 2010), гл. 1.

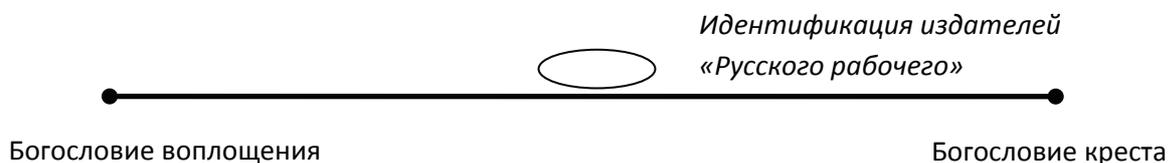
<sup>4</sup> См. Ганс Кюнг, «Теология на пути к новой парадигме» в его книге *Великие христианские мыслители* (СПб: Алетейя, 2000). С. 364–401. Ср. Самюэль Хантингтон, *Столкновение цивилизаций* (Москва: АСТ, 2003).

## Журнал «Русский рабочий»

Русские последователи Рэдстока организовали Общество поощрения духовно-нравственного чтения, которое было основано в 1874 году по шаблону британского SPCK (Society for Promoting Christian Knowledge). Журнал «Русский рабочий» также во многом был аналогом «Британского рабочего», спонсируемого в Британии Кезикским движением<sup>5</sup>.

«Русский рабочий» содержит две богословские парадигмы, которые сосуществуют на страницах журнала, не вступая в диалог по причине отсутствия контекста богословской рациональности и рефлексии, необходимых для его начала. С одной стороны, византийская парадигма отображает необходимость для верующего принадлежать к Православной церкви и участвовать во всех ее ритуалах, принимая ее водительство. С другой стороны, — истории и проповеди, заимствованные из западных источников, демонстрируют консервативную протестантскую духовность, подобную духовности Рэдстока, в которой элементы, маркирующие православную идентификацию, — важность святоотеческой традиции, литургическое служение, молитвы святым, использование икон и т.д. — не играют важной роли. Недиалогическое сосуществование парадигм в журнале скрывало области напряженности между ними, которые впоследствии стали очевидными в связи с численным ростом последователей евангелической традиции в России.

Повествование редакционного сообщества журнала «Русский рабочий» можно выразить следующим образом: мы — русские православные христиане, верующие в важность чтения Божьего слова и послушания ему и признающие необходимость благочестивой жизни в свете скорого пришествия Христа. Не стоит доверять ритуальной составляющей православия, не принимая всерьез личную духовную и нравственную жизнь. Верующий должен быть рожденным от Духа и иметь уверенность в спасении, основанную на оправдании по вере. Хотя мы верим в православную идентификацию России, мы также верим, что Бог действует в других землях через другие выражения христианства.



### Возникновение еклесиологической реставрационной траектории

История и богословие евангелического движения в Санкт-Петербурге в период между 1880 и 1895-м годами демонстрирует новую конфигурацию богословских парадигм православия и протестантизма. Ключевой лидер движения, полковник В. А. Пашков, был обращен в протестантскую парадигму<sup>6</sup>. В свете этого обращения он представлял Россию частью западной цивилизации, что можно видеть в согласии с основными мыслями русского англиканского ученого А. П. Владимирова<sup>7</sup>. В отличие от русской интеллигенции, имевшей подобный образ мыслей, евангельские христиане избрали для себя религиозный путь включения России в западную цивилизацию, не бросая вызова монархическому строю, но разрушая основания государственной религии. Хотя Пашков никогда не бросал вызова государственной церкви публично, частная переписка указывает на его полный разрыв с византийским христианством как таковым. Однако этот разрыв был осуществлен не в стиле заскорузлого сектантства, что видно из готовности Пашкова взаимодействовать с отдельными православными верующими и священниками, если это сотрудничество не противоречило его богословским убеждениям.

<sup>5</sup> D. W. Bebbington *Evangelicalism in Modern Britain: A history from the 1730s to the 1980s* (London and New York: Routledge, 2002), 160.

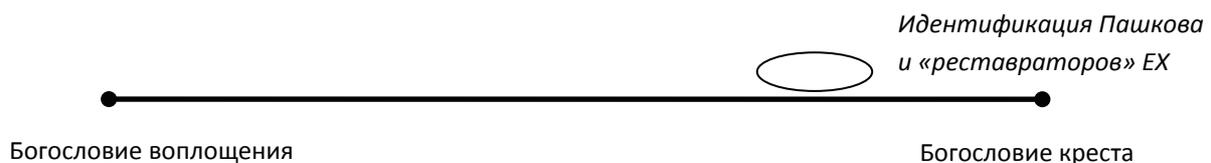
<sup>6</sup> Шерил Коррадо, *Философия служения полковника Пашкова* (Санкт-Петербург: Библия для всех, 2005).

<sup>7</sup> Пузынин, *Традиция евангельских христиан*, гл. 3.

С богословской точки зрения частная переписка Пашкова демонстрирует процесс отделения протестантской парадигмы от православия на экклесиологическом уровне. Большинство из растущего числа евангельских христиан пришло к заключению, что Православная церковь отступила от их понимания библейской истины, в результате чего возникла нужда в учреждении Евангельской церкви в русле примитивистской реставрации (восстановления) первоапостольского христианства.

Однако большинство женщин-аристократок продолжало пребывать в конфигурации парадигмы времен Рэдстока; они, придерживаясь духовности и практик Рэдстока, но не уходя из государственной церкви, сознательно противились преобразованию евангельского пробуждения (движения) в своего рода секту. Пашков же желал структурировать евангельскую группу по образцу «открытых братьев» Георга Мюллера, в то время как различные евангельские деноминации в России он видел в рамках Евангелического альянса, конференцию которого он посетил в 1879 году в Базеле. В отличие от православной интеллигенции, Пашков верил, что единство Церкви достижимо на евангелической (в его понимании евангельской) платформе, а не на платформе византийского православия.

Идентификационная история некоторых членов евангелической общины изменилась. Пашков более не считал себя православным; его идентификация формировалась в ассоциации с западным евангелическим движением и западной цивилизацией. В этом новом повествовании Пашков усматривал необходимость духовного преобразования православной России, в результате которого православие должно уступить место евангелической форме христианства. Обращение из одной парадигмы в другую было ознаменовано введением практики перекрещивания и еженедельного преломления хлеба среди членов евангелической группы.



### **Евангелический альянс и преемственность традиции и ее практик от В. А. Пашкова к И. С. Проханову: влияние притяжения западной цивилизации**

Санкт-петербургская евангелическая традиция не претерпела значительных богословских изменений с момента своего зарождения в 1874 году. Основное видение движения заключалось в создании межденоминационного Евангелического альянса (Евангельского союза), состоящего из верующих разных конфессий, включая православных, для реализации основанного на Писании (в евангелическом его прочтении) единства. Альянс рассматривался в качестве духовного двигателя, способного осуществить духовную трансформацию России по образцу ведущих протестантских стран цивилизованного Запада. Под влиянием русского мессианства, широко распространенного в российской среде того времени, ожидалось, что всероссийское евангельское пробуждение выведет Россию даже на более высокий социально-культурный и религиозный уровень. Это видение исторически не было поддержано представителями баптистской традиции.

Напряжение между экклесиологической реставрацией (восстановлением формы первоапостольского христианства, начатого Пашковым) и пиетической реставрацией (восстановление первоапостольской духовности вне зависимости от конфессионализма и церковного устройства, представленное Рэдстоком и культивировавшееся аристократками) не было снято в этот период времени. Однако именно экклесиологическая реставрация стала магистралью традиции после 1905 года в результате получения новых гражданских свобод в России.

Служение И.С. Проханова в период между 1894 и 1910-ми годами следует рассматривать как подлинное продолжение и развитие видения Пашкова. Проханов и евангельские христиане не только моделировали свою идентификацию по образцу западного свободного евангелического движения, но также копировали западные институты, такие как Евангелический альянс (Евангельский союз) и Союз христианской молодежи (YMCA), и опирались на работы западных учителей и проповедников, используя их богословие и проповеди в качестве камертона для развития богословских идей в России. Их пневматологическое богословие интенсифицировалось верой в мессианскую роль Санкт-Петербургского движения в глобальных эсхатологических процессах.

Имеются следы видимого вторжения модернистских тенденций в романтическое ядро традиции. Евангельское христианство активно позиционируется Прохановым как «чистое христианство», не загрязненное исторической традицией прошлого и находящееся в полном согласии с научным прогрессом. Проханов активно поддерживал социальные и политические изменения в России, веруя, что Бог поощряет мирную борьбу за свободу.



### **Первые исторические реконструкции самоидентификации традиции: влияние большевистской революции на Востоке**

В период между 1910 и 1939-ми годами традиция евангельских христиан претерпела ряд модификаций своей самоидентификационной истории. Видение Евангельского альянса не было поддержано официальным православием и баптистами, представлявшими наиболее многочисленное евангелическое течение в России в тот период времени. Находясь под сильным влиянием немецкого баптизма (имеющего также англо-американские корни), представители этой протестантской традиции имели тенденцию к подчеркиванию своих деноминационных особенностей и практик. На протяжении ряда лет Проханов пытался безуспешно создать общий союз с баптистами, принимая в этот период времени баптистскую идентификацию, будучи избран на должность вице-президента Всемирного союза баптистов.

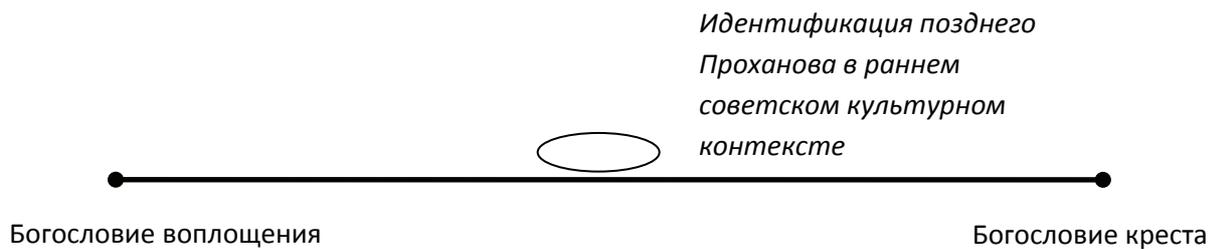
В результате геополитического смещения, наступившего после большевистской революции, новая идентификация традиции была построена на *восточном* берегу цивилизационного разлома. Радикальная смена социально-политического контекста требовала новых стратегий выживания<sup>8</sup>. Западное происхождение традиции, равно как и ее аристократический период, были подавлены в ее исторической памяти. Англо-американская традиция святости была представлена как исконно русское, самобытное и народное движение. Русский мессианский дух, вдохновлявший большевиков, усилил богословские устремления реставрационного крыла движения, представленного Прохановым.

В результате неудачной попытки реформировать Русскую Православную церковь и прийти к единству с баптистами, Проханов модифицировал идентификацию движения, и свою собственную, посредством редакторской ревизии истории предыдущих отношений с баптистским движением. В ревизованном варианте движение представлялось в виде всемирного союза качественно нового христианства, отличающегося от всех западных деноминаций (включая баптистов), поскольку, в отличие от них, оно смогло восстановить христианство первоапостольского времени. Проханов рассматривал себя новым реформато-

<sup>8</sup> Ср. *Советское государство и евангельские церкви Сибири в 1920–1941 гг.: документы и материалы*. Сост. А.И. Савин (Новосибирск: Посох, 2004).

ром, стоящим во главе новой всемирной Реформации восстановленного христианства. С точки зрения протестантской парадигмы, византийская форма христианства должна быть разрушена, чтобы быть реставрированной по образцу евангельского христианства, представленному в статьях Проханова.

Традиция продолжала движение по траектории англо-американского евангелического движения, заимствуя его историографию, печатные источники, гимнографию, методы изучения Библии и финансы. Основное отличие русского евангелического движения и магистрального евангелического движения в Америке заключалось в том, что русские евангельские верующие зачастую некритически доверялись толкованиям харизматического лидера, независимо от качества его аргументации, в то время как западные евангелические теологи разрабатывали рационалистическую богословскую программу в русле реализма здравого смысла. Пиетизм, однако, являлся стержнем традиции, вне зависимости от западных и восточных различий.



### **Последующие реконструкции самоидентификации советского и постсоветского периодов на фоне восточной цивилизации**

Находясь под колоссальным давлением в советский период, традиция евангельских христиан должна была приспособить свою идентификацию к состоянию геополитического силового поля между Востоком и Западом. Идентификация новообразованного властями союза евангельских христиан и баптистов в период «холодной войны» была укоренена в ясной протестантской системе координат (Карев). В результате интенсивной институализации в советский период традицией была усвоена баптистская идентификация, которая была наиболее уместной для представления советского протестантизма в международных кругах по причине провала проекта по созданию Всемирного совета евангельских христиан, над которым работал Проханов в последние годы своей жизни. Советское мессианство выражало себя в вере в уникальность советского евангельско-баптистского движения как локомотива на пути реставрации апостольского христианства.

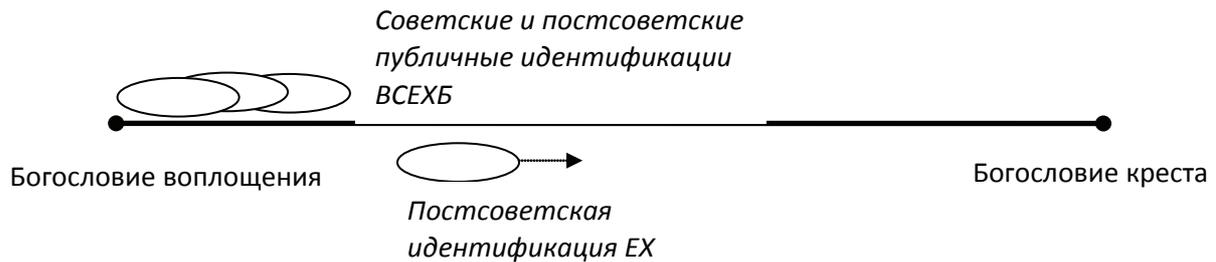
После окончания периода «холодной войны» самоидентификация была риторически переписана и представлена как самобытное русское движение, всегда существовавшее параллельно структурированному и ритуалистическому православию, российскими авторами (Савинский, Каретникова, Бачинин), или как уникальный синтез православия и протестантизма украинскими авторами (Санников и Решетников). Такая реконструкция самоидентификации указывает на влияние геополитического поля на историографическую перспективу соответствующих авторов. Данные модели, приводящиеся в движение тягой славянского мессианства, зачастую вселяют чувство духовного превосходства, что препятствует богословскому диалогу между протестантской и православной парадигмами.

Новообразованная Ассоциация миссионерских церквей евангельских христиан Украины<sup>9</sup>, исторически связанная с германской миссией «Свет на Востоке»<sup>10</sup>, с которой тесно сотрудничал И.С. Проханов до своей смерти, идентифицирует себя с всемирным евангелическим движением. Первый президент Ассоциации и директор украинского филиала «Света на Востоке» В.И. Давидюк решил выйти из союза ВСЕХБ незадолго до падения

<sup>9</sup> См. <http://www.amcecu.org>

<sup>10</sup> См. <http://www.sns.org.ua> и [www.lio.org](http://www.lio.org)

СССР в поисках более эффективных методов благовестия и форм церковной организации в свете новых свобод, последовавших за периодом гласности и перестройки. Основным импульс для миссионерского служения был задан Лозаннским конгрессом в Маниле (1989) и организацией миссионерского общества «Свет Евангелия»<sup>11</sup>.



## Заключение

### Новая реконструкция самоидентификации в начале XXI века: Крест Христа как фон и система координат для формирования новой идентичности

Проследив развитие и направление богословской традиции евангельских христиан от момента ее зарождения до наших дней, мы продемонстрировали, что самоидентификация этого сообщества верующих, принадлежащих протестантской парадигме, не была статичной. Самоидентификационные повествования переписывались лидерами традиции, вырабатывавшими стратегии выживания в изменяющемся социально-политическом контексте в режиме *ad hoc*<sup>12</sup>.

Будучи ведóмой «духом времени» и политическими процессами этого мира, данная парадигма претерпевала радикальные модификации самоидентификационного повествования и со временем превратилась в институализированную религиозную структуру, подконтрольную тоталитарному советскому государству и стоящую на ее службе идеологии. После падения советской системы определенные группы верующих вышли из этих церковных структур советской формации в поиске менее жестких форм еклесиологической организации и творческого взаимодействия с изменившимся и меняющимся культурным контекстом<sup>13</sup>.

Где же сегодня следует искать ответ на вопрос относительно собственной идентичности традиции и ее актуальности для постсоветского контекста?

Решение следует искать не в *некритической* приспособляемости к изменяющемуся политическому и культурному контексту и его идеологиям, а в неизменном и универсально конструируемом Кресте Христовом и творческой реконструкции исторически обусловленных повествований традиции и ее практик в его свете. Оказывая духовное сопротивление «идеологиям этого мира», пытающимся «вписать» идентификацию евангельских христиан в архитектурные рамки современных социально-политических конструкций, евангельские христиане обязаны *помнить* свое прошлое и прошлое своего социально-политического и культурного контекста в свете Креста. Они должны стремиться стать эсхатологической общиной Нового Века, демонстрирующей жизнь победы воскресшего Иисуса, сына Давидова и сына Авраамова, распятого иудейскими и имперскими властями в период *Pax Romana*. Крест Христа — это символ победы Бога над падшими и коррумпированными властными и религиозными структурами этого мира, а также их идеологиями и ложными концепциями мессианства. Это символ победы над грехом в его личном и общественном аспектах. Это

<sup>11</sup> Пузынин, *Традиция евангельских христиан*. С. 368–372.

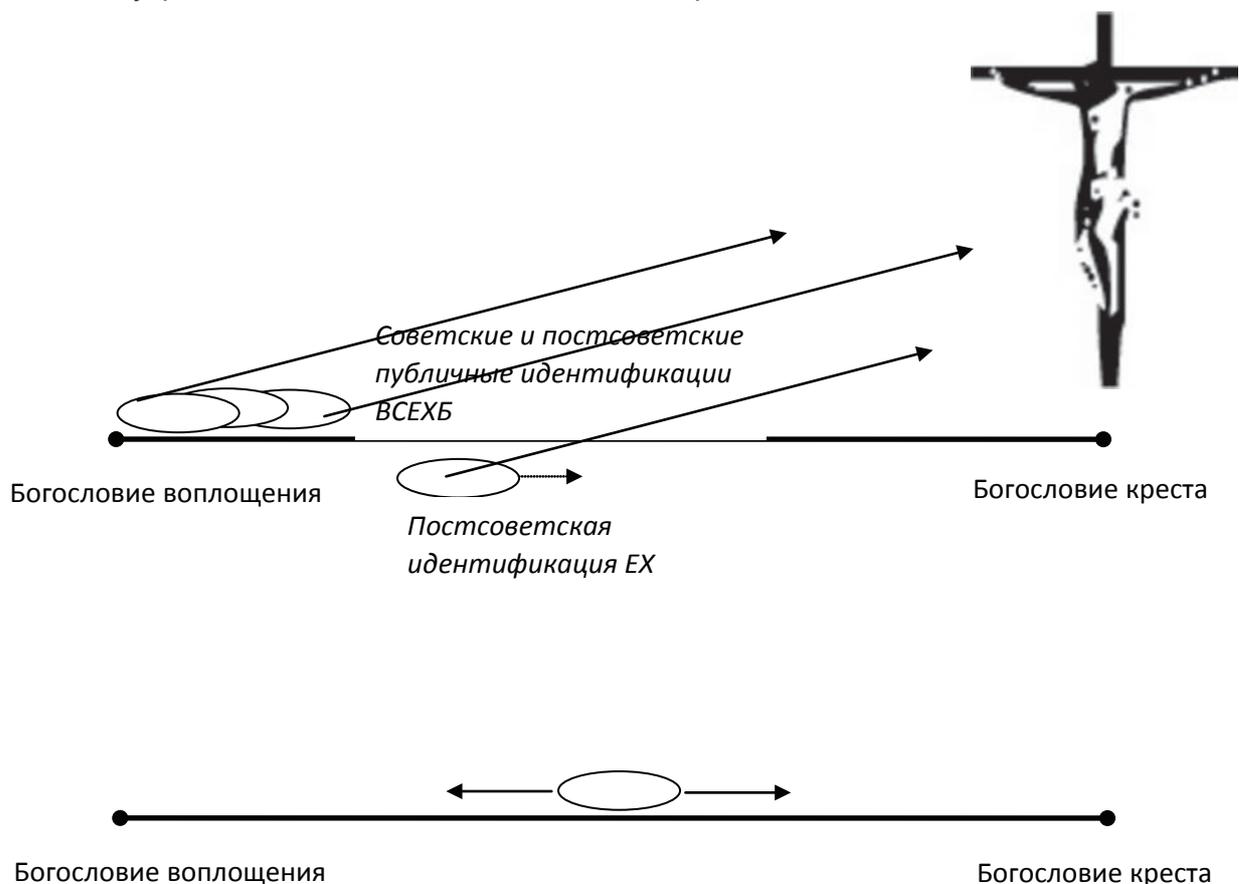
<sup>12</sup> Ср. Татьяна Никольская, *Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах* (СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009).

<sup>13</sup> Раскол 1960-х годов не входит в сферу исследовательских интересов данного эссе. См. Т. Никольская «История движения баптистов-инициативников» в *Альманахе по истории русского баптизма* под ред. М.С. Каретниковой. Вып. № 3 (СПб.: Библия для всех, 2004). С. 63–94.

символ победы над смертью. Это символ искупления и начала преобразования всего падшего творения и всей падшей реальности.

Руководствуясь окончательной формой канонического текста Писания, написанного в иных исторических и культурных контекстах — древнего Средиземноморья и Ближнего Востока, — и молитвенно ища водительства Святого Духа, а также пользуясь своими конституционными правами и не пренебрегая своими гражданскими обязанностями, евангельские христиане призваны явить жизнь нового творения — общинную жизнь в любви Христа, преобразовывающего все аспекты падшего мироустройства. Творчески взаимодействуя с новыми культурными вызовами «духа времени» и пленяя всякую мысль в послушание Христу, евангельские христиане призваны быть активными представителями Царства Божьего в своем социально-политическом и культурном окружении (2 Кор. 10:5).

Один из путей демонстрации этой победы в постсоветском контексте — это сознательный отказ от участия в политических баталиях между восточной («Русский мир») и западной цивилизациями (Евросоюз), представляющими значительные властные структуры и идеологические системы современного мира. Традиции необходимо противостоять волнам украинского и русского национализма и соответствующего мессианства, присущего этим политическим системам<sup>14</sup>. Принимая во внимание собственную историческую обусловленность и наивность многих воззрений прошлого, евангельским христианам следует открыть себя для самокритичного оценивания собственных повествований и практик (поклонения, свидетельства, библейского толкования, дел милосердия, ученичества, богословского образования и т.д.). Это оценивание следует осуществлять в духе и практике публичного диалога с другими христианскими традициями (и не только христианскими), находящимися в российском и украинском контексте, а также за его пределами.



<sup>14</sup> Ср. Алан Сторки, *Иисус и политика: противостояние властей* (Черкассы: Коллоквиум, 2008), гл. 12.

## «МОНАШЕСТВУЮЩИЕ» И ХРИСТА РАДИ ЮРОДИВЫЕ В РУССКОМ БАПТИЗМЕ

Уже само подчёркнутое и неслучайное именование отечественного Союза ЕХБ *братством*, а также характерное и неперемённое обращение его членов друг к другу — «брат» и «сестра» — побуждает нас к проведению определённых параллелей с монастырской *братией*. Один из основателей движения Совета церквей ЕХБ, Ю.К. Крючков, например, пишет: «Менталитет мы все невольно восприняли из окружающей нас православной среды. А эта религиозная среда воспиталась на образах “Жития святых”, различных подвижников, монахов-отшельников...»<sup>1</sup>

Член церкви ЕХБ из Гомеля Н.Ф. Мажная с добрым христианским чувством вспоминает, как после своего обращения к Богу, когда она в 1950-е годы начала регулярно посещать баптистскую церковь, соседи стали именовать её «штундой» и «монашкой» одновременно<sup>2</sup>. Основатель «синей» (гектографической) печати в Совете церквей Б.М. Здоровец в своих воспоминаниях о братстве ЕХБ в хрущевско-брежневские времена довольно часто использует монашеские образы и терминологию. Например, он сочувственно отзывается о молодых сёстрах, искренне обратившихся к Богу и не сразу осознавших, что они попали в «бапмонастырь» (в котором женская часть общины, как правило, многократно превосходит мужскую). Тем не менее, таких сестёр перед крещением традиционно связывали публичным обещанием (своего рода обетом): «А если тебя неверующий замуж позовёт?..» — «Не пойду, я Иисуса полюбила!..»<sup>3</sup> Так в отечественном баптизме фактически было предопределено массовое женское монашество.

В журнале «Братский вестник», главном журнале Союза ЕХБ послевоенного периода, встречаются неоднократные попытки представить православное монашество в некотором смысле духовным предшественником евангельского движения в России:

Православие породило в русском народе великое богоискательство ... [о чём] свидетельствуют монастыри и скиты ... бесчисленные храмы и часовни... Одного не давало православию русскому народу: знания Библии<sup>4</sup>.

Духовную жажду... пробуждало и русское православное монашество ... способствовало духовным исканиям на Руси<sup>5</sup>.

Несмотря на расхожий стереотип о недостатке библейских познаний в православии, парадоксальным образом сочетавшийся с благодарностью последнему от лица братства ЕХБ за Синодальный перевод Священного Писания («ценим заслуги Русской православной церкви, она дала... Писание сначала на славянском, а потом и на... русском языке»)<sup>6</sup>,

<sup>1</sup> Крючков Ю. Внутрицерковное движение ЕХБ в бывшем Советском Союзе. Сакраменто (США), 2001. С. 57.

<sup>2</sup> Свидетельство Н.Ф. Мажной (Интервью, Фресно, Калифорния, США, 2006). Здесь и далее даются ссылки на серию интервью автора с известными служителями и членами церквей ЕХБ, в годы перестройки выехавшими из Советского Союза в США.

<sup>3</sup> Свидетельство Б.М. Здоровца (Инт., Спокан, Вашингтон, США, 2006).

<sup>4</sup> Слова А. Карева. Цит. по: Бычков А. 100-летие объединительных съездов. Братский вестник, №6, 1984. С. 44–45.

<sup>5</sup> Гнида И. Духовно-патриотическое служение. Братский вестник, №6, 1984. С. 51. См. также: Попов В. Исихазм как чаяние духовности: опыт исторического анализа. Альманах «Богомыслие», №2, 1991. С. 127–131.

<sup>6</sup> Послание церквам ЕХБ. Братский вестник, №3, 1988. С. 71.

отечественные баптисты нередко испытывали подлинную симпатию к лучшим проявлениям монашеского образа жизни<sup>7</sup>.

В монастырях возникло особое служение: старчество, которое заключалось в духовном попечении и руководстве душами, ищущими спасения... Многие... руководствовались наставлением старцев<sup>8</sup>.

«Вера без дел мертва». На Руси дело милосердия составляло неотъемлемую часть жизни церкви. При монастырях появились первые больницы, приюты для престарелых...<sup>9</sup>

Русское монашество с самого начала христианизации Руси не было оторвано от жизни народа. Страдания ближнего, нужды родной земли были предметом заботы христианских подвижников. Это хорошо видно на примере Сергия Радонежского, у которого было смиренное сердце инока... Погруженность в созерцание Божественных Истин, горний полет духа не изолировали его от окружающей жизни...<sup>10</sup>

Характерно, что и подпольные («свободные») публикации Совета церквей ЕХБ в оценке иночества не сильно расходились с позицией ВСЕХБ. Разница, по-видимому, заключалась лишь в том, что симпатии к монашескому аскетизму со стороны «отделённых» баптистов, вопреки официальной догматике ЕХБ (формально осуждающей монашество), были даже ещё более сильными. Например, в известной богослужебной книге Н.П. Храпова есть столь строгие аскетические христианские предписания, какие не в каждом монастыре встретишь.<sup>11</sup> Служитель Киевской общины Совета церквей (впоследствии ставшей автономной) П.Ф. Кунда рассказывает о продолжительном и добром общении их членов церкви с православным монахом в 1970-е годы<sup>12</sup>. Есть множество свидетельств о тесных и дружественных контактах между православными и баптистскими служителями до перестройки<sup>13</sup>.

Журнал СЦ ЕХБ «Вестник Истины» (нелегальный в годы советской власти) публиковал некоторые беседы св. Иоанна Златоуста, например: «О молитве»<sup>14</sup>, «Слово о покаянии»<sup>15</sup> и т.д. «Вестник Истины» приоткрывает причину особых симпатий советских баптистов к святому: Златоуст принял крещение, будучи взрослым («по вере»), был строг и нетерпим ко всякому греху, обличал богатых и власть имущих, а также женщин — за их наряды и украшения<sup>16</sup>. Радикальным баптистам, вероятно, также импонировало то, что Иоанн в своё время был дважды отстранён от архиерейского служения «за правду».

Идея «пустынного уединения», или «затворничества», подобного монашескому, была отнюдь не чужда и советским баптистам. Например, незадолго до образования в братстве ЕХБ Инициативной группы, по свидетельству Б.М. Здоровца, первый лидер «движения пробуждения» А.Ф. Прокофьев просил найти ему в Харькове «укромную комнатку» для поста

<sup>7</sup> См., например, доброжелательную оценку отечественного православного монашества: Раймер И. Миссионерская деятельность древнерусского монашества. Изд-во «Логос» (Германия), 1996; Попов В. Исихазм как чаяние духовности. С. 115–134 и т.д.

<sup>8</sup> Чернопяттов М., Васильев А. Православная церковь. Братский вестник, №3, 1988. С. 50.

<sup>9</sup> Слова православного священника, доброжелательно процитированные в: Мажарова В. Был болен, и вы посетили Меня. Братский вестник, №6, 1988. С. 69.

<sup>10</sup> Попов В. Исихазм как чаяние духовности. С. 125.

<sup>11</sup> Среди них: «закрытый» характер причастия с предшествующим ему строгим постом и исповеданием грехов перед общиной; непрерывное служение, т.е. отсутствие каких бы то ни было «отпусков» у пресвитера, обязательное регулярное посещение им всех членов церкви; безвозмездность всех видов служения в общине; посты «по 10, 15, 30 дней» с полным воздержанием от пищи, представленные в качестве положительного примера, и т.д. См.: Дом Божий и служение в нём. Сост. Н.П. Храпов (СЦ ЕХБ, 1972–1974), <<http://www.blagovestnik.org/books/00280.htm#76>>

<sup>12</sup> Свидетельство П.Ф. Кунды (Инт., Сакраменто, Калифорния, США, 2006).

<sup>13</sup> Например, свидетельства служителей и членов церкви: В.Я. Бгатов (Инт., Сан-Диего, Калифорния, США, 2006), П.М. Абанкин (Инт., Сакраменто, Калифорния, США, 2006), В.Д. Бондаренко (Инт., Лос-Анджелес, Калифорния, США, 2006), Л.Е. Коваленко (Инт., Сакраменто, Калифорния, США, 2006), и др. См. также публикации в «Братском вестнике»: №2, 1976. С. 20; №5, 1985. С. 79–80; №5, 1988. С. 82, 88–90 и т.д.

<sup>14</sup> См.: Иоанн Златоуст. О молитве. Вестник Истины, №2, 1987. С. 17–20.

<sup>15</sup> См.: Иоанн Златоуст. Слово о покаянии. Вестник Истины, №1, 1990. С. 11–13.

<sup>16</sup> См.: Иоанн Златоуст (редакционная статья). Вестник Истины, №4, 1977. С. 30–32.

и молитвы и добавлял при этом: «Не выйду оттуда, доколе не получу просимое [у Бога] или умру»<sup>17</sup>.

Обращает на себя внимание также охотное использование отечественными баптистами (как «отделёнными», так и официальными) некоторых преимущественно монашеских терминов, например: «обитель»<sup>18</sup>, «келья»<sup>19</sup>, «подвижничество»<sup>20</sup> и т.д.

Некоторые традиционные мистические монашеские мотивы, например, «духовной лестницы», т.е. постепенного смиренного восхождения по «лестнице» на небеса к Богу, занимали умы и находили живой отклик в сердцах русских баптистов.

Как на лестнице, которую видел во сне Иаков, ангелы Божии нисходили вниз и восходили вверх в небеса, так и мы в нашей духовной жизни имеем нисхождения и восхождения... Первая ступень... — это прощение и оправдание... Вторая ступень... — это получение дара Духа Святого...<sup>21</sup>

Слова Писания о лестнице, которую видел во сне Иаков, также озаряют крест Христа на Голгофе... Лестница Иакова соединяла землю с небом. Крест Голгофы является олицетворением примирения неба с землей... По этой благодатной лестнице Голгофы миллионы грешников взошли... на небо.<sup>22</sup>

Церковь — лестница, соединяющая землю с небесами («ведь Церковь есть неба преддверие») — Быт. 28.12.<sup>23</sup>

В сказанном чувствуется нечто весьма отдалённое от протестантского «мгновенного освящения» или опять же — *мгновенного* оправдания «только верой»,<sup>24</sup> зато православная идея *длительного* повседневного духовного преображения и обожения, на наш взгляд, предстаёт достаточно ясно. Вот как образно иллюстрировал тему «духовной лестницы» анонимный баптистский автор из «Братского вестника»:

Достаточно сделать один неосторожный шаг, и мы можем... упасть. Эту мысль хорошо поясняет... картина, изображающая людей, поднимающихся по лестнице на небо. Рядом с лестницей изображены летающие ангелы сатаны. В руках у них стальные крючки, которыми они стараются столкнуть вниз взбирающихся наверх. Один человек падает уже с первой ступени лестницы. Есть спотыкающиеся и среди тех, которые поднялись уже высоко... Руки Бога протянуты... навстречу, но он падает... Эта картина предупреждает всех верующих об опасности падения во всякое время<sup>25</sup>.

Что за удивительная картина имела в виду автором «Братского вестника», нетрудно понять, если только мы ознакомимся с описаниями старинной православной иконы «Лествица»:

«Лествица» из монастыря Св. Екатерины на горе Синай — уникальная икона, созданная в XII в. ...Лестница поднимается в небо, где Иисус Христос встречает тех, кто преодолел все трудности... По лестнице взбираются вверх монахи, некоторые не выдерживают, падают вниз... в лапы бесов, поджидающих, подхватывающих веревками или щипцами,

<sup>17</sup> Свидетельство Б.М. Здоровца (Инт., Спокан, Вашингтон, США, 2006).

<sup>18</sup> Как в «Сборнике духовных песен», так и в «Песни возрождения» есть целые разделы под названием «Небесные обители», см.: Сборник духовных песен евангельских христиан-баптистов. М.: ВСЕХБ, 1968. С. 344–372; Песнь возрождения. Издание Совета Церквей ЕХБ, 1978. С. 325–352.

<sup>19</sup> СДП, № 140. С. 99; № 122. С. 88; ПВ, № 332. С. 215; № 351. С. 226.

<sup>20</sup> Братский вестник, №1, 1965. С. 76; Вестник Истины, №2, 1986. С. 10; №2, 2001. С. 36.

<sup>21</sup> Жидков Я. Преображение Господне. Братский вестник, №5–6, 1962. С. 40. См. также: Татарченко И. Духовная лестница. БВ, №6, 1969. С. 47–48; Фадюхин С. Бог всемогущий благословил меня. БВ, №5, 1982. С. 18 и т.д.

<sup>22</sup> Карев А. Голгофа. Братский вестник, №3' 1964. С. 24. См. также: Карев А. Голгофа. БВ, №2' 1974. С. 25.

<sup>23</sup> Колесников Н. В помощь проповеднику. В 2-х тт. М.: Златоуст, 1996. Т. 2. С. 295.

<sup>24</sup> См., например: Эриксон М. Христианское богословие, СПб.: Библия для всех, 1999. С. 723–724; К. Vockmuehl, *Sanctification*, in: *New Dictionary of Theology*, ed. by S. Ferguson (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988), pp. 613–615.

<sup>25</sup> [Анонимный автор]. На распутье. Братский вестник, №4, 1972. С. 66.

подстреливающих из лука свои жертвы... Перед нами — путь аскетической праведности, путь христианского восхождения к жизни вечной<sup>26</sup>.

Лестница от земли до неба. По ней карабкаются люди в монашеских одеждах. Господь протягивает к восходящим руки... Древнерусская икона середины XVI века. В центре иконы — храм как образ преддверия рая... Монахов на пути к Горнему постигают искушения — бесы крюками и щипцами стаскивают их со спасительной лестницы в адскую бездну...<sup>27</sup>

Сравнивая эти тексты, несомненно, описывающие один и тот же канонический иконный сюжет (с лестницей до неба, Христом наверху, бесами с «крючками» в воздухе и проч.)<sup>28</sup>, мы можем сделать следующий вывод: вынужденно заменяя слово «икона» нейтральным — «картина», редакция «Братского вестника», тем не менее, вновь весьма характерно отождествляет отечественных баптистов с православными монахами в их духовной борьбе с силами тьмы, а также в многотрудном восхождении к Богу. Небесная лестница, начинающаяся на земле и скрывающаяся высоко в облаках, настолько пленяла воображение отечественных баптистов, что о ней придумывали духовные наставления<sup>29</sup>, писали стихи<sup>30</sup>, видели её во сне<sup>31</sup> и т.д.

Монашеская направленность братства ЕХБ в немалой степени обнаруживает себя также в традиционной аполитичности и пацифизме русских баптистов. Многие из них никоим образом не участвовали в общественной жизни страны Советов: не ходили на выборы, не соглашались работать в «коммунистических» учреждениях, ни даже посещать таковые, отказывались от службы в армии, во время болезни — от помощи врачей, в отдельных общинах не признавались «красные» документы (включая общегражданские паспорта)<sup>32</sup>, а некоторые евангельские христиане, живя натуральным хозяйством, пытались даже обходиться без советских денег (в деревнях)<sup>33</sup>. Всё это было очень схоже с образом жизни «истинно-православных христиан» (ИПХ), монашествовавших в миру<sup>34</sup>. Некоторые беспоповские старообрядческие толки в своё время так же отказывались от паспортов, военной службы и использования денег<sup>35</sup>.

В 1967 году за нелегальное размножение литературы Совета церквей в Новосибирске судили молодую баптистку. Когда подсудимую спросили, кто организовал печать в её доме, она ответила просто: «Христос», — и больше от неё не смогли добиться ничего. Н. Струве описывает подобный случай, произошедший с членом общины ИПХ из Тамбовской обла-

<sup>26</sup> Попова О. Византийские иконы VI–XV веков. — История иконописи: истоки, традиции, современность. VI–XX века. М.: АРТ-БМБ, 2002. С. 64–65. См. также: Рак П. Приближения к Афону. СПб.: Сатисъ, 1995. С. 10.

<sup>27</sup> Степанова Е. За три шага до нимба. Нескучный сад (Журнал о православной жизни), №2, 2008, <<http://www.nsad.ru/index.php?issue=45&ion=10019&article=879>>

<sup>28</sup> Существуют два основных варианта иконы «Лестница», сюжетно очень схожих между собой: византийский (XII в.) и русский (XVI в.). Их изображения можно увидеть, например, на официальном сайте РПЦ «Православие.Ru», <<http://days.pravoslavie.ru/Images/ii986&66.htm>>

<sup>29</sup> Например, в одной из проповедей в Петропавловской церкви ЕХБ (Казахстан) в конце 1980-х годов звучали такие слова (они сохранились у автора в записной книжке): «Спасительная вера имеет три ступени, как перекладыны у лестницы... Первые две ступени — не спасают, а третья — спасёт. Однако нельзя стать на третью, не ступив прежде на первые две...»

<sup>30</sup> См., например, стихотворение «Лестница жизни», <<http://www.blagovestnik.org/books/00430/db/v6171177.html>>

<sup>31</sup> См., например, главу «Небесная лестница» (интервью с А.Т. Харченко) в сборнике: Подвиг веры: уникальные свидетельства о жизни христиан в СССР. Pacific Coast Slavic Baptist Association, 2009. С. 371–377.

<sup>32</sup> См.: Бюллетень Совета родственников узников евангельских христиан-баптистов в СССР № 21. М., 1975, С. 46; Куксенко Ю. Наши беседы. Архив Союза ЕХБ Казахстана, 2002, С. 113; Власов А. От избытка сердца. Идар-Оберштайн: Титул, 2000. С. 10.

<sup>33</sup> Свидетельство Б.М. Здоровца о «евангельских христианах-совершенных» (Инт., Спокан, Вашингтон, США, 2006).

<sup>34</sup> См., например: Шкаровский М. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1999. С. 252–254.

<sup>35</sup> См., например: Зеньковский С. Русское старообрядчество. Минск: Белорусский экзархат, 2007. С. 497–499.

сти. Он сжёг свой паспорт и уклонялся от службы в армии. Когда судьи спросили его имя, он сказал: «Бог знает его». На вопрос, кто он такой, подсудимый ответил: «Раб Божий». «Но ведь вы гражданин СССР?» — попытался пробудить его общественную сознательность судья. «У христиан — небесное гражданство!» — последовал ответ.<sup>36</sup> Несомненно, это один и тот же религиозный тип русских людей, и не столь важно, именуют они себя православными или баптистами.

## 2

Православное понимание святости оказало заметное влияние на братство ЕХБ. К данной теме в русском контексте тесно примыкает уникальное духовное явление — юродство Христа ради. В восточной христианской традиции первым юродивым нередко воспринимается Сам Спаситель Иисус Христос, отвергший ценности мира сего и учивший, что Царство Его — «не отсюда». Несмотря на то, что юродство, строго говоря, подвиг «противоканонический», для многих православных людей юродивые — наиболее почитаемые святые<sup>37</sup>. Их «убожество» и «безумие», нестандартное поведение в обществе ярко демонстрируют искренность религиозного чувства, детское упование на Бога, крайнюю форму христианского подвижничества. Сотни юродивых получили известность на Руси, десятки из них были канонизированы<sup>38</sup>.

В такой атмосфере едва ли удивительно, что и отечественный баптизм знает немало юродивых Христа ради. Самым знаменитым из них, наверное, стал юный Ваня Моисеев. Он был родом из молдавского села Волонтировка, состоял членом общины Совета церквей ЕХБ. В 1972 году, во время второго года службы в армии, в крымском городе Керчь претерпел мученическую смерть за свою христианскую веру. От многих других страдальцев братства ЕХБ советских времён его отличали именно «святая простота», удивительная духовная прозорливость и очевидное безумие Христа ради. Даже официальные источники Совета церквей ЕХБ сообщают о Ване Моисееве много больше, чем это формально допустимо, с точки зрения баптистской догматики. Например, не скрываются его видения небесного Иерусалима, ветхозаветных святых, апостолов Христа, а также общение с ангелами Божьими.<sup>39</sup> Во время службы в Советской Армии Ваня, как и прежде дома, молился по несколько часов в день, простодушно рассказывал своим сослуживцам, включая командиров-коммунистов, о Господе Иисусе Христе, терпя за то насмешки и побои. Однажды при большом скоплении солдат он пророчески точно предсказал отпуск («я помолился в духе и Господь открыл мне») критически настроенному к вере сержанту, у которого, казалось, не было на поездку домой никаких шансов. Так же Ваня чудесно исцелился после тяжелейшей травмы без помощи врачей, мог не есть по несколько дней, без видимого вреда целыми ночами находился на морозе в летней военной форме, без ропота и с радостью принимал любое наказание от командиров, а затем так же просто принял мученичество за Христа<sup>40</sup>.

Сравнивая христианский подвиг Вани Моисеева с житиями известных русских юродивых, мы неизбежно обнаруживаем целый ряд принципиально общих черт: незлобие и любовь к окружающим людям, включая гонителей; «странное» поведение в обществе; необыкновенное усердие в молитве; видение мира духовного, ангельского; дар чудотворения

<sup>36</sup> N. Struve, *Christians in Contemporary Russia* (New York: Charles Scribner's Sons, 1967), pp. 247–248.

<sup>37</sup> См.: Иванов С. Византийское юродство. М.: Международные отношения, 1994. С. 4–5.

<sup>38</sup> См., например: Юрков С. Под знаком гротеска: антиповедение в русской культуре (XI — начало XX вв.). СПб.: Летний сад, 2003. С. 52–53; Христианство. Энциклопедический словарь. Ред. С. Аверинцев. В 3-х тт. М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. Т. 3. С. 286–287.

<sup>39</sup> См.: Подражайте вере их (40 лет пробужденному братству). М.: Издание Совета Церквей ЕХБ, 2001. С. 350, 355–356.

<sup>40</sup> См.: Иные же замучены были (брошюра СЦ ЕХБ, 1970-е годы). С. 1–32; Подражайте вере их. С. 340–361; Свидетельство члена церкви ЕХБ из Крыма В.П. Литовченко, лично знавшей Ваню Моисеева (Инт., Лос-Анджелес, Калифорния, США, 2006).

и пророчества; аскетический образ жизни и т.д. Например, Прокопий Устюжский за своё, Христа ради, юродство со смирением претерпевал от многих людей «досаду и укорение и биение»<sup>41</sup>; Михаил Клопский прославился крайним аскетизмом, неустанными молениями и чудесами<sup>42</sup>; Симон Юрьевецкий ходил на морозе в одной льняной рубахе и босиком<sup>43</sup>; Василий Блаженный удостоился видеть мир ангельский и обладал даром пророческим<sup>44</sup>. Духовной прозорливостью прославились также: Прокопий Вятский, Николай Псковский и многие другие святые юродивые<sup>45</sup>.

Особенностью рассматриваемого нами позднего советского периода стало также юродство некоторых членов церкви ЕХБ во время советских судебных процессов. Вот, например, несколько красноречивых отрывков из стенограмм судов над баптистами в Семипалатинске в 1962-м и в Фергане в 1971-м годах:

*Судья:* «Кто руководит вашей нелегальной группой?»

*Подсудимый баптист:* «Я уже сказал — Христос и Дух Святой»...<sup>46</sup>

(Подсудимые отказываются от помощи государственных адвокатов и заявляют о желании использовать для своей защиты Новый Завет. Последнее им не разрешается).

*Вопрос:* «В одном из ваших стихотворений есть такие строки: «Стоит трудиться, стоит бороться»... Скажите, с кем трудиться, с кем бороться?..»

*Ответ:* «Наша брань не против плоти и крови, а против злобы духов поднебесных»...

*Вопрос:* «У вас должна быть справка, документ, свидетельствующий о том, что вы официально являетесь пресвитером».

*Ответ:* «Пресвитер должен действовать не по справке, а по вдохновению»...

*Вопрос к свидетелю-баптисту:* «Что вы знаете о подсудимых?»

*Ответ:* «Я знаю, что имена их записаны в Книге жизни, что их есть Царство небесное и велика их награда на небесах».

*Вопрос:* «Покажите... эту книгу, нам нужны документы!»

*Ответ:* «Она находится на небесах»<sup>47</sup>.

В восточно-христианской традиции одним из отличительных признаков истинной Церкви непременно являлось доброе, терпеливое и заботливое отношение к юродивым. Общины, которые отталкивают от себя таковых, тем самым демонстрируют серьёзный недостаток любви в своих рядах.

Многие советские баптисты до перестройки не стыдились признавать себя «бедными грешниками»<sup>48</sup>, которые нуждаются в очистительном «плаче о грехах»<sup>49</sup> и «не могут быть чистыми»<sup>50</sup>. Такое мировосприятие часто контрастировало с их подлинно христианским, «аскетическим» и порою даже мученическим образом жизни в атеистическом советском государстве. Что, вероятно, и было близко к святости в восточно-христианском смысле слова. На наш взгляд, корни уникальности русского баптизма следует искать, прежде всего, в его общей истории с православием, в совместном проживании в одной стране и в неосо-

<sup>41</sup> См.: Федотов Г. Указ. соч. С. 202–203.

<sup>42</sup> Там же. С. 203–204.

<sup>43</sup> См.: Панченко А. Смех как зрелище. — Лихачев Д., Панченко А., Поньрко Н. Смех в Древней Руси. Л.: Наука, 1984. С. 119.

<sup>44</sup> См.: Панченко А. Юродивые на Руси. — Панченко А. Русская история и культура. СПб.: Юна, 1999. С. 397; Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. С. 338–339.

<sup>45</sup> Иеромонах Алексей (Кузнецов). Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование [1913]. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. С. 202–204.

<sup>46</sup> Запись судебного процесса над баптистами г. Семипалатинска (1962 г.). Компакт-диск: История евангельского движения в Евразии 4.0. Одесса: ЕААА, 2005.

<sup>47</sup> Суд несправедливый (стенограмма судебного процесса). Вестник спасения, №1, 1973. С. 22–26.

<sup>48</sup> См.: Сборник духовных песен, №42. С. 35; Песнь возрождения, № 68. С. 46.

<sup>49</sup> Сборник духовных песен, №62. С. 48. См. также: №№36, 43 и т.д.

<sup>50</sup> Песнь возрождения, №77. С. 51. См. также: №№7, 86 и т.д.

знанном следовании восточно-христианской традиции, что особенно сильно проявилось в послевоенные годы, когда западный мир и социалистические страны оказались надолго разделены железным занавесом. А уже с конца 1980-х годов, в атмосфере гласности и перестройки, в России постепенно начали сказываться иные богословские тенденции, представленные, например, многочисленными западными миссионерами и проповедниками. В результате прозападное крыло отечественного братства ЕХБ (которое, несомненно, тоже всегда существовало) быстро укрепилось и начало оказывать давление на единоверцев-«славянофилов», что, собственно, мы и наблюдаем по сей день.

## Есть ли будущее у баптизма в России?

Христианство, в его духовной значимости и общественной актуальности, связано не только с прошлым, определяется не только им. Христианство вырастает из ткани истории, но не остается ее заложником. Горизонт будущего является основным фоном для самопонимания христианства и его интерпретаций внешними исследователями. В наше время происходит заметный переход от определений посредством прошлого к переопределению посредством будущего. Именно будущее становится точкой отсчета, максимумом, эсхатологическим экстремумом, от которого читается вся история христианства, в том числе и день сегодняшний.

На III Лозаннском конгрессе в Кейптауне (октябрь 2010) много говорилось о росте церкви в регионах глобального Юга, а некогда христианской Европе была посвящена лишь секция с характерным названием «Есть ли будущее у христианства в Европе?».

Для России, богатой христианскими традициями (и не только православными), такая постановка проблема может показаться преувеличением или доведением до абсурда, но именно в такой постановке открывается разница между действительным и номинальным, приоткрывается правда реальности.

Есть ли будущее у баптизма в России? Это сложный вопрос, не предполагающий простых ответов. Очевидно, что ссылки на историю не являются аргументами в вопросе о будущем. Прошрое может быть сколь угодно богатым, но оно не гарантирует будущего. Кризис европейского христианства — хорошая иллюстрация того, как не следует злоупотреблять духовным наследием, полагая, что им покупается некий иммунитет.

И все же, определенные проекции из прошлого на будущее, проекции опыта и памяти строить можно. Тогда вопрос о будущем формулируется так: каким видится будущее баптизма в России, исходя из уже пройденного исторического пути? Продолжение уже пройденного отрезка пути может быть разным, но динамика дальнейшего пути будет определяться уже заложенными противоречиями, выбранными изначально ориентирами. Я попытаюсь назвать несколько основных узловых вопросов для истории евангельских христиан-баптистов в России, перспективных с точки зрения будущего. Это вопросы, положенные у основания не только евангельского движения, но и самой России как государства и социокультурной традиции — вопросы о религии, государстве, народе в их связи и взаимной значимости.

Учитывая тот исторический факт, что евангельское движение возникает в уже сформировавшемся духовном и социальном контексте, идентификация себя и поиск своего особенного пути осуществлялись через отношение к господствующему, нормативному, общепринятому — через отношение к референтной для того времени триаде «православия, самодержавия, народности» (т.е. отношение к титульной религии, государству и народу-обществу).

Для евангельских христиан-баптистов отношение к любой идеологеме было негативным, как к названной выше триаде, так и к коммунистической связке атеизма-партии-пролетариата. Если на место православия или атеизма в триаду поставить протестантизм, отторжение вызвал бы и он. Сама связь веры с политической системой, встраивание веры в общественный порядок, неприемлемы для церкви ЕХБ. Любая триада, независимо от сла-

гаемых, покушается на свободу совести, неподвластность церкви, втягивает их в тотальность политического.

Неприятие триады не означает, что церкви ЕХБ отмежевались от православия, государства и общества, заняли антиправославную, антигосударственную, антиобщественную позицию. Неприятие триады означает, что церковь строит отношения не в плоскости идеологической, где субъекты отношений неразличимы, а с каждым субъектом в отдельности, с учетом их специфики: с православием в контексте истории церкви (а не самодержавной политики или национал-шовинизма), с государством через отношения гражданские (а не духовного прислуживания или рабства), с народом как его часть (а не чужеродный элемент и не «продукт злокозненной немецкой пропаганды»).

Итак, сознание христианина из традиции ЕХБ разделяет то, что в сознании идеологическом, гомогенизированном, тоталитарном накрепко увязывается в нераздельность. Так **отношение к православию** становится намеренно неполитическим, деполитизируется. То, что само православие стало частью политической системы, воспринимается как его внутренние проблемы, старые византийско-московские комплексы. Для верующих из церквей ЕХБ православные, — прежде всего, братья и сестры единой, хотя и разделенной Вселенской Церкви. Православие видится не в политической перспективе (хотя именно она навязывается извне), а в церковно-исторической ретроспективе.

Если мыслить православие как государственную церковь, титульную религию всей страны, то церкви ЕХБ оказываются в известной *оппозиции* — не столько в силу сознательного противопоставления, сколько в силу собственной природы, положения религиозного меньшинства, «народной», «простой», «бедной» церкви.

В связи с этим примечательно, что самоопределение российских баптистов между западным протестантизмом и российским православием происходит не путем выбора одного из двух, но путем *синтеза* двух традиций. Причем синтезируется не все со всем, подход к традициям избирательный. Более того, внутри традиций встречается и то, что нельзя ни принять, ни отбросить, но предстоит углубить, развить, дополнить.

Именно на пути избирательного синтеза, очищения традиций, их пересмотра с позиций евангельских, апостольских, перед церквями ЕХБ открываются широкие экуменические перспективы. В мире, разделенном на сферы конфессиональных влияний, евангельское движение может быть местом встречи, диалога, общения. Такой здоровый экуменизм означает не больше и не меньше, чем принятие реального церковного многообразия, добрососедство, сохранение себя в открытости другим.

В контексте вышеобозначенной деидеологизации видится иным и **отношение к государству**. Отношение к власти освобождается от опасной сакрализации, в определенном смысле секуляризируется, становится социально-политическим, гражданским. Даже такие опасные по степени влияния на религиозные массы идеологемы, как «Москва — Третий Рим» или «русский мир», лишаются для евангельских христиан-баптистов своей значимости, потому что они не воспринимаются как священные, религиозные. То, что для старца Филофея представлялось сакральным архетипом, для баптистов, всего лишь политическое, человеческое, даже «слишком человеческое».

Для протестантов понятна и приемлема автономия политического, когда в межконфессиональной стране права человека обосновываются Конституцией, а не «Основами учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека».

Из истории Церкви хорошо известно, чем оборачивалась слишком близкая связь официальной церкви и государства, что ожидало негосударственные, «неисторические» конфессии и религиозные меньшинства.

Евангельские христиане-баптисты прошли трудный путь к легализации своей церкви в условиях правового государства. Их надежды на будущее должны связываться с правовым, а не сакральным характером государства; с его конституционными обязанностями, а не с опасными амбициями соединить политическое и религиозное начала в тотальность единой власти.

**Отношение к народу** (обществу) освобождается от привязки к религии и политике. Архетипы «народ-богоносец», «Святая Русь», «православный народ» лишаются для евангельских христиан своего привычного магизма. За вычетом государственно-церковных манипуляций в них нет ничего, в остатке пусто. Народ оказался не религиозным, а в страхе перед властью одинаково податлив и православному монархизму, и атеистическому коммунизму, и нынешнему авторитаризму.

Уже в деятельности первых евангельских общин выразилась и близость к народу, и правда о нем. Служа окружающему обществу, евангельские верующие откровенно порицали его социальные и духовные язвы. Данная православными миссионерами оценка баптистов как «социалистов» красноречиво выразила народный и социальный характер церквей.

У евангельских христиан-баптистов есть свобода от прошлого и мощный реформаторский потенциал. Возникнув на фоне социально-экономических реформ традиционной крестьянской общины, российский баптизм отразил чаяния новой жизни, идеалы модернизации отсталого общества. То, что триада «православия-самодержавия-народности» пыталась сохранить, «подморозить» (К. Леонтьев), евангельские христиане своей жизнью опровергали и преодолевали. Успешные хозяйства, механизация труда, крепкие общины, распространение книг, грамотности, просвещения, христианские общественные партии создавали полноценную социальную альтернативу, которая пугала и монархистов, и коммунистов.

Вместе с тем, возникнув в народной среде, евангельские общины с народом не слились, отчасти, благодаря образу христианства аскетического, уравнилельно-братского, активно-трудоого; отчасти благодаря гонениям со стороны государства, осуждению со стороны православия.

Оставаясь очагами инаковости в простонародной среде, евангельские христиане сохранили влияние на низовые социальные группы, но этим же уровнем были ограничены. Сегодня формулируется задача демаргинализации евангельских христиан-баптистов, восстановления их полноценного присутствия в обществе, во всех его сферах и уровнях.

Евангельские верующие добились своей легализации, но правовой статус не гарантирует реального места в социальной структуре. От легализации к социализации путь долгий и непростой, начинать его нужно как можно скорее, и с ясным пониманием перспективы — преобразования всех сфер общества в соответствии с евангельским учением.

Итак, идеологемы и мифологемы прошлого господствуют над массовым сознанием и предлагают коллективную идентичность вокруг строго определенного типа веры, государства и общества. В круге «строго определенного», «того же самого» развития нет.

Евангельские христиане уже фактом своего полуторавекового существования в России доказывают возможность иного способа жизни, иного отношения к слагаемым триады. Быть русским вовсе не обязательно означает быть православным, и совсем не означает быть монархистом. То, что вслед за Уваровым в XIX веке, к сожалению, повторял гениальный Достоевский, евангельские христиане тогда не повторяли, не должны повторять и сейчас.

Будущее открывается не за многозначительными, туманными, пусть и гениальными фразами, но за крепкими семьями, устойчивой нравственностью, добросовестным трудом, осознанной личной верой, принципиальной верностью своим убеждениям. Евангельские верующие не создают своих идеологических триад, но их уважение к православной традиции, гражданская ответственность перед государством, служение окружающему обществу всем известны. Евангельская идентичность предполагает сосуществование с иной церковной традицией, верность своим убеждениям в условиях любого государства, контекстуализацию в любой социальной среде. Присутствие евангельских церквей обогащает и духовную, и социальную жизнь страны, вносит в нее фактор динамики.

Многовековая тождественность любой из триад означает воспроизводство прошлого, топтание на месте, замкнутость в мифологизированной старине. Удерживая вместе, сопрягая понимание своей конфессиональной особенности и ответственность за общность исторической судьбы, российское гражданство и принадлежность Божьему Царству, еван-

гельские христиане-баптисты пережили две великие империи, две сложные эпохи. Не ассимилируясь, сохраняя свою инаковость, церкви отстаивали свою свободу и свое будущее. Свобода совести и церкви, социальная ответственность, межцерковный диалог — верные ориентиры для развития церквей ЕХБ, испытанные историей и крайне актуальные в современной России.

Евангельские христиане-баптисты не видят будущее светлым и легким, у них нет оптимистичного видения грядущего мира, есть лишь видение себя, своего призвания. Мир закрашивается в эсхатологические тона, но церковь от этого не смущается.

Конечно, церковь хочет быть свободной в свободном государстве; равной в религиозной свободе среди других конфессий; признанной и авторитетной в обществе. Но даже в тоталитарном государстве, при гонениях со стороны официальной церкви и маргинализации в обществе, евангельская церковь не только выживала, но и находила возможности для активного служения. Опыт истории показал, что будущее церкви связано не с благоприятными внешними условиями, но с себестождественностью, с верностью своему пути, Богом врученной миссии.

Апокалиптические страницы Нового завета приоткрывают образ церкви как гонимой, малочисленной, но влиятельной. Такое будущее налагает ответственность не столько за изменение обстоятельств, борьбу за права и возможности, сколько за прояснение собственной идентичности. Для евангельских христиан-баптистов вопрос самоидентичности и отношения к миру (другим конфессиям, государству, обществу) важнее отношения миру к церкви. Именно в вопрос об идентичности и стоит транспонировать вопрос о будущем.

## К вопросу о крещении: обещание или вопрошение?

### Экзегетический анализ текста 1 послания Петра 3:21

Тема Святого водного крещения для христианского мира не нова, и, казалось бы, что за более чем столетнее существование Евангельские церкви уже были должны с высокой степенью ясности и определенности разобраться и с богословием, и формой, или способом, и многими другими аспектам этого догмата. Однако, как показывает жизнь поместных протестантских общин, дело обстоит не совсем так. С одной стороны, можно посетовать на такое положение дел: неужели у христиан разных эпох не хватало времени, жизненного и духовного опыта или богословской квалификации? Но, с другой стороны, следует отметить нечто иное: Евангельские церкви, как и молодые христианские церкви первого века, продолжают жить напряженной духовной жизнью, не удовлетворяясь окаменевшими традициями и преданиями, оставшимися им в наследство от выдающихся авторитетов прошлого. Постоянное осмысление и переосмысление собственной духовной жизни, практической и теоретической духовной деятельности, герменевтической традиции является неотъемлемой частью жизни во Христе, той самой жизни, о которой ап. Павел говорил как о «созидании Тела Христова доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия ...» [Еф. 4:12–13].

Ключевым текстом Священного Писания, используемым в вероучении и богослужбной практике Евангельскими христианами-баптистами, является 1 Петр. 3:21, в котором речь идет о крещении как «обещании Богу доброй совести» [РС ЕХБ, Вероучительные, духовные и организационные основы 2010, 19]:

*Так и нас ныне подобное сему образу крещение, не плотской нечистоты омытие, но обещание Богу доброй совести, спасает воскресением Иисуса Христа.*

Проблематичность варианта прочтения словосочетания «обещание Богу доброй совести» заключается в том, что греческое слова ἐπερωτήματα (eperotema), которое в Синодальном переводе переведено, как «обещание», может употребляться в трех вариантах значения (трех лексико-семантических вариантах): (1) «вопрос», как у Геродота (V в. до н. э.); (2) «просьба», «призыв», что, с нашей точки зрения, наиболее релевантно контексту Нового Завета и 1 Пет. 3:21; (3) «залог», «обещание», «обет», как поздний вариант, содержащий богословское переосмысление данного фрагмента Нового Завета [Louw & Nida 1988 1989, 33.162; Bauer 1996, 285].

Учитывая сложность и многогранность доктрины *крещения*, а также неоднозначность в переводе и толковании лексической единицы ἐπερωτήματα (eperotema), употребленной в тексте Нового Завета всего лишь один раз, предлагаем рассмотреть данное слово и некоторые богословские положения (как видимого знака, символа и т.п.) в нескольких аспектах, а именно: в грамматическом (словообразовательном и синтаксическом); логическом анализе смысловой сочетаемости и богословском. Но прежде, чем мы рассмотрим проблему во всех этих аспектах, приведем исследуемый нами текст 1 Послания Петра 3:21 на языке оригинала и в наиболее культурно и богословски значимых переводах:

(а) Греческий текст критического издания:

ὁ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν, δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.

(b) Перевод «Вульгата»:

*Cuius antitypum, baptismum, et vos nunc salvos facit, non carnis depositionem sordium sed conscientiae bonae rogationem in Deum, per resurrectionem Iesu Christi.*

(c) Церковно-славянский перевод:

*Сегоже воображение ныне и нас спасает крещение, не плотския отложение скверны, но совести благи вопрошение у Бога.*

(d) Перевод на английский язык: Second revise edition 1985:

*Baptism, which corresponds to this, now saves you, not as a removal of dirt from the body but as an appeal to God for a clear conscience, through the resurrection of Jesus Christ.*

(i) Современный перевод РБО:

*Это символ крещения, которое теперь спасает вас. Крещение — это не смывание грязи с тела, но обещание (?!) данное чистой совестью Богу, спасающее вас воскресением Иисуса Христа. Однако тут же в сноске следует сжатый комментарий, дающий совершенно иной вариант прочтения и понимания: «Возможен другой перевод: просьба к Богу о чистой совести».*

Итак, «вопрошение», «испрошение», «просьба» или «обещание»?

Простое рассмотрение смысла лексической единицы ἐπερώτημα (eperotema) в ее этимологическом значении и в некоторых весьма значимых переводах Нового Завета поддерживают только «просьбу», «вопрошение» и т.п. Как следствие, возникает вопрос: откуда появилось «обещание»? Для того, чтобы хотя бы предположительно ответить на данный вопрос мы начнем наше небольшое исследование с экзегетического анализа текста, базирующемся на рассмотрении **грамматики**.

### **Морфологический и словообразовательный аспект анализа слова ἐπερώτημα в контексте 1 Пет. 3:21.**

Изучая данное слово с точки зрения грамматики как уровня, позволяющего взглянуть на языковую единицу наиболее абстрактно, необходимо отметить, что ἐπερώτημα отглагольное существительное. Грамматически выстраиваются следующие словообразовательные ряды: глаголы ἐρωτάω → ἐπι-ερωτάω → ἐπερωτάω (в результате элизии выпадает гласный ι (йота), т.к. греческий язык в большинстве не терпит зияний, т.е. употребления нескольких гласных подряд) → ἐπερωτῶ (варианты НЗ и LXX) и → существительное ἐπερώτημα. Отметим, что ни в одном из исследуемых нами контекстов Нового Завета, Септуагинты и ряда классических текстов данные глаголы не используются в значении «обещать», во всех случаях прослеживается значение «просить», «испрашивать», «вопрошать» и т.п. Возможным аргументом в пользу столь существенного изменения лексической семантики слова (вернее сказать ее корня, носителя лексического значения) может быть изменение частиречной принадлежности данной лексемы.

Действительно частичное изменение семантики слова происходит в случае изменения частиречной принадлежности. Например, пары *учить* — *учитель*, *читать* — *читатель*, *писать* — *писатель* образуют словообразовательный тип по частиречной и формальной характеристикам. Семантические характеристики в них только частично совпадают, ведь *учитель* — это не всякий учащий, но тот, кто учит; например, в средней школе *писатель* — не всякий, кто пишет, но тот, кто пишет художественные произведения. Так что семантические различия в парах совпадают не полностью, однако частичное совпадение весьма значительно: во всех парах имеются отношения между действием и лицом, охарактеризованным по этому действию. Это обстоятельство позволяет все пары относить к одному словообразовательному типу [Новиков 1999, 356]. Как же в нашем случае получилось так, что при переходе от ἐπιερωτάω к ἐπερώτημα в переводе перешли от «просьбы/вопрошению» к «обещанию»?

Существует мнение, что ἐπερώτημα является синонимом отглагольного существительного ἐπαγγελία (такой вариант дает одна из наиболее распространенных библейских симфоний [Библейская симфония с ключем к еврейским и греческим словам 1998, 715]). Нам не понятно лингвистическое основание для такого соотнесения. Можем лишь предположить, что к подобному выводу исследователей привел одинаковый префикс данных глаголов: префикс ἐπι-. Если это так, то следуя данной логике, необходимо признать, что слова *на-девать, на-блюдают, на-значать, на-чинать* — это синонимы, т.е. если не одно и то же, то близкие по смыслу слова. Конечно же, такое утверждение может сделать только человек, который вообще не знает и не понимает русского языка, т.к. приставка «на» не вводит данные глаголы в единый синонимический ряд. Так и в древнегреческом языке, префикс ἐπι- не может ввести в одно семантическое поле такие разнородные глаголы, как ἐρωτάω и ἀγγέλω и, как следствие, отглагольные существительные ἐπ-ἀγγελ-ία и ἐπ-ερώτη-μα поскольку, даже не зная древнегреческого языка, можно определить, что и глаголы, и существительные, от них образованные, имеют различные корни.

В этой связи отметим, что с точки зрения морфологического и словообразовательного аспектов семантические поля этих отглагольных существительных не приближаются друг к другу (о частичном наложении даже не идет и речи).

Следующим возможным обоснованием синонимичности данных слов могло бы стать их рассмотрение в непосредственном контексте (к сожалению, эту прописную истину практически все исследователи игнорируют). Непосредственный контекст в данном случае — это ἐπερώτημα εἰς θεόν “вопрошение/обещание Богу”. С формально-грамматической синтаксической точки зрения, принятой в структурной лингвистике, данную пропозицию можно выразить схемой ... N<sub>1</sub> — εἰς — N<sub>4</sub>. Эта несложная схема означает наличие мощного влияния правого контекста на ἐπερώτημα, способного значительно изменить лексическую семантику слова. Для лучшего понимания мысли дадим несколько примеров из древнегреческого языка, снабдив примеры русскими переводами, также иллюстрирующими данную идею: приведем примеры словосочетаний глаголов со значением “говорить”, в которых реализуется подчинительная связь управления:

1. ὅτι περὶ αὐτῶν λέγει [Мф 21:45], “потому что Он говорил о них”;
2. ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ [Мк 8:30], “чтобы никто ничего не говорил о Нем”;
3. εἰρήκει δὲ ὁ Ἰησοῦς περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ [Ин 11:13] “говорил же Иисус о смерти своей”;
4. ... τοῦ λαληθέντος αὐτοῖς περὶ τοῦ παιδίου τούτου ... [Лк 2:17] (досл.) “был говорящий им о ребенке этом”.

Все вышеприведенные случаи иллюстрируют наличие общего управления глаголов семантики “говорить” т.е. сам глагол управляет своим дополнением с помощью предлога περί — русского эквивалента “о” (говорить: о ком? о чем?). Следуя этой логике, отглагольное существительное ἐπαγγελία в словосочетаниях с подчинительной связью управления должно было иметь предлог (последок) εἰς, подтверждающий синонимичность ἐπαγγελία и ἐπερώτημα, однако несмотря на высокую частотность употребления данного существительного в библейских текстах, ничего подобного в них мы не находим.

Таким образом, мы получаем еще один лингвистический аргумент, не подтверждающий синонимичность ἐπαγγελία и ἐπερώτημα. В результате есть вполне логичное основание вернуться к “вопрошению”, “испрошению”, “просьбе”, поскольку эти значения слова ἐπερώτημα подтверждаются: а) этимологией данного слова; б) отсутствием семантической, синонимической связи данного слова со словами семантики “обещание”, “обет”, “завет” и т.п.; в) наличием слов-эквивалентов “вопрошение”, “испрошение” лексическим единицам, употребленным в традиционных переводах 1 Пет. 3:21 (Церковно-славянском, Вульгате и т.п.).

**Логический анализ 1 Пет. 3:21 в варианте Синодального перевода.** С точки зрения языковой логики выстраиваются следующие логические синтаксические реляции, или отношения:

а) некий субъект (он же субъект речи) принимает крещение;

б) крещение (метафора, или символ, обозначающий нечто большее, чем просто погружение/омытие) обещает объекту речи (Богу), что данный акт — обещание (завет, залог, договор, т.е. то, что будет обязательно, неукоснительно выполняться) — гарант стабильных отношений с объектом договора;

в) однако, крещение само по себе не имеет действенной силы, поскольку спасает только вмешательством Иной Личности (воскресением Иисуса Христа).

Давайте попробуем ответить на вопросы.

Неужели человек действительно готов гарантировать (обещать) Богу чистую добрую совесть? Как же слова псалмопевца Давида? *«Испытай меня, Боже, и узнай сердце мое; испытай меня и узнай помышления мои; и зри, не на опасном ли я пути, и направь меня на путь вечный»* [Пс. 138:23–24].

Если подлинная спасительная сила крещения в воскресении нашего Господа и Спасителя Иисуса Христа, то каково наше участие в деле Христа, Его славном, спасительном воскресении? Вспомним слова апостола Павла: *«Ибо благодатью вы спасены через веру, и это не от вас — Божий дар, — не от дел, чтобы никто не хвалился»* [Еф. 2:8].

Итак, остаются вопросы, которые, с нашей точки зрения, в данном дискурсе следует оставить без прямых ответов, чтобы пылкий просвещенный разум благословенного читателя не остался без собственного плода в размышлении на над текстом Писания и нашей традицией, через призму которой мы так привыкли истолковывать боговдохновенное Слово.

**Несколько богословских рассуждений.** Итак, на сегодня мы вынуждены констатировать, что Синодальный перевод и современная интерпретация текста 1 Петра 3:21 с филологической точки зрения не выдерживает никакой критики, однако на подготовительных курсах по крещению человека подводят к пониманию исполнения заповеди крещения с позиции личной полной готовности дать Богу обещание. Но давайте искренне зададим себе вопрос: как нормальный, здравомыслящий, духовный человек может сказать Богу: «Да, Господи, я даю тебе обещание иметь чистую, непорочную, святую совесть!». Если крещаемый способен обещать (а значит, и имеет потенциальную возможность выполнить свое обещание, в противном случае любое обещание — заведомый обман), то какое место в этом исполнении заповеди занимает воскресение Иисуса Христа? Ведь Голгофская жертва Спасителя и победное воскресение Господа нужны не для способных дать торжественное обещание быть верным во всем и всегда, а убитых горем людей, осознавших свою ничтожность и неспособность даже приблизиться к Богу. Именно поэтому и крещение, как символ духовного перерождения человека связан со смертью, пунктом невозврата к прежней жизни. Но кто способен выстоять и выполнить это обещание или даже еще более тяжелый вариант: завет, присягу, обет? И кто из библейских героев веры был такой верный и непогрешимый, выполнивший до конца свои обеты: Адам? Моисей? Давид? Соломон? апостол Павел или апостол Петр, который сам это и написал? Очевидно, что никто, или, вернее сказать, все, но не всегда. Выполнить это обещание было под силу только Иисусу Христу. А если это так, то зачем же мы взваливаем такую ношу на души христиан?!

Смысл крещения заключается в подведении человека к осознанию своей полной несостоятельности, ибо крещение — это вопль о помощи, крещение — это просьба, вопрошение, испрошение у Бога доброй совести. В знак своей несостоятельности человек показывает, что единственная дорога без Бога у него в могилу (водяная могила символизирует эту смерть, хотя и здесь можно поспорить, что нужно крестить полным погружением, поскольку речь не идет о могиле, а об омовении мертвеца перед погребением).

К сожалению, сегодня мы, Евангельские христиане-баптисты, уже слишком подавлены традицией, своими собственными богословскими формулами: крещальными, евхаристическими, венчальными, погребальными, освящальными и т.п. Глубоко не вникая в Живое Слово, мы постепенно обрастаем традициями и обрядами, пытаюсь не обращать внимания на то, что Живой Дух Библии не позволяет нам успокаиваться на достигнутом, но побуждает к переосмыслению древних текстов в соответствии с современными вызовами жизни.

Выбирая между «обещанием» и «вопросением» мы становимся перед выбором своей позиции перед Богом как Абсолютом: обещать Богу иметь добрую, непорочную совесть, т.е. ни в каком случае, ни в каких обстоятельствах не отступать от Истины, даже в мыслях и чувствах; или с величайшем смирением признать, что абсолютная чистая, непорочная совесть — это такой уровень духовной зрелости, который для нас практически недоступен (*Бедный я человек, кто избавит меня от сего тела смерти*), но крайне желателен, и мы молим Бога о том, чтобы Он всегда корректировал нас, наш духовный императив, нашу несовершенную совесть. Акт крещения — это отождествление себя с умершим человеком, для которого крещение — это видимый знак (символ) своей неспособности достичь Божеского совершенства, но в этот величайший момент своего смирения, крещаемый должен осознать, что это погружение или омовение — шаг спасения, которым он просит Господа и Спасителя Иисуса Христа, быть с Ним всегда. Так и мы спасаемся воскресением Христа, **вопросая** Бога о милости к себе в величайшем сокрушении и смирении, осознавая величие жертвы Христа.

### Использованная литература

1. Библия. Книги Ветхого и Нового Заветов. Перепечатано с Синодального издания. М.: ВСЕХБ, 1989.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. — М.: Изд. РБО, 1993.
3. Радостная весть. Новый Завет в переводе с древнегреческого. Учебное издание — М.: Рос. Библейское общ., 2009. — 560 с.
4. Библейская симфония с ключём к еврейским и греческим словам. Copyright, 1998 Bob Jones University, 1700 Wade Hampton Blvd. Greenville, SC 29614, U.S.A.
5. Российский союз Евангельских христиан-баптистов. Вероучительные, духовные и организаторские основы — М.: Изд. РС ЕХБ, 2010. — 159 с.
6. Современный русский язык: Учебник: Фонетика. Лексикология. Словообразование. Морфология. Синтаксис. — 2-е изд., испр. и доп/ Л.А. Новиков, Л.Г. Зубкова, В.В. Иванов и др.; под общ. ред. Л.А. Новикова. — СПб.: Изд. Лань, 1999. — 864 с.
7. Novum Testamentum Graece. Nestle-Aland. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart. 1993. Schmoller Alfred. Handkonkordanz zum Griechischn Neuen Testament. Deutsche Bibelgesellschaft. 26 Auflage. Stuttgart. 1989.
8. Greek-English New Testament. Revised Standart Version, 2nd edition, 1985.
9. A Greek-English lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Second edition revised and augmented by F. Wilbur Gingrich and Frederick W. Danker from Walter Bauer's Fifth edition, 1958; The University of Chicago Press, Chicago and London 1996.
10. Louw P.J and Nida E.A. Greec-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains. Published by the United Bible Societies, New York, NY 10023, USA 1988, 1989. P.407.

## ДЕСТРУКТИВНОЕ НАСЛЕДИЕ СОВЕТСКОГО ПРОШЛОГО

Коммунистическое прошлое очень отрицательно повлияло на современное общество и церковь. Коммунистическая идеология была вдохновлена масонскими идеями гуманизма, одетыми в привлекательные философские формы. Стремление построить «новый мир», в котором не было места для Бога, привело человечество к созданию бога по имени «человек». Разные гуманистические лозунги формировали в сознании человека чувство непревзойденной личной значимости и абсолютной независимости от Бога.

Установив высокие моральные стандарты, воруя христианские принципы и при этом отвергая Христа, коммунисты лишили людей возможности соответствовать этим стандартам. В результате появилась двойная, тройная, мораль, во всех прослойках общества распространилось чванство и лицемерие.

Благодаря искусственно навязанному дарвинизму человеческая жизнь была обесценена, а работа приравнена к числу высочайших ценностей. А поскольку ценность заключалась в самой работе, то оплачивать ее было не обязательно. Людей агитировали работать за идею. Исходя из такого мировоззрения, общество начало оценивать человека исключительно по поступкам, определенным действиям или работе, а не за сущность человеческой личности, созданной по образу и подобию Божьему. Поэтому нет ничего странного, что одни люди использовали других в достижении личных и общественных целей, при этом абсолютно не заботясь о межчеловеческих связях, игнорируя неоценимую, подаренную Богом ценность отношений, без которой не может развиваться никакое общественное звено.

Тоталитаризм и авторитаризм власти привели к образованию вертикальной, иерархической, статичной структуры управления. Она устанавливала безграничную власть отдельных лиц и их окружения, тотальный контроль над всеми формами деятельности человека, его личной жизнью и убеждениями, нетерпимость к инакомыслящим, недопустимость никакой оппозиции. Подобная система не могла не привести к деградации и вырождению общества. Особенно сильно авторитаризм власти повлиял на мужскую часть населения. Мужчины стали пассивными и ударились в пьянство. Общество и семья утратили лидера.

Используя все возможности средств массовой информации, политическая система упорно навязывала людям веру в уникальность всего советского. Советский народ свято верил в то, что мы «самые, самые, самые...». Формируясь в черно-белом обществе, люди не имели возможности сравнивать и анализировать, тем более что-либо менять. Искусственно была образована своя «закрытая» культура, а также выработан образ уникального советского «человека-винтика» и безликого «советского народа».

Церковь в СССР находилась под мощным прессом умело сформированной враждебности общества в условиях тотального контроля и жестоких репрессий со стороны политической системы. Атеисты рассматривали христиан как главных идеологических противников. Партийная элита поставила цель как можно скорее расправиться с религией. К сожалению, атеисты успели сделать много зла, до сих пор полностью не осознанного и не осмысленного христианами.

За годы преследований церковь лишили лидеров. Была утрачена преемственность поколений, не стало глубины познания Бога, угашен миссионерский дух. Находясь в блокаде, церковь не могла приобщаться к наследию мирового христианства. Богословское, систематическое библейское образование было невозможным.

Церковь пополнялась за счет детей верующих родителей. Это лишало ее обновления, она была закрытой по отношению к неверующим. Враждебность государства вызвала соответствующую реакцию церкви. К сожалению, враждебность по отношению к миру незаметно создавала недоступную для неверующего человека церковную субкультуру. Верующие настолько «оторвались от мира», что многие окружающие их люди до сих пор не понимают их языка и не могут принять их образ жизни.

Копирование госструктур оказало губительное влияние на структуру управления церквей. Не осознавая, евангельские христиане перенимали у государства и внедряли навязываемую им структуру, формы и методы управления. Тоталитарная структура управления всегда направлена на самосохранение. Ее характерными особенностями является застой и деградация. Она, по сути, исключает развитие. Внедряя в церковное управление существующую структуру управления обществом, государство навязало руководству церкви всю патологию тоталитарной структуры, от которой церковь не свободна до сих пор.

### **Последствия постсоветской «свободы»**

В годы преследования у церкви стояла задача выжить. Ненависть властей, а также насмешки и оскорбления обычных граждан оказали сильное влияние на формирование идеи об отделении евангельских церквей от остальных людей и церквей. Вследствие этого у церковного сообщества выработались изоляционизм и скрытость. Церковь научилась жить, как особое тайное общество.

Таким образом, особенность евангельского взгляда на общественную деятельность состоит в противопоставлении собрания верующих остальному обществу. Добавив к этому десятилетиями формировавшееся недоверие и отвержение советским и постсоветским обществом евангельских верующих, волну насилия, коррупции и безнадежности, на поверхность выходит, что не спасенный мир безнадежно испорчен и настоящие христиане не должны иметь с ним ничего общего. В результате продолжается удаление евангельской церкви от злободневных нужд окружающего общества.

Позиция христиан «мы не должны иметь ничего общего с грехом» непосредственно связана с акцентом на святость церкви как ее основной цели. На этическом и богословском уровнях как необходимое условие святости проповедуется иллюзорная стабильность и достижение блаженства в христианской жизни. Активное участие в жизни общества рассматривается как угроза святости.

Современной церкви необходимо осознать себя частью общества и заявить свою социальную позицию. Но этот вызов времени не дает стабильности для практического церковного богословия. В быстро меняющемся мире возникают десятки проблем, которых такая церковь не может решать. Поэтому многие возможности воздействия на общество до сих пор активно игнорируются.

Явна также неспособность руководства многих церквей видеть воздействие окружающей культуры на особую среду церкви. Как бы парадоксально это ни звучало, но борьба с «миром» была настолько важной частью программ этих церквей в советское время, что они не заметили, насколько легко и естественно этот «мир» проник в жизнь общины и ее членов. Не имея четкого понимания о степени воздействия окружающего мира, зачастую церковь сражается с мифическим грехом, «не замечая» его явного присутствия в самих борцах и их окружении. К примеру, не ясное учение о половой жизни привело к тому, что в соответствии с исследованиями миссии д-ра Джоша Макдауэлла и РАН более половины подростков из евангельских церквей погрязли в мастурбации и других сексуальных грехах. Доктор

Иоханнес Раймер заявляет, что каждая пятая эмигрантка из баптистско-пятидесятнического братства СССР в Германию подвергалась сексуальному насилию в собственной семье.

Наиболее распространенным методом контроля по-прежнему является исключение из членов церкви. То есть вместо перевоспитания и поддержки, выбрасывая их в мир, зачатую церковь попросту «добивает» раненных грехом прихожан.

Вследствие этого нередко возникает странная даже для неверующих людей ситуация, когда из-за отсутствия наставничества и душепопечительства современная церковь не способна сбалансировать взаимоотношения своих членов.

За двадцать лет после падения «железного занавеса» украинские баптисты не смогли донести до сознания общества информацию о своей деятельности. В глазах украинского обывателя они являются такими же сектантами, как и 20 лет назад, когда в 1989 году на свободу вышел последний баптист — узник совести. В течение этого времени они почему-то не развеяли предубеждения соотечественников и не донесли до сознания общества правды о своей вере.

Хотя все это время украинское общество было открыто для такого просвещения, и если бы евангелизация не направлялась и не финансировалась «заокеанской рукой», возможно, плоды ее были бы другими. Ведь по сути христианская церковь является механизмом выражения Божьей воли окружающему ее социуму, а не неким тайным обществом, непонятным этому миру.

К тому же, с началом перестройки начался массовый исход к «тем берегам» сначала гонимых пятидесятников, а затем и баптистов. Новообращенные люди, занявшие их места в поместных церквах, нуждались в духовном росте и не понимали сущности происходящего. Возможное духовное пробуждение было обескровлено и направлено на массовое стадийное пробуждение религиозного сознания постсоветского обывателя и уход пробудившихся людей в различные псевдохристианские сообщества. Религиозная элита понимала происходящее, но повиновалась зарубежным спонсорам и выдвигала различные оправдания. Происходило это отчасти и потому, что в среде украинских евангельских верующих всех направлений было много ставленников КГБ, в том числе и на руководящих постах.

Сейчас в Украине активно формируется гражданская религия, считающая достаточным иметь «бога в душе». А в евангельско-баптистских церквах нередко процветает кумовство, чиновничество, начетничество и отсутствие современно образованных, масштабно мыслящих людей. Там муссируются вопросы, которые зачастую никому не интересны, кроме людей, их поднимающих.

Мы позволили вытеснить себя на обочину, а затем еще и обижаемся на этот мир, который отчаянно нуждается в Боге, но не понимает языка, на котором с ним о Нем пытаются говорить христиане.

## **Современность и перспективы**

Много раз я предлагал руководству различных евангельских союзов обучить переводчиков с церковного на светский язык. Хотя бы по одному на каждую большую церковь, в крайнем случае, на область. И название для такого специалиста есть подходящее: «специалист по связям с общественностью». Каждая уважающая себя фирма имеет специалистов, понимающих азы информационного служения. Ведь в современном информационном обществе без знаний коммуникации шагу не ступить.

Почему же у церкви нет таких специалистов? Почему в Христианском гуманитарно-экономическом университете ([www.hgeu.com.ua](http://www.hgeu.com.ua)), где есть возможность не только получить необходимые знания по коммуникации и другим современным специальностям, но и российский государственный диплом, подтверждающий избранную квалификацию, нет молодых баптистов? Или они и дальше желают быть сектантами в глазах обывателей?

Далее, в XXI столетии проявилась так называемая «новая религиозность», которая в каком-то смысле одерживает победу над традиционным константиновским христианством.

И если мыслить масштабно, то можно предположить, что многие народы и культуры мира, испытавшие на себе экспансию христианства как господствующей религии, теперь отомстили своим поработителям — если не экспансией, то инфильтрацией своих религиозных идей и практик. И побеждают эти идеи и практики именно эффективностью воздействия на людей!

Сегодня не только западный, но и наш, отечественный бизнесмен, пожелавший найти духовную поддержку и «изменить сознание» (свое или соперника по цеху), в том числе и для более успешного ведения своих дел, нередко обращается не к священнику и даже не к психотерапевту, а к ближайшему экстрасенсу (гуру, гадалке, парапсихологу и т.д.).

Наблюдается удивительная ситуация: неудача так называемой западной христианской цивилизации, пожелавшей властвовать на Востоке, сопровождалась победным шествием «восточных духовных практик» на Запад. И цивилизация, возросшая на христианстве, а затем — в эпоху секуляризации — на его «внутреннем» отрицании, сегодня восполняет свою потребность в «религиозной метафизике» за счет нехристианской религиозности...

Восточные духовные школы и практики, синкретические культы, харизматические движения, языческие традиции (украинские, африканские или «кастанедовские») оказались вполне совместимы с современным прагматизмом.

И, наконец, еще одна особенность современной религиозной ситуации, см: [http://mbchurch.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=185&Itemid=99999999](http://mbchurch.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=185&Itemid=99999999), связана с процессами глобализации. Мир стал единым, взаимосвязанным целым, и мировые религии столкнулись лицом к лицу.

Можно предположить, что XXI век даст христианам полную, абсолютную свободу. И возможно, что мы станем свидетелями если не религиозного возрождения, то по крайней мере дальнейшего роста религиозного присутствия в обществе. Оно должно быть отмечено качественно новым подходом к духовно-нравственным и богословским образовательным программам.

Современная украинская евангельско-баптистская церковь идет двумя путями.

1. Дорогой, по которой прошли канонические церкви. То есть разделение на клир и мирян и признание со стороны государства если не канонической, то хотя бы исторической конфессией.

2. Возвращением к новозаветным истокам и попыткам нести Евангелие на языке, понятном для современного общества. Позиционируя себя как часть общества, такая церковь получает больше возможностей для влияния на свое окружение. Трансформируя библейские догмы в контексте времени, она уходит от буквализма и практически отвечает на духовные, душевные и социальные нужды людей.

Известный австрийский психолог Виктор Франкл сказал, что мы живем во время все шире распространяющегося чувства утраты смысла. Поэтому современное воспитание должно быть направлено на то, чтобы не только передавать знания, но и так оттачивать совесть, чтобы человеку хватило чуткости расслышать требование, содержащееся в каждой отдельной ситуации.

Богатство христианства не в том, что оно указывает на моральный идеал, но в том, что после обращения к Богу в человеке возрождается абсолютно новая, божественная жизнь. Благодаря этому, возрожденный человек получает право на вечность и силу для практической нравственной жизни со Христом в этом греховном, безумно мятущемся мире.

Христианство дает исцеление морально больным, очищает людей от греха, и тогда жизнь по евангельским принципам становится естественной потребностью. Жертва Христа поставила выбор: идти дорогой блудного сына или с искренним раскаянием прийти на Голгофу и получить ни с чем несравнимую радость и счастье на земле, и жизнь с Богом в вечности.

Сегодня христиане Украины все еще имеют огромные возможности для проповеди Евангелия. К сожалению, из-за неумелой организации своей деятельности, продолжающей-

ся искусственной зависимости от западных программ и доноров, или же реального отсутствия средств, эти возможности не всегда используются. Мы не знаем, сколько еще продлится такое благоприятное время. Поэтому необходимо бодрствовать и не уподобляться неверному рабу, чтобы день Господень не застал нас врасплох (Мт. 24:42–44).

### **Список использованной литературы**

1. Богословские размышления. №3, Одесса, 2004.
2. Газета «Русская мысль», № 4246, декабрь 2000.
3. Газета «Свобода», №39 (309) 2006.
4. Журнал «Решение», №14, 2006.
5. Информационный бюллетень Ассоциации «Новомедиа», №2(4), 2006.
6. Ках Гари, Глобализация на пути ко всемирному завоеванию, СПб.-К., 2006.
7. Материалы научно практической светско-церковной конференции «Место и роль религиозных организаций в возрождении региона». Одесса, Астропринт, 2001.
8. Павлюк П.А. Тайная архитектура. Масонство: мифы и реальность. Одесса, ХГЭУ, 2010.
9. Решение, №8, Москва, 2004.
10. Рокмаер Ханс. Р. Современное искусство и смерть культуры, СПб., 2004.
11. Сенченко Н.И. Латентные структуры мировой политики, Киев, 2006.
12. Ярл Н. Пейсти. Илия. HSM, 2003.

## Кризис идентичности у евангельских христиан-баптистов: четвертый принцип баптизма и появление епископальной формы церковного управления

В наши дни стало популярным, а может, и жизненно необходимым, вести разговор об идентичности церквей, являющихся евангельскими по вероучению, и постсоветскими по историческому времени. Идентичность евангельских постсоветских церквей определяется и по вопросам богословия: сотериологии (например, кальвинизм против арминианства), пневматологии (например, мистические дары пятидесятников и харизматиков против рационализма баптистов), экклезиологии (например, епископат против конгрегационализма), библиологии (например, *Sola Scriptura* против новых откровений), и по вопросам церковной практики (например, традиционное пение на богослужениях против современного). Автор статьи намеренно использует слово «против», т.к. часто идентификация в современных евангельских церквях происходит в виде болезненных противостояний.

Андрей Пузынин в работе «Традиция евангельских христиан» отмечает, что в начале XXI века евангельские церкви находятся в кризисе идентичности. Для выхода из этого кризиса предлагается беспристрастно исследовать историю возникновения евангельских христиан в Российской империи во второй половине XIX века, а также вести богословский диалог с англо-американским евангельским движением.

Отдельные общины, служители и простые верующие, входящие в РС ЕХБ, также переживают трудности в богословской «топографической привязке к местности». Вероисповедания и практика христиан-баптистов может сильно отличаться от местности к местности, от церкви к церкви, от верующего к верующему. Существуют поговорки, выражающие суть баптистского многообразия: «Два баптиста — три мнения», «Баптист баптисту — рознь». «Водоразделы» в ЕХБ проходят между арминианами и кальвинистами, милитаристами и пацифистами, зарегистрированными и отделенными, «косыночными» и «бескосыночными» и т.п. Список подобных баптистских «схизм» можно продолжать.

Однако всевозможные разномыслия не мешают оппонентам именовать друг друга баптистами. Несмотря на все имеющиеся тезисы и антитезисы, по мнению автора статьи, существует единая основа, которая роднит всех баптистов и помещает их в одно идентификационное поле. Исторически сложилось, что сущностной идентификационной характеристикой баптистской «ветви» христианства являются **семь принципов баптизма**. Принципы баптизма являются маркером, который указывает на «баптистскость» церкви или верующего. Разговор об идентификации ЕХБ не может идти в отрыве от упомянутых принципов.

Примером проблемы с идентификацией являются экклезиология ЕХБ в части церковного управления. Церкви и служители церквей ЕХБ в своих вероисповедных письменных и устных заявлениях декларируют такой принцип баптизма, как автономия поместной общины и конгрегационализм. При этом существуют тенденции отхода от указанного принципа. Историческое развитие ЕХБ в России показывает, как происходит замена конгрегационализма на епископат. По мнению автора, в некоторых регионах России у ЕХБ уже произошло становление епископальной формы. В статье будут проанализированы примеры отхода от четвертого принципа.

Прежде чем анализировать проблемы реализации автономии церквей, стоит сказать несколько слов о семи принципах баптизма<sup>1</sup>. Чтобы понять, что из себя в философско-

<sup>1</sup> Более подробно с историей формулирования принципов баптизма можно познакомиться в статье Сергея Санникова, первого ректора [Одесской богословской семинарии](#), «История и анализ

идеологическом смысле представляют указанные принципы, дадим определение понятию принципа.

**Принцип** (от лат. *principium* — основа, начало) — основание некоторой совокупности фактов или знаний, исходный пункт объяснения или руководства к действиям<sup>2</sup>.

В свете этого определения дадим определение понятию принципов баптизма.

**Принципы баптизма** — основания вероучения христиан — баптистов, исходный пункт объяснения сущности веры баптистов, руководство к практическим действиям для верующих, именующих себя баптистами.

Существует мнение, что семь принципов были впервые озвучены на 1-м Всемирном съезде баптистов в Лондоне в 1905 году. Однако Сергей Санников утверждает, что документальных доказательств этому факту нет. Как бы там ни было, речь об этих семи идеях шла с начала баптистского продолжения Реформации в XVII веке.

Не смотря на то, что с уже с XVII века баптисты отличались от остальных протестантов именно благодаря этим семи положениям, в наши дни далеко не все считают, что баптистскую идентичность составляют именно эти принципы. Примером такого не понимания может послужить статья пастора Второй Московской церкви ЕХБ Геннадия Сергиенко «К вопросу о баптистской идентичности»<sup>3</sup>. В статье есть много рассуждений о верности исторической традиции ЕХБ, но ни разу не упоминается о принципах баптизма, что не может не показаться странным. Далеко не все служители церквей ЕХБ, не говоря уже о простых верующих, знают о существовании семи принципов и об их роли в становлении мирового и русского баптизма.

Четвертый принцип баптизма «Автономия поместной церкви (конгрегационализм)»<sup>4</sup> является в самом начале истории баптизма. Для доказательства можно привести цитаты из первых вероучений христиан-баптистов<sup>5</sup>.

#### **Вероисповедание Томаса Хелвиса 1611 г.**

*«... Как одна община имеет Христа, так и все общины. И Слово Божие не исходит из отдельной общины и не адресовано отдельной общине. Но каждой Церкви, как и всему миру. И таким образом, никакая церковь не выше другой».*

#### **Второе Лондонское вероисповедание 1689 г.**

*«...Каждой из этих церквей, образованных в соответствии с Его Словом, Он дал всю власть и авторитет, которые необходимы им для поддержания того порядка в служении и дисциплине, который Он установил для того, чтобы церкви соблюдали его...*

*...Каждая поместная церковь, образованная и полностью организованная в соответствии с волей Христа, состоит из служителей и членов. Служители Божии, епископы, или пресвитеры, и дьяконы выбираются для служения церкви...*

---

баптистских принципов». Статья выложена здесь: <http://www.sannikov.info/articles/108-2010-06-02-07-53-08.html>

Также толкования на семь принципов баптизма даны Михаилом Ивановым, руководителем Отдела богословия и катехизации РС ЕХБ. Толкования выложены на сайте РС ЕХБ здесь: <http://baptist.org.ru/go/commentary>

В истории русского баптизма большую роль сыграла работа Я. Винса «Наши баптистские принципы». С книгой можно познакомиться здесь: <http://www.rusbaptist.stunda.org/vins.html>

<sup>2</sup> Новейший философский словарь. 2009 г.

<sup>3</sup> Со статьей можно ознакомиться в газете «Мирт», №3(72) - 2010. В электронном варианте статья выложена здесь <http://gazeta.mirt.ru/?2-8-1020-1>. Вначале автор недоумевает над словами одного западного богослова, который утверждал, что баптистская идентичность связана с учением о свободе совести (шестой принцип). По мнению автора настоящей статьи, такое недоумение уважаемого московского пастора есть очередное свидетельство кризиса баптистской идентичности в РС ЕХБ.

<sup>4</sup> Подробно с толкованием на этот принцип можно познакомиться в статье Михаила Иванова «Автономность поместной церкви и межцерковная кооперация». Здесь выложены тезисы к выступлению на 52 съезде ЕАФ ЕХБ <http://baptist.org.ru/articles/theology/270>

<sup>5</sup> Прекрасная подборка исторических баптистских вероучений выложена на сайте Отдела богословия и катехизации РС ЕХБ [http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com\\_content&view=category&id=90:2009-01-17-14-44-22&Itemid=233&layout=default](http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com_content&view=category&id=90:2009-01-17-14-44-22&Itemid=233&layout=default)

*...В случае возникновения недоразумений или разногласий как в доктринальных вопросах, так и вопросах управления, касающихся всех церквей вообще или какой-либо отдельной церкви и затрагивающих их мир, единство и взаимное назидание, а также в том случае, если какой-то член или члены какой-либо церкви оказались обиженными в результате примененных к ним дисциплинарных мер, не соответствующих истине и порядку, то в соответствии с волей Христа, церкви, поддерживающие общение друг с другом, должны в лице своих представителей собраться вместе для рассмотрения разногласий и дать совет по поводу спорных вопросов, а затем отчитаться перед всеми теми церквами, которых это касается. Однако эти представители не облечены, строго говоря, реальной церковной властью или какими-либо полномочиями по отношению к этим церквам, чтобы применять к ним или к отдельным лицам дисциплинарные меры, или навязывать свое решение церквам или их служителям».*

Ранние баптисты полагали, что над общиной не должна стоять внешняя управленческая структура, и, что все церкви равны между собой. Каждая поместная община полноценна, независима и подчиняется только Христу. Вероучения XVII века не предполагают «трехчинного священства». Епископ понимался как пресвитер. Баптистское учение о служителях церкви соответствует новозаветной тождественности понятий епископа и пресвитера.

Таким образом, баптисты утвердили конгрегационализм в качестве одного из исходных положений своей веры и практики.

Однако исторически в учении и практике церковью ЕХБ обозначились тенденции отхода от четвертого принципа баптизма и замены конгрегационализма на епископат.

Интересно событие, произошедшее на Съезде русских баптистов 1911 года, проходившего в Москве. Вот цитата из книги «История евангельских христиан — баптистов с 1905 по 1944 год»<sup>6</sup>.

*«...И А. Голяев предложил объединить местные общины в районы и назначить в каждом районе старшего пресвитера, в обязанность которого входило бы посещение всех общин вверенного ему района и информация союзного Правления о состоянии этих общин.*

*При обсуждении этого предложения высказывались серьезные возражения, особенно против названия «старший пресвитер». Против учреждения районных объединений выступил Д.И. Мазаев.*

*Однако большинством голосов это предложение утвердилось...»*

Таким образом, можно предполагать, что епископальные тенденции существовали в среде русских баптистов еще в начале XX века. Тем не менее, из имеющихся исторических источников невозможно определить, реализовались ли эти решения съезда в жизни или нет.

В следующий раз вопрос о создании надстройки над церквами серьезно встал при появлении института старших пресвитеров в союзе евангельских христиан и баптистов.

## **Положение о союзе ЕХБ в СССР 1960 г.<sup>7</sup>**

### **«Положение о старших пресвитерах.**

*П. 21. Для наблюдением за правильной духовной деятельностью евангельских христиан-баптистов в областях, краях и республиках СССР, где это вызывается необходимостью, Всесоюзным Советом назначаются старшие пресвитеры.*

*ПРИМЕЧАНИЕ: старшие пресвитеры назначаются из наиболее достойных и опытных деятелей Союза евангельских христиан-баптистов.*

<sup>6</sup> «История евангельских христиан-баптистов с 1905 по 1944 год», собрал из разных источников И.П. Плещ. Текст выложен здесь <http://www.blagovestnik.org/books/00360.htm#3>

<sup>7</sup> Текст Положения о союзе евангельских христиан — баптистов в СССР 1960 года выложен здесь: <http://rusbaptist.stunda.org/dop/scecb/polozen.htm>

П. 22. На обязанности старшего пресвитера лежит:

- а) наблюдение за духовной деятельностью каждой зарегистрированной общины, входящей в пределы обслуживаемой им территории, и особенно в части приема новых членов и характера совершаемых богослужебных собраний;
- б) соблюдение строгой церковной дисциплины;
- в) наблюдение за поставлением новых достойных пресвитеров и рукоположение их;
- г) ведение точного учета зарегистрированных общин, членов их и пресвитеров, обслуживаемой области.

П. 23. Старшие пресвитеры поставляются, снимаются и перемещаются исключительно ВСЕХБ».

Известно, что надзорная должность старшего пресвитера стала одной из причин раскола во ВСЕХБ в 60-х годах XX века. Введение должности старших пресвитеров, по мнению автора, было требованием советского правительства для контроля верующих. Однако с распадом СССР институт старших пресвитеров не исчез, а, наоборот, продолжает укреплять позиции, знаменуя замену баптистской автономии поместных общин и конгрегационализма на епископальную систему.

Действующее вероучение РС ЕХБ, принятое на 43 съезде ЕХБ в 1985 году<sup>1</sup>, содержит положение, позволяющее отойти от автономии в пользу централизации.

## О рукоположении служителей церкви

**«Пресвитеры, диаконы и другие служители, избранные церковью, должны соответствовать требованиям Священного Писания, посвящаться на служение посредством возложения рук вышестоящих служителей».**

«Классическая» баптистская экклезиология, вслед за реформатской, признает существование двух типов предстоятелей церкви: пресвитеры (они же епископы, они же пастыри) и дьяконы. В то же время, закрепление в действующем вероучении нормы о рукоположении пресвитеров церковью вышестоящими служителями является показателем, имеющимся в братстве ЕХБ, тенденций становления епископата.

В наши дни можно наблюдать становление епископальной системы у ЕХБ не только на уровне вероучения, но на уровне мышления и лексики, и даже на уровне юридического регулирования деятельности церковью.

Для неофитов из числа ЕХБ само собой разумеется, что старший пресвитер — это епископ, священнослужитель выше пресвитера по рангу. То же характерно и для множества служителей ЕХБ. В уставах ряда региональных объединений церковью ЕХБ и на сайтах церковью старший пресвитер именуется епископом<sup>2</sup>. Замена принципа автономии поместных общин выражается в закреплении в лексиконе ЕХБ понятий «материнская и дочерняя церковью», «центральная церковью и ее филиал». Популярным становится толкование на текст из 1 Тим.5:17 о «достойно начальствующих пресвитерах», который рассматривается как библейское обоснование для должности епископа.

На настоящем историческом этапе в РС ЕХБ на местах существует не автономия поместной общины, а автономия регионального объединения церковью. Фактически сложилась православная модель поместной церковью. Поместной церковью является не отдельная община, а собрание групп (приходов) христиан одного региона с центральной епископской церковью. Поместная церковью совпадает с региональным объединением, где

<sup>1</sup> Вероучение РС ЕХБ 1985 года здесь: <http://baptist.org.ru/go/verouchenie>

<sup>2</sup> Упоминания о должности епископа в РС ЕХБ: <http://old.baptist.org.ru/forums/showpost.php?p=73984&postcount=118>, <http://old.baptist.org.ru/forums/showpost.php?p=65773&postcount=991>, <http://old.baptist.org.ru/forums/showpost.php?p=65761&postcount=983>

всегда есть центральная («материнская») церковь, где пастором является старший пресвитер (епископ).

Таким образом, церковное устройство ЕХБ в России делает их баптистами восточного околоравноправного стиля.

Поместные общины в силу своей слабости не могут полноценно обеспечить своих предстоятелей материальной поддержкой. Поэтому финансовая власть старшего пресвитера над служителем поместной церкви является источником любой другой власти: организационной, идеологической, методической и т.д. Есть примеры, когда служитель, зависимый от епископа, даже при одобрении членами своей церкви не будет рукоположен. Таким образом, закрепляется управленческое неравенство между «центральными», как правило, епископскими церквями и их «филиалами».

В заключение статьи можно повторить, что баптисты в начале своей истории провозгласили в качестве одного из исходных положений своей веры принцип автономии поместной церкви. В России баптисты так же провозгласили свою верность этому принципу. Тем не менее, весь XX век можно было наблюдать возникновение и развитие тенденций замены конгрегационализма на епископат. Это выразилось в централизации управления церквями, в создании института старших пресвитеров, в закреплении в вероучении ЕХБ положения о вышестоящих для пресвитеров служителях, в переименовании старших пресвитеров в епископов, в концентрации управленческих ресурсов у епископа.

Таким образом, случаи замены у ЕХБ конгрегационализма на епископат свидетельствуют о кризисе идентичности, о котором говорилось в начале статьи. Российские баптисты являются баптистами восточного стиля и в части четвертого принципа отличаются от традиционных западных реформатских баптистов. Автор видит, что выходом из кризиса идентичности будут богословский диалог с западными церквями баптистского толка, осмысление баптистской экклезиологии и формулирование ясного и отчетливого вероучения, основанного на семи принципах баптизма.

## HISTORIOGRAPHY OF BAPTISTS IN RUSSIA

The writing of Russian Baptist history for both Russians and non-Russians is a difficult task. Except for specialized subjects, one should have knowledge of Russian, English, and German. Sources are in many languages and widely distributed in numerous countries, often unknown and even inaccessible. The history itself is very complex. It is like a Russian novel in its great length, complexity of plot, and various names for the same character. Free-church evangelicals or evangelical sectarians, as they are often called in Russian literature, have always faced a rugged road, sometimes victorious but often facing oppression or even extermination with church and state fearing them as threats to the social order.

One major issue, often debated--to what extent is the Russian Baptist movement indigenous? The Great Reforms of Alexander II, especially the emancipation of the serfs in 1861, and his support of the translation of the Bible into Russian and its distribution helped to further the evangelical cause. The growth of pietism in Russia itself among Germans who settled in the country, Lutheran and Reformed, and the appearance of the Mennonite Brethren, a revivalist movement that split from other Mennonites in Russia and who adopted German Baptist polity, were also important conduits for the Russian sectarian movement.

In a sense Baptists were late comers but will appear at the right time and the right place, taking advantage of the ground already prepared. In fact, the first Russian evangelical sectarians knew nothing of Baptists. It took a number of years before believer's baptism by immersion, a cardinal tenet of the Baptist faith, became the general practice among Russian evangelical sectarians. The assertion of some Orthodox researchers that the Baptist movement was a direct implant by missionaries from Germany is false. Most Baptists from Germany were unable to stay for any length of time in the Empire and were exiled if they tried. Baptist influence from abroad will be important, but it entered more by Russian evangelicals reaching out to Baptists rather than by foreign Baptist proselytism. In fact the German Baptist movement in Russia itself was also not a direct extension from Germany since its earliest leaders, such as Gottfried Alf in Russian Poland and Johann Pritzkau in Ukraine, both born in Russia, at first knew nothing of Baptists.<sup>1</sup>

The evangelical sectarian movement that became the Baptist movement did not issue from one source; it began almost simultaneously from a number of centers. Aside from German Baptists, Latvian Baptists, and Mennonite Brethren, all with their own separate origins, Russian and Ukrainian Baptists will come from three widely separated areas. German pietists first influenced the Ukrainians who were led to a Baptist position by Johann Wieler, a Mennonite Brethren, and by the Pritzkau family, who had become German Baptists. A German-Lithuanian, Martin Kalweit, who was born in Russia, baptized in the Caucasus the first Russian, Nikita Voronin, a Molokan, through the good offices of Jakob Delyakov, a Nestorian evangelical. It will develop quickly into an indigenous Baptist movement led by former Molokans. To further complicate the picture, an Anglican from England with Plymouth Brethren ties, Lord Radstock, started a movement among aristocrats in St. Petersburg, which became known as Pashkovism. It too will largely develop on its own. The Russian Baptist movement will incorporate the Ukrainians, the Molokans who became Baptists, and eventually a number of the Pashkovites, while other Pashkovites will become Evangelical Christians, close to Baptists in doctrine and polity. Latvian Baptists, also aris-

---

<sup>1</sup> See Wardin, "How Indigenous was the Baptist Movement in the Russian Empire?" *Journal of European Baptist Studies (JEBS)*, IX/2 (Jan. 2009), 29–37; Wardin, "Penetration of the Baptists into the Russian Empire in the Nineteenth Century," *JEBS*, VII/3 (May 2007), 34–47; and Wardin, "Baptist Immersions in the Russian Empire: Difficult Beginnings," *JEBS*, X/3 (May 2010), 37–44.

ing simultaneously, will find support from East Prussia in Germany but will become a self-sustaining movement, although becoming a part of the German Baptist Union in Russia.

To complete the complexity one must factor in evangelical influences from the West. They include the British and Foreign Bible Society and the Religious Tract Society, both headquartered in London, the Oncken movement from Germany with its theological school in Hamburg, the Holiness movement from England, and mission support from Western Europe and the United States. In addition, the Evangelical Alliance and the Baptist World Alliance also exerted influence. The interrelationships between Russian Baptists, German Baptists, and Mennonite Brethren will add an additional dimension.

## A SEARCH FOR SOURCES

I knew my grandfather, John Klemm, born in Ukraine, who came to America in 1893 as a young man and member of a Baptist family. Since I lived a thousand miles from him, I learned nothing of his life in Russia. Fifty years ago when reading family obituaries, I was surprised to learn that I was the great-great-grand nephew of Gottfried Alf. He was a man of German descent but born in Russian Poland, knowing both German and Polish, who started in 1858 the Baptist movement in Poland and was the first ordained Baptist minister in the Russian Empire. I now wanted to learn more about Baptists in Russia. I wrote to the Russian-Ukrainian Evangelical Baptist Union of USA to ask about material in English or German but not Russian since I had not as yet studied it. This organization suggested I contact Waldemar Gutsche, the former pastor of the German Baptist Church in Lodz but in 1945 at the close of the Second World War fled to the West. He had written two books: *Westliche Quellen des Russischen Stundismus* (1956) and *Religion und Evangelium in Sowjetrußland* (1959). He was acquainted with Russian Baptists and in 1935 had taken a trip to visit Baptists during the Stalinist oppression. In 2009 his daughter, Christa Gutsche in Canada, published his autobiography, *Denn Er Tut Wunder*, a copy of which I plan to present to the Warsaw Baptist Theological Seminary on my return to America. Around 1970 I drove many miles to visit him in his home in Ohio. I was interested in collecting Russian Baptist material but thought it would be minimal since Russian Baptists had faced years of oppression and had lived through revolution and war.

In 1967 in Geneva, Switzerland, the Centre de Recherches et d'Etude des Institutions Religieuses held a symposium called, "Prolegomena to the Historiography of the Russian Baptists." A distinguished panel of eight scholars participated, which included the Latvian Baptist Adolph Klaupiks of the Baptist World Alliance; Andrew Blane, a Baptist who had recently finished in 1964 a dissertation, "The Relations between the Russian Protestant Sects and the State, 1900–1921"; Wilhelm Kahle, German Lutheran scholar who will later write a standard history in German on the Evangelical Christians and its leader, Ivan S. Prokhanov; Michael Bordeaux, an English Anglican who was about ready to publish his landmark study, *Religious Ferment in Russia*, on the Reform Baptists or *Initsiativniki*; Dr. and Mrs. Stephen Dunn; and the director, William C. Fletcher. Their effort was only prefatory, and it is surprising how limited was their knowledge then of the availability of sources. They suggested the need to consult the work of the Marxist researcher, A. I. Klibanov, who had just published in 1965, *Istoria Religioznogo sektantstva v Rossii*, which utilized materials in state archives not open to western scholars, as well as the Marxist Vladimir Bonch-Bruевич. They pointed to the reports of Konstantin Pobedonostsev, ober-procurator of the Holy Synod, and the need to search libraries in the West, the Helsinki Library, and archives of Baptists, Molokans, and Baptists as well as emigrant groups. They also felt that anti-sectarian propagandists in both the Tsarist and Soviet periods might be helpful and even western observers, who they thought were not always reliable, as well as the Russian Baptist periodical, *Bratskii vestnik*.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> William C. Fletcher, "The Historiography of the Russian Baptists," *The Baptist Quarterly*, XXII/7 (July 1968), 371–74.

In my own quest for materials, I decided to write to the Lenin Library in Moscow (Now the Russian State Library), at that time only for a few pages, and I received a response. I then asked for more, and the more I asked the more I received. I began to get whole runs of evangelical publications, and it became so much that I appealed to the Southern Baptist Historical Library and Archives (SBHLA) in Nashville for help. It assisted in an exchange program; the SBHLA in Nashville received material on microfilm that I requested in exchange for volumes in English that the Lenin Library wanted. I also received material from the M.E. Saltykov-Shchedrin State Public Library in St. Petersburg, as well as from a multitude of other sources in Europe and America. Without ever having planned for it, I decided in 1995 to publish my work, *Evangelical Sectarianism in the Russian Empire and the USSR: A Bibliographic Guide*, with 11,000 entries including explanatory introductions and annotations in seventeen languages, primarily, however, using Russian, German, and English. It covered all evangelical sectarians with every possible category and relationship. I would never have dreamed it possible.

Although I gained a large amount of material from the Lenin Library, significant materials were found in a variety of locations. I give eight examples. One find was to locate in the library of the University of Birmingham, England, the papers of Vasily A. Pashkov, a voluminous body of correspondence with evangelicals. I asked Dr. Lynn May, then director of the SBHLA, to visit this library to arrange for this material to be put on film, which was done with a consortium of three other libraries in the USA and Canada. As a result, researchers have used the collection, including Sharyl Corrado who wrote a dissertation, "The Philosophy of Ministry of Colonel Vasiliï Pashkov," published now in Russian, the dissertation of Johannes Dyck on the life of Johann Wieler, and the recent dissertation in 2010 by Gregory Nichols on Johann (Ivan) Kargel. At the Royal Library in Stockholm, Sweden, I discovered a partial set of Ivan Prokhanov's underground periodical, *Beseda*, which I acquired on microfilm. In going through issues of a non-denominational mission magazine, *The Harvest Field*, I discovered in English translation the autobiography of Jakob Delyakov, written originally in Farsi or Persian. Through the help of Johannes Dyck, a copy of the autobiography in the original Persian has now been acquired. In checking one of the appendices of the work by Viktor L. Val'kevich, *Zapiska o propagande protestantskikh" sekt" v" Rossii i, v" osobennosti, na Kavkaze*, published in Tiflis in 1900, I discovered two remarkable Russian letters. One was written by Karl Kalweit, the brother of Martin Kalweit, who described the time and place of his baptism as well as the baptism of Johann Kargel, never before recorded, and a letter of Nikita Voronin in which he told of his baptism and relations with the Water Molokans, which somewhat counters Vasiliï V. Ivanov's views on the subject.

Some years ago I visited the Jarvis Street Baptist Church in Toronto, Canada, an independent Baptist congregation, to make arrangements to acquire the account of the meeting of William Fetler, then in exile, with Russian Baptists attending the Baptist World Alliance in 1928. I also went to the headquarters of the Echoes of Service, a Plymouth Brethren mission agency in Bath, England, to find in its periodicals, *The Missionary Echo* and *Echoes of Service*, correspondence of Lord Radstock and particularly the letters of Frederick Baedeker. In my own city of Nashville, I also went to the library of the Disciples of Christ Historical Society to acquire articles in periodicals of the Disciples of Christ that described the relationship of Prokhanov with that body and also his own negative views of Baptists at that time. In going through the issues of *Der Sendbote*, the journal published by the German Baptist Conference in the USA, I discovered valuable information on both German and Russian Baptists in Russia. One account was of an annual meeting, held secretly, of the Russian Baptist Union in the 1890s that had never before been listed. I am sure there are many other treasures to be found. Seek and ye shall find.

## COLLECTIONS

There are at least six significant types of collections for Russian Baptist history. The large number of collections shows both the diversity of sources and their widespread locations. The collections also clearly portray diverse ideologies in content and purpose and therefore must be

used critically. Each collection makes a distinct contribution but must be tested for limitations of coverage and for bias.

The first type of collection is the Russian Baptist material from Baptists and other evangelicals in Russia itself. This includes the archives in Moscow of the Union of Evangelical Christians-Baptists; periodicals of Baptists, Evangelical Christians, Mennonite Brethren, German Baptists, and Baltic Baptists; the records of conferences and other denominational meetings; and correspondence and memoirs. The Hilfskomitee Aquila of Steinhagen, Germany is recording through its periodical the history of Baptists and Mennonites in Siberia and Kazakstan. Sergeï Sannikov directed a project of the Euro-Asian Accrediting Association a series of CDs on Baptist history. The work, *Istoriya Evangel'skikh Khristian-Baptistov v SSSR*, written by Sergeï N. Savinskii, Johannes Dyck, and P.D. Savchenko, and published in 1989 by the All-Union Council of Evangelical Christians-Baptists was a notable achievement as the first published comprehensive history written in Russia by Baptists themselves. Much of this material may also be found in the archives of state libraries and museums in Russia, which has often been inaccessible to evangelical and western researchers, as well as Ukrainian state archives in Odessa and Kherson. As valuable as the materials of this collection are, they provide only part of the sources for Russian Baptist history.

A second collection is the material produced by the Orthodox Church and non-Baptist sectarians, such as Molokans, in the Tsarist period. Although, by and large, antagonistic towards evangelical sectarians, they provide another perspective, pointing out both strengths and weaknesses of the evangelicals and reasons for Orthodox and Molokan opposition. Such periodicals as the anti-sectarian *Missionerskoe obozrenie* and the Orthodox Church organ, *Tserkovnyi vestnik*, contain helpful materials. In addition, some Orthodox writers produced extremely valuable works even with an anti-sectarian point of view. Such is the work of Val'kevich, already mentioned, who produced in 1900 an excellent narrative on primary sources, copies of the minutes of the Baptist church in Tiflis, congresses of the Russian Baptist Union, and a wealth of material from periodicals as well as over 350 letters. Another is the excellent work, *Yuzhnoruskii shtundizm*, by Arsenii Rozhdestvenskii in 1889. A third is the number of works on stundists and Russian and German Baptists by Aleksii Y. Dorodnitsyn, an anti-sectarian missionary in Ukraine who later became Bishop Aleksii. He published a large collection of documents from official state archives. A fourth are the writings of S. D. Bondar, a Russian official, who wrote dispassionately about Baptists in 1911 but in 1916 much more critically of the Mennonites because of Russian antagonism toward Germans during the First World War. The annual reports of Konstantin Pobedonostsev, ober-procurator of the Holy Synod, describe the activity of stundists and other evangelicals. The material in the diocesan press of the Orthodox Church would include vast amounts of regional material.

A third collection includes the academic writings of secular writers with a Marxist orientation and material in anti-religious periodicals. Although such writing is freighted with social determinism and some of it is pure propaganda, yet such work may provide historical data from state archives not accessible to other researchers. As already noted, A. I. Klibanov produced in 1965, *Istoriya religioznogo sektantstva v Rossii*, which in 1982 was published in English, which is recognized for its scholarship both inside and outside Russia. The Marxist writer Z. V. Kalinicheva in her work in 1972, *Sotsial'naya sushchnost' baptizma, 1917–1929*, however, faulted Klibanov's work, declaring that in describing sectarianism as a whole he neglected "a whole series of questions tied to the Baptist church." In her comments on F. M. Putintsev, she credited him for good work in describing sectarian activity but criticized him in his description of the political views of Baptists for only superficially considering their dogma and morality.<sup>33</sup> In his study of church-state relations, the western writer Blane, already mentioned, strongly criticized Putintsev for his Marxist bias in portraying evangelicals as anti-Bolshevik and reactionary in 1917. For instance, he demonstrated how Putintsev eliminated statements in Prokhanov's remarks at the Moscow State

---

<sup>3</sup> Z. V. Kalinicheva, 14–18.

Congress in 1917, thus giving a false interpretation of his thinking.<sup>44</sup> On the other hand, the Marxist Vladimir Bonch-Bruевич, praised alike by both Marxists and evangelicals for his integrity as a researcher, is in a category all his own. He tried to understand sectarians, gathered materials from them, and wrote of their persecution in his attempt to gain them for the Bolshevik cause. The journal, *Voprosy nauchnogo ateizma*, in its thirty-eight volumes from 1966 to 1989, contains articles of academic value.

With the dissolution of the Marxist state in the Soviet Union, secular Russian scholars are emerging with a different historical framework, thus producing a sub-category to this collection. Andrei Savin has published work with documents on the evangelical churches in Siberia. In addition three women have produced notable dissertations: Nadezhda Belyakova on church-state relations after 1975, Oksana Besnosova on Baptist beginnings, and Olena Panych on Baptists and Pentecostals in Ukraine.

A fourth type of collection is the materials in major state libraries and other libraries and archives in Russia and Ukraine. These depositories contain materials written by sectarians and their opponents but also legislation and decrees issued by both the Tsarist and Soviet regimes on church-state relations. Heather J. Coleman in her excellent work, *Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905–1929*, published in 2005, listed a number of such archives. The list included in Moscow the Russian State Archive of Social-Political History, the State Archive of the Russian Federation, the Russian State Archive of Economics, the Division of Manuscripts of the Russian State Library, and the Russian State Archive of Kino-Foto Documents. In St. Petersburg the author listed the Russian State Historical Archive, which includes materials of the Russian Orthodox Church, and the State Museum of the History of Religion that maintains collections on Baptists and materials collected by Bonch-Bruевич. Except for Coleman and Marxist scholars, western scholars or Russian evangelicals have in the past not used these types of materials.

A fifth type of collection is the academic books and articles written in the West. Although such works are of high academic value, except for Kahle or Hans Christian Diedrich, who wrote *Ursprünge und Anfänge des russischen Freikirchentums* (1985), they generally fail to describe the pietistic, Mennonite, and German Baptist contributions to the evangelical sectarian movement. They generally limit themselves to one particular topic, such as the Reform Baptist or *Initsiativniki* movement or concentrate on one particular period such as 1905 to 1929. Except for Coleman, they have not been able to utilize the state Russian archives. As already noted, as early as the sixties and seventies such scholars as Kahle, Bordeaux, and Blane produced some notable works. In addition, Edmond Heir in 1970 published, *Religious Schism in the Russian Aristocracy, 1860–1900*, the first scholarly study of this movement in a western language. He used Russian, German, and English sources and placed this movement in its social and economic context. Two outstanding dissertations of the time were the one by Samuel J. Nesdoly, "Evangelical Sectarianism in Russia" (1971), who used both Orthodox and evangelical sources, stressing, in contrast to Marxist writers, the religious dynamism of the movement. The second by Paul D. Steeves, "The Russian Baptist Union, 1917–1935: Evangelical Awakening in Russia." (1976) was in spite of its title a study of the Russian Baptist Union from 1884 until its demise in 1935, with heavy reliance on evangelical sources. In 1981 Walter Sawatsky, a Mennonite scholar, produced, *Soviet Evangelicals Since World War II*, the standard work on evangelicals after 1945. Except for my writing, little academic work was done after this work until recently with the work of Sharyl Corrado, Heather Coleman, and Gregory Nichols.

Important archives for this collection are at the American Baptist Historical Society, the Southern Baptist Historical Library and Archives, Baylor University that now houses the significant collection of Reform Baptist materials of the Keston Archive and Library from England, the archives of the Baptist World Alliance, the Oncken Arkhiv of the Union of Evangelical Free Church Congregations in Germany, the library of the International Baptist Theological Seminary, and Mennonite libraries in the USA and Canada. Important Baptist historical journals are the

---

<sup>4</sup> Blane, 142–148, 152.

*American Baptist Quarterly*, *Baptist History and Heritage*, and *Mennonite Quarterly Review* in the USA, the *Journal of Mennonite Studies* in Canada, *The Baptist Quarterly* in England., and *Journal of European Baptist Studies* and *Baptistic Theologies* in Europe.

A sixth and final type of collection is the material found among the publications of Baptist and other denominational and non-denominational mission agencies in America and Western Europe as well as publications for the general public. Although such material often provides a personal dimension lacking in other sources but must be used with care. Too often writers in missionary literature and the western press held up stundists, Baptists, and other evangelicals as paragons of Christian virtue and rectitude without blame or blemish. They never mentioned the internal rivalries and conflicts, slanderous attacks on their enemies, and their lack of sensitivity of political and social realities. They often portrayed Tsarist Russia, which considered itself a regime with Christian values, simply as a reactionary and oppressive regime. Although oppression at times was only too real, but in an effort to gain sympathy and support for evangelicals, they played up or exaggerated their sufferings and obstacles, often portraying their lot in the worst possible light.

## THE TASK AHEAD

Sergei N Savinskii produced in 1999 and 2001 two standard works on the history of Evangelical Christians and Baptists from 1867 to 1967, but much more needs to be done. In recent years I am pleased that individuals in Russia and Ukraine, such as A. P. Nagirnyak, Constantine Prokhorov, Timofei Cheprasov, Sergei Sannikov, and Yuri Reshetnikov are now producing valuable historical work. Toivo Pilli from Estonia has done notable work for Estonian Baptists and Albertas Latužis and Lina Andronoviene from Lithuania for Lithuanian Baptists. Nevertheless more historical writing is needed in many more areas as well as research in Russian state archives. I list the following suggestions:

1. Biographies and biographical essays. I have written a biography of Gottfried Alf, published in both English and Polish, and articles on William Fetler, Jacob J. Wiens (Vins), and August Liebig. Far more, however, is needed for a full biography of Fetler, and for biographies of Vasiliĭ Pavlov, Vasiliĭ Ivanov and his son, Pavel Ivanov-Klyshnikov, Fedor P. Balikhin, Nikolaĭ V. Odintsov, Johannes Pritzkau, Karl Ondra, Aleksandr V. Karev, as well as a work on the three generations of the Zhidkov family: Ivan, Yakov, and Mikhail; a volume on the three generations of the Vins (Wiens) family: Jacob, Peter, and Georgiĭ with perhaps members of the fourth generation. A. P. Nagirnyak recently presented at the Scientific Theological Conference of the Russian Union of Evangelical Christians-Baptists in 2007 a fine article on Deĭ I. Mazaev, but more is needed on him as well as his brother, Gavriil.
2. Volumes are needed on the contributions of evangelical sectarian women. A worthy study would be a biographical study of the aristocratic Pashkovite women of St. Petersburg.
3. A book on worship practices and hymnody.
4. Additional research and writing and collection of documents are needed on both sides of the division between the Union of Evangelical-Christians Baptists and the Reform Baptist movement.
5. Research and writing on the interrelationships of Russian Baptists, Baltic Baptists, German Baptists, and Mennonite Brethren.
6. Research in the diocesan press of the Russian Orthodox Church for the development of regional histories.
7. Research and writing on the oppression of evangelical sectarians during the period of Pobodnostsev and the Communist era. Constantine Prokhorov has begun to make a contribution on the latter oppression with his article, "Bozhie i Kesarevo," and his work of 400 pages, *Podvig Very*, a compilation of testimonies of Christians.
8. An investigation on sectarian attacks on the Orthodox Church and the latter's response.

9. Research and writing on the impact of Baptists in Russia from Baptist and other mission agencies as well as international organizations, such as the Evangelical Alliance and the Baptist World Alliance.
10. Research on the development of Pentecostalism in Russia and its relationship to Baptists. This includes an investigation into the life of Ivan E. Voronaev (born N. P. Cherkasov), who introduced Pentecostalism into Ukraine. Constantine Prokhorov recently made available the work of O. Bornovolokov, a Pentecostal, who wrote, *Factory, povliyavshie na razvitie pyatidesyatnicheskogo dvizheniya na yuge Ukrainy*, providing information on his life. With the help of an American Pentecostal of Bulgarian descent, Dony Donev, and the archives of the Assembly of God in the USA, I have assembled an extensive collection of material on the Voronaev movement. In addition, I also possess an archive on the Evangelical Christians in the Spirit of the Apostles (Jesus Only Pentecostals). Much more work, however, is needed on Pentecostalism in Russia.

No doubt other topics and themes might be suggested. The field is large, the task is daunting, but the opportunities are great.

**ЕХБ в Российской империи:  
на пути к легализации**



## **«На пути к свободе совести: власть и евангельско-баптистское движение в России (вторая половина XIX — начало XX века)».**

Во второй половине XIX — начале XX века проблема «штунды» и «пашковщины» (термины, использовавшиеся в то время для определения евангельско-баптистских движений) стала одним из острых вопросов общественно-политической жизни России. Публицисты и общественные деятели активно обсуждали проблемы происхождения «штундизма», его роли в развитии страны, потенциального значения для дальнейшей эволюции государства. Иерархи православной церкви и значительная часть светской бюрократии рассматривали евангельско-баптистское движение в качестве серьезной угрозы духовной целостности российского общества, что стало одной из причин объявления «штундистов» в 1894 году «наиболее опасной сектой». В свою очередь, репрессии и ограничения, налагавшиеся на представителей евангельско-баптистского движения, вызвали громкий резонанс в России и на Западе, дали начало кампаниям в защиту свободы совести в Российской империи. Почему же движение «пашковцев» и «штундистов», сравнительно незначительное численно и отличавшееся подчеркнуто аполитичным характером, вызвало столь резкую реакцию властей? Почему проблема «штундизма» заняла столь важное место в общественных дискуссиях второй половины XIX — начала XX века? Почему, несмотря на все принимаемые меры, власти так и не смогли добиться искоренения «штунды», остановить ее развитие? Какую роль указанные явления и процессы сыграли в подготовке указа 17 апреля 1905 года, снявшего основные ограничения, налагавшиеся на религиозную жизнь подданных Российской империи?

В настоящем выступлении указанные вопросы рассматриваются сквозь призму воззрений представителей высшей бюрократии, и прежде всего — Константина Петровича Победоносцева, занимавшего в 1880–1905 годы пост обер-прокурора Святейшего Синода и являвшегося фактическим руководителем конфессиональной политики государства. Проблема «штундизма» занимала значительное место в политике Победоносцева, поскольку касалась важнейших аспектов его политического мировоззрения. По мнению обер-прокурора, любое, даже самое незначительное численно религиозное движение, развивавшееся вне рамок православной церкви, грозило подорвать духовное единство «простого народа», что в нестабильной обстановке второй половины XIX — начала XX века было чревато серьезнейшими общественно-политическими катастрофами. Негативно относясь к «сектантским» движениям, Победоносцев в то же время не верил, что их появление может быть вызвано глубинными духовными потребностями народных масс. Евангельско-баптистское движение в России рассматривалось обер-прокурором как явление наносное, связанное прежде всего с иностранной пропагандой, подкупом богатых вожаков, и поэтому подлежащее сравнительно легкому искоренению. Подобными установками во многом и была обусловлена жесткая политика государства по отношению к «штундистам» и «пашковцам» на рубеже XIX–XX веков.

Достаточно суровые репрессивные меры, принимавшиеся властями по отношению к евангельско-баптистскому движению, активная пропагандистская деятельность, развернутая ведомством Победоносцева, казалось бы, должны были нанести серьезные удары по развитию «сектантства», однако в реальности этого не произошло. На то был ряд

причин. Прежде всего, обер-прокурору было крайне непросто подключить светские власти к борьбе с инаковерием — у них не было для этого необходимых средств, да и отвечали они не за религиозную чистоту общества, а за политическую стабильность и порядок на местах (в этих отношениях «штундисты» никакой угрозы не представляли). Даже если те или иные представители светских властей и соглашались сотрудничать с обер-прокурором, «размах» их действий в России второй половины XIX — начала XX века был весьма ограничен — значительную часть репрессий следовало проводить через суд, а судебному ведомству для наложения наказаний нужны были конкретные доказательства нарушения существующих законов со стороны «штундистов». Найти же эти доказательства было нелегко. Применение государственных репрессий парализовало и пропагандистскую активность деятельность православной церкви. Сознывая, что в любой момент они могут обратиться за поддержкой к светской администрации, эти деятели зачастую не утруждали себя собственно духовной деятельностью. Все это привело к тому, что на рубеже XIX–XX веков прекращение репрессий вероисповедного характера (как по отношению к евангельско-баптистскому движению, так и по отношению к другим ветвям ино- и инаковерия) стало насущной задачей. Начало революции 1905 года превратило эту перспективу в реальность.

## Архивные фонды Российского государственного исторического архива как источник изучения вопроса о распространении и положении евангельских христиан и баптистов на территории Российской империи во второй половине XIX — начале XX века

Вопрос изучения истории распространения евангельских христиан и баптистов на территории Российской империи все чаще находит отражение в исторической литературе. Появляются исследования, посвященные изучению движения как в целом по стране, так и в отдельных регионах. Но, к сожалению, непосредственно архивные источники используются исследователями крайне редко и многие до сих пор не введены в научный оборот. Мы хотели бы обратить внимание на массив архивных документов, хранящийся в Российском государственном историческом архиве (далее РГИА) в г. Санкт-Петербурге. В частности, здесь находятся документы центральных и высших учреждений Российской империи, что позволяет выявить официальные документы по истории евангельского движения. Конечно, в рамках данной работы мы не сможем показать все источники, находящиеся по данной теме в РГИА, но ставим целью показать наличие таких документов в различных фондах архива.

Так, в фонде Комитета министров сохранились документы, в которых содержатся меры по противодействию в распространении «секты баптистов», например в Курляндской губернии в середине XIX века<sup>1</sup>. Здесь же мы можем найти материалы по делу за 1889 год крестьянина слободы Романовки Одесского уезда Херсонской губернии К. Гребенюка, осужденного за распространение баптизма<sup>2</sup>.

В фонде Второго отделения Собственной Его императорского величества канцелярии сохранились документы устанавливавшие особые временные правила «для баптистской секты» в России<sup>3</sup>.

В фонде Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД мы нашли дело об отказе в 1868 году анабаптистам колонии Данциг на юге России в разрешении вызова проповедников из-за границы<sup>4</sup>, а в деле за 1870–1871 годы собраны сведения о «секте анабаптистов во главе с крестьянином Рябошапкой», которые собираются в д. Карловке<sup>5</sup>. В 1871 году принимаются меры по надзору за деятельностью баптистов и по принятию мер против распространения их учения среди православных<sup>6</sup>.

Дело от 1876 года хранит сведения об установлении и введении в действие временных правил ведения метрических книг для баптистов<sup>7</sup>. Этот же документ копирует-

<sup>1</sup> Ф. 1263. оп. 1 Ж.ст. 990. Д. 2982.

<sup>2</sup> Там же. Оп. 9. Д. 78.

<sup>3</sup> Ф. 1261 Оп. 2. Д. 50.

<sup>4</sup> Ф. 821. Оп. 5 Д. 984.

<sup>5</sup> Ф. 821. Оп. 5. Д. 993.

<sup>6</sup> Ф. 821. Оп. 5. Д. 421. Л. 151–163.

<sup>7</sup> Там же. Оп. 10. Д. 780. Л. 127.

ся в Департаменте окладных сборов Министерства финансов<sup>8</sup> и, конечно же, в фонде Министерства юстиции, где вновь поднимают вопросы ведения метрических записей браков, рождений и смерти баптистов<sup>9</sup>.

В фонде сохранилась переписка Департамента с губернаторами за период с 1897–1902 годы по деятельности баптистов и о принятии мер против распространения учения<sup>10</sup>. Так же, сохранилось дело за 1910 года о разрешении баптистам устраивать воскресные детские собрания<sup>11</sup>. Так, в фонде хранится отношение Ставропольского губернатора в Департамент духовных дел с приложением прошения баптистов крестьян села Немецко-Хаминского Ставропольской губернии о разрешении им устраивать детские молитвенные собрания для «разъяснения детям молитв, библии, и евангелия»<sup>12</sup>.

Также сохранилось множество дел о деятельности «баптистской секты», например, о совершении церковных обрядов баптистскими проповедниками над лицами лютеранского исповедания, что вызвало недовольство со стороны Департамента<sup>13</sup>. Это вызвало возмущение и в Генеральной Евангелическо-лютеранской консистории МВД, в фонде сохранился документ «о нарушениях духовных должностных рамок проповедниками баптизма к членам Лютеранской Церкви»<sup>14</sup>. А вот иудеям было разрешено переходить в баптизм, о чем есть свидетельство в документах, хранящихся в этом фонде<sup>15</sup>.

В фонде Министерства юстиции сохранилось представление прокурора Томского окружного суда за 1910 год о начале дознания по делу об антиправительственной пропаганде баптистов Луценко и Киселева среди крестьян<sup>16</sup>.

В фонде Канцелярии внутренних дел сохранилось дело о собрании баптистов и меннонитов в колонии Нейдорф Житомерского уезда в 1874 году<sup>17</sup>.

В фонде Канцелярии Синода хранятся документы, свидетельствующие о тревоге Православной Церкви в связи с распространением учения баптистов в различных епархиях Российской империи и появления общин, как то: в Таврической епархии, Казанской епархии в селе Мордовские Каратаи<sup>18</sup>. Так, в 1891 году был зарегистрирован переход 25 крестьян из православия в баптизм в селе Тимофеевка Мелитопольского уезда Таврической губернии<sup>19</sup>. В фонде сохранились документы, которые зафиксировали происходившие «религиозные собрания русских евангельских-христиан» в различных губерниях Российской империи.

В 1909 году при поддержке Синода был подготовлен специальный труд «О распространении в России штундо-баптизма»<sup>20</sup>. Также в делах фонда сохранились документы, в которых разрабатывались меры против распространения учения<sup>21</sup>. Сохранились жалобы самих христиан-баптистов на притеснения со стороны православных священников<sup>22</sup>.

В фонде Канцелярии хранится дело за 1903 год по вопросу о льготах по отбыванию воинской повинности учащимися церковных школ баптистов, молокан и других<sup>23</sup>.

---

<sup>8</sup> Ф. 573. Оп. 6. Д. 7171.

<sup>9</sup> Ф. 1405. Оп. 77. Д. 5933. Л.7.

<sup>10</sup> Ф. 821. Оп. 5. Д. 1038.

<sup>11</sup> Ф. 821. Оп. 133. Д. 1008. Л. 346–355.

<sup>12</sup> Ф. 821. Оп. 133. Д. 1008.

<sup>13</sup> Ф. 821. Оп. 5. Д. 1015, 1017.

<sup>14</sup> Ф. 828. Оп. 5. Д. 227.

<sup>15</sup> Ф. 821. Оп. 10. Д. 494.

<sup>16</sup> Ф. 1405. Оп. 530. Д. 478.

<sup>17</sup> Ф. 1282. Оп. 3. Д. 124. Л. 95–99.

<sup>18</sup> Ф. 796.

<sup>19</sup> Ф. 796. Оп. 172. Д. 2697.

<sup>20</sup> Ф. 796. Оп. 190. Д. 371.

<sup>21</sup> Например, Ф. 796. Оп. 190. Д. 461.

<sup>22</sup> Ф. 796. Оп. 190. 181.

<sup>23</sup> Ф. 796. Оп. 184. Д. 1635.

В фонде Канцелярии Обер-прокурора Синода сохранилось дело 1890 года со сведениями о миссионерской деятельности баптиста В. Павлова в Оренбурге<sup>24</sup>, материалы по делу за 1900–1902 года о пропаганде баптизма в Благовещенске Амурской области<sup>25</sup>. Хранится дело за 1910 год о борьбе с баптизмом и адвентизмом в Риге<sup>26</sup>. Сохранилось и предложение Самарского преосвященного об объявлении «вне закона секты баптистов»<sup>27</sup>, и в итоге, о запрещении пропаганды учения баптистам (дело за 1909 г.)<sup>28</sup>.

В фонде храниться письмо товарища министра внутренних дел в Синод с просьбой дать отзыв на вероучение баптистов, с целью дальнейшего принятия решения по ним. В отношении особо было отмечено, что в рукописи есть места, направленные против православных<sup>29</sup>. А в 1908 году Департамент полиции отнесся в Синод «о совращении сектантами-баптистами православного населения и о распространении брошюры «духоборцы»<sup>30</sup>.

Дело за 1913 год говорит о том, что внимание православных привлек созыв баптистами в Петербурге «сектантского комитета»<sup>31</sup>. В этом же году были изъяты из продажи грампластинки с записями проповедей баптиста Степанова и песнями<sup>32</sup>.

В фонде Уголовного Кассационного департамента Сената сохранились материалы дел по привлечению к ответственности различных лиц за распространение учения секты баптистов в разных губерниях<sup>33</sup>. Так, есть материалы по делу за 1899 год казака хутора Козинки Ростовского округа области войска Донского за устройство молитвенных собраний баптистов<sup>34</sup>. Так же за совращения православных в секту евангельских христиан были осуждены крестьяне Горин и Офонин (1903)<sup>35</sup>.

В фонде Первого Департамента Сената сохранились документы, касавшиеся разрешения образовать общины. Так, 1908 году была подана жалоба членами Антоновской общины русских евангельских христиан на постановление Херсонского губернского правления об отказе в разрешении образовать общину<sup>36</sup>.

В фонде Департамента Народного просвещения сохранилось дело за 1900–1901 годы о разрешении баптистам служить в учебных заведениях Министерства<sup>37</sup>. Сохранилось прошение жителей села Богуслава Киевской губернии за 1901 год об освобождении их детей от исполнения обрядов православной церкви во время обучения в начальных училищах, ввиду принадлежности к баптистам<sup>38</sup>.

В фонде Департамента общих дел МВД хранится дело по жалобе за 1909 год Елизаветградских баптистов на арест и заключение<sup>39</sup>.

В фонде Земского отдела МВД за 1900 год сохранился циркуляр Департамента общих дел МВД о порядке выдачи видов жительства и т.п. документов лицам, называющих себя баптистами<sup>40</sup>. В этом же фонде находится жалоба от поверенного баптистов об освобождении их от участия в содержании местных волостных школ, поданная в 1904 году<sup>41</sup>.

<sup>24</sup> Ф. 797. Оп. 60. Д. 176.

<sup>25</sup> Ф. 797. Оп. 70. Д. 233.

<sup>26</sup> Оп. 80. Д. 292.

<sup>27</sup> Ф. 797. Оп. 66. Д. 118.

<sup>28</sup> Например, Ф. 797. Оп. 97. Д. 399. Л. 21.

<sup>29</sup> Ф. 797. Оп. 57. Д. 157.

<sup>30</sup> Ф. 797. Оп. 78. Д. 176.

<sup>31</sup> Ф. 797. Оп. 83. Д. 554.

<sup>32</sup> Ф. 797. Оп. 83. Д. 284. Л. 11.

<sup>33</sup> Например, Ф. 1363. Оп. 2. Д. 327, 646, 650, 691, 727, 811, 903, 946, 1119.

<sup>34</sup> Ф. 1363. Оп. 9. Д. 209 б.

<sup>35</sup> Там же. Оп. 8. Д. 341.

<sup>36</sup> Ф. 1341. Оп. 481. Д. 373.

<sup>37</sup> Ф. 733. Оп. 195. Д. 359.

<sup>38</sup> Ф. 733. Оп. 172. Д. 1823. Л. 21.

<sup>39</sup> Ф. 1284. Оп. 186. Д. 3.

<sup>40</sup> Ф. 1291. Оп. 54. Д. 193.

<sup>41</sup> Ф. 1291. Оп. 62. Д. 659.

В фонде Государственной Думы I, II, III, IV созыва сохранились предложения Пятигорской общины<sup>42</sup>.

В фонде Совета министров (1905–1917) сохранилось переписка за 1911 год председателя Совета министров с Министерством внутренних дел по вопросу о разрешении Всемирному баптистскому союзу открыть в Петербурге духовной семинарии для подготовки баптистских пасторов<sup>43</sup>. В этом же фонде сохранилось ходатайство за 1912 год председателя Петербургской общины евангельских христиан инженера Проханова И.С. об открытии библейских курсов при Петербургской общине<sup>44</sup>. В фонде Департамента народного просвещения в свою очередь хранится документ об открытии в Петербурге семинарии для подготовки пасторов<sup>45</sup>.

В фонде Конторы двора Великой княгини Елизаветы Маврикеевны Министерства императорского двора сохранилась справка Севастопольского жандармского управления за 1913 год о вредной противогосударственной и антимилицаристской деятельности евангельских христиан-баптистов<sup>46</sup>.

В фонде Канцелярии Министерства императорского двора находится разрешение евангельским христианам устраивать свои собрания в Царском Селе в 1913<sup>47</sup>. Но после того, как баптисты были признаны «вредной сектой в церковном и государственном отношении», над общинами устанавливается контроль со стороны исполнительных органов власти. Так, в фонде Управления дворцового коменданта Министерства императорского двора сохранилось донесение полицмейстера г. Царское Село Петроградской губернии о производстве дознания о собрании баптистов в квартире К.М. Ринке в Царском Селе<sup>48</sup>.

В фонде Рукописей Синода сохранились стихи духовного содержания евангельских христиан<sup>49</sup>.

Не только фонды центральных и государственных учреждений хранят документы по истории баптистского движения, но также и личные архивы. Так, в фонде Ардашевых сохранилось письмо Максимовской В. для известного правозащитника и юриста А.Ф. Кони с приложением брошюр об учении баптистов<sup>50</sup>. В фонде Петровых сохранились приложения к краткой записке евангельских христиан, переданной при прошении И. Кушнерова, В. Долгополова и В. Иванова<sup>51</sup>.

В личном архиве Гурлянда Ильи Яковлевича, доктора полицейского права, члена Совета Министров внутренних дел, редактора газеты «Россия» сохранилась его статья «Современные «истинные» христиане» (баптисты)<sup>52</sup>. Как мы видим, источники, хранящиеся в РГИА по истории баптистского движения на территории Российской империи, разнообразны по содержанию, их можно найти как в фондах государственных структур, так и в личных архивах. Конечно, мы перечислили далеко не все фонды, которые могут содержать информацию по этой проблеме. Многие документы ждут своего исследователя.

---

<sup>42</sup> Ф. 1278. Оп. 2. Д. 3701. Л. 251.

<sup>43</sup> Ф. 1276. Оп. 7. Д. 613.

<sup>44</sup> Ф. 1276. Оп. 8. Д. 590.

<sup>45</sup> Ф. 733. Оп. 179. Д. 298.

<sup>46</sup> Ф. 538. Оп. 1. Д. 303. Л. 472–473.

<sup>47</sup> Ф. 472. Оп. 49. Д. 1317.

<sup>48</sup> Ф. 1328. Оп. 1. Д. 1289.

<sup>49</sup> Ф. 834. Оп. 4. Д. 1596.

<sup>50</sup> Ф. 889. Оп. 1. Д. 106.

<sup>51</sup> Ф. 1022. Оп. 1. Д. 56.

<sup>52</sup> Ф. 1629. Оп. 1. Д. 442.

## **«БЕЛЫЕ ПЯТНА» НА КАРТЕ ЕВАНГЕЛЬСКОГО ДВИЖЕНИЯ XIX — начала XX веков ЕКАТЕРИНОСЛАВСКАЯ ГУБЕРНИЯ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ**

Евангельское движение в XIX — начале XX веков на Евразийском континенте уже достаточно давно стало предметом для серьезных исторических изысканий. Его феномен начали описывать и изучать еще современники. С тех пор написано и издано еще немало, однако, как показывает опыт, до сих пор еще остается немало «белых пятен» не только в области понимания самих процессов, но и, собственно, даже в самой хронологии известных исторической науке событий. Так, в частности, попытка выложить хотя бы простую последовательность от появления первых евангельских групп до становления развитых церквей-общин в рамках одной территории преподносит исследователю немало сюрпризов. Если рассматривать его развитие хотя бы на Юге Российской империи — одном из самых первых очагов евангелизма на этой территории и хотя бы в рамках трех украинских губерний — Екатеринославской, Херсонской и Таврической, уже на первых порах выясняется, что хронологию событий более-менее непрерывно можно выложить на основании существующей историографии только для Херсонской и Таврической губерний. Когда же мы подходим к третьей части региона — Екатеринославщине, появляется довольно много нестыковок и противоречий.

Во-первых, практически все упоминания о развитии этого движения (а этот список на сегодняшний день исчерпывается десятком работ) начинаются и заканчиваются «деревней Софьевка возле немецкой колонии Фриденсфельд», община которой образовалась в конце 70-х годов XIX столетия и саморазрушилась к концу 80-х. Однако же этот маленький хутор Софиевка находился на юге современной Днепропетровской области — одной из самых крупных областей современной Украины. В Екатеринославскую губернию также входили полностью или частично другие 3 самые большие области современной Украины — Донецкая, Запорожская и Луганская. Так что, как видим, существующая историография отнюдь не является исчерпывающей, тем более, что именно на территории этой губернии, в районе современного города Запорожья находился один из двух центров зарождения братско-меннонитского движения (Хортицкие меннонитские колонии), русские жители которых составили основу Эйнлагской русской баптистской церкви — первой «русской» баптистской общины, которая сделала попытку (успешную на местном уровне!) легализовать свой конфессиональный статус в 1879–1880 годы, а в начале XX столетия численность только евангельских христиан-баптистов по неполным официальным данным доходила до 1000 человек. Тем не менее, несмотря на такой задел и потенциал развития, евангельское движение в конце XIX — начале XX столетия развивалось в Екатеринославской губернии довольно скованно, особенно по сравнению с той же Херсонщиной и Киевщиной, что, в свою очередь, также нашло свое логическое отражение и в ... отсутствии исследовательской историографии.

Для такого положения дел существуют определенные причины, самой важной из которых является физическое отсутствие массивов «привычных» исторических источников, сложившееся в силу особенностей исторического развития региона. Их сохранилось крайне мало, и они рассеяны по разным местам хранения. К тому же, являясь эпицентром маховского движения в период гражданской войны, территория Екатеринославской губернии

особенно сильно пострадала, и тогда же погибла основная масса ее архивов. Столь же трагическую роль сыграла и Вторая мировая война, во время которой погибли или частично вывезены сохранившиеся после революции и гражданской войны комплекты документов. Практически единственным более-менее полным фондом документов из архивов учреждений губернского масштаба в настоящий момент является архив Екатеринославского губернского жандармского управления — местного отделения политической полиции империи, которое вело наблюдение за «политическими настроениями» населения. Вместе с тем, документы этого фонда до сих пор еще не использовались историками евангельского движения. В то же время, как показывает анализ существующей историографии, «региональный фокус» так же мало присутствует в работах, базирующихся на документах центральных архивов, поэтому нюансы местного развития до сих пор, как минимум, остаются вне внимания исследователей.

В чем же, на наш взгляд, состоят особенности развития евангельского движения в исследуемом нами регионе? Чем он выделяется на общем фоне?

Прежде всего тем, что не являясь формальной столицей государства, он нередко становился одним из главных очагов его не только экономического (промышленный бум конца XIX — начала XX столетия), но и духовного развития, ярким проявлением которого, собственно говоря, и было само евангельское движение. В данном контексте, если говорить об этапах большого пути, то с нашей точки зрения, отсчет начала его надо начинать с XVIII столетия — эпохи зарождения своеобразного реформационного квази-протестантского движения против огосударствления Православной церкви, которое в своих самых радикальных формах стало впоследствии духоборчеством и молоканством. Екатеринославская губерния в ту эпоху была в наибольшей степени населена из территорий южно-украинских губерний, причем автохтонным украинским населением (бывшие казацких паланок) и, поэтому, наиболее сильным традиционным православным укладом. Поэтому она стала центром сначала духоборчества, а спустя почти столетие — православного квази-пиетистического движения («шалопутства»). Здесь, вплоть до начала XX века продолжали появляться стихийные «пиетистические» кружки («шалопуты», «секты неопределенного толка» и пр. в терминологии православных миссионеров).

Анализ сохранившихся источников позволяет утверждать, что первые зачатки собственно евангельского движения на данной территории проявились одновременно среди украинско-русского и немецкого населения губернии. Массовый характер они приняли уже в 50–70-е годы, когда началось так называемое шалопутское движение среди православного населения и религиозное пробуждение среди менонитов и немецких колонистов. Оба эти варианта развития евангельского движения имели черты сходства (акцент на личном пробуждении верующих и миссионерстве) и оба ощутили в 70–80-х годах формообразующее влияние германского баптизма. Однако баптизм и другие формы западного протестантизма среди православного населения развивались под преимущественным влиянием братских менонитов, поэтому конгрегационистские принципы построения церковной жизни имели среди верующих большую популярность. География распространения евангельского движения среди менонитов и немецких колонистов расширялась по мере развития системы дочерних колоний в губернии. Эпицентром же развития этого движения среди православного населения губернии до конца 80-х годов были Екатеринославский и отчасти Александровский уезды (в форме баптизма), а Новомосковский и Павлоградский — шалопутства.

Евангельское христианство в губернии появилось в начале XX века, когда в него перешли некоторые баптистские общины (в г. Екатеринославе, пос. Государев Байрак и ст. Попасная в Бахмутском уезде, пос. Лозовая Павлоградского уезда, д. Дебальцовка Александровского уезда и г. Александровске и др.), оставаясь по сути своей баптистскими, чтобы избежать преследований полиции за исповедование «штундизма». Однако большого масштаба распространение этого течения позднего протестантизма в губернии так и не приобрело.

Кроме того, в 90-х годах XIX — начале XX столетия Екатеринославская губерния стала также одним из крупнейших в Российской империи центров развития адвентизма (Мариупольский, Александровский и Бахмутский уезды).

Национальный и социальный состав евангельских общин губернии в целом соответствовал структуре общества того времени, но с тем существенным отличием, что наиболее значительным удельным весом в своей конфессиональной группе обладали представители немецкоязычного населения империи. Уже к началу XX столетия сознательными последователями евангельского движения стало не менее трети всех меннонитов и не менее 5% всех немцев, проживавших в трех южно-украинских губерниях. Число последователей евангельских исповеданий среди жителей губернии к началу XX столетия достигло по официальным данным 1000 чел., хотя сами православные миссионеры признавали, что «число шундо-баптистов в некоторых местностях просто не поддается учету».

Сложности с учетом числа баптистов (для властей в первую очередь) не в последнюю очередь были обусловлены особенностями формирования социальной базы движения. Как и практически повсюду на Юге в империи, в конце XIX столетия основу социального состава баптистских общин составляли крестьяне, проживавшие в сельской местности, часть из которых там же сезонно работала по найму на сельскохозяйственных работах. Это сущностная особенность социальной базы евангельского движения в Российской империи, которая отличала его от аналогов в западноевропейских странах. Однако в конце XIX — начале XX столетия именно в Екатеринославской губернии, ставшей в эти годы промышленной столицей Российской империи, появились и проявились свои нюансы. Во-первых, интенсивные урбанистические процессы привели к появлению городских общин баптистов, хотя за исключением городской общины в г. Александровск они не играли заметной интеграционной роли в развитии движения в регионе. Во-вторых, особенности формирования населения в губернии, где в начале XX столетия прибылое, постоянно меняющееся население составляло до половины всего населения городов и трети населения в сельской местности, обуславливали «подвижность» состава общин. Кроме того, значительная часть баптистов-сезонных рабочих оставалась вне общин (и вне учета), ибо краткость их пребывания на временных местах поселения (6–7 месяцев полевого сезона) не позволяла им пройти процедуру приема.

Миграционная активность населения губернии также обусловила еще одну тенденцию в формировании баптистских общин, а именно — их национального состава. Здесь так же красноречиво проявилась давно замеченная тенденция предпочтений мигрантов-украинцев в стремлении найти работу в сельской местности, а русские — городской. И если на аграрных предприятиях губернии основной состав сельскохозяйственных сезонных и постоянных рабочих складывался из украинцев, то контингент промышленных предприятий составляли выходцы из российских и отчасти губерний, которые в начале XX столетия составили уже половину всего населения Бахмутского и особенно Славяносербского уездов (или 80% всех рабочих Донбасса того времени), что наглядно демонстрируют поименные списки баптистов этих уездов, составленные жандармами в 1915 году. Среди них местные жители (уроженцы тех же местностей) составляют ничтожно малое количество, а география выхода — от Белоруссии до Урала, что наглядно отвергает сложившуюся в украинской историографии легенду о том, что переход в баптизм был формой *сознательного национального протеста* украинцев против русификации православной церкви.

Вместе с тем, существенный потенциал развития евангельского движения в Екатеринославской губернии, заложенный в самой основе развития этого мультикультурного региона, с поликонфессиональным, миграционно-активным населением, имел и свои сдерживающие субъективно-объективные факторы. Одним из них было существенное идеологическое влияние в регионе православной церкви. Это проявилось в создании в 1885 году действенной противосектанской организации (сеть миссионерских комитетов), основанной на кооперации профессиональных миссионеров и поместных миссионерских комитетов из энтузиастов-прихожан и местного духовенства. Им помогали преподава-

тели екатеринославских духовных семинарий и училища (Я.А. Павловский, Н.В. Рубанистый, В. Монастырский и др.) и епархиальные миссионеры, где двое из трех были в будущем знаменитые А.Я. Дородницын (епископ Алексей), И.Г. Айвазов. Эта форма организации православной миссии оказалась столь удачной, что подкрепленная содействием светской власти, она смогла к 1905 году добиться мерами в основном убеждения, снижения темпов развития реформационных движений среди православного населения губернии. В 1900 году она была скопирована тавричанами при создании их миссионерских братств. В 1907–1908 годы именно она (а не только баптистская миссия) была взята за образец православными иерархами для организации структуры православной противосектантской миссии в империи.

С другой стороны, у деятельности этих миссионерских комитетов были и такие последствия, которые имели, надо сказать, прямо противоположный эффект. Благодаря работе миссионерских комитетов к концу 1890-х годов баптизм был вытеснен на периферию Екатеринославской губернии — Бахмутский и Славяносербский уезды. Здесь он бурно развивался в условиях крайней перегруженности существовавших приходов и острой нехватки церковных структур в новых поселках, появлявшихся в условиях промышленного бума. В этих условиях баптистские общины нередко становились единственной формой организации (и самоорганизации) религиозной жизни христианского населения, и альтернативой ее полному отсутствию. К началу Первой мировой войны баптисты Бахмутского и Славяносербского уездов составляли половину всех представителей этой конфессии, проживающей в Екатеринославской губернии.

С другой стороны, организуемые православными миссионерскими комитетами (с 1907 года — миссионерские братства) разного рода религиозно-просветительские мероприятия, и прежде всего — чтение лекций по сравнительному богословию и истории христианства приобрели огромную популярность среди населения, разворошили дремавшие умы и... в ряде случаев подтолкнули к поиску религиозно-нравственных истин в рядах последователей евангельских вероучений.

Таким образом, как видим на примере одного лишь региона, происходившие в конце XIX — начале XX столетия процессы были отнюдь не однозначны и весьма противоречивы. Поэтому, для того, чтобы в полной мере объективно изучить феномен развития евангельского движения в недрах восточно-христианской (православной) культуры, необходимо от общих обзоров переходить к изучению и написанию региональной его истории, ибо только из правильно подобранных «пазлов» может, в конце концов, сложиться вся его сложная и многогранная картина.

## Значимость герменевтики И.В. Каргеля в русском евангельском движении

Библейская герменевтика в традиции евангельского богословия — важная тема для исследования. Как богословская дисциплина она имеет также и прикладной характер. Для отечественных евангельских церквей изучение и описание герменевтических принципов поможет осмыслить и точнее понять различные богословские положения и, возможно, наметить новые шаги и перспективы для дальнейшего изучения библейских текстов и развития богословской науки в XXI веке.

### 1. Значимость И.В. Каргеля в истории евангельского движения в России

Иван Вениаминович Каргель внес значительный вклад в становление и развитие евангельского движения в России. Необходимо отметить его личные, и духовные качества; мы попытаемся оценить его вклад в евангельское пробуждение в России.

*Каргель И.В. как проповедник, писатель и богослов.*

Каргеля И.В. нужно отметить как глубокого и посвященного проповедника, писателя, богослова, учителя Библии, миссионера, пастора церкви. Он был самоотверженным служителем протестантского движения в России.

*Оценка деятельности и служения И.В. Каргеля другими людьми.*

Заслуги и личный вклад Каргеля в развитие протестантского движения отмечаются разными людьми.

### 2. Основные направления в изучении Писания

Основное внимание в своих произведениях и лекциях Каргель уделял таким темам: учение о Святом Духе (см. его книгу «В каком ты отношении к Духу Святому?» и статью «Излияние Духа Святого и пятидесятническое движение»), об освящении (см. «Христос освящение наше»), о грехе (см. «Грех как зло всех зол в этом мире»), о втором пришествии Христа (см. «Се, гряду скоро...» и «Где, по Писанию, находятся мертвые»).

### 3. Принципы и методология в интерпретации Библии

В богословском творчестве Каргеля нет разработанной экзегетической методологии работы с библейским текстом; нет у него и четкой системы герменевтических правил для истолкования текста. Лишь анализируя его богословские работы, мы выявляем его подходы к изучению библейских текстов и реконструируем его основные принципы интерпретации.

1. Авторитет Писания.
2. Писание толкуется Писанием.
3. Аллегорическое толкование.
4. Здравый смысл.
5. Духовный смысл текста.
6. Роль Святого Духа.
7. Христологический аспект в толковании текста.
8. Роль церкви в истолковании Библии.

## Система Апологетической миссии РПЦ (конец XIX — начало XX века) на приходском уровне

### Введение

Начиная с 1994 года, Русская Православная Церковь взяла курс на активное возрождение разносторонней миссионерской деятельности<sup>1</sup>, в том числе *апологетической*, и последовательно проводит свои глобальные стратегические планы в жизнь. В идеал для подражания поставлена миссия РПЦ середины XIX — начала XX века, известная насаждением настроений *сектофобии* в обществе и изоциренно продуманным, полицейским *сектоборчеством*. На вопрос, до какой степени «господствующая церковь» будет калькировать *методы апологетического «миссионерско-пасторского» воздействия* на инаковерующих у своих дореволюционных предшественников, и есть ли основания у современных непровославных христиан для *РПЦ-фобии*, отвечать в этом кратком труде мы не будем. Нами также *не ставятся задачи обличительно-разоблачительного характера*.

Цель статьи — попробовать хотя бы схематично *реконструировать систему апологетической миссии РПЦ конца XIX — начала XX века на приходском уровне*. Миссия на *епархиальном и общецерковном уровне* будет лишь *периодически упоминаться* для полноты общей картины.

*Апологетическая миссия* относилась к «*внутренней миссии*» РПЦ, она была учреждена «для воссоединения с Церковью отпавших» и «для укрепления в преданности Церкви колеблющихся и сомневающихся в истинах её»<sup>2</sup>. Существовала апологетическая миссия *двух видов*: 1) *противораскольническая* (работала со старообрядцами) и 2) *противосектантская* (занималась сектантами). Между этими двумя типами миссии было много общего, но существовала разница в методах и подходах. Нас будет интересовать именно второй ее вид — *внутрицерковная апологетическая противосектантская миссия*.

Начнем с «передовой» духовного поля битвы, форпоста миссии — *прихода*. Ведь именно непосредственно здесь находилась *точка ежедневного соприкосновения* всякого инаковерующего с апологетическим аппаратом РПЦ, по действиям которого он судил об отношении к нему господствующей «матери» Церкви и Государства. Хотя возможно, логичнее было бы начинать с «головой», откуда, как известно, исходят помыслы, а не с «хвоста», ко-

<sup>1</sup> См. Пантелеимон (Бердников), игумен. Миссиология: Учебное пособие / Ред. игум. Пантелеимон (Бердников), игум. Петр (Еремеев), игум. Софроний (Китаев) и мн. др. — Белгород: Белгородская Православная Духовная семинария, 2009. — С. 228; см. также: Иоанн (Попов), Архиепископ. Миссия Церкви в православном понимании: эклезиялогические и канонические обоснования // Православная миссия сегодня: сборник текстов по курсу «миссиология» для православных духовных школ. / Сост. Прот. Владимир Федоров — СПб.: Апостольский город, 1999. — С. 40–50.

<sup>2</sup> Инструкция окружным миссионерам олонецкой епархии и их помощникам. / Александрo-Свирское Братство. — Петрозаводск: Губернская типография, 1898 — С. 1.

торый «не ведает, что творит» и амплитуда движения которого выходит за рамки всякого не только христианского, но и просто здравого смысла.

## Пастыри, приходы и их противосектантская деятельность

Несмотря на необъятность территорий царской России, занимающей 1/8 суши планеты Земля, никто не был оставлен без неусыпного духовного внимания и контроля со стороны РПЦ: *ни православный, ни инославный, ни старообрядец, ни сектант*, все и везде было «схвачено». В 1914 году «каноническая территория»<sup>3</sup> РПЦ, за которую *единственная и единая*<sup>4</sup> церковь несла духовную ответственность, состояла из 41 270<sup>5</sup> православных приходов, в которых «окормлялись» 98 000 000<sup>6</sup> православных. *Приход* — городская или сельская православная община со «своим приходским храмом», «причтом [клиром]»<sup>7</sup> и «причтовым» земельным наделом от 33 до 3000 десятин земли<sup>8</sup> был самой маленькой территориальной единицей РПЦ. Прежде чем описать, как была организована апологетическая работа на этом уровне, необходимо увидеть, в каком состоянии находился приход и кем руководился.

Основная *ответственность за состояние раскола и сектантства* в приходе, *духовное просвещение* православных, проведение многочисленных богослужений, треб, учительство, а также бесконечная канцелярская отчетность, лежала тяжелым бременем на тех, кто вращался «в толще народной» — *белом (брачном) приходском духовенстве* и церковнослужителях, количество которых к концу 1913 года достигало 110 970<sup>9</sup> человек. От этого бесправного, уставшего от материальных проблем сельского священника, «униженного и оскорбленного»<sup>10</sup>, третированного своим благочинным, консисторией, епархиальным начальством<sup>11</sup>, смотревшим на «попишек» как на «своих слуг, обязанных им рабским послушанием»<sup>12</sup>, государство, церковь и прихожане ожидали, что он будет настоящим пастырем, молитвенником, отцом, учителем, проповедником, лекарем душ, обличителем пороков, носителем культуры, борцом с раскольниками и сектантами.

«*Пастырствование есть тончайшее искусство*»<sup>13</sup>. Повезло тем общинам, где был инициативный батюшка, хотя бы отчасти напоминающий портрет библейского лидера (Тит. 1:5-10; 1 Тим. 3:1-13), но таких служителей было немного, и житья им свои же не давали<sup>14</sup>. «Посредственность не терпит таланта»<sup>15</sup>. Их драгоценный опыт не впитывался окружаю-

<sup>3</sup> Иоанн (Попов). Епископ Белгородский и Староаскольский. Миссия Церкви в православном понимании, эклезисологические и канонические обоснования: машинописные документы / Рабочая группа по планированию Возрождения Православной миссии на канонической территории РПЦ. — Курск, Киев, 1995 — С. 21–23; см. также: Бабий А.С. Эклезисология — фундамент Православной миссии: исследование для МТНMS1-S, МТНMS2–6 / UNISA, Рук. Проф. Док. Й. Раймер. — ЮАР, Претория: библиотека UNISA, Россия, Краснодар: библиотека КЕХУ, 1998 — С. 24–28.

<sup>4</sup> См. Цыпин В. А. Протоиерей. Церковное право. — М.: МФТИ, 1996. — С. 404; см. также: Бабий А. С. Указ. соч. — С. 19.

<sup>5</sup> Шавельский Г. Протопресвитер. Русская Церковь пред революцией — Москва: Артос-Медиа, Крестовоздвиженское Православное Братство, 2005[1935] — С. 363.

<sup>6</sup> Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1914 год. — Петроград: Синодальная типография, 1916. — С. 27 приложения; приведено в Фирсов С. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). М.: Духовная библиотека, 2002. — С. 23–24.

<sup>7</sup> Шавельский Г. Указ. соч. — С. 363.

<sup>8</sup> Там же. С. 196.

<sup>9</sup> Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1913 год. — Петроград: Синодальная типография, 1915. — С. 25 приложения; Ср. Фирсов С. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). М.: Духовная библиотека, 2002. — С. 24; Ср. Шавельский Г. Указ. Соч. — С. 195.

<sup>10</sup> Шавельский Г. Указ. Соч. — С. 229.

<sup>11</sup> Там же. С. 221, 230. Взгляд изнутри, о том, что из себя представляло епархиальное начальство РПЦ и как относилось к своим подчиненным, см. Шавельский Г. Указ. соч. — С. 148–193.

<sup>12</sup> Там же. С. 228.

<sup>13</sup> Там же. С. 212.

<sup>14</sup> Там же. С. 205–209, 242–244.

<sup>15</sup> Там же. С. 247.

щими, не пропагандировался, не распространялся<sup>16</sup>. Наградные документы священнослужителям встречаются в архивах не так часто<sup>17</sup>.

Среднестатистический батюшка «не отличался учительностью», однако крепко держал в руках весь приход<sup>18</sup>, действовал больше церковно-административно-силовыми методами. Но реалии бывали куда хуже<sup>19</sup>: священнослужитель мог оказаться драчуном, «храбрым к питью», безнадежно спившимся<sup>20</sup>, опустившимся, любителем женщин<sup>21</sup> или юношей<sup>22</sup>, церковным вором<sup>23</sup>, вымогателем лишних денег за требы<sup>24</sup>, мог использовать любовь православного люда к чудотворным иконам для личной наживы<sup>25</sup>, при этом оправдывать свои злоупотребления низким жалованием<sup>26</sup> или его отсутствием<sup>27</sup>. В одном из писем, взятом на заметку III отделением СЕИВК<sup>28</sup>, священник Беллюстин в сокрушении признавался, что все мы «гадки», все «стригут» всех на всех уровнях, и так было, есть и будет<sup>29</sup>. Церковь боролась с греховными наклонностями клира, применяя весь арсенал увещательных и церковных судебных мер<sup>30</sup>.

<sup>16</sup> Там же. С. 243–244.

<sup>17</sup> См. ОР РНБ. Ф.314. №1. 1826. Иннокентий Митр. Московский. [Содержание: Указ о награждении священника Иоанна Вениаминова наперсным крестом за отличное служение и примерное поведение]; РГИА. Ф.796. Оп.446. Канцелярия Синода РПЦ. [Содержание: наградные списки]; о видах наград священнослужителей, см. Белякова Е.В. Церковный суд и проблемы церковной жизни: круглый стол по религиозному образованию и диаконии. — М.: Духовная библиотека, 2004. — С. 540–545.

<sup>18</sup> Шавельский Г. Указ.соч. С. 238.

<sup>19</sup> См. РГИА. Ф.796. Оп.161. №№ 2, 4, 40, 48, 49, 81, 86, 101, 109, 125, 1647, 1678, 1704, 1715, 1728, 1732, 1744. 1880. Канцелярия Св. Синода РПЦ. [Содержание документов: дела о предосудительных, неблаговидных действиях священников, нанесении ими побоев и оскорблений].

<sup>20</sup> См. НАРТ. Ф.4. Оп.1. №№ 30, 34, 35, 36, 41, 42, 43, 60, 63, 72, 80, 81, 129, 132, 142, 145, 161, 163, 199, 201, 215. Казанская Духовная Консистолия. [Содержание документов: пьянство, буйство, драки и побои, ругательства, грубость, бесчинства священников, дьяконов и монахов]; см. также: ГАРФ. Ф.109с/а. Оп.3а. №1392. III отд. СЕИВК. Секретный архив. [Содержание письма: протоиерей побил дьячка во время причастия, держа в руке Св. Дары]; см. также: ГАРФ. Ф. 109с/а. Оп.3а. №1392. 1866. III отд. СЕИВК. Секретный архив. [Содержание письма: протоиерей на Пасху был настолько пьян, что не мог отыскать, что следовало читать в Евангелии]; См. также: Шавельский Г. Указ. Соч. — С. 214.

<sup>21</sup> См. ЦИАМ. Ф.203. Оп.207. №965. 1822. [Содержание: об исключении из духовного сословия иеромонаха Варлаама за разврат и пьянство]; см. также: ГАРФ. Ф. 109с/а. Оп.3а. №1392. 1872. III отд. СЕИВК. Секретный архив. [Содержание: следствие подтвердило, что иеродиакон Харлампий из Троицкосергиевской Лавры действительно имеет интимные отношения одновременно с двумя женщинами из Москвы]; подобных документов в архивах очень много.

<sup>22</sup> См. ГАРФ. Ф.109с/а. Оп.3а. №1411. 1864. III отд. СЕИВК. Секретный архив. [Содержание: гомосексуализм, ананизм в крупных размерах в Томском и Казанском ДУ, в архиерейском доме, среди певчих, дипломы выдают за сексуальное удовлетворение, факты подтвердились].

<sup>23</sup> См. ГАРФ. Ф.109с/а. Оп.3[а]. №1462. 1876. III отд. СЕИВК. Секретный архив. [Содержание: присвоение церковных сумм, развратное поведение, пьянство, глупость священнослужителей, монахов].

<sup>24</sup> См. ГАРФ. Ф. 109с/а. Оп.3а. №1392. 1872. III отд. СЕИВК. Секретный архив. [Содержание: Священник требовал деньги за напутствие умирающей, а когда больная умерла, отказывался хоронить, т. к. умерла без покаяния]; см. также: ГАРФ. Ф. 109с/а. Оп.3а. №1392. III отд. СЕИВК. Секретный архив. [Содержание письма: злоупотребления священников на Ваганьковском кладбище, которое служит охлаждению религиозных чувств народа]; Подобных документов огромное количество.

<sup>25</sup> См. ГАРФ. Ф.109с/а. Оп.3а. №1397. 1860. III отд. СЕИВК. Секретный архив. [Содержание письма: спекуляции духовенства у места, где 500 лет назад явилась икона Чудотворца Николая, народ стекается до 50 тысяч, без денег и приложиться к образу не допустят, доход попов до 500 руб. серебром, у источника стоит чан для денег, который очень быстро наполняется, монахи только успевают выгребать чаны с деньгами, там также жертвуют скот, птиц, холсты и т.д.].

<sup>26</sup> Шавельский Г. Указ. Соч. — С. 214.

<sup>27</sup> К 1914 г. государство и церковь существенно улучшила материальное положение священства, но все равно оклады получали причты 31 413 приходов (из 41 270). Зарплата священнослужителей колебалась от 300 до 10 000 руб. в год, пенсия от 300 до 1200 руб. в год. См. Шавельский Г. Указ.соч. — С. 195–201.

<sup>28</sup> Собственная Его Императорского Величества Канцелярия.

<sup>29</sup> ГАРФ. Ф. 109с/а. Оп.3а. №1392. III отд. СЕИВК. Секретный архив; см. также: ГАРФ. Ф.109с/а Оп.3[а]. №1390. 5 февраля 1858. III СЕИВК. Секретный архив. [Содержание: выписка из письма о взяточничестве рязанского архиерея Смарагда, деньгами, сервизами и др.].

<sup>30</sup> См. РГИА. Ф.796. Оп.445. №.352. 1917. Канцелярия Св. Синода. О признании желательным, внести на обсуждение Всероссийского поместного собора вопроса об укреплении народной трезвости; см. также: НАРТ.

Почему сложилась такая ситуация в РПЦ с клиром, вполне объяснимо. Чего можно было ожидать от пастыря, который попадал в профессию по праву рождения в «духовном сословии» — «по кастовым причинам, а не по призванию»<sup>31</sup>, вынужден был проживать время и пьянствовать в духовной семинарии<sup>32</sup>, а затем заниматься всю жизнь нелюбимым, опостылевшим делом, «не ради Иисуса, а ради хлеба куса»<sup>33</sup>, «пасти овец» он не мог, значит оставалось только «стричь». А далее, как говорится, «каков поп, таков и приход», по оценке самих православных лидеров, приходские силы находились в «мертвенно-бездейственном состоянии»<sup>34</sup>.

Было бы удивительно, если бы при такой духовной ситуации не «завелись» в приходах новоявленные движения вполне библейского или откровенно еретического характера, которые «косячили» каждый по-своему в своем искреннем духовном поиске Божественного света! Внешняя обстановка этому способствовала: росло самосознание, грамотность народных масс, повышался уровень либерализма в обществе, наконец, стал доступным русский Синодальный перевод, который разносился книгоношами. Теперь человек мог сам изучить Божьи стандарты христианской жизни, прийти к личному глубокому покаянию и познанию Бога, увидеть в какой бездне падения находится родная Синодальная Церковь!

*Штундисты, баптисты, евангельские христиане* со своей любовью к Писанию, стремлению к грамоте, нравственностью, честностью, трезвостью, чистой от ругательств речью, здоровыми семьями, благотворительностью, умением решать внутренние спорные ситуации без помощи светских судов, умеренностью, предприимчивостью, чистотой жилищ и подворий, организованностью, «немецкой аккуратностью» по отношению к жизненному времени (даже самые бедные стремились купить часы быстрее, чем корову)<sup>35</sup>, контрастно выделялись на общем фоне. Им удалось через духовное возрождение достичь того, чего никак не могла привить им РПЦ полицейскими методами. Защитники прав сектантов: Мельгунов С.П. и Пругавин А.С. видели в евангельских христианах *наиболее мыслящий, передовой элемент* в народной среде<sup>36</sup>. Новообращенные христиане благо-

---

Ф.4. Оп.52. №16. 1820–1837. Казанская Духовная Консисто́рия. Указы консистории об искоренении из духовенства предосудительных поступков и пьянства; см. также: Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1913 год. — Петроград: Синодальная типография, 1915. — С. 208–209; об истории развития и устройстве судебной системы РПЦ, о проступках подлежащих наказанию — см. Белякова Е. В. Указ. соч. С. 5–663.

<sup>31</sup> Шавельский Г. Указ. Соч. — С. 209; См. также: Фирсов С. Указ. соч. — С. 35.

<sup>32</sup> См.: ОР РГБ. Ф.230. Оп.4402. №1. 1893. Победоносцев К. П. [Содержание: письмо Победоносцева К.П. к Александру III о беспорядках в Тифлисской духовной семинарии с резолюцией Александра III]; см. также: ГАРФ. Ф. 109с/а. Оп.3[а]. №1453. 1872. III отд. СЕИВК. Секретный архив. [Содержание: пьянство семинаристов Вятской семинарии]; см. также: ГАРФ. Ф.109с/а. Оп.3а. №1393. 1858. III отд. СЕИВК. Секретный архив [Содержание: письмо одного брата другому, о том, что к экзаменам не готовимся, лекции посещаем, когда хотим, может 2–3 человека сидеть на лекции, ходим в город, ночуем, где желаем]; см. также: ГАРФ. Ф.109с/а. Оп.3а. №1393. без года. III отд. СЕИВК. Секретный архив. [Содержание: ректор не разрешает пьянствовать по будням, а только по выходным, «но на водку и табак свои деньги нужно припасать»].

<sup>33</sup> Шавельский Г. Указ. Соч. — С. 210.

<sup>34</sup> Там же. С. 374.

<sup>35</sup> См. Нам Сук Джун. История Евангелического движения в России. 1861 — 1905 гг.: кандидатская диссертация. / МГУ им. Ломоносова, руководитель доц. к. и. н. А.А. Левандовский. — М.: МГУ, 1998. — С. 223–230.; см. также: Иванов Г.П. Крушение Православной Русской Церкви 988–1918. — Смоленск: Смоленская городская типография, 2007 — С. 649.

<sup>36</sup> Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность. — СПб.: РХГИ, 1997 — С. 38.

даря активной миссионерской позиции<sup>37</sup> стремительно увеличивались в числе<sup>38</sup>, в особенности после опубликования законов о веротерпимости 1905–1906 годов и возвращения многих единоверцев из ссылки<sup>39</sup>. Иногда евангелики сами провоцировали ярость православных, сжигая за ненадобностью свои иконы<sup>40</sup> или подтрунивая над языческими обычаями народного православия.

РПЦ рассмотрела в штундо-баптистах-пашковцах-редстокистах серьезных конкурентов, *вносящих пагубное свободомыслие* в дело веры, допущением свободы личного толкования Евангелия<sup>41</sup>, *угрозу*<sup>42</sup> «православию, самодержавию, народности» — «трем китам», на которых стояла Россия и развернула беспрецедентную антисектантскую компанию. Но некоторые россияне выступали в защиту неправославных христиан, например, знаменитый юрист Кони А.Ф. пытался доказать, что «*вредность штундизма и баптизма невероятно преувеличена*» с целью «*уничтожить баптизм*»<sup>43</sup>, а своих намерений «*переломить хребет*» РПЦ и не скрывала. Посмотрим, как была построена *апологетическая противосектантская миссия* на уровне прихода.

*Приход во главе со священником* должен был стать *главным оружием* с разрастающимся сектантством, но, исходя из духовного состояния, в котором находилась эта *миссионерская армия*, можно ли было от нее ожидать исключительно духовных методов борьбы и корректного поведения в отношении к сектантам!?

Священникам предписывалось зорко *следить* за всеми умственными брожениями в приходе, *фактами открытой пропаганды, кощунственного отношения к святыням*, которые подходят под «Уложение о наказаниях уголовных и исправительных» (1885 год), но

---

<sup>37</sup> См. ЦИАМ. Ф.203. Оп.385. №23. Московская Духовная Консисто́рия. Об уклонении крестьянина Клинского уезда, Завидовской волости Михаила Кузьмина в Пашковское лжеучение и совращении им других; см. также: ГАРФ. Ф.109с/а. Оп.3а. №1457. 1875. III отд. СЕИВК. Секретный архив. Агентурное донесение о бесплатной раздаче книг духовного содержания отставным полковником Пашковым В. А. [*Содержание: Пашков раздает евангелия, псалтыри, тексты Св. Писания с толкованиями. О раздаче книг печатали в газете «Новости» №71. «Пашков человек очень богатый, весьма набожный, ... пользуется отличной репутацией»*]; см. также: РГИА. Ф.797. Оп.66. (2 отд. 3 стол). №176. 1896. Канцелярия Обер-прокурора Св. Синода. [*Содержание: Нижегородская губ., Степан Шарипов проповедует среди местного населения Пашковское лжеучение*].

<sup>38</sup> По официальной статистике церкви: только в 1913 году от РПЦ отделилось 12346 инородцев, раскольников и сектантов, из которых 3040 чел. составляли штундобаптисты; см. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1913 год. — Петроград: Синодальная типография, 1915. — С. 40–41 приложения; Примечание: известны факты, что священники старались сделать статистику более благополучной, брали от желающих откупиться богатых старообрядцев взятки, кроме того, многие, могли не заявлять о своей принадлежности к сектам, тем самым, продолжая улучшать статистику РПЦ. Это нельзя не учитывать при анализе.

<sup>39</sup> РГИА. Ф.797. Оп.66. (2 Отд. 3 стол). №80. 1896. Канцелярия Обер-прокурора Св. Синода. [*Содержание: о возвращении на родину крестьян, высланных за распространение штунды в Закавказье*].

<sup>40</sup> См. РГИА. Ф.796. Оп. 161. (3 отд. 3 стол). №1543. 1885–1889. Канцелярия Св. Синода. По Псковской Епархии. [*Содержание: о сожжении мещанином Цыпкиным иконы и о пропаганде Пашкова*]; см. также: РГИА. Ф.797. Оп.64. №152. 1895. Канцелярия Обер-прокурора Св. Синода. [*Содержание: «о распространении сыновьями... баптистского лжеучения, и о глумлении их над православной верою»*]; см. также: РГИА. Ф.797. Оп.64. №259. 1885. Канцелярия Обер-прокурора Св. Синода. [*Содержание: о высылке рабочего Старо-Самсониевской мануфактуры... Тверской губ., Никиты Стельн[аго] за кощунство и распространение среди рабочих пашковского лжеучения*].

<sup>41</sup> Несколько практических наставлений священникам для борьбы со штундизмом / Цензор. Прот. Богданов. — Киев: Киево-Печерская Лавра, 1891.– С. 3.

<sup>42</sup> См. Троицкий И. Протоиерей. Особенная зловредность штундо-баптизма и некоторые меры приходской борьбы с этой сектой. — Киев: Типография Императорского Университета, 1912. — С. 11; см. также: РГИА. Ф.797. Оп.66. (2 отд. [3/2] стол). №118. 1896. Канцелярия Обер-прокурора Св. Синода. [*Содержание: о признании секты баптистов вредною, о распространении на нее такой же меры, как против штундизма*]; см. также: ЦИАМ. Ф.203. Оп.388. №27. 1895–1895. Московская Духовная Консисто́рия. Дело по циркулярному указу Св. Синода — относительно признания штундистской секты более вредною и о воспрещении штундистам общественных молитвенных собраний.

<sup>43</sup> Нам Сук Джу. Указ. соч. — С. 202.

«дело борьбы» начинать не «полицейскими», «а пастырскими мерами»<sup>44</sup>, привлекать к помощи активных мирян, собирая их в особые сообщества<sup>45</sup>, которые «представляли бы противовес расколосектантской среде»<sup>46</sup>. Более жесткие меры рекомендовалось применять лишь в случае крайнего упорства. В первую очередь, батюшкам советовалось нейтрализовать *сектантских лидеров*, порази пастыря и рассеются овцы, *нет вожака, разгромлена община*<sup>47</sup>.

Основным местом ментального и духовного воздействия на умы и сердца православных был и остается *храм*. Именно здесь, *во время проповеди* за Литургией и на воскресных *внебогослужебных* религиозно-нравственных *беседах и чтениях*, в целях профилактики, прихожане получали *регулярный заряд нетерпимости* ко всем верующим «инако» и ко всему западному, иностранному.

Это помогало сохранять паству в вере, но *последствиями* такой обработки становились многочисленные противозаконные, жестокие *самосуды на местах*, за которые никто не нес ответственности. Православные обносельчане пороли сектантов розгами<sup>48</sup>, подвергали массовым оплеваниям<sup>49</sup>, жестоко избивали, насильно заливали непьющим штундистам в рот водку, загоняли по горло в ледяную воду, насиловали невинных женщин, гоняли босьяком по колючему бурьяну, ломали окна, двери, разбирали печи в избах,... продолжать список можно очень долго. Бывало, что экзекуции заканчивались даже смертями<sup>50</sup>.

Юные, пытливые умы получали обработку противосектантскими и противораскольническими идеями не только в храме, но и в *церковно-приходских и светских школах* на уроках Закона Божьего. На 1913 год в империи действовало 38 284 церковных школ, в которых занималось 2 002 921 учащихся и преподавало 34821 +1240 законоучителей разного сана<sup>51</sup>. Школы имели хоть и недостаточный, но все же неплохой охват населения, подрастала новая армия граждан, зараженных *сектофобией*.

Использовались для возвращения сектантов в лоно православия и такие непривычные для протестанта методы воздействия, как *крестные ходы, чудотворные иконы и мощи святых*, при которых проходили *исцеления*. Есть свидетельства, что на некоторых отщепенцев это имело действие<sup>52</sup>.

Священник не был одинок в своей борьбе против сектантов, на него работала целая *церковно-государственная индустрия*<sup>53</sup>. В *юридическом плане* было сделано все возмож-

---

<sup>44</sup> Троицкий И. Преподаватель ПДС. Наставления приходским священникам Подольской епархии, как вести борьбу с сектантами-штундистами. — Каменец-Подольск: Типография Губернского Правления, 1893. — С. 2.

<sup>45</sup> Троицкий И. Протоиерей. Особенная зловредность штундо-баптизма и некоторые меры приходской борьбы с этой сектой // Руководство для сельских пастырей, Отд. Оттиск из журнала. — Киев: Типография императорского университета Св. Владимира, 1912 — С. 11.

<sup>46</sup> Правила об учреждении миссионерских кружков // Ред. Скворцов В.М. Миссионерский спутник: настольная, справочная книжка по расколо-сектоведению и миссионерству — Спб.: Типо-литография В.В. Комарова, 1904 — С. 152.

<sup>47</sup> Несколько практических наставлений священникам для борьбы со штундизмом. / Цензор Прот. Богданов М. — Киев: Типография Киево-печерской Успенской лавры, 1891 — С. 36.

<sup>48</sup> Иванов Г. П. Крушение Православной Русской Церкви 988–1918. — Смоленск: Смоленская городская типография, 2007 — С. 650.

<sup>49</sup> Иванов Г. П. Указ. соч. — С. 651.

<sup>50</sup> Булгаков А. Святая инквизиция в России до 1917 года. — М.: Вятка, 2006 — С. 164–165; см. также: АРХИВ РС ЕХБ. Папка 7da-6. 1914. [Содержание: автобиография благовестника ЕХБ Ф.П. Костромина, описываются репрессии РГЦ].

<sup>51</sup> Шавельский Г. Указ. соч. — С. 235.

<sup>52</sup> РГИА. Ф.796. Оп.178. (3 отд. 2 стол). №[2509 или 2590]. 1897. Канцелярия Св. Синода. Дело по донесению пр. Херсонского о совершившемся 3 мая с/г, при мощах Св. Феодосия [Углицкого] исцелении ... Вл. Федорова и о присоединении к православию пяти сектантов.

<sup>53</sup> См. В.А.И. [даны только инициалы]. Обязанности русского государства по обращению раскольников и иноверцев к православной русской церкви // Иркутские Епархиальные Ведомости, извлечение из №1, за 1882 г. — Иркутск: Типография Синицина, 1882.

ное, чтобы пресекать на корню всякие религиозные брожения<sup>54</sup>. Приходы снабжались *пособиями* по противосектантской и противораскольнической внутренней миссии, такими как «Миссионерский спутник» под редакцией знаменитого В.М. Скворцова<sup>55</sup> и др., *книгами* догматического и религиозно-нравственного содержания, *брошюрами* для бесплатной раздачи. Широкое развитие получила миссионерская периодика, типа «Миссионерского обозрения». Церковь посылала священников на *миссионерские курсы* переподготовки<sup>56</sup>, было организовано обучение даже *для мирян*<sup>57</sup>, введены *специализированные миссионерские предметы в духовных училищах, семинариях и академиях*. Для поднятия миссионерского духа устраивались *миссионерско-патриотические вечера*<sup>58</sup>, собирались *миссионерские съезды*<sup>59</sup> *епархиального и общецерковного значения*. В епархиях работали специальные *миссионерские комитеты*<sup>60</sup>, *миссионерские советы*<sup>61</sup>, *миссионерские братства, епархиальные миссии*, а при Синоде функционировало «*Особое совещание при Синоде по вопросам внутренней и внешней миссии*»<sup>62</sup>.

А в приходах помощниками батюшки были *противосектантские окружные и епархиальные миссионеры и миссионерские кружки ревнителей* православия, кроме того, *пастыри соседних приходов держали между собой связь*, чтобы следить за перемещениями сектантских лидеров.

## Миссионерские кружки ревнителей Православия

В 1905–1906 годы, когда православные «усиленно заговорили об оживлении прихода»<sup>63</sup>, Предсоборное присутствие выработало «*нормальный устав православных приходов*»<sup>64</sup>, благодаря которому, из «особенно ревнующих об охране чистоты веры» прихожан «для борьбы с проникающими» сектантскими учениями, составлялись *миссионерские кружки, общества трезвости, библиотеки-читальни*<sup>65</sup>.

---

<sup>54</sup> См. Введенский Александр. Действующие законоположения касательно старообрядцев и сектантов. — Одесса: Типография Одесских новостей, 1912.

<sup>55</sup> Миссионерский спутник: настольная, справочная книжка по расколо-сектоведению и миссионерству / Ред. Скворцов В. М. — СПб.: Типо-Литография В. В. Комарова, 1904; см. также: Айвазов И. Миссионерская полемика // Голос Церкви, №9–10, за 1915 г. Отд. оттиск. из журнала. — М.: Печатня А. Снегиревой, 1915; см. также: Инструкция приходским священникам по отношению к раскольникам и другим сектантам. — Тобольск: 1893; см. также: Д.К. [указаны только инициалы]. Священник. Меры борьбы приходского священника с расколом и сектантством. — Оренбург: Типография Оренбургской Духовной Консистоии, 1902.

<sup>56</sup> См. Отчет о ходе учебных занятий на епархиальных миссионерских курсах в Симбирске с 1 по 14-е августа 1911 года: сборник материалов / Симбирский епархиальный миссионерский совет. — Симбирск: Типо-Литография А. Т. Токарева, 1911.

<sup>57</sup> Восторгов, И. И. Протоиерей. Народно-катихизаторские и народно-миссионерские курсы: сборник руководящих указаний. — М.: Верность, Русская Печатня, 1911.

<sup>58</sup> См. Миссионерско-патриотический вечер в г. Симбирске 5-го апреля 1915 г. / Симбирский Миссионерский Совет. — Симбирск: Типо-литография А. Т. Токарева, 1915.

<sup>59</sup> Айвазов И. Г. Орловский миссионерский съезд в связи с вопросом о свободе совести. (По поводу доклада М. А. Стаховича, читанного на Миссионерском съезде в г. Орле 24-го сентября 1901 г.). — Тамбов: Губернская земская типография. 1901.

<sup>60</sup> Устав Витебского противораскольнического и противосектантского миссионерского комитета // Ред. Скворцов, В. М. Миссионерский спутник. — СПб.: Типо-Литография В.В. Комарова, 1904.

<sup>61</sup> См. Положение об учреждении Харьковского епархиального совета по миссионерским делам, учрежденное Св. Синодом 6 мая в 1901 г. // Ред. Скворцов В.М. Миссионерский Спутник. — СПб.: Типо-литография В.В. Комарова, 1904.

<sup>62</sup> См. РГИА. Ф.796. Оп.445. №301. 1911–1913. Канцелярия Св. Синода. Журналы заседаний особого совещания при Синоде по вопросам внутренней и внешней миссии и переписка его с миссионерскими обществами и отдельными миссионерами о методах работы среди нерусских народов Приволжья, Сибири и Дальнего Востока, об открытии особой миссии в Монголии, о борьбе с сектантами.

<sup>63</sup> Шавельский. Указ. соч. — С. 366.

<sup>64</sup> Там же. С. 370.

<sup>65</sup> Там же. С. 375–377.

Этих ревнителей православия пастыри учили внимательно *наблюдать* за своими соседями, *распознавать* сектантов и сочувствующих им, незамедлительно *доносить* священнику обо всех подозрительных фактах. Их *тщательно готовили к беседам с инаковерующими*<sup>66</sup>, преподавали катехизис, расколо-сектоведение, отвечали на волнующие вопросы, на кружке читали Библию, писания Отцов Церкви, жития святых, пели и помогали друг другу. Для занятий использовались присылаемые из епархии *готовые конспекты бесед* в виде вопросов-ответов «сектанты говорят — православный ответ»<sup>67</sup>. Обычные темы бесед: уникальность РПЦ, Св. Предание, почитание Пресв. Богородицы, святых, икон, мощей, о причастии, о монашестве, о крестном знамении, о молитвах за умерших и т.д. *По своей внешней форме кружки напоминали собрания штундистов*, и это явно было сделано в противовес сектантским собраниям.

*Миссионерствующие миряне* были незаменимыми помощниками приходского пастора и приезжих миссионеров, они не получали жалования за свой труд, но иногда все же поощрялись церковными властями. А еще ревнители сами делали «добровольные посильные пожертвования» на дело миссии<sup>68</sup>.

Когда к батюшке поступали тревожные «звонки» от помощников-ревнителей, священник и/или миссионер делали *расследование*<sup>69</sup>; и если факты подтверждались, начинали приниматься срочные меры миссионерско-пасторского воздействия. О случившемся *доносили вышестоящему начальству как об отдельных личностях, так и о ситуации в целом, безотлагательно*<sup>70</sup> и *в регулярных отчетах*.

## **Статистическая отчетность и контроль на службе противосектантской и противораскольнической миссии**

В приходе *велась серьезнейшая статистика, пастор знал всех сектантов и раскольников* на вверенной ему территории: кто лидеры, кто члены, все об их семьях, моральном и духовном облике, откуда у кого финансы, особенности богословия, контакты с сектантами из других приходов. С целью контроля за прихожанами велись *«исповедные росписи»*, в которых подробно отмечалось: кто, когда и по какой причине пропустил исповедь и причастие (по болезни, малолетству или «упущению»)<sup>71</sup>. Если человек поучаствовал в евхаристии в другом храме, он должен был принести своему священнику справку об этом. Даже спустя два века по этим документам можно выяснить степень религиозного усердия наших предков. Нередко *плохая посещаемость* литургии без уважительных причин могла быть *показателем тайного иноверия*, и священники быстро выводили на чистую воду та-

<sup>66</sup> РГИА. Ф.796. Оп.178. №2603. 1897. Канцелярия Св.Синода РПЦ. [Содержание: прошение мещанина о разрешении вести беседы с Моздокскими сектантами]. СПб.

<sup>67</sup> Черкесов В. А. Священник. О Священном Предании. (Против сектантов) // Православно-миссионерский листок №1., Бесплатное приложение к еженедельному религиозно-нравственному иллюстрированному народному журналу «Кормчий». — М.: Русская Печатня, 1904 — С. 1–4; см. также: Бушев А. Миссионерский конспект по изложению православно-догматического учения о Церкви Христовой. — Харьков, 1910. — С. 4–21; см. также: Варжанский Николай. Миссионерская самозащита // Вера и разум, Отд. оттиск из журнала. — Харьков: Епархиальная типография, 1914 — С. 1–32; см. также: Варжанский Н. Оружие правды. Конспект для ведения противосектантских бесед. — М.: Паломник, 1991[репринтное издание] — С. 1–140; см. также: Айвазов И. Схема вопросов, по коим эксперту надлежит исследовать существо учения обвиняемых сектантов для решения вопроса о принадлежности их к штунде // Ред. Скворцов В. М. Миссионерский спутник: Настольная, справочная книжка по расколо-сектоведению и миссионерству. — СПб.: Типо-Литография В. В. Комарова, 1904 — С. 50–61.

<sup>68</sup> Правила об учреждении миссионерских кружков... — С. 152.

<sup>69</sup> РГИА. Ф.796. Оп.161. (3 отд. 3 стол). №1511. 1880–1881. Канцелярия Св. Синода. Дело по предложенному прошению священника Тульской Епархии, с. Ивановскаго, Афанасия Богословскаго о [производстве] расследования касательно появления в его приходе вредной секты.

<sup>70</sup> Например, см.: ЦИАМ. Ф.203. Оп.387. №1. 1891–1894. Московская Духовная Консисто́рия. Дело об уклонении крестьянина села Сергиевскаго Богородицкаго уезда, Ильи... Фролкина в штундистскую ересь.

<sup>71</sup> РГИА. Ф.796. Оп.1. №9/7. Канцелярия Св.Синода. [Содержание: именные исповедные росписи о прихожанах, бывших и не бывших у исповеди и св. причастия].

ких «уклонистов». Сведения о родившихся, крестившихся, обвенчавшихся<sup>72</sup>, исповедовавшихся, причастившихся, о духовенстве<sup>73</sup>, об уклонившихся в раскол и сектантство<sup>74</sup> или, наоборот, обратившихся в православие из других религий и христианских конфессий<sup>75</sup>, поступали в благочиния а затем переправлялись в епархии.

Поступившие из приходо-монастырских и различных церковных организаций доклады, тщательно обрабатывались в епархии и собирались в один документ<sup>76</sup> консисторскими клерками. Таким образом, епископы епархий обладали всей полнотой информации и могли вовремя реагировать<sup>77</sup> на проблемы с сектантами: посылали специалистов-миссионеров, нужные дидактические материалы в приходы и т.д. Особенно «матерых» христианских сепаратистов архиереи вызывали к себе «на ковер», для чего при архиерейских домах были устроены специальные помещения для содержания арестантов<sup>78</sup> (аналог КПЗ). Если уговоры не действовали и сектант продолжал упорствовать, его могли отправить в монастырскую тюрьму<sup>79</sup> для возвращения в лоно матери-Церкви или предать в руки государственных силовых структур, со всеми вытекающими отсюда последствиями (тюрьмы, ссылки, лишение имущества, детей)<sup>80</sup>. Документы о некоторых сектантах попадали иногда даже в III отделение Собственной Его Императорского Величества Канцелярии<sup>81</sup>.

Далее информация из всех епархий стекалась в Санкт-Петербург в канцелярию Святейшего Синода РПЦ<sup>82</sup>, там она сортировалась, анализировалась, приобретала упорядоченный, концентрированный, типографский вид и ложилась на стол обер-прокурору Св. Синода, который затем представлял ее императору в виде благополучных,

---

<sup>72</sup> ЦИАМ. Ф.203. Оп.780. Том. 3. Часть 1. Московская Духовная Консисто́рия. Метрические книги церковью Московской Губернии.

<sup>73</sup> РГИА. Ф.796. Оп.437. 1850–1917. Канцелярия Синода РПЦ. [Содержание: формулярные списки духовенства от Д — Л].

<sup>74</sup> ЦИАМ. Ф.203. Оп.310. №1. 1854–1861. [Содержание дела: о переходе крестьян из православия в раскол].

<sup>75</sup> Например, см.: ЦИАМ. Ф.203. Оп.207. №№1201, 1202. [Содержание дел: о переходе из лютеранства в Православие].

<sup>76</sup> Например, см.: РГИА. Ф.796. Оп.440. №1168. 1863. Сведения о состоянии Херсонской епархии; см. также: НАРТ. Ф.4. Оп.59. №48. 1827. Казанская Духовная Консисто́рия. [Содержание: реестр исповедных ведомостей по Казанской епархии за 1827 г.]; см. также: НАРТ. Ф.4. Оп.68. №57. 1836. Казанская Духовная Консисто́рия. [Содержание: о присоединенных к РПЦ, иноверцев и раскольников].

<sup>77</sup> Например, см.: ЦИАМ. Ф.203. Оп.393. №123. 1893–1897. Московская Духовная Консисто́рия. Дело о принятии мер по борьбе с распространением раскола и сектанства в Московской Епархии.

<sup>78</sup> НАРТ. Ф.4. Оп.1. №79. 1815. Казанская Духовная Консисто́рия. [Содержание: рапорты о колодниках, содержащихся в духовных правлениях].

<sup>79</sup> Подробнее о монастырских тюрьмах, см. Кокорева Т.В. Монастырские тюрьмы как место заточения старообрядцев и сектантов в XIX веке: кандидатская диссертация. / Науч. Рук. Д. и. н. Проф. В.А. Федоров, МГУ им. Ломоносова. — М.: МГУ, 2000; монастырские тюрьмы были закрыты в 1905 г. после издания закона «Об укреплении начал веротерпимости» (см. там же. С. 57); См. также: РГИА. Ф.796. Оп.111. №580/366. 1830. Канцелярия Св. Синода РПЦ. [Содержание: о передаче арестанта из Макарьевского монастыря в ведение гражданского суда за неисправимость]; см. также: РГИА. Ф. 796. Оп.111. №752. 1830–1831. Канцелярия Св. Синода. [Содержание: Соловецкий монастырь. Список обращенных в православие раскольников и еретиков из арестантов. Архимандрит награжден орденом Св. Анны 2-й степени];

<sup>80</sup> Например, см.: РГИА. Ф.797. Оп.66. (2 Отд. 3 стол). №95. 1896. Канцелярия Обер-прокурора Св. Синода. [Содержание: о высылке административным порядком последователей баптистского лжеучения крестьян Астраханской губ. Степана Волицева, Трофима Жолобова и Прасковьи Велищевой]; см. также: РГИА. Ф.796. Оп.445. №334. 1890. Канцелярия Св. Синода РПЦ. [Содержание: дело окружного суда о секте скакунов]; РГИА. Ф.797. Оп.66. (2 Отд. 3 стол). №136. 29 1898. Канцелярия Обер-прокурора Св. Синода. [Содержание: по запискам Министра Юстиции о производящихся в разных судебных местах сектантских делах].

<sup>81</sup> См. ГАРФ. Ф.109с/а. Оп.3а. №1457. 1875. III отделение СЕИВК. Секретный архив. Агентурное донесение о бесплатной раздаче книг духовного содержания отставным полковником Пашковым В.А.

<sup>82</sup> Например, см.: РГИА. Ф.796. Оп.442. №2564. 1913. Канцелярия Св. Синода. Отчет о состоянии Астраханской епархии за 1913 г.; см. также: РГИА. Ф.796. Оп.442. №2567. 1913. Канцелярия Св. Синода. Отчет о состоянии Владивостокской епархии за 1913 г.

«причесанных»<sup>83</sup> «Всеподданнейших отчетов»<sup>84</sup>. Информация о неправославных христианских конфессиях и сектантах страны сосредотачивалась также в *Департаменте духовных дел иностранных исповеданий при Министерстве внутренних дел*<sup>85</sup>. В этих документах, как на ладони была видна общая картина религиозной жизни огромной православной империи, занимавшей 1/8 суши земли.

Благодаря развитой бумажной бюрократии в царской России, мы имеем просто «вагоны» переписки между различными ведомствами, из которых можно узнать немало подробностей об апологетической миссии РПЦ и ее подопечных. Они хранятся в центральных (РГИА<sup>86</sup>, ГАРФ<sup>87</sup>, ОР РГБ<sup>88</sup> и др.) и местных архивах (ЦИАМ<sup>89</sup>, НАРТ<sup>90</sup>, ГАКК<sup>91</sup> и др.) России. Картина тотального контроля впечатляет; становится понятным, где научился своим «штучкам» бывший семинарист И.В. Сталин! Уклониться от «ока» «большого брата» едва ли было возможно, остается удивляться, как при такой ситуации смогло выжить молодое евангельское движение!? Без Божьей помощи здесь явно не обошлось.

### **Противосектантские диспуты, частные и публичные беседы местных приходских священников и «скворцов» – епархиальных и окружных миссионеров**

Излюбленными методами воздействия на сектантов были *частные и публичные беседы и диспуты*. В помощь приходским священникам из благочиний и епархий присылались особенные специалисты-инструкторы — *протисектантские и противораскольнические окружные*<sup>92</sup> и *епархиальные миссионеры*. На языке сектантов это называлось «*скворцы прилетели*»<sup>93</sup> — *ждите преследований*, из-за фамилии одного из выдающихся миссионеров Скворцова В.М., цитаты из сборника материалов которого мы часто цитировали в данной статье.

Как пишет некто Мельников Ф.Е.: «Расступись, Россия, миссионерская армия идет! Количество миссионеров растет с необычайной быстротой. Где только их нет. Они заполнили все губернии... Точно татарская сила снова нахлынула на Россию... подобно саранче, миглом съедающей всякую растительность... вторгаются в дома мирных обитателей... выполняют роль полицейских служащих, сыщиков, доносчиков и политических дельцов. Велика и страшна сила миссионерская. Кого не смутит она... питается до ожирения миссионерская армия. Кроме того на ее стороне и государственный закон, и правительственная власть, и суд»<sup>94</sup>.

<sup>83</sup> См. ГАРФ. Ф. 109с/а. Оп.3а. №1392. [1860]. III отд. СЕИВК. Секретный архив. [Содержание: *выписка из письма Я. Беллюстина, из Тверской губернии к М.П. Погодину в Москву о злоупотреблениях в Казанской Консistorии. А в отчете царю — все в ажуре, везде дьявольская ложь перед высшими и низшими и самим себе, что они христиане, да еще и православные*]. Лл.10–11.

<sup>84</sup> Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1914 год. — Петроград: Синодальная типография, 1916.

<sup>85</sup> См.: РГИА. Ф.821. Оп.10. (II отдел.). №287. 1905–1916. Департамент Духовных Дел Иностранных Исповеданий. Министерство Внутренних Дел. [Содержание: *Статистика отпавших от Православия*].

<sup>86</sup> Российский Государственный Исторический Архив (РГИА), Санкт-Петербург.

<sup>87</sup> Государственный Архив Российской Федерации (ГАРФ), Москва.

<sup>88</sup> Отдел Рукописей Российской Государственной Библиотеки (ОР РГБ), Москва.

<sup>89</sup> Центральный Исторический Архив Москвы (ЦИАМ), Москва.

<sup>90</sup> Национальный Архив Республики Татарстан (НАРТ), Казань.

<sup>91</sup> Государственный Архив Краснодарского Края (ГАКК), Краснодар.

<sup>92</sup> См. например: ЦИАМ. Ф.203. Оп.387. №159. 1894. Московская Духовная Консistorия. Дело о рассмотрении прошения священника Казанской Церкви с. Четрякова Коломенского Уезда Московской Губ. Доброва И. о назначении его на должность окружного миссионера.

<sup>93</sup> Проханов И. С. В котле России. — U.S.A. Chicago: ВСЕХ, 1992 — С. 84.

<sup>94</sup> Мельников Ф. Е. Мои наблюдения и впечатления от поездок на миссионерские беседы. — М.: Типография П.П. Рябушинского, 1914. — С. 4.

*Епархиальные миссионеры* не были привязаны к какому-то одному приходу и постоянно *разъезжали по командировкам*, поэтому на эту должность, в основном, принимались лица из числа «черного», реже «белого» духовенства или образованных мирян. Миссионер был не только особенным специалистом, экспертом в своей области, но и, по словам Шавельского, любителем «логомахийного искусства»<sup>95</sup>. Этим речистых, «зубастых» мастеров слова, за спинами которых стоял полицейский, побаивались нередко даже сами местные священники<sup>96</sup>, которых они инспектировали на предмет наличия в приходе расколов и сект. Противосектантские миссионеры поистине *сделали себя полицейскими агентами*, в результате их *доносов, докладов* многие проповедники Евангелия были направлены в тюрьмы или высланы<sup>97</sup>. За свой нелегкий, самоотверженный труд «скворец» получал достаточно высокую зарплату — 1200 рублей в год.

Миссионеры действовали в соответствии с *предписанными им инструкциями*<sup>98</sup>. Их целью было *обращение отступников и предотвращение дальнейшего развития ереси*. Они должны были *вести путевые журналы-дневники*, в который записывали буквально каждый свой шаг: где был, что делал, какие беседы вел (некоторые диспуты воспроизводились почти дословно, видимо помощниками миссионера), наблюдения о сектантах, трудности миссии и т.д. Таким способом, осуществлялся контроль и аккумулировались ценные сведения и идеи<sup>99</sup>. Миссионеры обязаны были *тщательно готовиться к назначенным беседам и диспутам*, особенно публичным, чтобы не нанести вреда православной вере<sup>100</sup>.

Во время бесед священники и миссионеры в начале проводили *катехизацию* православных, ввиду того, что *штундисты упрекали* православных в *незнании своей веры, объясняли им смысл богослужений и праздников*, а затем давали *основы сектоведения*<sup>101</sup>, паства была подготовлена, теперь можно было приглашать сектантов на диспуты.

Вначале заподозренные в богословском вольнодумстве прихожане вызывались к священнику, и если сведения подтверждались, то у сектантов начиналась «веселая жизнь». Теперь они вынуждены были постоянно посещать *пасторские беседы* своего батюшки, участвовать в *частных и публичных диспутах* о спорных вопросах.

Мы уже говорили о том, что существовало *много пособий* с готовыми макетами бесед и полезными рекомендациями: 1) место беседы и время определяет православная сторона; 2) в случае отказа, как это ни цинично, миссионер должен был «кротко» напомнить, что следует исполнять Писание, заповедь ап. Петра (1 Пет. 3:15) и быть готовым дать отчет в своём уповании. Так осуществлялась контекстуализация противосектантской миссии РПЦ, учитывающей любовь сектантов к Слову Божьему; 3) при отказе иноверующего диспут все равно состоится, а миссионер посетит сектанта на дому; 4) миссионер готовится к диспуту заранее, диспут распisan поэтапно, конспект утверждают вышестоящие органы; 5) есть рекомендации «*беседу не навязывать*»; 6) «*вести беседу краткими диалогами*», «чтобы каждый *вопрос немедленно получал разрешение*», так понятней неграмотным крестьянам; 7) народ должен «*видеть лицо*» миссионера, а не лицо сектанта — «*это психология беседы*», нельзя допускать, чтобы они стояли рядом, как равные; 8) желательно не прерывать беседу, даже если она длится 8 часов<sup>102</sup> (просто зомбирование какое-то).

*Сектанты не любили диспуты*, и не потому что им нечего было сказать или они были менее подкованными. Даже из этих кратких заметок видно, что *сектант на этих форумах был совершенно бесправным* лицом, ему не давали высказываться, инициатива принад-

<sup>95</sup> Шавельский Г. Указ соч. — С. 244–245.

<sup>96</sup> Шавельский Г. Указ соч. — С. 229–230.

<sup>97</sup> Проханов И. Указ. соч. — С. 84.

<sup>98</sup> См. Инструкция окружным миссионерам Олонецкой Епархии и их помощникам. — Петрозаводск: Губернская Типография, 1898.

<sup>99</sup> Там же. С. 4.

<sup>100</sup> Там же. С. 6.

<sup>101</sup> Несколько практических наставлений... — С. 22–24.

<sup>102</sup> Айвазов И. Миссионерская полемика. — М.: Голос Церкви, 1915. — С. 25–26.

лежала исключительно миссионеру, который мог просто излагать свою точку зрения, и все. Очень трудно было высказать свой взгляд на веру и не *опорочить* тем самым *православную церковь*, со всеми вытекающими отсюда уголовными ответственностями. На подобных мероприятиях нередко присутствовала полиция, да и сами миссионеры были как полицейские в рясах, могли в любой момент решить предать сектанта в руки светских властей. А вот сами миссионеры «совершенно безнаказанны и во имя своей церкви могут делать, что угодно, включительно до уголовных преступлений»<sup>103</sup>.

Много приходилось беседовать с миссионерами лидерам евангельского движения Павлову В.Г., Мазаеву, Проханову И.С. и др.<sup>104</sup>. Так описывает Павлов В.Г. свои впечатления о миссионерских диспутах: большая часть присутствовавших была из рабочего класса, многие из них никогда не читали Библии. У слушателей складывалось впечатление, что «*противники, как две чаши весов, оба равны, и никто и никого не победил*». Беседы *возбуждали в народе сильный религиозный интерес*, люди продолжали спорить и рассуждать о религиозных предметах, многие бросали пить и курить, *начали читать Новый Завет*<sup>105</sup>. Получалось, что при грамотном, исполненном Духом Святым «сектанте» диспуты становились способом рекламы неправославных взглядов.

### Церковные миссионерские братства

*Промежуточным звеном между приходским и епархиальным уровнем* апологетической миссии РПЦ были, организованные в 60-х годах XIX века<sup>106</sup>, *церковные братства*, которые могли структурно принадлежать как к одному или нескольким приходам, так и к епархии, монастырю или даже заводу<sup>107</sup>. Братства *привлекали мирян к служению церкви*<sup>108</sup>. *Формы их работы и идейная основа* были очень похожи на деятельность *миссионерских приходских кружков*, но это были более сложные во всех отношениях организации.

В мае 1864 года<sup>109</sup> императором были подписаны «*правила учреждения православных братств*», и уже почти через 30 лет (в 1893 году) в России существовало 159 организаций с 37 642 братчиками, а к 1914 году насчитывалось более 700 обществ активных мирян<sup>110</sup>.

Существовали братства с разными центральными идеями деятельности, но на апологетическую миссию, в основном, были ориентированы *братства религиозно-просветительского и миссионерского характера*.

<sup>103</sup> Мельников Ф. Е. Указ. соч. — С. 4.

<sup>104</sup> См. АРХИВ РС ЕХБ. Папка 7da-4. 1914. [Содержание: биография П. Е. Евсюкова. Упоминаются: Противосектантские беседы, репрессии РПЦ, ссылки и т.д.];

<sup>105</sup> Павлов В. Г. Воспоминания ссыльного // Ред. Бонч-Бруевич. Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола: баптисты, бегуны, духоборцы, Л. Толстой, павловцы, поморцы, старообрядцы, скопцы, штундисты. Выпуск первый — СПб.: Типография Б. М. Вольфа, 1910. — С. 18.

<sup>106</sup> Шавельский Г. Указ. соч. — С. 381.

<sup>107</sup> См. Устав Выйско-Никольского Братства ревнителей православия в Нижнее-Тагильском Заводе, Екатеринбургской епархии Верхотурского уезда // Ред. Скворцов В.М. Миссионерский спутник: настольная, справочная книжка по расколо-сектоведению и миссионерству — СПб.: Типо-литография В.В. Комарова, 1904 — С. 22–24.

<sup>108</sup> См. например: ЦИАМ. Ф.203. Оп.207. №1000. 1822. [Содержание: прием крестьянина в братство Бобренева-Голутьвина монастыря]; см. также: ЦИАМ. Ф.203. Оп.207. №1028. 1824. [Содержание: прием мирян и белых священников в число братств монастырей Московской епархии].

<sup>109</sup> Историческая справка: впервые, братство упомянуто в 1159 г. в связи с праздничным пиром в складчину, первым братством с идеей взаимной поддержки православных в западных областях, было Львовское Братство (1439 г.), братства как «религиозно-оборонительные союзы» появляются в XVI–XVII вв. С конца XVII — нач. XIX вв. деятельность братств постепенно прекращается, а в 60-х годах XIX в., «под натиском новых туч» — возрождается. См. Шавельский Г. — С. 380–384; см. также: Шустова Ю.Э. Документы Львовского Успенского Ставропигийского братства как исторический источник. (1586–1788): кандидатская диссертация / Науч. рук. д. и. н. Акад. Ю.Н. Афанасьев, Российский государственный гуманитарный университет, историко-архивный институт. — М.: РГГУ ИАИ, 1998.

<sup>110</sup> Шавельский Г. Указ. соч. — С. 381–383.

Всякое подобное учреждение имело печатный устав. Рассмотрим для примера «Устав миссионерского братства св. Великомученика Георгия в г. Егорьевске, Рязанской епархии»<sup>111</sup>, организованное при приходе Соборной Успенской Церкви, находящееся под покровительством Епархиального епископа и являющееся, в свою очередь, филиалом Епархиального братства св. Василия, которому оно было подотчетно. Во главе организации стояли: 1) совет Братства, руководимый председателем, двумя заместителями-«товарищами», казначеем и делопроизводителем, а также 2) общее собрание членов, которое встречалось не менее одного раза в год. На первый взгляд достаточно демократично, но каждое решение возможно было привести в исполнение только «по утверждению» епархиального лидера<sup>112</sup>. Членами братства могли стать преданные Православной Церкви миряне и священнослужители, как мужчины, так и женщины, которые в зависимости от своего финансового или миссионерского вклада в общее дело делились «на почетных, пожизненных, действительных и членов сотрудников»<sup>113</sup>.

Своей целью эта организация провозглашала два направления работы: 1) «противодействие пропаганде местного расколосектантства» и 2) «религиозное просвещение чад православной Церкви»<sup>114</sup>. Программа действий была такова: 1) «собрание сведений» о религиозно-нравственном состоянии православных и раскольников-сектантов; 2) «наблюдение за всем тем, что служит поводом к соблазну» и нареканию на РПЦ (проблема обозначена верно, но было что-то иезуитское в этой слежке даже за своими); 3) братчики должны были вести частные беседы «с православными, склонными к расколу» и «с раскольниками, склонными к православию» (очень мудро выбраны категории населения); и 4) публичные беседы<sup>115</sup>, расписание которых заранее составлял епархиальный миссионер; 5) «братчиками» так же распространялись книги и брошюры апологетического или общехристианского характера «чрез продажу и путем бесплатной раздачи» (очень похоже на деятельность евангельских книгонош); 6) старые члены активно привлекали к своей деятельности новых адептов; 7) обучали желающих вести беседы с раскольниками и сектантами; 8) поощряли особенно ревностных, успешных работников; 9) изыскивали материальные средства; 10) преподавали детям в специализированной церковно-приходской школе с миссионерским апологетическим уклоном, организованной при братстве (так воспитывалось молодое поколение, ненавидящее всякое религиозное разномыслие); 11) имели «книжный склад для продажи и бесплатной раздачи книг и брошюр»; 12) содержали «бесплатную народную библиотеку» с читальным залом со специально подобранной литературой противосектантского характера<sup>116</sup>. Члены братства собирались по возможности «на дому, в церкви или школе, вообще где удобно», читали, беседовали, изучали историю раскола и сект, обсуждали под руководством священника подходящие местным условиям способы борьбы<sup>117</sup>. Подобную деятельность вели и другие братства.

Прекрасная, продуманная программа для полноты жизни и миссионерского служения, в ней учтено многое: православный контекст и особенности сектантства, у которого поза-

---

<sup>111</sup> Устав миссионерского братства св. Великомученика и Победоносца Георгия в г. Егорьевске, Рязанской епархии // Ред. Скворцов В.М. Миссионерский спутник: Настольная, справочная книжка по расколо-сектоведению и миссионерству. — Спб.: Типо-Литография В.В. Комарова, 1904 — С. 143–150.

<sup>112</sup> Там же. С. 147–149.

<sup>113</sup> Подробнее о разных видах сотрудников братств, см. Устав миссионерского братства св. Великомученика... — С. 144.

<sup>114</sup> Там же. С.143.

<sup>115</sup> ЦИАМ. Ф.203. Оп.387. №113. 1894. Московская Духовная Консисто́рия. Дело о выдаче миссионеру братства св. Петра Шашину А. свидетельства на право ведения бесед со старообрядцами во всех уездах Московской губернии.

<sup>116</sup> См. Устав миссионерского братства св. Великомученика... — С.144–146.

<sup>117</sup> Проект устава приходских братств для обществ ревнителей православия в местностях, имеющих раскольников и сектантов. (Для Тверской епархии) // Ред. Скворцов В. М. Миссионерский спутник: Настольная, справочная книжка по расколо-сектоведению и миссионерству. — Спб.: Типо-Литография В.В. Комарова — С. 26.

имствован положительный опыт книгоношества, бесплатной раздачи буклетов, личных и публичных бесед, домашних штундистских собраний (по форме, а не по содержанию).

Братства осуществляли свою работу на ежегодные членские взносы (не менее 3 руб.), денежные, вещественные пожертвования частных лиц, обязательные взносы от городских церквей, кружечные сборы в дни праздников покровителей Братства, прибылей от продажи книг и брошюр, всем братствам какую-то небольшую сумму в год выделял также государь-император. Общество имело даже свой счет в «ссудно-сберегательной кассе», вело бухгалтерскую отчетность, имело печать<sup>118</sup>.

Из «Устава Выйско-Никольского Братства ревнителей православия» мы добавим некоторые важные моменты, которые не были отражены в предыдущем уставе. Братчикам *не рекомендовалось, «возбуждать судебные преследования... и вообще искать вмешательства гражданской власти в дела внутренней приходской миссии»*. Они должны были «во всех сношениях с раскольниками и сектантами *руководиться духом христианской любви и уважения ко всякому, хотя бы и заблудшему человеку»*<sup>119</sup>. О, если бы в реальности действительно соблюдались подобные рекомендации!

Фактически братства пытались исполнять ту *религиозно-просветительную, миссионерскую и благотворительную работу, которую должен был выполнять каждый приход*, но мы рассматривали выше, в каком состоянии находились церковные общины и их лидеры. Протопресвитер Шавельский определяет деятельность братств как полезную, но совершенно недостаточную<sup>120</sup>, работу тянул на себе «составленный из добровольцев отряд», а требовалась «регулярная армия» всех приходов необъятной России.

Современные братства РПЦ находятся в поиске. Высказываются мнения, что они «не должны только стилизоваться под какие-то братства в древности», если «хотят что-то «родить» в церкви и самим как-то родиться». В «братской» среде обсуждаются актуальные вопросы привлечения огромной армии незадействованных православных женщин-мирянок к служению, возрождения института диаконис<sup>121</sup>.

## Заключительное слово

Итак, мы поставили своей целью хотя бы схематично *реконструировать систему апологетической миссии РПЦ конца XIX — начала XX века на приходском уровне*. Попутно не остался без внимания вклад епархий и в целом РПЦ в миссионерско-апологетическую работу приходов, по которым проходила передовая линия борьбы. На наш взгляд, некоторая «картинка» сложилась, и читатель может самостоятельно сделать свои выводы о том, что из себя представляла противосектантская миссия РПЦ и есть ли основания у современных неправославных христиан, исповедующих Никео-цареградский символ веры, для *РПЦ-фобии*.

<sup>118</sup> Устав миссионерского братства св. Великомученика... С. 144, 146 и др. источники.

<sup>119</sup> См. Устав Выйско-Никольского Братства... — С. 23.

<sup>120</sup> Шавельский Г. Указ. соч. — С. 384.

<sup>121</sup> См. Братство в Православии: Сборник материалов ежегодной встречи Преображенского братства. — М.: Путь, 1993 — С.106.

## **ВЛИЯНИЕ ГУБЕРНСКОЙ ВЛАСТИ И ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА ВОЛЫНСКОЙ ГУБЕРНИИ НА ФОРМИРОВАНИЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА ПО ОТНОШЕНИЮ К БАПТИСТАМ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX — НАЧАЛО XX ВЕКА)**

В последние годы в современной историографии наблюдаем рост внимания к евангельскому движению — феномену в духовной жизни Северной Америки, Европы и России, который имел место во второй половине XIX — начале XX века и изменил конфессиональную карту мира. Важной частью таких исследований являются положение и деятельность баптистских общин в Российской империи. Условия их развития и функционирования не могли не зависеть от власти, поэтому важной задачей является исследование истории позднего протестантизма и его отношений с государством.

Данная статья будет посвящена региональному аспекту данной проблемы, а именно рассмотрению влияния губернской власти и местного православного духовенства Волынской губернии на формирование законодательства по отношению к баптистам.

Отношение власти к распространению баптистского движения в разные периоды можно проследить за изменениями основных законов, временными правилами для определенных религиозных групп, правилами для протестантов Российской империи, законами об установлении надзора за деятельностью сект, решениями Сената по делам распространения различных религиозных движений и сект, отчетами Киевского, Подольского и Волынского генерал-губернатора, циркулярами о вреде сектантства и перепиской местной власти с высшими чиновниками по вопросам отношения баптистов к войне и распространения ими социалистических и утопических идей, жалобами духовенства в различные властные инстанции, сообщениями в местной, общеимперской и церковной печати. Первым законом, что непосредственно касался баптистов на Волыни, был закон «Об установлении в виде административного мероприятия особых временных правил для баптистской секты в империи» от 18 января 1867 [8, с. 4–69]. Он был официальной реакцией на отчеты Евангелическо-лютеранской генеральной консистории о численности баптистов в разных краях империи, а также на отчеты генерал-губернаторов. Особое внимание привлекло сообщение Киевского, Подольского и Волынского генерал-губернатора. В нем он дает информацию о том, что баптистов в Волынской губернии на 1865 г. насчитывалось около трех тысяч. Подробно описывая их доктринально-институциональные взгляды, он все же «не признает эту секту вредной». Увеличение числа сторонников баптизма (в основном немцы по национальности), за два года в украинских губерниях заставило власти серьезно заняться вопросами выработки правил и законов для контроля за развитием евангельского движения [8, с. 165–210].

Министерством внутренних дел был разработан проект правил для баптистов всей Российской империи в четырнадцати пунктах: 1) баптистам разрешалось проповедовать свое учение и выполнять обряды по своим обычаям, однако они должны подчиняться в отношении своих общественных обязанностей государственной и местной власти; 2) баптистам разрешалось собираться для проведения своих богослужений в местах, которые они

выберут. Но это обязательно должно быть утверждено местными властями. С увеличением их численности могут на их средства открываться особые приходы и училища; 3) для свершения богослужения они выбирают наставников; 4) духовные наставники и старшины утверждаются в этом звании местным губернским ведомством и до этого утверждения не имеют права осуществлять свои обряды и произносить проповеди; 5) не имели права быть избранными на это служение лица, которые находятся под следствием, ведут аморальный образ жизни, не умеют читать и писать; 6) иностранцы, избранные общиной на это служение, обязаны перед вступлением в эту должность принять российское подданство; 7) духовные наставники баптистов должны вести метрические книги; 8) должны предоставлять выписки из метрических книг по требованию местных властей и местной полиции; 9) члены баптистского братства равны с другими вероисповеданиями, однако как и другие, не имеют права отказываться от присяги; 10) когда кто переходит из лютеранской церкви, то земля, которой он владеет или держит на правах аренды, переходит навсегда в собственность лютеранской церкви; 11) до достижения семнадцатилетнего возраста лица не имеют права перехода в братство баптистов; 12) те, кто хочет перейти к общине баптистов, должны лично явиться в полицейское управление для заявления о своем намерении. Сразу после этого местная власть должна выдать удостоверения о переходе. Этот документ необходимо отнести к священнику или пастору, к чьему приходу принадлежало данное лицо, чтобы была сделана соответствующая запись в метрических книгах, и было выдано духовным лицом удостоверение о выбытии. Заверение о согласии должны принести в полицейское управление. Переход к баптизму не может обойтись без такого удостоверения; 13) если тот, кто покинул лютеранскую церковь или другое веротерпимое исповедание в Российской империи и перешел к баптистам, а потом изъявил желание вернуться к предыдущему, то должен заявить об этом духовному лицу церкви, к которой хочет вернуться, и последний должен сообщить об этом решения в полицейское управление, а также баптистскому пастору, чтобы тот сделал пометку в своих метрических книгах; 14) в случае выездов баптистов в полицейском участке должны быть сделаны записи [8, с. 211–224]. Процесс выработки постоянных правил для баптистов затянулся еще на некоторое время. Стоит отметить, что еще в 1862 году Департамент духовных дел подготовил представление в Государственный Совет об издании особых правил для баптистов, однако Министерством внутренних дел была пресечена деятельность в этом направлении [13, с. 96]. Аргументацией послужило то, что нужно было детально изучить учение баптизма и определить, содержит положение об отказе от участия в военных действиях и запрет на ношение оружия [9, с. 4–8]. Только после такого анализа была продолжена работа. В 1872 г. был разработан проект закона для баптистов Министерством внутренних дел, однако не было предусмотрено записей в метрических книгах [10, с. 213зв–215], баптисты просили урегулировать «метрический вопрос», распространив на них действие закона от 1874 года. Однако правительство к их требованиям, как отмечала В.Ясевич-Бородаевская, «остался глухим» [18, с. 29–30]. Кроме того, продолжалась проверка новых религиозных групп на антигосударственную деятельность и наличие социалистических идей в верованиях, поэтому эти группы могли и не надеяться на то, что их вопрос быстро решится. Данное решение не удовлетворяло баптистов Прибалтийских губерний и Юго-Западного края Российской империи. Они, видя в высшей власти защитника своих интересов, апеллировали к ней с требованием вывести их из неопределенного положения и уравнивать в правах с другими протестантскими вероисповеданиями.

Результатом таких действий и активных консультаций Министерства внутренних дел с Департаментом законов стало «Мнение Государственного Совета о духовных дела баптистов» от 27 марта 1879 года. Этот закон установил, что: 1) баптисты, на основании ст. 44 Основного государственного закона, могут беспрепятственно исповедовать свое учение и выполнять обряды по вере по существующим в них правилам. Общественные служения они могут проводить в специально отведенных для этого, с разрешения губернатора, домах; 2) избранные баптистские наставники могут говорить проповеди после утверж-

дения их в чине пресвитера губернатором данной территории. Такое положение касалось и пасторов-иностранцев; 3) метрические книги о баптистов ведутся местными властями [5, с.196; 16, с. 285–287].

В то время на Волыни баптизм стал распространяться и среди украинских крестьян, которых православные называли штундистами. Посещение немецких богослужений и баптистских собраний по частным домам, собственные собрания украинских баптистов стали серьезной проблемой для местного духовенства православной церкви, которое боялось протестантской реформации в своей среде. Обращаясь к местным властям приходские священники и благочинные округов писали о том, что баптисты не так быстро перенимают экономический опыт колонистов, как их веру и их обычаи. Вторым обвинением, которое фигурировало в донесениях в канцелярию Волынского губернатора Киевского, Подольского и Волынского генерал-губернатора, был социальный радикализм. Как пишет американский исследователь украинского происхождения С. Жук, «для ортодоксальных чиновников открытый отказ штундистов от икон и других священных церковных символов, созданный ими новый прозападный образ жизни, чтение книг и открытая критика православного клира были признаком социальной непокорности и непослушания» [4, с.179]. Переход украинцев и поляков к баптизму и их влияние на своих односельчан были очевидным фактом. Такая ситуация дала возможность развивать идею о «большой немецком заговоре» (заметим, что в 1871 году образовалась Германская империя), и что колонисты — это не мирные поселенцы, а «тайные агенты, подрывающие основы русской народности», за счет ослабления ортодоксальной церкви. Поэтому в церковной печати не раз встречаем призывы к власти не идти в русле либеральной идеологии, а встать на защиту государства и православия.

В начале 80-х годов XIX века развернулась широкая дискуссия, которая была порождена очередным кризисом в решении «сектантского вопроса» на Правобережной Украине. Высшая власть пыталась решить этот вопрос через обсуждение данной проблемы с губернской властью и представителями местного духовенства. Позиции были достаточно разными, но все они шли в русле ограничения прав штундистов и баптистов. Наиболее последовательно отстаивал такое решение этого вопроса обер-прокурор Священного Синода К. Победоносцев, который в то время находился на территориях Волынской и Киевской губерний. Он писал в одном из своих рапортов так: «Штунда [...] настолько негативно влияет на местное население, что всякая задержка в принятии против его последователей активных мер может не только поколебать религиозное мировоззрение простого народа, но и посеять в среде населения недоверие к правительству и недовольство» [12, с.52;]. Эта мысль не раз повторялась в следующих отчетах, докладных записках. «Духовная революция», которая охватывала все сферы жизни общества Российской империи, заставляла институты власти реагировать и принимать решения — дать возможность ей развиваться и обновлять лицо империи, способствуя тем модернизационным изменениям, которые она приносила с собой, или отвергнуть их и твердо стать на позиции «самодержавие, православие, народность» [1]. Решение этого сложного вопроса в конце 1880-х годов стало двигаться в реакционном ключе. Заявления о деятельности «обнаглевшей штунды» были одной из самых популярных тем в прессе и большой проблемой для местных властей, которые, зачастую не имея ясных указаний сверху, выполняли роль судьи и законодателя в религиозных вопросах. Такая ситуация показала важность унификации законодательной базы, которая касалась разноверцев и иноверцев в Российской империи, а также установления четких границ для деятельности баптистов.

Ускорению работы по изменению конфессионального законодательства поспособствовало «второе тудоровское дело» (1889). Оно было связано с просьбой украинских баптистов с.Тудорова Острожского уезда Волынской губернии разрешить строительство молитвенного дома, а также предоставить право осуществлять захоронения членов своей общины на местном кладбище [2, арк. 1–5; 5. 167]. 10 января 1889 года Волынский губернатор начал переписку с архиепископом Волынским и Житомирским Палладием о возможности удовлетворения просьбы евангельских верующих Тудорова. Архиепископ пода-

вал выдержки из его переписки с приходским священником Сильвестром Олесницким, где отмечалось, что «[...] штунда в данной местности открыто и нагло ведет свою пропаганду в темном классе народа, вселяя в них независимость и религиозную демократию. Правительственным образом выполнить их просьбу в разрешении хоронить своих умерших на православном кладбище — значит поставить их [...] еретические взгляды в один уровень со Вселенской, Апостольской церковью, позволить без видимой причины построить молитвенный дом — значит открыть место для еретической пропаганды, дать повод тем, кто вернулся из штунды в православие, снова пойти в штунды [...]» [5, с.168]. Интересным фактом является упрек Олесницкого в сторону власти. Он обвиняет местных чиновников в их бездеятельности: «[...] тудорские баптисты, или, как их называет П. Начальник Губернии, баптисты — не пришлые, и не немцы, а местные крестьяне, отступившие от Православия, заведенные немцами. А потому не будет разрешение им хоронить своих умерших на православном кладбище, и открыть молитвенный дом — противоречить Высочайшему повелению, данному 12 июня 1882 года» [5, с.168].

Такие заявления не прошли мимо внимания высшей власти. Жалобы духовенства в местные уездные и губернские органы власти вызывали давление последних на высших чиновников. Кроме того, отклонения местными властями просьб баптистов и представление верующими кассационной жалобы в Сенат были дополнительными факторами, способствовавшими резкому изменению вектора конфессиональной политики. Уже в сентябре 1889 года Министерством внутренних дел был издан секретный циркуляр «О применении мер для предотвращения распространения секты штунд», который был направлен против баптизма прежде всего на Южной и Правобережной Украине, Прибалтике и Кавказе [11, л. 65–153, 34,104,105]. Тогда же началась очередная проверка на лояльность, проводившейся в 1889–1894 годы. Антивоенные позиции и отказ от службы в армии, запрет носить оружие и служить в армии, частые отказы от присяги царю и распространение среди крестьян идей эгалитаризма пугали теперь не только местное чиновничество, которое активно рапортовало о новых случаях нарушения законов. Министерством внутренних дел в 1891 году был разработан законопроект о штундистах, который признавал штундизм антигосударственной сектой и предусматривал наказание за умышленное обращение православных в штундизм или баптизм, а также за различные выступления против государственной церкви [13, с.108]. Однако этот законопроект не получил поддержки. Вместо него был рассмотрен вопрос поставленный Киевским, Подольским и Волыньским генерал-губернатором о методах борьбы с штундизмом [15, л.13, 15, л.54]. Как прелюдия к началу форсированной борьбы с баптизмом было выдано Отношение Главного штаба Военного министерства от 26 августа 1894 года начальнику Главного военного судебного управления о принятии мер по борьбе с распространением в войсках учения штундизма и баптизма [14, л. 110–119]. Обобщением этого процесса стали Высочайше утвержденное Положение Комитета министров от 4 июля 1894 года, на основании которого 3 сентября того же года вышел Циркуляр Министерства внутренних дел, провозгласившие «штундистов [...] одной из самых опасных сект», запретив любые их собрания [4, с.191] и установив за такие действия уголовную ответственность [18, с.559].

Циркуляр, развивая Положение, признавал штундизм «одной из наиболее опасных и вредных в церковном и государственном отношении». Закон перечислял признаки, квалифицировавшие штундизм: «[...] последователи секты штунды отрицают все церковные обряды и таинства, не только не признают никакой власти и встают против присяги и военной службы ..., но и проповедают социалистические принципы, как, например, всеобщее равенство, раздел имущества и т.п., [...] учение их подрывает в корне основные положения православной веры и русской народности...» [13, с.108]. С. Жук означает, что обвинения, выдвигавшиеся православными оппонентами евангельского движения были включены в царский закон. [4, с. 191].

Характеризуя этот закон, обратим внимание на следующее: во-первых, появившись в 1894 году, он, по сути, стал своеобразным итогом борьбы с новым религиозным дви-

жением; во-вторых, он фактически демонстрировал неспособность официальной церкви и государственной власти ограничить распространение баптизма ненасильственными методами; в-третьих, его появление было инициировано как государственными органами (Министерство внутренних дел), так и высшей духовной властью (Святейший Синод).

Такие властные инициативы бесспорно имели негативные последствия для позднепротестантских общин губернии.

В 1896 году было принято решение предоставить местной власти принимать дополнительные меры против штундистов края за «привлечение несовершеннолетних в штундизм или привлечения их к прислужничеству в штундистов». Кроме того, признаны целесообразными меры, которые были введены генерал-губернатором на Правобережной Украине в 1896, а именно, взимание штрафа с штундистов за проведение открытых собраний в размере 50 руб.

В 1896 году была запрещена деятельность книгонош, агентов Киевского отдела Британского библейского общества. Это было реакцией на отчет Киевского, Подольского и Волынского генерал-губернатора, который писал, что эти верующие, «будучи в большинстве принадлежащими к иноверцам или сектантам, занимались распространением лжеучений среди православной массы населения края путем устной проповеди и раздачи запрещенных к распространению в народе сектантских изданий» [6]. Это лишало возможности получать Священное Писание, которое было наибольшим авторитетом для евангельских верующих и чтение которого составляло основу их собраний. В этом видели шаг к успокоению масс и одну из мер противостояния ересям. Местные власти придерживались мнения, что распространение и самовольное толкование Библии приводит к беспорядкам, готовит почву для распространения революционной пропаганды среди масс различными антимонархическими политическими движениями.

В 1896 году был также принят закон, разрешавший православным миссионерам любыми способами обращать «заблудшие души в лоно истинной церкви» [13, с. 114].

В начале XX века ситуация медленно меняется, однако большинство дел, которые были возбуждены против украинских баптистов до 1905 года заканчивались арестом, конфискацией имущества и даже высылками за пределы губернии. Ярким примером может служить решение о наказании Никиты Бондаря, который был обвинен благочинным Василием Дебновицким в пропаганде штундизма. Житомирским окружным судом был вынесен приговор о выселении Бондаря на Кавказ [3, л. 1–2].

Экономический кризис 1900–1903 годов и назревание революционных событий заставили власть пересмотреть свою политику во многих сферах, в том числе и в религиозной. Еще в 26 февраля 1903 появился Высочайший Манифест «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка». Там подчеркивалось, что на основе Основных законов Российской империи, не унижая православную церковь и оставляя за ней первенство, государство предоставляет право на свободное исповедание своей веры и на исполнение своих обрядов инославным и иноверным вероисповеданиям Российской империи [7, с. 26]. 12 декабря 1904 вышел высочайший именной указ, данный Сенату под тем же названием, где говорилось о намеченных изменениях в сфере религиозной политики. Начало революции активизировало быстрое решение этого вопроса. В конце февраля 1905 Киевским, Подольским и Волынским генерал-губернатором был издан документ «Об отмене ограничений, налагаемых на лиц, отбывавших наказание за пропаганду штундизма, баптизма и других религиозных взглядов». 17 апреля 1905 вышел Именной указ «Об укреплении принципов веротерпимости» [5, с. 205].

В этих документах были очень важны пункт — переход от православия в иную конфессию не преследовался. Это дало возможность открытого присоединения к евангельскому движению тех, кто оставался в православии номинально. Кроме этого данный закон делал невиновными тех лиц, которые ранее были осуждены по религиозным мотивам. 25 июня 1905 появился указ «О облегчения участи лиц, осужденных за религиозные преступления», который дал возможность вернуться из мест ссылки многим верующим.

17 октября 1906 вышел Именной высочайший указ, который устанавливал порядок образования общин «раскольников и сектантов», их права и обязанности. Согласно данному закону баптисты могли свободно исповедовать свою веру и выполнять свои обряды. Для сооружения молитвенных домов нужно было разрешение губернатора или градоначальника. Для того, чтобы основать общину нужно было подать заявление в губернское управление, с подписями 50 основателей старше 25 лет. Эти заявления должны были рассматриваться в течение месяца. Деятельность общин могла распространяться на несколько губерний: такое разрешение должно было предоставляться губернаторами данных территорий. Зарегистрированным общинам предоставлялось право выбирать наставников, открывать свои учебные заведения и заниматься благотворительностью, издавать богослужебную литературу и приобретать имущество в собственность. Кроме того, общинам предоставлялось право ведения метрических записей [7, с.28]. Однако данные законы о веротерпимости вступали в противоречие со ст. 90 Уголовного кодекса от 1903 года, которая предусматривала наказание за публичную проповедь, склонявшую православных к переходу в сектанство.

С установлением режима третьеиюньской монархии, власть стала постепенно возвращаться к «победоносцевским методам» в решении «иноверского вопроса», а нарастание напряженности между Германией и Россией положило начало процессам массовых арестов членов позднепротестантских общин по обвинению в прогерманской пропаганде. Уже в 1910 году Министерством внутренних дел были изданы новые правила по проведению баптистами (в документе — сектантами) богослужений, значительно ограничивали деятельность последних. По закону требовалось от пасторов каждый раз заявлять о проведении своих собраний в местные правоохранительные органы. Из переписки Департамента Духовных дел с Киевским, Подольским и Волынским губернаторами в 1912–1913 годы узнаем, что и эти правила местная власть не считала достаточными. Так, сначала Подольским, а затем Киевским и Волынским губернаторами было предложено дополнить правила от 4 октября 1910 следующими пунктами: чтобы произнесение проповедей лицами, не являющимися учредителями общества, допускалось только с разрешения губернской администрации; чтобы был определен порядок выдачи разрешения на проведение, как сектантским общинам, так и отдельным сектантам [16, л. 1–9].

Данные предложения были направлены в Департамент Духовных дел, где нашли поддержку со стороны Министерства внутренних дел и были оформлены в качестве дополнения к законодательству. Кроме того, антимилитаристская пропаганда последователей распространенной в России и отличительной своей склонностью к прозелитизму «секты баптистов» обусловила новую волну разнообразных обвинений в их адрес. Все чаще возбуждаются дела за рапортами православных миссионеров против евангельских верующих как агитаторов за свержение самодержавия в России и шпионов в пользу Германии. Своеобразным итогом в этом деле стало построение православной церковью официальной позиции, что немцы подкупали русских людей для перехода в штунды и для проповеди штунды-баптизма в России вообще и на Волыни в частности, поэтому в 1913–1914 годы Волынским губернским жандармским управлением проводились проверки относительно наличия в селах Волынской губернии штундистов, баптистов, адвентистов, а также на присутствие в их взглядах антироссийских, антимонархических, антимилитаристских настроений. С октября 1914 было установлено наблюдение за протестантскими пасторами и проповедниками [17, л. 163; 17, л. 1330]. В конце 1914 — в начале 1915 годов с Волынской губернии во внутренние регионы России были высланы выдающиеся баптистские проповедники из Волынской губернии: Петер Брандт, Бернгард Гец, Бернарда Якстайт, Евгений Морр.

Итак, вторая половина XIX — начало XX века — период становления и развития баптистского движения на Волыни и формирование законодательной базы, которая регулировала их деятельность. Политика по определению их статуса прошла несколько этапов: «относительной свободы», когда были предоставлены некоторые гражданские права баптистам и период перехода от либерализма к реакционной политике, когда был признан штун-

дизм вредной сектой, период разгула победоносцевской реакции и ее спада в связи с революционными событиями в империи и издание в 1905 году так называемого Манифеста о веротерпимости. Третьеиюньская монархия и предвоенное напряжение привели к обвинению верующих в антироссийской пропаганде и шпионаже в пользу Германии, изданию антисектантских законов и аннулированию всех вероисповедных и гражданских прав, предоставленных этим протестантам.

### Список использованных источников и литературы

1. Coleman Heather J.. Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905–1929 / Heather J. Coleman. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2005. — 304p.
2. ДАЖО. — Ф.1. — Оп. 24. — Д.49, Л.1–5.
3. ДАЖО. — Ф.1. — Оп. 25. — Д.1872, Л.1–2.
4. Жук С. «Наслідувачі німців»: виникнення євангелічного руху серед українських селян і російська національна ідентичність. // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії [за ред. О. Б. Гудзяка, І.Скочиліяса, О. Турія]. — Львів: Місіонер., 2007. — Число 5. — С.167–195.
5. История евангельского-баптистского движения в Украине: Материалы и документы / [Ред. кол. Головащенко С.Ы и др.]. — Одесса: «Богомыслие», 1998. — 277с.
6. Копия доклада Николаю II Киевского, Подольского и Волынского генерал-губернатора (1896) [Электронный ресурс] — Режим доступа к документу: <http://www.e-aaa.org>. — Название с экрана.
7. Никольская Т.К. Русский протестантизм и Государственная власть в 1905–1991года / Т.К. Никольская. — Спб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009. — 356 с.
8. Российский государственный исторический архив ( далее — РГИА). — Ф.821. — Оп. 5. — Д. 980, Л.4–224.
9. РГИА. — Ф.821. — Оп.5. — Д. 985, Л.4–8.
10. РГИА. — Ф.821. — Оп.5. — Д. 995, Л.72–224.
11. РГИА. — Ф. 821. — Оп.5. — Д.1024, Л. 65–153. 34,104,105.
12. Решетников Ю.Е. Украинские баптисты и Российская империя: церковно-государственные отношения между Российским правительством и евангельским-баптистским братством на Украине во второй половине XIX — начале XX вв. / Ю. Е. Решетников. — Одесса: Богомыслие, 1998 .- 112 с.: Прилож. (выдержки из законодательных актов). — Библиогр.: С.108–112 (65 наименований) и в тексте.
13. Решетников Ю. Обзор истории евангельско-баптистского братства в Украине / Ю. Решетников, С. Санников. — Одесса: Богомыслие 2000. — 230с.
14. Центральный государственный исторический архив в г. Киеве (далее — ЦГИАК). — Ф. 315. — Оп. 4. — Д.24, Л.110–119.
15. ЦГИАК. — Ф.442. — Оп. 623. — Спр.100, Арк. 13, 54.
- 16.ЦГИАК. — Ф. 442, Оп. 862., Спр. 98, Арк. 1–9.
- 17.ЦГИАК. — Ф1335. Оп.1, Спр. 972, Арк.163, 1330.
18. Ясевич-Бородаевская В. И. Борьба за веру / В.И.Ясевич-Бородаевская СПБ.: Государственная Типография 1912. — 655 с. — Приложения: с.392–655.

## Всплеск свободы: 1905 год в истории свободных церквей России в теологической перспективе

«Идея свободной церкви требует чего-то эквивалентного в виде свободного государства». Для русских баптистов одно только сочетание в одном и том же предложении веры и политики само по себе необычно, а их соединение глаголом *требовать* и вовсе немислимо. В самом деле, приведенный выше тезис — британского происхождения, и взят он из книги известного современного баптистского теолога Найджела Райта (Nigel G. Wright) „Free Church, Free State“, вышедшей в 2005 году<sup>1</sup>. Райт в недалеком прошлом, в 2002 году, был президентом Союза баптистов Великобритании, а в настоящее время возглавляет знаменитый Спердженский колледж в Лондоне.

Теология — система взглядов достаточно устойчивая, но и она реагирует на значительные изменения политического контекста. Этот доклад посвящен прежде всего теологическим аспектам провозглашения свободы совести в России в 1905 году.

### Свобода и церковь

Продолжим знакомство с тезисами Райта. В их основе лежит прежде всего 400-летний опыт англо-американского баптизма. Они основываются на экклезиологии — учении о Церкви. Эта дисциплина является конфессиональной по определению, что следует из огромного разнообразия церквей.

Прежде всего следует определиться с понятием *свободная церковь*. В историческом плане оно представляет собой прежде всего противопоставление государственной церкви<sup>2</sup>. Примером свободной церкви могут служить баптисты, которых Райт описывает следующим образом<sup>3</sup>:

*Баптистская идентичность = крещение по вере + конгрегационное управление + свобода.*

Эта формула имеет три базисные координаты: (1) личность, (2) конфессиональное сообщество, и (3) общество / государство. На уровне личности свобода выражается в осознанном выборе пути веры и принятии крещения; на уровне сообщества свобода выражается в специфическом для баптизма способе самоуправления. Свобода церкви на третьем уровне сводится к независимости от государства и может выражаться целым спектром — от требования невмешательства в свои дела до попыток оказать влияние на политические структуры и процессы.

Исторически первую свободную церковь основали анабаптисты в 1525 году в Цюрихе. Аналогичной цюрихской была общинная структура меннонитов, которая возникла в том же временном слое Реформации и которая была принесена в Россию в конце XVIII века. Кроме их и баптистов, к свободным церквям в России на переходе от XIX к XX веку можно отнести пашковцев / евангельских христиан по мере их трансформации из внеконфессионального сообщества в конфессиональное, а также — с 1880-х годов — адвентистов седь-

<sup>1</sup> Nigel G. Wright, *Free Church, Free State : The Positive Baptist Vision* (Milton Keynes: Paternoster, 2005), XXI.

<sup>2</sup> К.Н. Voigt, *Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert)* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2004), 31–33.

<sup>3</sup> Wright, 119.

мого дня<sup>4</sup>. Молокане, в том числе и евангелические, в определение свободной церкви не вписывались из-за крещения.

Общим для перечисленных конфессий в России, исключая адвентистское и включая евангелических молокан, был сильный пиетистский элемент, который состоял в обязательном личном обращении перед Богом.<sup>5</sup> В нашем векторном пространстве пиетизм имеет только лишь ярко выраженную личную координату.

Свободные церкви были в России чужеродным явлением. Понятийный аппарат защищаемой государством Русской Православной Церкви состоял из ряда **Церковь — раскол — секты** с их дальнейшим подразделением на **мистические** и **рационалистические**. Баптисты попадали под последнюю категорию со всеми вытекающими отсюда прежде всего юридическими (!) последствиями, вместе, например, со штундистами, которые номинально оставались православными христианами.

## Свобода и исповедание веры

Первая свободная церковь в России, меннониты, со времени поселения в России имела особый статус и не вызывала у власти особых опасений, поскольку существовала в замкнутой культурной среде. Русские баптисты, напротив, с первых дней своего существования были вынуждены бороться за свободу вероисповедания. Их первоначальная стратегия самозащиты в 1870-х годах состояла в том, чтобы легитимировать свою теологическую платформу и добиться особого статуса у либерально настроенного государя Александра II<sup>6</sup>. Эта стратегия дополнялась попытками оказания давления извне. Так, в 1871 году в Петербург прибыла большая делегация Евангельского альянса в составе двадцати трех представителей из восьми стран, ища встречи с царем для обсуждения свободы вероисповедания в России. Реальных результатов она не добилась.<sup>7</sup> После официального признания баптизма в 1879 году самозащита состояла в легализации общин. Достигнутые успехи, однако, омрачались произволом на местах. Особый статус у самодержца однако не гарантировал долговременной защиты. С восшествием на престол Александра III русский баптизм вошел в фазу систематических преследований со стороны власти.

Первый в своей истории этап относительной религиозной свободы, совпавшей с революцией 1905–1907 годов, свободные церкви восприняли прежде всего как начало российской Реформации по образцу германской<sup>8</sup>. Она представлялась в виде принятия славянскими народами «учения Христова в его чистом, неискаженном виде»<sup>9</sup>. Реформация воспринималась в сугубо пиетистском ключе, на уровне личной веры. То, что Реформация в Германии была прежде всего политическим процессом, имевшим целью создание государственной церкви, что протестанты возникли в свое время как политическая партия, оставался за рамками этой трактовки.

Пиетистской по духу оставалась и стратегия благовестия, состоявшая во всемерном увеличении призывных собраний<sup>10</sup>. Изменения коснулись разве что мест их проведения. Теперь это были «театры, аудитории, трактиры»<sup>11</sup>. Пиетистское мышление, с которого на-

<sup>4</sup> А.Ф. Парасей, Н.А. Жукалюк, Бедная, бросаемая бурей: Исторические очерки к 110-летию юбилею Церкви АСД в Украине (Киев: Джерело життя, 1997), 10–14.

<sup>5</sup> В смысле изменении курса жизни на противоположный

<sup>6</sup> J. Wieler, Einige kurze Mitteilungen über die Entstehung des Stundismus und Baptismus unter der russischen Bevölkerung im Süden Russlands (Sewastopol, 7. Nov. 1884) Univ. of Birmingham, Spec. Coll. Dept, Pashkov Papers, 2/25/8.

<sup>7</sup> I.M. Randall, 'Eastern European Baptists and the Evangelical Alliance, 1846–1896' in S. Corrado, T. Pilli (eds.), *Eastern European Baptist History: New Perspectives* (Prague: IBTS, 2007), 14–33, 22.

<sup>8</sup> В.Г. Павлов, 'Начало, развитие и настоящее положение баптизма среди русских' в: В.Г. Павлов. *Баптисты: церковь и государство*. М.: Логос, 2004, 85–95, 85.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Ср. Т. Никольская, *Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах* (СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2009), 33.

<sup>11</sup> Павлов, 92.

чиналось евангельское движение в 1860-е годы, настолько прочно укоренилось в российской почве, что альтернативы ему никто не искал.

С введением элементов народного представительства в политическое устройство страны свободные церкви оказались перед необходимостью определить свои позиции по поводу участия в новой форме власти. Похоже, что это происходило стихийно. Депутатом 1-й Государственной думы стал И.Т. Лосев, представлявший крестьян Тамбовской губернии, представленный в Братском листке евангельским христианином<sup>12</sup>. Прецедент был создан. До этого свободные церкви руководствовались традиционным меннонитским принципом неучастия в государственных делах. Спустя короткое время, однако, вопрос приобрел настолько большую актуальность, что в депутаты Думы баллотировался не кто иной как председатель Союза русских баптистов Д.И. Мазаев.<sup>13</sup>

Новый дух времени прежде всех уловили учредители политического Союза свободы, правды и миролюбия П.М. Фризен, И.С. Проханов, В.Г. Павлов и Н.В. Одинцов. Союз был провозглашен всего через четыре дня после Манифеста 17 октября 1905 года. Не найдя поддержки в рядах верующих, организация через несколько месяцев самораспустилась<sup>14</sup>. Мотивы П.М. Фризена были, скорее всего, прагматическими.

Всего лишь через год после провозглашения свободы совести ее рамки были уточнены. 17 октября 1906 года был опубликован указ о правах старообрядцев и сектантов, который вызвал у последних «целое движение в смысле ... выяснения их практической применимости»<sup>15</sup>. Всплеск свободы сошел на нет.

## Свобода и содержание веры

Важным признаком свободных церквей в России наряду с ярко выраженным вектором личной веры была свобода на уровне конфессионального сообщества. В отличие от государственных церквей, где священнослужители были защищены либо таинством, либо образовательным цензом, руководителем общины в принципе мог стать любой ее член. Южно-русская модель баптизма, в отличие от закавказской, поощряла проповедническую деятельность всех ее членов, что, с одной стороны, увеличивало число активных миссионеров, а с другой стороны, создавало определенный диапазон мнений, который даже при весьма энергичном руководстве Союза баптистов сузить было непросто. Примат пиетизма над экклезиологией приносил плоды.

1905 год стал рубежом в плане следующего расширения диапазона веры и в том плане, что к активной деятельности подключилось второе баптистское поколение. Их отчасти протестный потенциал получил усиление в сочетании с новыми политическими свободами и определенной внутриконтрафессональной свободой.

Самым ярким представителем второго поколения был И.С. Проханов. Он отпочковался от материнской баптистской общины во Владикавказе через два года после уверования и приехал в Петербург с твердыми баптистскими убеждениями: зимой 1890–91 года он вместе с братским меннонитом Г. Фастом обеспечил общине пашковцев и ее руководителю И.В. Каргелю несколько месяцев «борьбы с целым полчищем форм и реформ строго баптистского направления». В конце концов он отказался от участия в Вечере Господней в общине И.В. Каргеля<sup>16</sup>.

В 1899 году, после интенсивного четырехлетнего знакомства с жизнью широкого спектра родственных конфессий в Западной Европе, он вернулся в Россию, а в 1901 году — в

<sup>12</sup> *Братский листок* 6/1906, 1–2; 7/1907, 2 вкл.

<sup>13</sup> Л. Коваленко, *Облако свидетелей Христовых для народов России в XIX–XX веках* (Сакраменто, 1996), 88–89.

<sup>14</sup> В. Попов, 'Евангельское движение в России и политические партии' в М. Raber, P.F. Penner (eds.) *History and Mission in Europe : Continuing the Conversation* (Schwarzenfeld: Neufeld, 2011), 163–176, 163–165.

<sup>15</sup> *Братский листок* 12/1906, 12.

<sup>16</sup> J. Kargel an W.A. Paschkow. St.-Petersburg, 7ten Mai 1891. Univ. of Birmingham, Spec. Coll. Dept, Pashkov Papers, 2/13/94, 3.

С.-Петербург. К этому времени даже строгие баптистские наблюдатели согласились с тем, что в основном разделяющем вопросе о крещении между ними и евангельскими христианами разногласий нет, и стали принимать общины евангельских христиан в Союз баптистов.<sup>17</sup>

Проханов вернулся из Европы с идеей создания единого фронта евангельских верующих России по образцу международного Евангельского альянса, чем вызвал крупные разногласия в среде свободных церквей. Если в 1884 на известном съезде в Петербурге году аргументы в пользу альянса брались из Священного Писания<sup>18</sup>, то И.С. Проханов обосновывал его скорее прагматически — предложениями из различных мест России<sup>19</sup>. В России идею Русского евангельского союза поддержали в основном те, кто был знаком с разнообразием евангельской жизни на Западе. Исконно русские баптисты, напротив, отвергли вместе с петербургской «свободой» и новый «ужасный союз»<sup>20</sup>.

В теологическом плане разногласия касались деталей взаимодействия отдельных общин, то есть второй координаты модели Райта. Аргументы сторон были прежде всего культурно-лингвистического и прагматического плана. Недолгая, даже не насчитывавшая двадцати лет традиция баптистской союзной работы не учитывала того, что первые съезды баптистов при И. Вилере проводились по принципам Альянса. Попытка В.Г. Павлова изложить альтернативную, американскую, перспективу на союзную работу<sup>21</sup> также не принесла результата. Единство стало жертвой борьбы за единство.

Деятельность И.С. Проханова способствовала укреплению в теологически однородном конфессиональном сообществе отдельного идентификационного поля евангельских христиан. Удивительно, как в пределах этого поля ему в течение всего лишь нескольких лет удалось выстроить вертикаль единоначалия, которая была неизвестна его молоканским предшественникам, и которую не удалось реализовать в подобном объеме в Союзе баптистов. Впрочем, и это был результат наступившей в 1905 году свободы.

Свобода оказала определенное влияние на содержание веры, хотя и косвенным путем. С появлением легальной конфессиональной печати открылась возможность публиковать статьи по вероучению, что способствовало выравниванию теологических воззрений в общинах. Примечательно, что журнал «Баптист» открылся публикацией Апостольского символа веры и Краткого вероучения баптистов<sup>22</sup>.

Систематизации теологических познаний способствовали и различные курсы. Первые объявленные в конфессиональном издании месячные евангельские курсы включали в себя экзегетику, историю христианства, гомилетику и сотериологию<sup>23</sup>. Видимо, эти дисциплины были прежде всего необходимы для укрепления веры.

## Итог

Всплеск свободы 1905 года не привел к кардинальным теологическим изменениям. Политическая свобода послужила дальнейшему утверждению пиетистских принципов на уровне личной веры, и прагматически мотивированным мероприятиям по легализации. Свобода в сочетании с активностью второго поколения привела к расширению конфессионального спектра. Способствовала она и началу систематического формулирования основ веры в печати и учебных мероприятиях.

<sup>17</sup> А.М. Мазаев, «О Петербургской «свободе»», *Баптист*, 11/1909, 14–15, 14.

<sup>18</sup> С.Н. Савинский, *История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии (1867–1917)* (СПб.: Библия для всех, 1999), 196.

<sup>19</sup> *Братский листок* 9/1906, 2.

<sup>20</sup> Мазаев, 14.

<sup>21</sup> *Братский листок* 4/1907, 26–27; 5/1907, 19–21 со ссылкой на: E.T. Hiscox, *The New Directory for Baptist Church* (Philadelphia, 1894).

<sup>22</sup> *Баптист* 1/1907, 2.

<sup>23</sup> *Братский листок* 1/1906, 1.

**Шиманская Ольга Константиновна,**  
кандидат философских наук  
доцент кафедры культурологии,  
истории и древних языков  
Нижегородского государственного  
лингвистического университета  
им.Н.А.Добролюбова

## **Свобода совести в России: к истории вопроса**

Современные исследователи Р. Подопригора, К. Дурэм, В. Хоффман, К. Шлайх, Е. Мирошникова, выделяя направления государственно-конфессиональной политики и институционального выражения социальной роли религии, берут за основу законодательное признание свободы вероисповеданий и принципов свободы совести, предлагают трехчленную классификацию:

- 1) модель идентификации, или государственная религия;
- 2) модель радикального отделения (американская модель);
- 3) плюралистическая модель, модель нейтралитета или кооперационная модель (европейская модель). [Мирошникова Е.М. Кооперационная модель государственно-церковных отношений: опыт и проблемы. М., 2007. С.16–18.] Очевидно, что первая модель не приемлет принципов свободы совести, характерные для двух других.

В России процесс утверждения принципа свободы совести в законодательстве имел долгую и трудную историю. С принятием восточного христианства в 988 году, древнерусское государство во многом восприняло политическую систему и религиозное мировоззрение Византийской империи. В Византии к этому времени был разработан принцип симфонии церкви и государства, согласно которому мирская власть и священство соотносятся между собою как тело и душа, и в их связи и согласии состоит благоденствие государства. Принцип симфонии был идеалом государственно-конфессиональных отношений не только Византии, но и Руси-России.

При этом Российская цивилизация формировалась во взаимодействии с цивилизационными комплексами как Запада, так и Востока, удерживая целостность на основе собственных исторически выработанных системообразующих цивилизационных ценностей: православии, общинности, соборности, приоритете духовных ценностей, державничестве, идее служения. Важная её черта — имперский характер, постоянное расширение и освоение новых территорий, включение в орбиту своего влияния новых народов, исповедующих разные религии.

Так территории Поволжья вошли в социокультурное пространство российской цивилизации в ходе расселения восточных славян. Здесь постепенно утверждалось христианство. В то же время население средней Волги познало ислам, начиная с принятия его в 922 году Волжской Булгарией. В цивилизационном смысле это была стыковая земля между христианским и исламским сообществами, а так же коренными жителями Поволжья, остававшимися язычниками: мордвой, мари, чувашами и др.

В XVI веке с завоеванием Казанского и Астраханского ханств мусульмане становятся подданными Московского царства, которых центральное правительство стремится обратить в христианство. В XVIII–XIX веках подданными Российской империи в результате завоеваний и разделов Польши стали жители Прибалтики, Речи Посполитой, Финляндии, Кавказа, Средней Азии, Забайкалья; исповедующие католицизм, лютеранство, иудаизм, ислам, буддизм и др. религии. При Петре Великом от византийской симфонии был сделан шаг в сторону системы государственной церковности протестантских немецких княжеств

эпохи абсолютизма. После Петра: «правительство России ставило перед собой вполне утилитарные и автономные от религиозной санкции цели, а привилегированный статус Православной церкви, её “господствующее” в сравнении с другими религиозными общинами положение находило себе оправдание уже только в том, что Православие, согласно Основным законам Российской империи, являлось вероисповеданием Государя и большинства его подданных».[Ерофеев К.Б., Рыжов Ю.В. Религия и общество в современной России: социокультурные и правовые аспекты. СПб., 2009. С. 58–59.] Понимая, что Россия многонациональное и поликонфессиональное государство, Пётр и его наследники установили ранжирование церквей и религиозных общин. «Свод законов Российской империи» XIX века делил религии на государственную — православие, терпимые — католицизм, протестантизм, армяно-григорианская церковь, ислам, буддизм, иудаизм, старообрядчество — для людей соответствующего происхождения, язычество для коренных народов Сибири и Дальнего Востока, и нетерпимые, «секты» — духоборы, иконоборцы, молокане, иудействующие и др. Переход из православия в инославие являлся уголовно наказуемым деянием. Причинами подобного ранжирования являлись расхождение с догматами православия, законность происхождения, т.е. была ли данная религия исконной для народов России, миролюбие, отсутствие прозелитизма.

Диалог между православием и другими конфессиями не мог вестись на равных, как мы видим, в силу ряда специфических черт российской цивилизации: традиционного иерархического устройства жизнедеятельности православной церкви, её приоритетной позиции в государстве. Необходимость восстановления в церкви соборных начал и разрыв с государственным диктатом в вероисповедной политике был понятен к началу XX века представителям православной церкви. На Орловском миссионерском съезде 1902 года в докладе Стаховича говорилось о необходимости признания свободы вероисповеданий в России. Публикация доклада привела к широкой общественной полемике.

Вопрос о свободе совести обсуждается на Петербургских религиозно-философских собраниях 1901–1903 годов, первой масштабной встрече представителей православия и интеллигенции. Инициаторами Собраний были: писатели Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, Д.В. Философов, В.В. Розанов и др., а активными участниками со стороны церкви: епископ Сергей (Страгородский), архимандрит Антонин (Грановский), иеромонах Михаил (Семенов), богословы А.В. Карташев, В.А. Тернавцев и др. Проблема свободы совести и целей социального служения церкви всесторонне рассматривалась в докладах В.А. Тернавцева «Русская церковь перед великою задачей», кн. С.М. Волконского «К характеристике общественных мнений по вопросу о свободе совести», Д.С. Мережковского «Лев Толстой и русская церковь» и в прениях по данным вопросам.

С.М. Волконский в докладе «К характеристике общественных мнений по вопросу о свободе совести» анализирует доклад Стаховича, дополняя его новыми фактами, почерпнутыми из периодической печати. Одним из таких фактов было преследование баптистов в западных губерниях Российской империи. То в одном, то в другом городе в разделе «происшествия» рядом с информацией о кражах, пожарах и проч. рассказывалось об обнаружении молитвенных собраний и привлечении лиц, в них участвовавших, к ответственности. Одна местная газета рассказывала о привлечении к ответственности 20 крестьян, участвующих в молитвенном собрании. Будучи «обнаружены» в ходе полицейской операции, у мирового судьи они назвали себя баптистами. Судья же усомнился баптисты они или штундисты, что неодинаково по последствиям. В качестве эксперта был привлечён православный священник, признавший крестьян баптистами. Крестьяне были освобождены от ответственности за участие в чтении Писания и молитве, так как баптисты разрешены в законодательном порядке. Но дело уже получило огласку и дошло до губернского начальства, обладающего большей компетенцией в разбираемом вопросе. Губернское начальство в свою очередь разъяснило, что баптисты разрешены, но только для немцев, «русских же баптистов с точки зрения законов быть не может», поэтому крестьяне были признаны штундистами.

стами и сектантами, посему были привлечены к ответственности и оштрафованы каждый на 18 рублей.

По мнению докладчика, смешение понятий народности или государственности с понятием церкви противоречит самому духу христианства, равно как и насилие в вопросах веры. С.М. Волконский в докладе «К характеристике общественных мнений по вопросу о свободе совести», утверждает: «Введение начала государственности в церковь противно смыслу церкви. Принцип государства — обособление, принцип церкви — объединение» [Записки Религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге // Приложение журнала «Новый путь». Новый путь, 1903. №3. С.132.] — нельзя обуславливать существование церкви государством, началом земным, преходящим. Свобода совести нужна для оздоровления совести на всех общественных ступенях. Принцип свободы совести укрепит церковь — это принципиальная позиция представителей «нового религиозного сознания», выступавших за свободу совести как основу прав человека и правового развития общества.

Официальная позиция Синода: «Спаянность государства и церкви слишком велика в православно-самодержавной России чтобы, отвергая одно, не трогать другого» [Там же, №3. С.147]. Лидер обновленческого направления в церкви еп. Сергей (Страгородский) делает акцент на культуuroобразующей, органической роли православия для России. Представители модернизма в богословии — В.А. Тернавцев, А.В. Карташев, Вл. и Вас. Успенские понимают неразвитость церковного учения об обществе, для них свобода совести — этическое условие существования православия: «Церковь должна решить вопрос о государстве, не унижаясь до него а возвышая его до себя» [Там же, №3. С.171]. С христианской этикой должно соотноситься законодательство.

Петербургские Собрания имели широкий общественный резонанс, обсуждались в светской и богословской периодике. Свобода вероисповеданий в числе других буржуазных свобод была продекларирована Манифестом 17 октября 1905 года. Принцип свободы совести стал частью Российского законодательства в 1917 году принятием ряда указов Временного правительства, а затем декретами СНК РСФСР.

## Власть и евангельско-баптистское движение на Северном Кавказе в 1905–1917 годы

### Вступление

Северный Кавказ — одна из древнейших колыбелей христианства в России. Первые семена христианства были занесены сюда ещё в первом веке апостолом Андреем Первозванным. Спустя несколько столетий начался процесс христианизации многочисленных народов Северного Кавказа, вначале благодаря влиянию Византии, а затем и Грузии. Одним из последствий этой деятельности стало появление в X веке Аланской епархии с центром в горном ущелье Большого Зеленчука. Но в конце XIV века Тамерлан осуществил опустошительное нашествие на Северный Кавказ, огнём и мечом насаждая ислам среди местных народов. В результате этого в настоящее время большинство северокавказских народов исповедует ислам. Начиная с XVI века, свою деятельность в этом регионе стала осуществлять и Русская Православная церковь, достигшего своей кульминации к середине XIX века. Одним из достижений ее работы стало возвращение в христианство большей части осетинского народа. Первые же представители евангельско-баптистского движения начали появляться на Северном Кавказе с 70-х годов XIX века. В 80-х годах этот регион стал играть важную роль в Союзе русских баптистов — здесь трудилось много благовестников Союза и проходило несколько первых съездов. После 1891 года на Северном Кавказе начались преследования государственной властью сектантов баптистов-штундистов, продолжавшиеся вплоть до 1905 года, т.е. до утверждения в России начал веротерпимости. Произошедшими изменениями в законодательстве, а также свободомыслием революционных событий 1905–1907 годов поспешили воспользоваться и российские евангельско-баптистские верующие. На Северном Кавказе, как и по всей России, было отмечено повышение миссионерской активности баптистов и, как следствие, быстрый рост их числа.

Настоящая работа посвящена теме взаимоотношений государственной власти и евангельско-баптистского движения на Северном Кавказе с 1905 по 1917 годы. В первой части работы рассматривается реакция местных властей на евангельско-баптистскую деятельность в трех периодах: 1905–1910, 1910–1914 и 1914–1917 годы. Вторая часть посвящена теме регистрации местными властями евангельско-баптистских общин, а третья — теме регистрации перехода в евангельско-баптистское вероисповедание. В работе рассматриваются следующие дореволюционные территории Северного Кавказа: Кубанская область, Ставропольская губерния, Терская область и Черноморская губерния [В настоящее время это в основном территории Краснодарского и Ставропольского краев, а также Северо-Кавказских республик: Адыгея, Карачаево-Черкессия, Кабардино-Балкария, Северная Осетия, Ингушетия и Чечня. Помимо этого часть территорий означенных выше областей и губерний вошла в Ростовскую область и Республику Дагестан].

Источниковедческую базу данной работы составили документы региональных Государственных архивов: Государственный архив Краснодарского края (ГАКК) и Государственный архив Северной Осетии — Алании (ГАРСО-А). К сожалению, существующие архивы не смогли предоставить всю исчерпывающую информацию по некоторым вопросам. Так, например в ГАКК совершенно отсутствуют дела по регистрации евангель-

ско-баптистских общин в царское время; возможно, они пропали при эвакуации архива во время Отечественной войны. Помимо этого не удалось поработать и с документами православных консисторий, потому что в ГАКК их просто не было, т.к. центр Ставропольской епархии был в Ставрополе, а в ГАРСО-А данные документы были на реставрации. Кроме Госархивов важным источниковедческим ресурсом стала и евангельско-баптистская периодика того периода, которая содержала достаточно много материала по изучаемой теме. В работе также использовалась и вся другая опубликованная литература по истории евангельских христиан–баптистов.

## 1. Реакция местных властей на евангельскую деятельность

### 1.1. До 1910 года

После утверждения в России начал веротерпимости в 1905 году натиск властей на евангельских верующих несколько ослаб, но это продолжалось не очень долго. Несмотря на все религиозные послабления, допущенные Царским правительством по отношению к сектантам в указах от 17 апреля 1905 года и 17 октября 1906 года, а также в манифесте от 17 октября 1905 года, в законах оставалась некоторая непоследовательность и противоречивость. Так например, статью 90 Уголовного уложения 1903 года (уголовное наказание за совращение православных) никто не отменял. По этой причине уже в 1907 году сектанты снова стали вредными для общества и к ним опять стали применяться административные ссылки по разным обвинениям, среди которых были, как отмечал известный евангельский правозащитник Иван Кушнеров — «вредное агитаторство среди населения ...вредное агитаторство среди войска ...вредное агитаторство среди казаков и проч.» (1907с, с. 7).

Так сельское общество села Мостового, Кубанской области, подстрекаемое местным священником, в 1907 году составило приговор на удаление из своей среды баптистов Ивана Ефимовича Моргаченко, Гордея Спасского, Назара Иовенко, Михаила Горбатенко и Ивана Капрана, как «вредных по своим убеждениям» (Кушнеров, 1907а, с. 4). Этот приговор был отправлен на утверждение Начальника Кубанской области, и, несмотря на то, что он был составлен вопреки законам от 17 апреля 1905 года и 17 октября 1906 года, он был им утвержден. Известно, что Моргаченко И.Е<sup>1</sup>, помимо с. Мостового, проповедовал Евангельскую весть и в г. Майкопе.

В этом же году из станицы Семашкинской Терской области за религиозные беседы были высланы за пределы Области несколько баптистов: П.Е. Скороходов и др., и это несмотря на то, что в отношении их даже не было произведено расследование (см. Мазаев Д., 1907d, с. 36).

Так же в 1907 г. из станицы Терской тоже Терской области по приговору общества были высланы баптисты Петр Иванович Маньковский<sup>2</sup>, имеющий семью из 10 человек, а также Семен Плотников, Моисей Назаренко и Яков Нетреба. Их обвинили во вредной агитации среди казаков, хотя они занимались только проповедью Евангелия. Приговор был утвержден Начальником Терской области, и срок действия этого приговора был на все время военного положения (см. Кушнеров, 1907с, с. 7).

В 1908 году преследования баптистов не прекратились. Так, прибывший в сентябре 1908 года в Майкоп благовестник И.К. Савельев не смог провести призывные собрания. Причиной этому стал запрет местного начальства проводить собрания Майкопской общины баптистов, несмотря на законы о веротерпимости. Он обратился с прошением о разреше-

---

<sup>1</sup> После выдворения из с. Мостового Моргаченко И.Е, судя по всему, отправился в Терскую область, где поселился в слободе Хасав-Юрт, по крайней мере, к 1914 году он проживал там и входил в Церковный Совет местной зарегистрированной общины баптистов (см. ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 974, л. 1 об.).

<sup>2</sup> После выдворения из Терской области Маньковский П.И. посетил своих родственников в г. Майкоп. Через его свидетельство обратились его брат, а также другие люди. Таким образом, он стал своеобразным «начатком» для Майкопской общины баптистов (см. Соловьев, 2007, с. 8).

нии собраний к местному полицейскому руководству, но разрешения все равно не получил. По этой причине Савельев направил телеграмму с запросом Начальнику Кубанской области. Но, не дождавшись ответа, отправился дальше (см. Савельев, 1910а, с. 15).

В марте 1910 года Атаман Пятигорского отдела Терской области в административном порядке выслал из пределов Отдела мещанина г. Баку Василия Ивановича Ядова и мещанина г. Моздока Василия Николаевича Сергеева, учителей Воскресной школы Пятигорской евангельско-баптистской общины, за устройство религиозного собрания на склоне горы Машук (см. Мартынов, 1910, с. 175). Хотя на самом деле это было не призывное религиозное собрание, а всего лишь «...загородная прогулка учеников и учениц Воскресной школы Общества русских баптистов» (ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 343, л. 6), во время которой ученики Воскресной школы читали вслух христианские стихи и пели евангельские гимны.

Но не всегда отношение северокавказских властей по отношению к евангельским верующим было только репрессивного характера. Так при открытии молитвенного дома Пятигорской общины в 1907 г. Атаман Пятигорского отдела Абразов сказал очень доброжелательную речь собравшимся на открытие сектантам. Атаман в частности сказал, что «он сторонник свободы вероисповедания, любит народ Божий и желает Евангельским христианам еще большего процветания и распространения Евангельского учения» (Кушнеров, 1907b, с. 8).

После того как 9 мая 1907 года в селе Степное Ставропольской губернии молодая община баптистов подверглась жестокому погрому от односельчан — по этому делу было произведено судебное следствие и сообщено Ставропольскому губернатору. А 29 мая губернатор сам прибыл в село Степное, где сделал строгий выговор сходу села и волостному старшине, пригрозив карательной экспедицией сельчанам за повторение погрома баптистов (см. Кушнеров, 1907b, с. 11).

В селении Камбулат, Ставропольской губернии, несколько раз предпринимались попытки благовестия баптистскими проповедниками, но заканчивались они избиением баптистов местным населением. Поэтому, когда в 1910 году в это селение прибыл благовестник из Пятигорска А.Н. Алексеев, то он сразу же обратился к поселковому уряднику с просьбой о защите местных баптистов, в противном случае он намеривался телеграфировать Ставропольскому губернатору о создавшейся ситуации. Помимо этого Алексеев сообщил уряднику и старосте, что он является проповедником баптистов и собирается провести здесь религиозное собрание. Со стороны урядника было проявлено явное расположение к приезжим баптистам, и его присутствие на призывном собрании помогло избежать каких-либо столкновений с местными (см. Дьячков, 1910а, с. 39).

## **1.2. После 1910 года**

Активизация миссионерской работы баптистов в период после первой русской революции заставила власти пойти на существенные ограничения их деятельности. В период с 1909 по 1910 годы Министерством внутренних дел были изданы ряд циркуляров о правилах проведения сектантских собраний, как, например, циркуляр № 242 от 12 января 1909 года. Итоговым же законом для сектантских собраний стали, изданные МВД, «Правила для устройства сектантами богослужебных и молитвенных (религиозных) собраний» от 4 октября 1910 года. Новые правила значительно сужали действие указов от 17 апреля 1905 года и от 17 октября 1906 года. Согласно им разрешалось проводить только молитвенные и богослужебные регулярные собрания сектантских общин, на которых должны были присутствовать представители полиции, они же были одновременно и экспертами в видах собраний (т.к. разрешались только молитвенные), и цензорами в недопущении поругания Православия и призывов к отпадению от него. При нарушении новых правил МВД представители полиции могли закрыть собрание или даже привлечь к уголовной ответственности. Обо всех других собраниях необходимо было уведомлять власти за две недели (а на Кавказе за три недели) и получать специальное разрешение. Публичные проповеди, религиозное обучение детей, специальные собрания для чтения и обсуждения

Библии запрещались. Таким образом, новые правила МВД от 4 октября 1910 года существенно ограничивали свободу религиозных собраний.

«Применять» новые правила на практике поспешили региональные власти. Так уже 6 февраля 1911 года в Темрюке Кубанской области группу баптистов, собравшихся «почитать св. Писание и помолиться» (Известия с нашего поля. Темрюк, 1911, с. 198), местная полиция переписала и передала суду за незаконное собрание. Полицмейстер города потребовал присутствия 25 человек, чтобы дать разрешения на собрания. Помимо этого он настаивал на написании баптистами подписки, что «они ни кого не будут совращать в баптизм» (Известия с нашего поля. Темрюк, 1911, с. 198). Из-за отказа дать такую подписку был составлен протокол и 10 мая состоялся суд. В результате Федор Хоменко, Яков Шахно, Матфей Очеретин, Григорий Чемырис, Константин Лобко, Федор Коцамаха и Евдоким Тимошенко были приговорены к трем дням ареста или 15 рублей штрафа с каждого. А Прокофий Богмат, ввиду того, что полицмейстер посчитал его главарем секты, был приговорен к шести суткам ареста или 30 руб. штрафа. Стоит отметить, что все осужденные баптисты были бедными людьми, так П. Багматов зарабатывал всего 15 рублей в месяц и имел семью из 5 человек. Ко всему еще среди местных жителей пошел слух, что «баптистов будут вешать за их убеждения» (Известия с нашего поля. Темрюк, 1911, с. 198). Следствием всего этого стал страх местных жителей перед баптистами.

В этом же году также на Кубани произошла история немного другого рода. Екатеринодарская община евангельских христиан-баптистов по случаю открытия нового молитвенного дома пригласила многих известных баптистских проповедников, среди которых были В.П. Степанов, А.И. Голяев, Четверкин, Г.Д. Жулин, С.Р. Котов и А.М. Пасечников. Новость об открытии молитвенного дома и приезде баптистских проповедников стала известна в городе заранее, в связи, с чем многие жители Екатеринодара заранее решили пойти на открытие. Но 14 августа в молитвенное собрание баптистов явился полицейский чиновник и запретил приезжим проповедникам участвовать в проповеди, т.к. они не получили на это разрешения Начальника Кубанской области и Наказного атамана. По требованию областного начальства приезжие баптистские проповедники прибыли в Областное правление, где Начальник области «категорически запретил им проповедовать в г. Екатеринодаре как лицам, не принадлежащим к местной общине, и приказал немедленно оставить город» (Известия с нашего поля. Екатеринодар, 1911, с.308, 309). После чего к ним был приставлен полицейский чиновник для удостоверения, что приказ Начальника области выполнен.

Руководство Ставропольской губернии пошло еще дальше. Так ставропольский губернатор Б. Янушевич в циркуляре от 16 июля 1910 года приказывал губернским властям всех уровней противостоять баптистской пропаганде среди православных. В циркуляре в частности были перечислены недопустимые действия сектантов:

- 1) устройство без разрешения высшей власти под открытым небом публичных молитвенных собраний и процессий (за исключением погребальных в обстановке, не представляющей явно демонстративной);
- 2) призыв к молитвенным собраниям путем оглашения места и времени устройства собраний вне помещений оных, а также посредством рассылки или раздачи православным приглашений;
- 3) сообщение молитвенным собраниям характера религиозных манифестаций с очевидной целью привлечения к ним масс населения;
- 4) устройство во время молитвенных собраний или вне оных полемических беседований с православными с целью доказать превосходство своего учения перед Православием;
- 5) публичное произнесение вне помещений для молитвенных собраний проповедей или речей, а также иные приемы склонения православных к переходу в сектантство;
- 6) порицание Православной Церкви, ее догматов, обрядов и установлений, а равно и кощунственное издевательство над ними как внутри помещений для молитвенных собраний, так и вне оных» (Цит. по ст. «Распространение баптизма на Северном Кавказе в конце XIX — начале XX вв.», 23 окт. 2008, с. 7).

Ответ местных властей не замедлил ждать. Так в селении Камбулат, Ставропольской губернии, проживала группа баптистов, принадлежащих к зарегистрированной общине баптистов села Спасского, всего 26 человек. По причине отдаленности Камбулата от Спасского, они собирались в своем молитвенном доме, который был утвержден местным приставом. Собрания проходили по воскресеньям и по праздникам, утром с 8 часов и вечером с 15 часов, ограничения во времени проведения не было. В июле 1911 года этот же пристав объявил членам общины, что «дети не могут быть ... на молитвенном собрании» (Известия с нашего поля. Камбулат, 1911, с. 374). Община обратилась за разъяснением к полицейскому исправнику и получила ответ, что «дети до 17 лет с родителями» (Известия с нашего поля. Камбулат, 1911, с. 374) и поэтому могут быть на собрании с родителями. Этот ответ члены общины донесли до местного полицейского урядника Козьмы Васильевича Жукова, который оставил его без внимания, а наоборот стал ставить несколько десятских у входа в молитвенный дом. Эти десятские записывали всех входящих в собрание юношей и детей, а по окончании собрания все сведения относили полицейскому уряднику. Урядник в свою очередь составлял на баптистов протоколы и экстренно вызывал их с полевых работ на допросы, одного из юношей он даже бил по щекам и приказал больше не ходить на собрания баптистов. Община такое положение дел не могла долго терпеть и составила прошение Ставропольскому губернатору, в котором жаловалась на произвол полиции. Неизвестно, чем кончилась эта история, но подобный произвол на местах был повсеместный.

Из-за нарушения новых правил МВД от 4 октября 1910 года на Ставрополье в конце 1911 г. были закрыты две зарегистрированные баптистские общины — Степновская и Толстово-Васюковская (см. Козлов, 23 окт. 2008, с. 7).

В Терской области применение «Новых правил» местными властями достигло своей кульминации. Так в марте 1911 года из станицы Старопавловской, Пятигорского отдела Терской области, атаманом станицы были выдворены баптисты Василий Шульц и Виктор Шаповалов за совращение православных в баптизм. В источнике сообщалось, что до их приезда в этой станице было 5–6 баптистских дворов, а теперь 20. Интересно, что православные станичники достаточно плохо знали учение баптизма, т.к. считали, что баптизм «...не признает святости брака, развращает семью, а это ведет к упадку хозяйства и полному разорению казаков, вследствие чего обществу приходится оказывать пособие разорившимся на снаряжение на службу» (ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 545, л. 9).

В этом же году в селении Гизель Терской области евангельскому верующему осетину Тимофею Дадианову было запрещено проводить молитвенные собрания. Тимофей Дадианов в доме своего отца собирал молодежь, «где вел с ними пропаганду» (ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 540, л. 7). После уведомления о запрещении собраний Дадианов начал возмущаться против самоуправства местных властей, за что «...был арестован за грубое поведение... старшиной селения Гизель при сельском правлении, но вскоре был выпущен» (ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 540, л. 11). В ответ на действия властей Дадианов написал жалобу в Областное правление, а местная либеральная газета «Речь» в №17 за 1911 год опубликовала статью по поводу притеснений, испытываемыми евангельскими христианами Осетии. Причина, по которой были запрещены евангельские собрания, была озвучена в донесении Начальника Владикавказского округа Терскому областному правлению. Оказалось, что собрания были запрещены, потому что Владикавказская Духовная Консисто́рия «...не нашла возможным допустить в православном приходе собрания баптистов, под каким бы они предлогом не устраивались...» (ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 540, л. 10). Так же от себя Начальник округа добавил — «разрешение молитвенных собраний евангельских христиан поведет к еще большему ренегатству, к которому осетины Доллакаусского и Санибанского приходов весьма склонны» (ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 540, л. 10).

Пятигорская община в том же 1911 году была обвинена властями «в нарушении "Правил МВД"» (История Пятигорской общины ЕХБ, 2006, с. 95). В результате этого пресвитера общины Алексева А.Н. осенью того же года присудили к высылке на 5 лет в Енисейскую губернию.

В 1912 году евангельская деятельность Т. Дадианова опять оказалась в поле зрения властей. Так Начальник Владикавказского округа докладывал Терскому областному правлению о Дадианове и группе новообращенных осетин: «Нахожу необходимым... руководствуясь правилами 4 октября 1910 г. установить ... строгое наблюдение за лицами, проповедующими баптизм ...и допускать всякие собрания, как общие, так и групповые лишь с ведома местной власти...» (ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 661, л. 110 об.).

Наконец, в мае того же года не зарегистрированная община христиан евангельско-баптистского вероисповедания станицы Вознесенской Сунженского отдела Терской области была лишена помещения для молитвенных собраний Атаманом станицы. До запрета собрания проходили в доме станичника И.М. Чаплыгина, дом которого состоял из двух комнат, где в проходной комнате жили хозяева, а в другой собирались баптисты. Станичный атаман признал это помещение не соответствующим для религиозных собраний ввиду того, что «среди баптистов есть несовершеннолетние лица — но главной причиной запрета было — то обстоятельство, что под видом молитвословия баптисты иногда устраивают собрания для сообщения, чтения и беседований, не имеющих характера собственно богослужения или молитвословия» (ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 708, л. 18). На прошение казаков-баптистов Атаману Сунженского отдела об отмене запрета последовал его отказ.

Но не всегда действия местной власти находили одобрение у областного или губернского начальства. В 1912 году не зарегистрированная община христиан баптистов станицы Зольской Пятигорского отдела Терской области была также лишена помещений для молитвенных собраний станичными властями (схожая ситуация с Вознесенской общиной). Но здесь местные власти сделали промашку, т.к. запрет на проведение собраний был дан по причине отсутствия регистрации этой общины, а не из-за непригодности помещения. После обжалования баптистами этого запрета в Департамент духовных дел МВД, из Областного правления поступило распоряжение станичной власти — «ходатайство баптистов ст. Зольской о разрешении им устраивать молитвенные собрания в доме Якименко при соблюдении п.п. 1—4 разд. II, а равно и других требований вышеуказанных правил удовлетворить» (ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 713, л. 12, 12 об.).

Порой же происходили случаи, уже напоминающие время «Победоносцевских гонений». Так после посещения в 1911 году станицы Прохладной проповедница Агафья Ивановна Капранова отправилась в станицу Старо-Павловскую. Но там Капранова была арестована вооруженными казаками и по приказу атамана А.Ф.Ш. была помещена в Станичное управление, в пустую, холодную комнату под замок. Затем в этой же комнате она была в грубой форме допрошена атаманом — «...он хватал ее за плечо, сильно тряс, угрожая позвать казаков и разделаться с ней "по своему"» (Известия с нашего поля. Прохладная, 1911, с. 341). Подошедший вскоре православный священник П.К. не только не постарался удержать атамана от грубых выходок по отношению к незащитной женщине, но и сам еще более него издевался над Капрановой. Неизвестно, чем бы все кончилось, если бы не заступничество местного православного купца, который по просьбе своей жены под залог взял ее на ночь в свой дом. Утром Капранова была под конвоем отправлена в Пятигорск, затем перенаправлена в станицу Прохладную к следователю, который в свою очередь препроводил ее к Мировому судье. А Мировой судья Капранову оправдал и отпустил.

После рассмотрения всех этих примеров несправедливости местных властей на Северном Кавказе по отношению к евангельским верующим можно констатировать, что в Российской империи сосуществовали две стороны медали относительно свободы вероисповедания. С одной стороны, существовали Высочайший указ и циркуляры Министерства внутренних дел, которые провозглашали и утверждали свободу вероисповедания и беспрепятственное выполнение религиозных обрядов. С другой стороны на местах происходил произвол всяких больших и малых начальств, в результате чего членам евангельско-баптистских общин приходилось «...частенько на собственной спине переносить все не-

соответствие “бумажных” прав с фактическим бесправием...” (Известия с нашего поля. Прохладная, 1911, с. 341),

### 1.3. После 1914 года

С началом Первой мировой войны евангельско-баптистские общины были обвинены в распространении прогерманских настроений. Так Министерство внутренних дел издало ряд секретных циркуляров обвиняющих баптистов в «германизме» и ограничивающих деятельность сектантов, в частности за № 9713 от 12 декабря 1914 года и за № 2321 от 7 апреля 1915 года. Эти циркуляры МВД по приказу Наместника императора на Кавказе рассылались по военным губернаторам и губернаторам, начальникам областей и отдельных округов Кавказского края для сведения и руководства. В циркулярах подчеркивалось, что русский баптизм «находится в теснейшей связи с движением сектантства за границей и руководится иностранными, в частности германскими, организациями» (ГАКК. Ф. 454, оп. 1, д. 5843, л. 1 об.). И при поддержке германских и зарубежных организаций использует переживаемые военные обстоятельства для того, чтобы уделять «особое внимание пропаганде своих учений в войсках и ... распространению идей сектантства среди находящихся на излечении в лазаретах воинских чинов» (ГАКК. Ф. 454, оп. 1, д. 5843, л. 2). Помимо этого сектанты обвинялись «в пропаганде антимилитаристических тенденций» (ГАКК. Ф. 454, оп. 1, д. 5843, л. 11). В связи с чем местным властям предписывалось «иметь неослабное наблюдение за всеми проявлениями деятельности рационалистического сектантства... и неукоснительно, применяя все предписываемые законом меры к удержанию сектантства в границах предоставленной ему вероисповедной свободы» (ГАКК. Ф. 454, оп. 1, д. 5843, с. 2 об.).

Помимо МВД против проповеди «германизма» баптистами выступил и Обер-прокурор Святейшего Синода Соблер. В частности, в письме от 6 июня 1915 года за № 87 он сообщил на имя Военного министра ряд сведений, которые потом были разосланы начальникам штабов, в том числе и Начальнику штаба Кавказской армии. В письме Соблера в частности отмечалось, что «последователи ...секты баптистов переносят свою пропагандистскую деятельность в места военных действий, появляясь в качестве проповедников баптизма, на передовых позициях и даже в окопах» (ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 1267, л. 140). Причем подчеркивалось, что «распространение в районе военных действий среди воинства столь вредного учения, являющегося собственно проповедью германизма, должно быть рассматриваемо не иначе, как преступное деяние, направленное против нашей государственной власти» (ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 1267, л. 140, 140 об.). Рассмотрев просьбу Обер-прокурора, Начальник Штаба Верховного Главнокомандующего распорядился всех «уличенных в проповеди баптизма подвергать самым строгим наказаниям, но за пределами войсковых распоряжений» (ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 1267, л. 140 об.).

Таким образом, в действиях властей наметилось планомерное ограничение деятельности баптистов и евангельских христиан в рамках существующего законодательства. За любое незначительное нарушение российских законов следовали административные и уголовные наказания.

В Кубанской области от репрессивных мер властей в данный период пострадала главным образом Анапско-Темрюкская зарегистрированная баптистская община. 30 мая 1915 года ее собрание было закрыто временным генерал-губернатором Кубанской области и Черноморской губернии «ввиду крайнего вреда и опасной деятельности этой секты в острый момент для Русской государственности» (ГАКК. Ф. 454, оп. 1, д. 5843, л. 14). В июле того же года Анапско–Темрюкская община обратилась к временному генерал-губернатору с прошением, в котором совет общины ходатайствовал о разрешении возобновить богослужения или «уяснить ...те законные причины на основании коих собрание закрыто» (ГАКК. Ф. 454, оп. 1, д. 5843, л. 18). На что последовал непреклонный ответ М.П. Бабыча: «Община открыта быть не может» (ГАКК. Ф. 454, оп. 1, д. 5843, л. 22). Жалобы анапских

баптистов до Правительствующего Сената, в связи, с чем М.П. Бабыч, направляя туда все необходимые документы, рекомендовал «ходатайство об открытии этой Анапско-Темрюкской общины оставить без удовлетворения» (ГАКК. Ф. 454, оп. 1, д. 5843, л. 28). В августе 1916 года он отказал и в просьбе об открытии баптистских молитвенных домов в станицах Гостагаевской и Варениковской (см. ГАКК. Ф. 454, оп. 1, д. 5843, л. 47).

В Терской области в основном страдали от притеснения местных властей не зарегистрированные общины баптистов и евангельских христиан. Так весной 1915 года местная власть запретила небольшой евангельской общине устраивать молитвенные собрания в пос. Илларионовском при станции Минеральные Воды (см. ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 1267, л. 73). В июле 1915 сразу у нескольких не зарегистрированных общин полицией были закрыты молитвенные собрания: Пятигорской общины евангельских христиан; Георгиевской общины баптистов; христиан-баптистов хуторов Друлева и Попова, Пятигорского отдела и Кисловодской общины евангельских христиан (см. ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 1267, л. 5–183). На вопрос о причине закрытия молитвенных собраний местной властью давался стандартный ответ: «...община ... установленным порядком не зарегистрирована... собираются на молитвенные собрания без всякого извещения и ведома местной полиции, как это требуется правилами...» (ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 1267, л. 182).

В ответ на закрытие собраний евангельские верующие направляли многочисленные прошения в адрес Начальника области о разрешении открыть собрания. В этих ходатайствах особо подчеркивались верноподданнические чувства евангельских верующих — из за закрытия собраний верующие не могут молиться «о нуждах нашей Родины России при тех скорбях, какие выпали на долю всякого верноподданного нашему Государю, даровавшему нам свободу исповедания веры нашей повелениям нашей совести и вечно заставшему нас вспоминать ЕГО в благодарственных молитвах пред Господом Иисусом Христом» (ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 974, л. 5). Но, несмотря на все многочисленные прошения, разрешение на открытие собраний не последовало.

## **2. Регистрация евангельско-баптистских общин**

Одним из важных последствий Высочайшего указа от 17 октября 1906 г. для евангельских верующих стала возможность образования религиозных общин, которые после внесения в местный реестр становились полноценными юридическими лицами — с правом избрания наставников, строительства молитвенного дома (правда стоимость приобретаемого общиной недвижимого имущества не должна была превышать пяти тысяч рублей), учреждения школ и т.д. А на духовных наставников должна была возлагаться обязанность ведения чисто гражданских дел, т.е. метрических книг для записи рождений, браков и смертей.

Самой же большой сложностью при регистрации для евангельских общин стал поиск 50 учредителей, удовлетворяющих требования властей, согласно которым учредители должны быть совершеннолетние и иметь документальные данные о зарегистрированном переходе в соответствующее христианское исповедание. К тому же, как показала дальнейшая практика подачи общинами заявлений на регистрацию, в числе учредителей не могли включаться женщины.

Но даже, несмотря на эти преграды, ряд евангельско-баптистских общин на Северном Кавказе все же получили государственную регистрацию. Сильнейшую помощь им в этом оказал евангельский юрист Иван Петрович Кушнеров, который на протяжении нескольких лет помогал поместным церквям во всей этой бумажной рутине. Вопрос количества учредителей был решен путем объединения нескольких небольших евангельско-баптистских церквей в одну крупную при подаче заявления. А вместо наставников эти общины избирали церковные советы, члены которых и занимались всей навязанной государством чисто гражданской рутинной работой.

Известно, что в 1907 году Иван Кушнеров занимался регистрацией Георгиевской общины, а также помогал Тараянцу Патвакану в написании всех необходимых докумен-

тов для открытия «Пятигорского Евангельского Общества детских приютов» (Кушнеров, 1907b, с. 9). В 1908 году Кушнеровым были организованы ряд баптистских общины и избраны Советы общин. Так в Ставропольской губернии были организованы Андреевская, Спасская, Степная и Толстово-Васюковская общины, а в Кубанской области — Кузьминско-Отрадненская, Темрюкско-Анапская и Псебайско-Засовская общины. На рассмотрении в органах власти оставались заявления от Островской и Довсунской общин Ставропольской губернии и Майкопско-Лабинской общины Кубанской области (Кушнеров, 1909, с. 6).

Действия Кушнерова И.П. имели свои плоды. Так по данным Ставропольского епархиального миссионерского совета на территории Ставропольской епархии в 1912 году насчитывалось 12 зарегистрированных общин «христиан баптистов евангелического исповедания». Из них 5 находились в Ставропольской губернии, и 7 в Кубанской области.

«Ставропольская губерния:

- 1) Андреевская община — поселок Андреевский Прасковейского уезда;
- 2) Никольская община — села Никольское, Архангельское, Прасковья и поселок Максимовский Прасковейского уезда;
- 3) Островская община — хутор Островский и село Соломенское Прасковейского уезда;
- 4) Петропавлово-Романовская община — села Петропавловское и Ново-Романовское Прасковейского уезда;
- 5) Спасская община — села Спасское, Бурлацкое, Камбулатское, Овощинское и поселок Звенигородский Благодарненского уезда.

Кубанская область:

- 1) Анапская община — г. Анапа и Таманский отдел;
- 2) Армавирская община — г. Армавир, станицы Зеленчукская, Преградная, Спокойная, Удобная Баталпашинского отдела;
- 3) Екатеринодарская община — г. Екатеринодар;
- 4) Майкопская община — г. Майкоп;
- 5) Отрадненская община — станицы Отрадная, Попутная и село Козьминское Лабинского отдела;
- 6) Псебаевская община — станицы Псебаевская, Засовская, село Мостовое, хутор Андрюковский Майкопского отдела;
- 7) Тихорецкая община — станицы Тихорецкая, Кавказская, Калнтболотская, хутора Романовский и Гаркушинский Кавказского отдела» (Цит. по ст. «Распространение баптизма на Северном Кавказе в конце XIX — начале XX вв.», 23 окт. 2008, с. 7).

Правда, в Ставропольской губернии еще в 1911 году было на 2 общины больше, чем указано в этом списке, но как уже сообщалось выше, из-за нарушения новых правил МВД от 4 октября 1910 года были закрыты Степновская и Толстово-Васюковская общины.

Помимо указанных общин «христиан баптистов евангелического исповедания», в Кубанской области в 1913 году получила регистрацию община евангельских христиан г. Майкопа. Произошло это 20 июня 1913 года, а община получила название: «Майкопская община евангельских христиан» (ГАКК. Ф. 449, оп. 2, д. 1852, л. 5). Скорее всего, она была единственной такой общиной на всем Северном Кавказе, имеющей государственную регистрацию.

В Терской области существующие евангельско-баптистские общины, достаточно долгое время не могли получить регистрацию. Одной из первой в области ее пыталась получить Георгиевская община, при непосредственной помощи Кушнерова. Ходатайство об организации общины было подано на имя Начальника Терской области в начале 1907 года. Но Начальник области отказал в ходатайстве по причине того, что «заявление об организации общины было подписано “большинством членов женского пола”» (Кушнеров, 1907b, с. 9). По прибытии 31 мая 1907 г. в Георгиевск Кушнерова И. постановление было обжаловано в Первый Департамент Правительствующего Сената. Но дело дальше не пошло и об-

щина так и осталась без регистрации. Другие баптистские общины также предпринимали попытки регистрации, но из-за всяких проволочек и перипетий со стороны властей разрешения Областным правлением стали выдаваться только после 1910 года.

Первой получила регистрацию Владикавказская община. 23 февраля 1910 года Терское областное правление дало разрешение на регистрацию, но с некоторыми поправками в названии общины. Вот выдержка из постановления Областного правления:

«...Название общины "Владикавказская община христиан евангелического исповедания баптистов" избрано слишком произвольно и не соответствует установившемуся за этой сектой наименованию, что обстоятельство это является несомненно преднамеренным, в целях большей популяризации секты, для ее распространения, и не соответствует духу закона 17 октября 1906 года, установившему свободу исповедания, но не проповедования...» (ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 92, л. 54).

В итоге община получила очень простое, но и далекое от христианской идентификации наименование — «Владикавказская община баптистов» (ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 92, л. 54). А 25 марта 1911 года новой общиной был избран Совет общины, в который вошли: Дмитрий Андреевич Панькин — как председатель Совета общины, Бычков Афанасий Данилович — как товарищ председателя, Иванов Алексей Васильевич — как секретарь, Казаков Василий Павлович — как кассир, а также Коробков Фрол Тимофеевич, Биглецов Елистрат Елисеевич, Галкин Иван Семенович — в качестве членов Совета и Еременко Ермолай Михайлович, Щербаев Матвей Сидорович, Муравлев Петр Семенович — в качестве кандидатов (см. ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 92, л. 76).

22 мая 1910 года Областным правлением таким же образом и при таких же условиях была зарегистрирована «Община баптистов урочища Алекую» (ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 238, л. 8).

А 9 июня 1913 года получила регистрацию община слободы Хасав-Юрт под названием «Хасав-Юртовская религиозная община баптистов» (ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 26, л. 72). Общим собранием общины от 3 ноября 1913 года был избран Совет общины, который в свою очередь «из среды себя избрал: председателем совета Феофана Акимовича Бойченко и его товарища Алексея С. Чернявского и секретаря Константина Т. Рыбалкина, а остальные 4 лица членами совета П.Н. Федченко, О.П. Руденко, И.Е. Моргаченко, Т.В. Грыценко» (ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 974, л. 1 об.).

Помимо этих трех общин в Терской области, по всему видимому, еще имела регистрацию только Павлодольская община баптистов. Несмотря на то, что в Северо-Осетинском республиканском архиве дела о регистрации этой общины обнаружено не было, но в рапорте атамана Моздокского отдела от 22 декабря 1912 года она значилась как «Регистрированная община» (ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 661, л. 83 об.).

Ряд других Терских баптистских общин также предпринимали попытки регистрации — Троицкая, Пятигорская, Моздокская, Грозненская и Закан-Юртовская общины, но из-за отсутствия нужного количества учредителей, которые бы соответствовали всем требованиям, Областное правление отказало им в регистрации.

### **3. Регистрация перехода в евангельско-баптистское вероисповедание**

Еще одним важным последствием новых законов о веротерпимости, а особенно Высочайшего указа от 17 апреля 1905 года стало разрешение свободного перехода из одного христианского исповедания в другое. Помимо указа, были изданы циркуляр МВД ДДД Иностраннных Исповеданий от 18 августа 1905 года за № 4628 и отзыв МВД ДДД Иностраннных Исповеданий от 24 мая 1906 года за № 2817, в которых был подробно расписан порядок перехода в другое исповедание. Согласно новым правилам местная власть не имела права разрешать или запрещать переход в другое вероисповедание, а только регистрировать переход. При чем действовала примерно следующая процедура: 1) желающий

подавал заявление местному губернатору (непосредственно или через уездную власть), 2) губернатор уведомлял православное епархиальное начальство в течение месячного срока, 3) инославное духовное начальство извещало губернатора о совершившемся присоединении. Последний шаг был очень важен по причине того, что по требованию законодательства переход мог считаться совершившимся только «с момента действительного присоединения этого лица к инославной религии, согласно последовавшему о том уведомлению со стороны подлежащей инославной духовной власти» (ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 3, л. 12). Только после этой процедуры в паспорте сектанта вместо православного исповедания ставилось другое, сектанту можно было регистрировать брак, а рождающиеся от этого брака дети являлись «законнорожденными», и самое главное он теперь имел права быть в числе учредителей религиозной общины.

На первый взгляд Государственной властью была разработана не такая уж и сложная процедура, но на местах все было сложнее и запутаннее. С одной стороны на руководство губерний падало еще одно бремя, которое они не с неохотой принимали, с другой стороны, обратившиеся в баптизм из-за незнания всех законов просто не регистрировали свой переход в евангельское вероисповедание. Из-за этого происходили разные эксцессы при регистрации общин. Так Пятигорская община баптистов не была зарегистрирована только потому, что в предоставленном в заявлении списке из 109 учредителей только 4 имели зарегистрированный законным порядком переход в баптистское вероисповедание (см. ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 470, л. 61).

Помимо этого для ряда верующих не регистрация своего перехода в евангельско-баптистское вероисповедание оборачивалось и крупными неприятностями — вплоть до непризнания властью законности их браков. Так, например, по этой причине в Терской области в марте 1915 года Областное правление признало, что «брак казака Слюсарева не может считаться действительным, а потому в книги *(речь идет о метрических книгах — примечание автора)* записан быть не может» (см. ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 1267, л. 24). В другом случае Пятигорские власти в марте 1916 г. не желали вносить брак Федора Дмитриевича Кольваха в метрическую книгу сектантов, несмотря на многочисленные его прошения, потому что его невеста была рождена «...от брака ее родителей, заключенного по сектантскому обряду и нигде не записанному, которая не была крещена по православному обряду, а потому, естественно, на переход ее в евангельское исповедание не требовалось никакого разрешения или распоряжения со стороны властей» (ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 1267, л. 50). Из-за безответственного отношения одних евангельских верующих к гражданским вопросам, потом попадали в безысходное положение другие такие же евангельские верующие.

Для тех же, кто желал осуществить законный переход, на пути к этому их встречали своеобразные «подводные камни». Потому что обязательным пунктом при переходе было извещение инославным духовным начальством губернатора о совершившемся присоединении. Но проблема заключалась в том, что не во всех населенных пунктах были зарегистрированные евангельско-баптистские общины, которые могли бы информировать губернатора. Так житель Екатеринодара Иван Александрович Тювилев со своим семейством вместо перехода в вероисповедание евангельских христиан, о чем заявил 18 марта 1914 года, был вынужден перейти в «Екатеринодарскую общину Русских Баптистов Евангельского исповедания» 20 мая 1915 года. Только потому, что община евангельских христиан не была зарегистрированной общиной и, поэтому не могла известить Начальника области о совершившемся присоединении. К тому же время осуществления этого перехода, вместо положен-

ного одного месяца, заняло больше полутора лет (см. ГАКК. Ф. 449, оп. 2, д. 1856, л. 5–79). Стоит отметить, что такие курьезы случались не редко.

## **Заключение**

Подводя итог данной работы, можно констатировать, что взаимоотношения евангельско-баптистского движения с государственной властью на Северном Кавказе были во многом схожи с другими регионами России.

После утверждения начал веротерпимости натиск властей на верующих несколько ослаб, однако это продолжалось не очень долго. Уже в 1907 году на Северном Кавказе к сектантам опять стали применяться административные ссылки, в основном по обвинениям в распространении баптизма среди православных. Активизация миссионерской работы баптистов в период после первой русской революции заставила власти пойти на существенные ограничения их деятельности. Начиная с 1909 года, началось постепенное ограничение деятельности евангельско-баптистских верующих. МВД выпустило ряд циркуляров, а также новые правила по устройству сектантами религиозных собраний, значительно сужающие действие указов от 17 апреля 1905 года и от 17 октября 1906 года. Помимо этого на местах происходил произвол всяких больших и малых начальств. С началом Первой мировой войны в 1914 году евангельско-баптистские верующие были обвинены в распространении прогерманских настроений. Вследствие чего местные власти начали планомерно ограничивать деятельность баптистов и евангельских христиан в рамках существующего законодательства. За любое незначительное нарушение российских законов следовали административные и уголовные наказания.

Одним из важных последствий Высочайшего указа от 17 октября 1906 года для евангельских верующих стала возможность образования религиозных общин, которые после внесения в местный реестр становились полноценными юридическими лицами. Первые общины на Северном Кавказе, получившие официальное разрешение властей на свою деятельность стали зарегистрированные баптистские общины Кубанской области и Ставропольской губернии, первой же евангельской общиной в таком статусе стала Майкопская община.

Еще одним важным последствием новых законов о веротерпимости, а особенно Высочайшего указа от 17 апреля 1905 года стало разрешение свободного перехода из одного христианского исповедания в другое. Но из-за незнания всех законов Российского государства или просто по халатности некоторые евангельско-баптистские не регистрировали свой переход в евангельское вероисповедание, по причине чего случались разные эксцессы. Те же, кто желал осуществить законный переход, на пути к этому встречали разные «подводные камни».

## **Список литературы**

### **Неопубликованные источники**

*Государственный архив Краснодарского края*

Переписка с духовными консисториями по прошениям жителей хутора Тихорецкого о переходе из православия в секту евангелистов // ГАКК. Ф. 449, оп. 2, д. 1848.

Прошения казаков и крестьян о их переходе вместе с семьями в секту евангельских христиан и переписка Областного правления с Майкопской религиозной общиной по этому вопросу // ГАКК. Ф. 449, оп. 2, д. 1852.

Прошения, проживающих в гор. Екатеринодаре, о переходе из православия в секту евангельских христиан // ГАКК. Ф. 449, оп. 2, д. 1856.

Переписка о сектантах // ГАКК. Ф. 454, оп. 1, д. 5843.

### *Государственный архив Северной Осетии — Алании*

Дело о привлечении к ответственности баптистов за устройство собраний в г. Пятигорске и пос. Султановском // ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 343.

Дело о рассмотрении жалобы баптистов жителей ст. Старопавловской на атамана станицы // ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 545.

Дело об образовании Грозненской общины евангелических христиан /баптистов/ // ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 617.

Дело об образовании общины евангелических христиан /баптистов/ в урочище Аликую Моздокского отдела // ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 238.

Дело об образовании общины евангельских-христиан /баптистов/ в г. Пятигорске // ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 470.

Материалы регистрации Владикавказской общины евангельских-христиан баптистов (прошения, рапорты, постановления и др.) // ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 92.

Отношение Департамента духовных дел Начальнику Терской области о расследовании жалобы баптистов в ст. Зольской на запрещение проводить молитвенные собрания // ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 713.

Переписка атамана Кизлярского отдела с Областным правлением об утверждении общины евангельских христиан /баптистов/ ст. Закан-Юрт // ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 625.

Переписка департамента Духовных дел МВД с начальником Терской обл. по жалобе Тимофея Дадианова на запрет местных властей проводить молитвенные собрания // ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 540.

Переписка областного правления с начальниками округов о деятельности религиозных сект // ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 708.

Переписка с атаманами отделов и начальниками округов о количестве сектантов, старообрядцев и мулл и их деятельности // ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 661.

Переписка с МВД, начальниками округов, атаманами отделов и др. об открытии молитвенных домов сектантов // ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 1267.

Прошение баптистов евангельского исповедания жителей ст. Троицкой, Слепцовской и Карабулакской, Сунженского отдела о регистрации религиозной общины // ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 87.

Прошение жителей слободы Хасав-Юрт евангельского-христианского исповедания /баптистов/, о разрешении организовать общину и открыть молитвенный дом // ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 26.

Ходатайство баптистов г. Грозного о разрешении организовать общину евангельских-христиан баптистов // ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 1336.

Ходатайство евангельских христиан /баптистов/, проживающих в г. Моздоке, об образовании религиозной общины // ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 466.

Ходатайство Хасав-Юртовской общины евангельских христиан (баптистов) об утверждении членов совета общины // ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 974.

Циркуляры МВД о порядке перехода из одного вероисповедания в другое // ГАРСО-А. Ф. 11, оп. 15, д. 3.

### **Опубликованные источники**

Дьячков П.М. (1910а). Известия с нашего поля. Спасское, Ставроп. губ. // Баптист. № 5. С.39.

- Известия с нашего поля. Екатеринодар. (1911). // Баптист. № 39. С. 308,309.  
Известия с нашего поля. Камбулат. (1911). // Баптист. № 47. С. 374.  
Известия с нашего поля. Прохладная. (1911). // Баптист. № 43. С. 341.  
Известия с нашего поля. Темрюк. (1911). // Баптист. № 25. С. 198.  
Кушнеров И.П. (1907а). Братские письма // Братский листок. № 4. С. 4.  
Кушнеров И.П. (1907b). Братские письма // Братский листок. № 7. С. 7–11.  
Кушнеров И.П. (1907с). Братские письма // Братский листок. № 8. С. 7.  
Кушнеров И.П. (1909). Братские письма // Братский листок. № 3. С. 5–12.  
Мазаев Д. (1907d). Сообщения // Баптист. № 3. С. 36.  
Мартынов В. (1910). Гонения. Пятигорск // Баптист. № 22. С. 175.  
Савельев И.К. (1910а). Отчет евангелиста И.К. Савельева // Баптист. № 2. С. 15.

### **Библиография**

- Законы о раскольниках и сектантах. (1903). М.: Типо-Литография И.И. Пашкова.  
История евангельских христиан-баптистов в СССР (1989). М.: Издание ВСЕХБ.  
История Пятигорской общины Евангельских христиан — баптистов (2006). История Евангельского движения в Евразии 5.0. [CD-ROM]. ЕААА  
Козлов О.Б. Распространение баптизма на Северном Кавказе в конце XIX — начале XX вв. <http://abiturient.ncstu.ru/Science/articles/law/02/15.pdf> (23 окт. 2008 г.).  
Савинский С.Н. (1999). История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии. Ч.1. (1867–1917). Т. 1. СПб.: Библия для всех.  
Соловьев А.А. (2007). Путь длиною в 100 лет. История Майкопской церкви ЕХБ. Майкоп.

## Соль, осолившая жертву (Евангельско-баптистское движение в Курском крае в 1889–1929 годы)

«Всякая жертва солью осолится» (*Марка 9,49*)

«Вы — соль земли» (*Матфея 5,13*)

«Уважение к именам, освященным славою, — первый признак ума просвещенного. Позорить их дозволено токмо ветреному невежеству... Дикость и невежество не уважает прошедшее, пресмыкаясь перед единым настоящим... Время изменяет человека как в физическом, так и духовном смысле. Глупец один не изменяется, ибо время не приносит ему развития, а опыта для него не существует».

(А.С. Пушкин)

Появление Священного Писания на русском языке и его распространение на просторах России всколыхнуло наше Отечество. Евангельское пробуждение в Курской губернии, начавшееся в восьмидесятые годы XIX века, привело к возникновению Церквей Евангельских христиан-баптистов, желавших строить свою жизнь по Библейским заповедям.

На Курскую землю русскую Библию принесли книгоноши Харьковского Депо Библейского общества, открытого в 1880 году. Его работу возглавил приехавший из Тифлиса В.Н. Иванов, а с 1883 года — Иван Иванович Жидков. По свидетельству его сына Якова Жидкова, отец и сам не раз посещал Курск с целью распространения духовной литературы<sup>1</sup>. Хорошо развитое железнодорожное сообщение объясняет появление первых евангельских общин на железнодорожных станциях между Харьковом и Курском. В южные и западные уезды Курской губернии евангельские идеи проникали из соседних регионов Украины, в первую очередь из окрестностей Чернигова и Конотопа.

Первые свидетельства о проявлениях на Курской земле открытого протеста «в виде формального отделения от церкви» принадлежат православным миссионерам и датированы 1889 годом. Верующие, принимавшие эти идеи, представителями официальной церкви именовались сектантами, штундистами, штундо-баптистами, баптистами. Вот что пишет о них православный миссионер И. Дмитриевский: «Сектанты ... называют себя баптистами, за источник вероучения признают всю Библию, отрицают внешний пост и всю обрядовую сторону религии»<sup>2</sup>. Отмечалось, что первые церкви Евангельских христиан-баптистов образовались в селах и слободах южных уездов: слободе Казацкой Путивльского уезда, входившего тогда в состав губернии, селе Озерки Суджанского уезда, селе Красное Белгородского уезда, на железнодорожных станциях Ржава и Солнцево.

Следует отметить, что выбор «новой веры» требовал немалого мужества. Выход из православия и переход в другие течения, согласно существующим законам Российской империи, были связаны с массой ограничений и лишением ряда гражданских прав. Браки, заключенные вне православной церкви, официально не признавались, соответственно, дети

<sup>1</sup> Братский вестник, 1954, № 5–6. С. 2.

<sup>2</sup> Дмитриевский И. Из записок миссионера. Религиозное брожение в Путивльском уезде. Курск, 1900. С. 6.

от таких браков считались незаконнорожденными. Сектантам было запрещено занимать общественные и государственные должности. А проповедь «противных» господствующей церкви учений и «сворачивание» православных влекли за собой уголовную ответственность. В 1895–1896 году первые проповедники евангельско-баптистского учения на курской земле Ф. Белан, П. Баран, А. Ляшенко на собственном опыте убедились в действенности этих законов, оказавшись в ссылке<sup>3</sup>.

Однако гонения не могли остановить распространение евангельского учения. Численность его приверженцев в Курской губернии постоянно росла. По данным ежегодно издаваемого «Обзора Курской губернии», официально зарегистрированных властями «штундо-баптистов» в 1890 году было 17 человек, в 1902 году — 100 человек, в 1903 — 188, в 1904 — 206, в 1905 — 269 человек. При этом отмечалось, что далеко не все инакомыслящие были учтены властями. Здесь же сообщалось, что в 1905 году «перешли из православия в штунду» 30 человек. Объяснялось, что причиной этого перехода является посещение православными молитвенных собраний баптистов-односельчан и участие в общих бригадах на «отхожих промыслах» в южных городах России и на Кавказе. Евангельское учение находило отклик среди людей, привыкших мыслить и делать выводы самостоятельно, а не следовать слепо готовым правилам, пусть даже освященным авторитетом Православной церкви. Православный противосектантский миссионер Д. Боголюбов писал по этому поводу: *«Своей малограмотностью, слабым знакомством с простейшими библейскими истинами, своим равнодушием к делам веры, нравственной распущенностью многих членов нашей церкви, отсутствием между ними внутренней солидарности и взаимопомощи, встречающемся разобщением пастыря от пасомых, особенно способом существования духовенства, — всем этим мы и даем устои сектантам»*<sup>4</sup>. С ним соглашался уже цитировавшийся ранее И. Дмитриевский: *«...Разделение происходит и держится вовсе не на теоретическом разномыслии, а на протесте против языческой жизни православных; на постоянном наблюдении картин пьяной, беспорядочной, нравственно-распущенной жизни, гордо прикрывающейся святым званием христианина»*<sup>5</sup>. Напротив, характеризуя рост числа последователей путивльской общины баптистов, местный исправник отмечал, что к ней не могли принадлежать лица, *«пьющие спиртные напитки, курящие табак и занимающиеся преступными делами»*<sup>6</sup>. Таким образом, морально-нравственный фактор при выборе нового вероучения присутствовал вполне определенно.

К евангельскому учению проявляли интерес не только крестьяне, но и представители других сословий. В 1890 году на квартиру к молодому студенту Петербургского технологического института Ивану Степановичу Проханову, проходившему практику в городе Новороссийске, пришел человек. Он специально разыскал Проханова, чтобы побеседовать с ним на духовные темы. Это был Аркадий Васильевич Алехин, происходивший из старого дворянского рода. Хорошо образованный, эрудированный, сильный полемист, Алехин в лице Проханова нашел интересного собеседника. Они подолгу беседовали о смысле учения Иисуса Христа, практической библейских заповедей, необходимости возрождения как основы христианской жизни. Встречи и беседы продолжились в Петербурге, где Алехин стал постоянным участником одной из тайных студенческих групп, возглавляемой Прохановым. На одной из встреч он серьезно и искренне молился Господу, выражая *«великое желание быть спасенным»*<sup>7</sup>. Вскоре Алехин возвратился на свою родину, в Курск, где был избран в Городскую Думу, а затем трижды — в 1897, 1901, 1905 годах избирался на должность Городского головы. В феврале 1909 года он избирается на эту должность в четвертый раз. Неожиданно для депутатов кандидатура градоначальника не была утверждена Курским губернатором. В мае этого же года он избирается в пятый раз, но на этот раз кандидатура

<sup>3</sup> Государственный архив Курской области. Ф. 1. Оп.1. Д. 6026. Л. 8–10.

<sup>4</sup> Боголюбов Д.И. Дневник миссионера. СПб, 1899. С. 24.

<sup>5</sup> Дмитриевский И. Из записок миссионера. Религиозное брожение в Путивльском уезде. Курск, 1900. С. 4.

<sup>6</sup> Государственный архив Курской области. Ф. 33. Оп.2. Д.15633. Л. 4.

<sup>7</sup> Проханов И. С. В котле России. Чикаго, 1992. С. 78–79.

отклоняется Министром внутренних дел. Большинство представителей Городской Думы с недоумением встретили известие об этом. Вот мнение депутата И.П. Сапунова, поддержанное большинством думцев: *«Господа! Мы два раза сознательно избирали Городским Головой Аркадия Васильевича Алехина. Многочисленные благодарности Думы ему за время его 12-летней службы свидетельствуют о его высокополезной деятельности для города»*. Явным диссонансом многим выступавшим прозвучало выступление протоиерея И.Ф. Каплинского: *«Я полагаю, что раз министр не признал возможным утвердить Аркадия Васильевича, то мы должны этому подчиниться. Теперь дальнейшая задержка с выборами будет ничем иным, как противлением власти»*. Несмотря на обращение Думы к Министру внутренних дел с просьбой пересмотреть свое решение, оно осталось в силе<sup>8</sup>. В сентябре 1909 года Курская городская управа обращается к Губернатору с ходатайством присвоить первому городскому реальному училищу имя Алехина, как *«носителя и поборника начал самостоятельности и достоинства городского самоуправления... за особые заботы о народном просвещении и введении при нем всеобщего начального бесплатного образования»*. Предлагалось также утвердить для беднейших учеников пять стипендий его имени по 60 рублей каждая. Это предложение было отклонено Министром народного просвещения<sup>9</sup>. Интересно, что Аркадию Васильевичу вновь было суждено на короткое время занять кресло Городского головы после Февральской революции в марте 1917 года. Видимо, результаты служения А.В. Алехина были столь очевидны, что он, единственный в истории Курска градоначальник, избирался на эту должность шесть раз.

В начале XX века в Российской империи произошли серьезные политические, экономические, социальные, культурные изменения. В стране назревала революционная ситуация, и правительство вынуждено было пойти на проведение преобразований демократического характера. Новые принципы взаимоотношений государства и общества нашли отражение в Именном Высочайшем Указе Правительствующему Сенату *«Об укреплении начал веротерпимости»*. Он был принят 17 апреля 1905 года и предусматривал, что *«отпадение от православной веры в другое христианское вероучение или исповедание не преследуется по закону»*<sup>10</sup>. Отпавшие от православия люди уравнивались в правах с «лицами инославных исповеданий». Религиозным обществам сектантов (к ним власти относили и баптистов) присваивалось наименование общин. Избираемые этими общинами служители именовались настоятелями и наставниками и подлежали утверждению Губернским правлением. Они подлежали освобождению от призыва на военную службу. Эти изменения были закреплены в «Манифесте об усовершенствовании государственного порядка» от 17 октября 1905 года. Он гарантировал *«незыблемые основы гражданской свободы на началах действительной неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и союзов»*<sup>11</sup>.

Провозглашение основных демократических принципов вселяло инославным христианам определенные надежды. Численность евангельских христиан-баптистов (именно так стало официально именоваться вероисповедание с 1905 года) на территории Курской губернии быстро росла. В 1907 году таковых официально насчитывалось 812 человек<sup>12</sup>, а в 1915 году — более трех тысяч<sup>13</sup>. В Губернское правление посыпались прошения об открытии молитвенных домов, регистрации общин, утверждении наставников. Однако надежды верующих оправдывались далеко не всегда. Изменение законодательства не привело автоматически к изменению отношения к инаковерующим со стороны властей, по-прежнему тесно связанных с приходским духовенством и епархиальным руководством. А последние совсем без восторга воспринимали «расхищение православного стада». Но, не имея воз-

<sup>8</sup> Государственный архив Курской области. Ф. 195, О. 1, Док. 7.

<sup>9</sup> Государственный архив Курской области. Ф. 1, О, 1, Док. 8063.

<sup>10</sup> Полное собрание законов Российской империи. Собр. 3-е. Т. XXV, отд. 1. СПб., 1908. С. 304.

<sup>11</sup> Российское законодательство X–XX вв.: В 9 т. Т. 9. М., 1994. С. 41.

<sup>12</sup> Обзор Курской губернии за 1907 г. Курск, 1908. С. 72.

<sup>13</sup> Обзор Курской губернии за 1915 г. Курск, 1916. С. 66.

возможности отказать евангельским христианам-баптистам в собраниях по причине несоответствия их религиозных убеждений учению православной церкви, представители Губернского правления намеренно затягивали рассмотрение вопросов, адресуя их на места. Верующим отказывали в разрешении проводить богослужения в предоставляемых единоверцами домах, мотивируя это небольшими размерами помещений, которые не могут вместить всех желающих, невозможностью соблюдения противопожарных норм и требований общественной безопасности. Если же они продолжали проводить служения без официального разрешения, то по-прежнему подвергались задержаниям (как правило, на несколько суток) и крупным денежным штрафам.

Вместе с тем, братья и сестры старались эффективно использовать открывшиеся, пусть и небольшие возможности для расширения своего служения. На состоявшемся в Петербурге в январе 1907 года Всероссийском объединенном съезде Евангельских христиан и баптистов отмечалось, что если *«в недалеком будущем мы не получим лучшего закона, то придется воспользоваться настоящим, не переставая добиваться его пересмотра и изменения к лучшему»*. От курских церквей представителем на съезд был направлен пресвитер из поселка Ржава Митрофан Егорович Чернов. Несмотря на то, что съезд, собравший семьдесят делегатов, проходил легально, по свидетельству его дочери Елизаветы Митрофановны Бурцевой, *«на пути туда отец был арестован полицией и помещен в Петропавловскую крепость. У него отобрали Библию и несколько часов допрашивали. Наконец ему вернули Библию и отпустили, дав строгое указание никому не говорить об аресте»*.

С 1910 года богослужебные собрания начали регулярно проводиться и в Курске. В это время курский мещанин Иван Максимович Караулов вернулся с Дальнего Востока, где он служил унтер-офицером и во время русско-японской войны уверовал в Господа. Примерно тогда же в Курск с большой семьей приехал Федор Евдокимович Цимбал. До этого он жил в городе Баку, где проповедовал в местной церкви Евангельских христиан-баптистов. Служения проводились в домах этих братьев. Проповедь Евангелия приносила свои плоды. В 1913 году церковь насчитывала 14 членов, а постоянно посещали собрания около 30 человек. Пастырское попечение Курской церкви в то время оказывали Митрофан Егорович Чернов и Григорий Иванович Беляев, пресвитер церкви села Коровино Тимского уезда. М.Е. Чернов кроме пресвитерского служения на станции Ржава, фактически был старшим пресвитером (епископом) по региону. В 1914 году в Курск из Харькова был сослан брат Аркадий Георгиевич Алехин. Недовольство властей вызвало то, что он, будучи юристом, активно защищал верующих от преследований со стороны правительства и православного духовенства. Он сразу же включился в служение церкви. Вскоре, в 1917 году, в Курской церкви Евангельских христиан-баптистов был избран и посвящен на служение местный пресвитер. Им стал И.М. Караулов, рукоположенный Федором Прохоровичем Балихиным, известным служителем Союза русских баптистов, только что вернувшимся из двухлетней ссылки в Нарымский край. Об этом событии сообщил издаваемый в Москве союзный журнал «Слово Истины»<sup>14</sup>.

В этом же году, после Февральской революции, с русско-турецкого фронта на лечение в Курск прибыл молодой брат, военный фельдшер Григорий Семенович Нерубенко. Двадцатилетний христианин начал активно и творчески проповедовать Евангелие. Интересно познакомиться с фрагментом его выступления на митинге на центральной площади у Главпочтамта (*ныне Красная Площадь*). Он вспоминает: *«Это было после первой революции. Тогда отменили титулования: эти высочества, превосходительства. Для всех был один титул — «господин солдат», «господин генерал». Это так обрадовало людей. Все равно, что землю дали. Теперь никого не надо величать. Многие выступали тогда на митингах, которые проходили каждый день и длились с утра до вечера. Говорили всё, что хотели. И я выступил на площади возле военного коменданта.*

---

<sup>14</sup> Слово истины, 1917, № 8.

*Мне тогда был 21 год, и я полагал, что меня выслушают. Я сказал: «Господа, разрешите мне сказать. Вот мы имели не одну сотню лет государственную эмблему нашего отечества, двуглавого орла, а все ли знают значение этой эмблемы? Туловище одно, а головы две. Если кто знаком с медицинской литературой, тот знает о рождении сиамских близнецов: головы две, а туловище одно. Это является тяжчайшим уродством. А вот эмблема нашего государства — двуглавый орел. Что это означало? Это означало, что государство наше управлялось и царем, и церковью. Если надо кого повесить, то царь-батюшка дает на это указ. А когда приходит великий пост, то ему надо исповедаться, и он идет к митрополиту просить прощения. И тот прощает его. Какая голова тогда старше, не поймешь. Целый год как будто одна голова старше, а на великий пост — другая. Во всяком случае, это уродство не меньше, чем уродство сиамских близнецов. Это уродство надо устранить, устранить одну голову, отделить церковь от государства. Никого ещё эта казенная вера не спасла. Вот все мы стоим здесь, и спросите друг друга: «Ты спасен?». И никто не скажет «да». В общем, кто хочет более подробно послушать по этому поводу, приходите на Херсонскую улицу в церковно-приходскую школу Георгиевской церкви».*

Г.С. Нерубенко стал инициатором общественного духовно-просветительского служения в Курске. Примечательно, что это служение получило поддержку со стороны городских властей во время нового (шестого!) избрания Курским Городским Головой А.В. Алехина, ученика и последователя И.С. Проханова. С согласия отдела народного образования, служения проводились не только в церковно-приходской школе при Георгиевской церкви, напротив Георгиевской аптеки на Херсонской улице (ныне ул. Дзержинского), но и в Вышеначальном училище на улице Московская в доме № 50 (ныне ул. Ленина. Дом не сохранился. Он стоял напротив библиотеки им. Асеева, между остановками «Драмтеатр им. Пушкина» и «Садовая»). Военные вымыли там полы, сделали скамейки, стол. Сестра сшила скатерть, которой накрыли стол. Эти встречи продолжались до 1925 года и вызывали большой общественный резонанс. Особенно интересовали людей вопросы библейского учения, христианской этики, отношение верующих к событиям общественной жизни. Множество людей, придя в церковь, утоляли свою духовную жажду, находили смысл жизни и хотели нести благую весть своим землякам. Богослужения посещали как представители интеллигенции, так и других сословий. Много было медицинских работников, военных, железнодорожных служащих, рабочих. Один из служителей церкви — Ф.Е. Цимбал — работал в управлении Московско-Киевско-Воронежской железной дороги делопроизводителем в службе тяги. Кстати, примерно в это же время здесь служил чертежником Казимир Малевич, в будущем знаменитый художник-абстракционист, основатель нового направления в изобразительном искусстве — супрематизма и автор известного шедевра «Черный квадрат». Управление располагалось в здании, занимаемом сегодня управлением ФСБ на улице Добролюбова. На железной дороге трудились Василий Баратаев и его жена, братья Горбачев и Пелих, сестра Мария Игнатьевна Сердюк. Тит Кондратьевич Матвиенков был шеф-поваром в ресторане железнодорожного вокзала. И.М. Караулов содержал небольшую торговую лавку, Михаил Борисович Писклов — слесарную мастерскую. Макарий Викторович Тоболин трудился в обувной мастерской. Одна из дочерей Ф.Е. Цимбала работала секретарем-машинисткой в окружном суде.

Г.С. Нерубенко после выздоровления продолжал служить военным фельдшером. Услышав его выступление на митинге, сослуживцы избрали его первым председателем гарнизонного комитета военных медиков. Затем им был организован Губернский союз фельдшеров, и он стал его первым председателем. Членские билеты первых участников этого союза подписаны рукой Григория Семеновича. В это время в Курске было шесть госпиталей, строевые воинские части, две команды выздоравливающих. Врачей не хватало, а те, которые были, не торопились помогать новой власти. Г.С. Нерубенко занимал врачебные должности: член санитарной коллегии военкомата, старший врач 19 батальона, старший врач батальона ВЧК.

Многие верующие были воодушевлены общественными изменениями, ожидали, что гонения останутся в прошлом. Г.С. Нерубенко впоследствии вспоминал: *«С тех пор, как уверовал, я также почувствовал, что такое батюшка и что такое пристав полицейский. Поэтому новую власть революционную мы приняли как избавление. Мы, верующие, тогда считали, что пришло наше освобождение, ведь очень нас притесняли священники и полиция»*. А Павел Васильевич Павлов, известный служитель Союза Русских баптистов, так выразил чаяния верующих: *«Наше желание — свободная церковь в свободном государстве»*.

В 1918 году Г.С. Нерубенко вступил в брак с Марией Баратаевой. Состоялось первое в истории Курской церкви бракосочетание. В память об этом событии сохранилось свидетельство, выданное церковью. Церковь уже тогда имела напечатанные типографским способом бланки со своим наименованием и печать. В 1920 году отошли в вечность братья И.М. Караулов и Ф.Е. Цимбал. На пресвитерское служение был рукоположен Михаил Борисович Писклов. Его рукоположил Г.И. Беляев, пресвитер церкви поселка Солнцево.

Несмотря на тяжелое положение, вызванное революционными событиями и гражданской войной, верующие были полны оптимизма. В народе присутствовала жажда богопознания. Многочисленные служения проводились не только в Домах Молитвы и общественных зданиях, но и под открытым небом. Г.И. Беляев сообщает союзному журналу: *«Много поступает просьб о совершении крещения с разных окрестных сел и деревень, где совершенно нет верующих... На второй день Троицы во время крещения собралось зрителей около трех тысяч»*<sup>15</sup>. Курские Церкви поддерживали теплое общение между собой, верующие часто посещали друг друга. Елизавета Митрофановна Бурцева вспоминает: *«В 19-м или 20-м году в Солнцево состоялось большое торжественное служение. Гостей было очень много. Из Москвы приехали П.В. Павлов и Михаил Данилович Тимошенко. Дом был большой и красиво убраный. На столах стояли красивые самовары. Молодые братья и сестры с радостной улыбкой приветствовали гостей и наливали в стаканы душистый чай. Стаканы слегка позванивали, а мы, дети, как под музыку, рассказывали стихотворения. Помню, я читала стих: «Папа, мой папа, приди же домой, на башне уж пробило час!». Я сама выбрала этот стих, потому что я редко видела своего папу дома. Он часто уезжал для благовестия. Вечером братья из Москвы собрались у нас дома. Павел Васильевич Павлов играл со мной и просил родителей отпустить меня в Москву. Вот что я запомнила из своего детства»*.

В 1922 году прошел первый губернский съезд, на котором был образован губернский союз баптистов и избран губернский пресвитерский совет (правление). В его состав вошли пресвитеры: Г.И. Беляев — председатель (п. Солнцево), М.Е. Чернов (ст. Ржава), М.Б. Писклов (г. Курск), Г. С. Нерубенко (г. Белгород), Морозов (г. Курск). С 1925 года церковь проводила свои служения у Херсонских ворот на улице Чеховская, дом 7.

В начале века в области стали появляться и церкви Евангельских Христиан. На 7-м Всероссийском съезде Евангельских Христиан в Совет Союза от Курского округа был избран брат Москалин. В Курске церковь Евангельских христиан образовалась в 1920 году. До 1929 года она проводила свои служения в бывшей лютеранской кирхе (*сегодня здесь находится областная прокуратура*). Пресвитером церкви был избран брат Пряткин, горный инженер по специальности. Церковь развивалась весьма динамично. Ежегодно проводились районные и окружные съезды Евангельских христиан. Состоявшийся в 1927 году 9-й окружной съезд отметил наличие в Курском округе пяти тысяч Евангельских Христиан. Главной задачей съезд провозгласил духовное укрепление церквей и утверждение вновь уверовавших в основах библейского учения.

Однако в конце 20-х годов развитие церквей было прервано самым жестоким образом. Богослужения были запрещены. Многие верующие, особенно служители, жестоко преследовались, были приговорены к различным срокам тюремного заключения или отправлены

<sup>15</sup> Слово Истины, 1920, № 3. С. 23.

в ссылку. Тысячи братьев и сестер своими именами пополнили скорбный мартиролог страдальцев за веру, став солью, осолившей многомиллионную жертву погибших и репрессированных соотечественников. Для многих из них и сегодня продолжают оставаться реальностью слова известной христианской песни:

*К праху их не найти стезей / Среди тайги и хребтов Урала, /  
И на холмик рука друзей / Не положит букет фиалок. /  
Им статистики точной нет, / И в музеях нет их реликвий, /  
Но их подвигов яркий свет / Сохранился в пример великий.*

«Тень Люциферова крыла» на долгие годы мрачно нависла над бескрайними просторами одной шестой части мира. «Красное колесо» гонений перемалывало миллионы людских судеб и жизней в лагерную пыль. А небесные Ангелы готовили всем вознесенным на жертвенный алтарь, «подвигом добрым подвизавшимся, течение совершившим, веру сохранившим», увядающие венцы славы.

## **Влияние губернских властей и евангелическо-лютеранского духовенства Курляндской губернии на формирование законодательства по отношению к баптистам Российской империи (вторая половина XIX века)**

Курляндская губерния — одна из Прибалтийских губерний, которая была включена в состав Российской империи в 1795 году. Конфессиональная ситуация в этих губерниях была особой, поскольку в регионе ещё с эпохи Реформации самой влиятельной являлась Евангелическо-Лютеранская церковь. В связи с этим в актах о присоединении Курляндии и Лифляндии к Российской империи (в 1721 и 1795 годах) для этой конфессии были установлены особые права и сохранены её исторические привилегии. Кроме того, были сохранены и местные консистории, которые имели право решать многие вопросы церковной жизни. Для государственных учреждений и органов дворянского самоуправления Прибалтийских губерний в 60-е годы XIX века фактически была сохранена часть местных законов, которые давали возможность сохранить «немецкий дух» — язык, традиции законодательства и т.д. Это важно учесть при анализе того, чем отличалось отношение к баптистам центральной власти Российской империи от точки зрения губернских учреждений.

Цель данного доклада — показать, как действия губернских властей и евангелическо-лютеранского духовенства Курляндской губернии повлияли на формирование законодательства по отношению к баптистам Российской империи во второй половине XIX века. Основные использованные источники: документы Министерства внутренних дел Департамента духовных дел иностранных исповеданий, всеподданнейшие отчёты Курляндского губернатора, хранящиеся в фондах Российского Государственного Исторического архива (РГИА) в Санкт-Петербурге, а также материалы Третьего отделения собственной его Императорского величества канцелярии 109-го фонда Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ), относящиеся к тайным сообщениям жандармского управления Курляндской губернии.

Баптизм — одно из неопротестантских движений, пытавшихся восстановить благочестие апостольских времен, единение религиозных общин и т. п., которое во второй половине XIX века было одним из самых популярных неопротестантских движений на территории Курляндской губернии. В связи с тем, что у движения баптистов не было единого центра, на каждой территории процесс развития их общин и взгляды на различные вопросы, связанные со спецификой понимания основ веры, отличались. Это порождало ситуацию, когда не все сторонники нового движения знали и понимали содержание учения баптизма, и не всегда знали его точное название. В такой же сложной ситуации оказались и органы государственной власти, которым приходилось самим разбираться в учении баптистской веры и формулировать своё отношение к ней.

Чтобы понять развитие баптистского движения в Курляндской губернии, нужно знать его истоки. О процессе зарождения движения баптистов на территории Латвии имеются две версии. Представители первой считают, что основатели баптистских общин на территории Курляндской губернии местные жители, которые «выбраны Богом», и только после этого они встретили заграничных проповедников. Представители второй версии думают, что баптистское учение распространили граждане западноевропейских стран, жившие в Либаве (*Libau*), Риге (*Riga*) и других городах этого региона. Кажется, что доля правды име-

ется в каждой из версий. Среди латышей действительно появились общественные группы, члены которых хотели углубить свою набожность. До сих пор остается открытым вопрос о том, каковы были знания основ учения баптизма среди членов этих групп, и насколько сознательно это учение выполнялось.

Значительным фактором, влияющим на движение, было то, что в Курляндской губернии поселились немецкие ремесленники из Восточной Пруссии, которые уже до того практиковали баптизм и своим примерным образом жизни показывали пример местным крестьянам. Первые официальные сведения о том, что в Курляндии имеются баптисты, появились в 1858 году, когда в губернском городке Гробиня (*Grobin*) поселился ремесленник из Клайпеды (*Memel*) — Брандман. В следующем году к нему присоединились ещё несколько выходцев из этого города. По сведениям 1859 года, подготовленным генерал-губернатором, в Курляндии было уже 14 баптистов, почти все иностранцы. Местные власти начали против них репрессии, так как те устраивали тайные собрания. Лютеранские священники, стараясь возвратит в свои приходы отпавших членов, добились, что ведущие члены групп были высланы из Российской Империи. 24 ноября 1860 года местный губернатор Иоганн фон Бревен (*Johann von Brevern*, 1858–1868) подал прошение Прибалтийскому генерал-губернатору, чтобы тот разрешил выслать из страны баптиста Брандмана, для воспрепятствования распространению «секты». Такое разрешение было получено, и в начале следующего года Брандман был вынужден возвратиться в Пруссию.

Но выдворение одного человека не могло остановить развитие баптизма в Курляндии, так как у движения уже было много сторонников. Они тайно переходили границу, чтобы в Клайпедке свидетельствовать о своей новой вере и перекреститься в баптисты. В начале этот путь проходил по суше, а позже — по морю. В 1860 и 1861 годах были организованы три так называемые поездки в Клайпеду, во время которых курляндцы были перекрещены и приняты в Клайпедскую баптистскую общину. Всего в эти годы такое крещение приняли 26 верующих. Уже в августе 1861 года Клайпедский баптистский приход, руководитель которого был Немец (*Niemetz*), уполномочил курляндца Адама Гертнера (*Adam Gertner*) не только руководить новым приходом в Курляндии, но и крестить и делить Святое причастие. 22 сентября 1861 года в Курляндии было произведено первое библейское погружение. Число баптистов стремительно росло. По данным Евангелическо-лютеранской церкви, в 1861 году 268 лютеран стали баптистами.

Губернатор И. фон Бревен в отчете 1861 года пишет, что баптисты действуют тайно, поэтому их число намного больше, чем обычно указывается. Движение очень популярно в Вентспилском (*Windau*) уезде. В том же году Евангелическо-лютеранская генеральная консистория послала министру внутренних дел письмо, в котором было указано, что нужно добиться, чтобы клайпедские проповедники не могли приезжать в Курляндию. Прошение было обосновано тем, что баптисты не имеют специальных духовных руководителей, так как богослужение по их традиции может вести любой член общины. Была высказана и мысль, что в России нет основания разрешать движение баптистов, так как законодательные акты запрещают переманивать прихожан других конфессий. Кроме того, эта секта вредна, так как в ней проповедуется, что Бога слушаться важнее, чем людей. Это может привести к непослушанию властям.

В сообщениях генеральной консистории Евангелическо-лютеранской церкви 60-х годов XIX века баптисты характеризованы как движение, игнорирующее гражданское и церковное законодательство. Указывается, что «баптисты ненавидят и унижают членов приходов всех уже существующих крестьянских конфессий. Им присущ фанатизм, развращенный образ жизни и тенденция не повиноваться закону. Идеи баптизма распространяются среди людей из низших слоев общества, так как их проповедники обещают, что человек, перешедший к ним, освободится от всякого церковного авторитета и духовного законодательства. Они уверены, что Бог милостив, свободно разъясняют Святое Писание, проклинают официальную церковь и её священнослужителей, распространяют оскорбительные сочинения о лютеранской вере, совершают обряд крещения, венчания и похорон, хотя не

имеют на это разрешения. Считаем, что таким образом распространяется деморализующее неуважение к государственному законодательству»<sup>1</sup>. В конце сообщения делается вывод, что распространение идей этой «секты» в России нежелательно.

После 1861 года отношения между баптистами и Курляндской ев. лютеранской церковью были крайне обострёнными. Баптисты отказывались крестить новорожденных в лютеранской церкви, поэтому их детей можно было считать незаконнорожденными, которым по законодательству того времени был нужен опекун. Баптисты отказывались венчаться в лютеранской церкви и хоронить своих близких, соблюдая лютеранские обряды. В свою очередь лютеранские приходы запрещали хоронить баптистов на территории своих кладбищ. Но оказалось, что таинственность и то, что движение баптистов преследовалось, привлекало всё новых и новых последователей.

Отношение Министерства внутренних дел к баптистам было нейтральным, в каком-то смысле даже доброжелательным, поэтому, как свидетельствует несколько законодательных проектов 60-х годов XIX века Департамента духовных дел иностранных исповеданий, министерство считало, что баптизм можно провозгласить терпимой религией. Но данные законодательные проекты не были приняты из-за негативного отношения генеральной консистории Евангелическо-лютеранской церкви и настороженности официальных властей. Уже в октябре 1864 года министр внутренних дел Пётр Валуев (1861–1868) внёс предложение в Кабинет министров применять к баптистам правила, по которым у них была бы возможность вести свои метрические книги, т.е., регистрировать новорожденных, обвенчанных и усопших. Из Кабинета министров был получен отказ из-за того, что группа баптистов Курляндии слишком малочисленна (400 человек). К тому же принятие таких правил свидетельствовало бы о том, что «секта» действительно существует. Это в свою очередь свидетельствовало бы, что баптисты получили значимость, которая не соответствует числу их последователей.

В Российской империи образовалась странная ситуация — проповедование баптистских идей никак не регламентировалось. В связи с тем, что у движения не было официального разрешения проповедовать свое учение, местные власти применяли к членам движения разные запреты. Но на основании того, что баптизм не запрещен, в Санкт-Петербурге обвиняемые лица часто были признаны невиновными. В этом процессе не маловажную роль играло общественное мнение из-за границы. Так, например, в августе 1865 года Иоганн Георг Онкен (*Johann Georg Oncken*, 1800–1884) из Гамбурга и Немец из Клайпеды написали открытое письмо императору Александру II, в котором выразили свое возмущение тем, что в России попирается свобода совести и ведется травля за религиозные убеждения. В письме напоминает и то, что представители нового движения — баптисты — действуют только на основе религиозных убеждений и являются вполне лояльными гражданами своего государства.

Это письмо зарубежных баптистов побудило власти обратить внимание на законодательство по отношению к баптистам. Балтийский генерал-губернатор граф Пётр Андреевич Шувалов (1864–1866) начал активно действовать и потребовал от Курляндского губернатора на время приостановить и представить ему лично все дела, возбужденные по обвинению баптистов местных судебных учреждений. После ознакомления с материалами дел П. Шувалов сделал вывод, что местные власти по отношению к баптистам превышают свои полномочия. Он указал, что такое небрежное и поверхностное отношение со стороны местных властей — самое большое из всех зол, которое может быть в местных управлениях, так как граждане отданы на произвол местной власти и не имеют возможности использовать «покровительство закона». Генерал-губернатор указал и на то, что гонения баптистов со стороны евангелическо-лютеранской церкви связаны с использованием местных судебных органов в своих целях, ни в коем случае не соответствуют интересам власти, а только их собственным, т.е. желанием убрать своих идейных противников.

---

<sup>1</sup> РГИА, ф. 821 (МВД Департамент Духовных Дел иностранных исповеданий), оп. 5, д. 18. (Отчеты о состоянии лютеранской церкви в России за 1864–1876 гг. (22.01.1865 — 22.01.1877) л. 2.

Такое мнение Прибалтийского генерал-губернатора совпадает с либеральной политикой императора Александра II, который идеалом считал права каждого подданного на честный суд и свободу убеждений с учётом того, что они не вредят государственным интересам.

Впоследствии было издано предписание Курляндского губернатора (8 ноября 1865 года) всем местным органам власти Курляндии, в котором было сказано, что арест баптистов возможен только в тех случаях, когда они действуют против государственных интересов. Но и в таких случаях каждый раз перед заведением дела должен быть информирован генерал-губернатор, чтобы решение он принял сам. Как отмечается в мемуарах латышских баптистов того времени, это предписание Прибалтийского генерал-губернатора было воспринято как своеобразный манифест свободы. После принятия этого предписания баптисты могли свободно устраивать молитвенные собрания, не рискуя быть подверженными полицейским репрессиям как «раздражающие общественное спокойствие».

Следующим этапом стала попытка согласовать действующее законодательство с *Временными правилами* по отношению к баптистам в 1866 году. В архивных материалах Министерства внутренних дел сохранились документы, содержание которых дает возможность достаточно точно проследить путь изменений в законодательстве. Кабинет Министров предпринял попытку *Временные правила* создать на основе документов, принятых уже 19 октября 1864 года, мнений министра внутренних дел и Балтийского, Киевского, Подольского и Волынского генерал-губернаторов. Надо отметить, что в процессе согласования выявилось, что взгляды Балтийского генерал-губернатора П. Шувалова от точки зрения министра внутренних дел П. Валуева отличались более выраженным либерализмом. П. Валуев лучше разбирался в конфессиональной политике империи и придерживался мнения, что правила по отношению к баптистам обязательно нужно согласовать с законодательным статусом других конфессий империи, чтобы баптистам не создать привилегированное положение в сравнении с другими терпимыми конфессиями.

Хотя текст согласия о *Временном порядке* был уже согласован, его не продвигали на принятие. В следующие годы министр внутренних дел регулярно получал письма от высших чиновников тех губерний, в которых был распространен баптизм. В этих письмах был задан вопрос о том, как продвигается данный законопроект. Так, в январе 1866 года Балтийский генерал-губернатор пишет, что *Временный порядок* нужно принять незамедлительно, так как лютеране Курляндии относятся к баптистам по примеру Пруссии, где правящая евангелическо-лютеранская Церковь считает их «раскольниками». Он еще раз напоминает, что баптисты не выступают против государства, поэтому очень важно скорее решить их вопрос. Чем скорее движение будет иметь право действовать без ограничений, тем меньше они привлекут к себе последователей из других конфессий.

Несмотря на всё это, данный законопроект был отдан на рассмотрение в Государственный Совет только в январе 1867 года. Государственный Совет передал его Второй императорской канцелярии — так называемому Законодательному департаменту. Департамент повторно познакомился с религиозными взглядами учения баптизма, статистикой о количестве их последователей, их образом жизни и связями с другими похожими религиозными движениями. Чиновники департамента констатировали, что баптисты по своему учению и принципам структуры общины мало отличаются от менонитов, которые появились в России уже в конце XVIII века и являются представителями уже признанного вероисповедания. В связи с этим чиновники поддержали точку зрения министра внутренних дел, что баптизм можно признать терпимой конфессией. Законопроект с мелкими поправками был возвращен Государственному Совету. Самой важной поправкой Законодательного департамента было предложение, что метрические записи должны вестись губернским управлением. Такой порядок не удовлетворял Балтийского генерал-губернатора П. Албединского (*Пётр Павлович Альбединский*, 1866–1870), который считал, что такое ведение дел будет слишком большой нагрузкой как для управления, так и для граждан, которым нужно будет сдать и получить все необходимые документы.

Пока необъяснимая задержка в Санкт-Петербурге продолжалась, последователи баптизма на местах были вынуждены «пожинать плоды» своего неопределенного правового положения. Генерал-губернатор Прибалтики в декабре 1869 года уведомил министра внутренних дел о знаменательном событии, которое очень ярко характеризовало проявления на бытовом уровне проблем, которые существуют из-за неопределенного законодательного статуса. В связи с конфликтами по поводу захоронения баптистов на лютеранских кладбищах генерал-губернатор дал задание курляндскому губернатору обеспечить, чтобы баптистам не запрещали хоронить умерших членов общин на лютеранских кладбищах до того времени, когда им будет разрешение на создание своих. Этот вопрос был согласован с консисторией Курляндской евангелическо-лютеранской церкви. Консистория дала согласие на захоронение баптистов, при использовании ими традиционных ритуалов в кладбищах евангелическо-лютеранских приходов, так как в них нет ничего оскорбительного для христианского учения. Единственным условием было то, чтобы баптисты подчинились распоряжению полиции, т.е., уплатили определенную сумму денег на содержание и управление кладбищем и о похоронах оповещали местного пастора. Обязанность церковного служащего, назначенного консисторией — следить за тем, чтобы баптисты на похоронах не использовали действия, которые неприемлемы для лютеран и оскорбляют их религиозные чувства. Данные условия свидетельствуют о том, что баптисты в глазах лютеран Курляндии были людьми, которым не дано разрешение на распространение своей веры, но они её всё-таки распространяют. Поэтому баптистам нельзя доверять — они непрогнозируемы.

Курляндская евангелическо-лютеранская консистория указывала на то, что разрешение хоронить баптистов на лютеранских кладбищах — это временное решение. Баптисты сами надеются, что им разрешат создавать свои кладбища. К тому же лютеране имеют право не давать разрешение на похороны баптистов, если они считают, эти похороны действиями или словом оскорбляют лютеранскую веру. Надо признать, что формулировки об оскорблении были очень расплывчатыми и в очередной раз указывали на то, что лютеранская церковь старалась подчеркнуть свои права господствующей церкви в Курляндии. Балтийский генерал-губернатор указывал, что кладбище евангелическо-лютеранских приходов (как указано в законе) является их имуществом, поэтому они имеют право действовать на них по своему разумению. Поэтому их требования основательны и справедливы. В заключении была повторно высказана просьба как можно быстрее принять *Временные правила*, чтобы в регионе не возникали конфликты на религиозной почве, в законопроекте желательно было бы записать, что баптисты должны хоронить членов общины (хотя бы только в Курляндии) на своих кладбищах.

Хотя большинство высших чиновников империи уверены в том, что законодательная основа движению баптизма нужна, вопрос остается не решенным еще несколько лет. Характеризуя ситуацию с новыми религиозными течениями в империи граф Пётр Шувалов, бывший Балтийский генерал-губернатор, а в 1870 году уже начальник III канцелярии при императоре, отметил: «Опыт доказывает, что меры строгости и явного правительственного преследования последователей различных расколов оказались безуспешными, а в некоторых случаях, усиливая фанатизм сектантов и возбуждая к ним симпатию, как к мученикам за веру и религию, доводили до совершенно противоположных ожидаемым результатам»<sup>2</sup>.

Только 27 марта 1879 года Государственный совет утвердил *Временные правила*, как должны вести метрические записи баптистов. Этот законодательный акт можно считать документом признания баптизма в Российской империи, который основательно облегчил деятельность баптистских общин, так как они получили официальный статус. Баптисты имели право собираться на богослужения в специально для этого отведенных домах, если это было согласовано с губернатором. Они могли без ограничений свидетельствовать о своей вере, выполнять ритуальные действия по своим традициям, выбирать своих духовных представителей и вести метрические записи.

<sup>2</sup> ГАРФ, ф. 109 (III отделение Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1826 — 1880), оп. 157, д. 202. (О протестантской секте Баптистов и Штундистов 22.08.1872.) л. 56.

Неопределённость правового положения баптистских общин во второй половине XIX века свидетельствует о заинтересованности властей в защите интересов исключительно господствующей в империи православной церкви, а в Курляндии баптисты были в основном бывшие лютеране. В деятельности Министерства внутренних дел просматривается нежелание создавать законодательные акты для относительно малочисленных религиозных групп, у которых еще не существует своя церковная иерархия. Переписка между Министерством внутренних дел и Министерством юстиции свидетельствует о стремлении разработать единый порядок для всех религиозных течений в среде лютеран, чтобы они все были бы равноправными в своих обязанностях и правах перед государством. В 1879 году были изданы *Временные правила*, которые только частично решили проблему легализации баптистских общин.

### Источники

1. Российский государственный исторический архив (РГИА), ф. 821, оп. 5, д. 18 (Отчеты о состоянии лютеранской церкви в России за 1864–1876. гг.) 199 л.
2. РГИА, ф. 821, оп. 5, д. 19 (Отчеты о положении евангелическо-лютеранской церкви в России. 1877–1896 гг.) 355 л.
3. РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 780 (Дело об установлении и введении в действие временных правил ведения метрических книг для баптистов 21.12.1876. — 27.07.1881.) 131 л.
4. РГИА, ф. 821, оп. 5, д. 980 (Переписка с губернаторами о деятельности баптистской секте и о рассмотрении проекта правил для управления духовными делами названной секты. 12.07.1865–27.05.1871) 370 л.
5. РГИА, ф. 1263 (Комитет Министров), оп. 1, д. 2900, ст. 555 (20.06.1861.) Отчет Курляндского губернатора за 1860 год.
6. РГИА, ф. 1263, оп. 1, д. 3092 ст. 383. (Отчет Курляндского губернатора за 1863 год).
7. РГИА, ф. 1263, оп. 1, д. 3253 (Отчет Курляндского губернатора за 1865 год).
8. РГИА, ф. 1263, оп. 1, д. 3351, ст. 511 (Отчет Курляндского губернатора за 1867 год).
9. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ), ф. 109 (III отделение Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1826–1880), оп. 157, д. 202. (О протестантской секте Баптистов и Штундистов 22.08.1872.) 86 л.
10. ГАРФ, ф. 109, оп. 40, д. 40.18. (Сведения по Курляндской губ. за 1865 год.) 15 л.
11. Полное собрание законов Российской империи (ПСЗ), собр. 2, т. 54, ст. 60169 (12.11.1879.) *О форме книг для записи браков, рождения и смерти баптистов.*
12. ПСЗ, собр. 2, т. 54, ст. 59452 (12.03.1879.) О временных правилах о ведении метрических записей браков, рождения и смерти баптистов.

## Причины религиозной нетерпимости в отношении молокан в России XIX — начала XX века

В современной России интенсивно идут процессы миграции различных этнических групп. Национальные, религиозные, культурные споры, часто возникающие, как в национальных окраинах, так и в столичных городах России, заставляют вникать в суть такого явления как религиозная нетерпимость. Зачастую противостояние между определенными группами населения обуславливается различием вероисповеданий. В нашей стране декларируется свобода вероисповедания. Однако, при осуществлении прав и свобод граждан религиозные меньшинства по факту определяются как чуждые элементы общества. Следствием этого является антиконституционная деятельность местных властей и межрелигиозная рознь, подогреваемая усилиями представителей традиционной религии.

Чтобы выявить причины появления религиозной нетерпимости, следует обратиться к опыту конкретной группы верующих. Молоканские общины представляют собой уникальное явление. Вследствие своей закрытости от влияния извне они сохранили своеобразный образ жизни, мировоззрение и культуру. Зададимся целью рассмотреть причины, коренящиеся в происхождении, религиозных особенностях и общественном мнении, на основе которых осуществлялось религиозное преследование духовных христиан молокан.

Существуют мнения о том, что молоканство является русским протестантизмом, возникшим под влиянием протестантизма европейского. Основанием для этого являются некоторые факты о возникновении молоканского учения. Возникновение молоканства в исторической науке датируется 60-ми годами XVIII века. Основателем секты являлся крестьянин Тамбовской губернии Семен Уклеин. Породнившись с одним из основателей духоборчества И. Побирохиным, Уклеин поначалу принял духоборческое учение. Через несколько лет, разойдясь с тестем по вопросу основания религиозной истины, Уклеин сблизился с последователями протестантского рационалистического учения Д.Е.Тверитинова. Именно протестантские идеи Тверитинова повлияли на формирование молоканского рационализма<sup>1</sup>. По другим данным на основе отзывов самих молокан, их вероучение выделилось из духоборчества будто под влиянием пропаганды крестьян, отданных в военную службу и долго находившихся в плену между протестантами за границей во время Семилетней войны (1756–63)<sup>2</sup>.

В признании молоканами Святого Писания Ветхого и Нового Завета как единственного источника вероучения, в восприятии существующей христианской церкви как заблудшей, в непризнании чрезвычайных благодатных дарований; в отрицании церковной иерархии «нельзя не видеть влияния протестантизма через посредство последователей Тверитинова»<sup>3</sup>.

Есть множество аргументов для опровержения подобной точки зрения. Однако восприятие молоканства как протестантского движения дает возможность для спекуляций по поводу посягательства этого учения на социальную и политическую стабильность России. Так Обер-прокурор Святейшего Синода К.П. Победоносцев высказывал суждение по веро-

<sup>1</sup> Самарина О.И. Общины молокан на Кавказе: история, культура, быт, хозяйственная деятельность - Дис. канд. ист. наук. М. РГБ, 2005. С. 23.

<sup>2</sup> Новицкий О.М. Духоборцы. Их история и вероучение. 2-е изд., Киев, 1882.

<sup>3</sup> Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Спб., 1890–1907.

исповедной политике Российской империи: «Россия хранит глубокое убеждение, что нигде в Европе инославные и даже нехристианские исповедания не пользуются столь широкою свободою, как посреди русского народа. В Европе ... к понятию о свободе исповедания при- мешалось безусловное право пропаганды его. И вот источник ваших сетований на наши за- коны о совращениях из православия и об отпадениях от него! В этих законах, ограждающих господствующее в России исповедание и устраняющих посягательство на спокойствие его, Европа видит ограничение свободы для других исповеданий, даже преследование их... Да, к прискорбию для христианского чувства, еще не настало время для мирной встречи хри- стианских идей Востока и Запада; западные исповедания у нас еще не свободны от мир- ских видов, от посягательства на могущество и даже целостность России»<sup>1</sup>. Таким образом, до- казывая инородное происхождение вероучений, представители традиционной религии обо- сновывают свою политику притеснения и нетерпимости по отношению к религиозным мень- шинствам.

Обрядовая сторона вероучения является во многом показательной. Обряды и свя- щеннодействия многократно являлись определяющими в формировании взаимоотноше- ний между инаковерующими. Также само название верующих зачастую происходит от зна- чимых и определяющих жизнь верующих обрядов. Таковым примером является отдель- ный толк молокан — «прыгуны». «Прыгунов» называли еще сопунами, от слова «сопеть», они сопели, дышали особым образом при молитве, объясняя это словами 50-го псалма «Окропи меня, Господи, иссопом и буду чист», а наименование «прыгуны» — соответствен- но от слова «прыгать»<sup>2</sup>. Последователи учения, основателем которого считается Максим Рудометкин, считали, что следуют прямому указанию Св. Писания и таким образом очи- щают друг друга от грехов. Такими техниками, резкими телодвижениями, плясками и осо- бым дыханием молокане достигали каких-то измененных психических состояний, впада- ли в «пророчество». Высказывалось предположение, что молокане испытывали влияние суфийской практики, якобы многие мистические стороны их учения были привнесены од- ним из последователей Семена Уклеина, основателя молоканства, в конце XVIII века из Персии<sup>3</sup>. Следует отметить, что в суфизме прослеживается его сходство с духовными тра- дициями других мировых религиозных школ и направлений — сходство целей, путей их ре- ализаций и даже методик. Это может свидетельствовать только о том, что в основе суфизма и исихазма<sup>4</sup>, йоги и других направлений лежат одни и те же закономерности духовного развития. Они лишь по-разному реализуются в тех или иных культурно-исторических усло- виях. Потому всегда найдутся люди, вне зависимости от их вероисповедания, которые бу- дут в своих религиозных исканиях и проявлениях иметь что-то общее с суфизмом<sup>5</sup>. Однако подобные заявления о связи молокан-прыгунов с суфизмом оказались ничем не подтверж- дены. Все, кто писал о молоканах до революции, являлись либо православными миссио- нерами, либо чиновниками, либо наблюдателями-интеллигентами. Православное духовен- ство ставило своей задачей уничтожение молоканства. Подведение восточной практики как основы сектантского культа могло сформировать восприятие его как чужеродного для русского человека. Чиновники же сталкивались с молоканами по долгу службы и восприни- мали их как темных спятивших мужиков, называя учение «новым безумием»<sup>6</sup>. Становится очевидным исторический факт манипулирования сознанием основной массы населения по отношению к религиозным меньшинствам.

Ещё один факт использования пропаганды для дискредитации инаковерующих. В 1832 году вышло исследование студента О.М. Новицкого о духоборцах, где об этих сектантах

<sup>1</sup> *Арсеньев К.К.* Свобода совести и веротерпимость. — Сб. ст. СПб, 1905. С. 3–5.

<sup>2</sup> *Дингельштедт Н.* Закавказские сектанты в их семейном и религиозном быту. — Спб., 1885. С.16.

<sup>3</sup> *Шмулевич А.* Русская религия: царь духов и вождь сионского народа // "Русский журнал". 12.02.2007.

<sup>4</sup> Мистическая практика умно-сердечной молитвы, совмещённая с трезвением (контролем) за всеми ис- ходящими изнутри помыслами, способствующая очищению ума и сердца и подготавливающая (но не приводя- щая сама по себе) подвижника к духовному богосозерцанию.

<sup>5</sup> *Инайят-хан* Суфийское послание о свободе духа. — М., 1914.

<sup>6</sup> *Дингельштедт Н.* Закавказские сектанты в их семейном и религиозном быту. — Спб., 1885. С.42

наговорены всевозможнейшие ужасы. Во втором издании своей книги, через 50 лет после первого, в 1882 году, профессор Новицкий сознается, что дал в первом издании совсем неверные сведения<sup>7</sup>. Однако, в то время эта книга служила единственным источником для знакомства с духоборцами и под ее влиянием духоборцы были зачислены в категорию особенно вредных сект рядом с хлыстами и скопцами. Сюда же попали и молокане, которых и Новицкий, и правительство ошибочно (в чем профессор великодушно сознается через 50 лет), рассматривали как отпрыск духоборчества<sup>8</sup>. На основе таких взглядов на молокан и духоборцев, как на особенно вредных сектантов, на них посыпался целый ряд запрещений административного, экономического, социального характера. Подобный факт показывает насколько может быть пагубным влияние «заказного» характера исторических исследований. Казалось бы, на современном этапе историческая правда восторжествовала. Однако, в определенное время историческая несправедливость и действующая на основе неверно истолкованных фактов нетерпимость оказывают прямое влияние на судьбу не одного поколения притесняемого религиозного меньшинства.

Времена меняются, нравы остаются неизменными. В современной России представителям нетрадиционных конфессий приходится сталкиваться с проблемами, вековой давности. Так же представители протестантских церквей, ставших уже давно традиционными для России, оцениваются как чужеродные и деструктивные элементы общества, якобы действующие в интересах политических оппонентов. Так же религиозная жизнь и обрядовая сторона подвергаются критике. Обвинения в аморальных действиях в рамках вероучения «сектантов» являются самыми распространенными в простонародной среде.

Учитывая политическую и религиозную неграмотность населения, а также исторический опыт России, можно будет не удивляться новым вспышкам ксенофобии и «охоты на ведьм» в будущем.

---

<sup>7</sup> Новицкий О.М. Духоборцы. Их история и вероучение. – 2-е изд., Киев, 1882.

<sup>8</sup> Абрамов Я. История духоборцев и молокан «Живописная Россия». 1905. №23, 24. Издание т-ва М.О Вольф, Москва.



**Евангельские христиане-баптисты в жерновах  
Советской власти в 1920–1930-е годы**



## **Евангельские церкви в советском государстве между двумя мировыми войнами**

В 1917 году большевики пришли к власти не только во многонациональной, но и в мультиконфессиональной стране. Объявив тотальную войну религии и церкви, они, возможно, не представляли себе всей сложности поставленной задачи и того многообразия конфессий и деноминаций, которые им предстояло в ходе борьбы за культурную гегемонию уничтожить или вытеснить на задворки общественной жизни. Однако уже в начале 1920-х годов большевики продемонстрировали понимание всей сложности ситуации и необходимости специального подхода к различным конфессиям, в том числе и к динамично развивающимся церквям баптистов, евангельских христиан, адвентистов седьмого дня, меннонитов и др.

В 1920-е годы в церковно-государственной политике в СССР доминировала линия, направленная на разложение конфессий изнутри и провокацию конфликтов между различными религиозными течениями, завершавшихся, как правило, разделением верующих на несколько противоборствующих лагерей. Важными рычагами осуществления данной политики являлись выборочные административные и судебные репрессии, мелочная регламентация и постоянный контроль за общинами верующих на фоне хорошо поставленного органами ВЧК — ГПУ — ОГПУ агентурного осведомления.

Хотя политика раскола была признана большевистским руководством универсальной и применялась в отношении подавляющего большинства вероисповеданий, органы политической полиции вырабатывали в отношении каждой отдельной конфессии свою собственную специфическую линию. Если в случае с православной церковью, буддизмом и лютеранством в качестве предлога для раскола был использован вопрос о реформировании церкви, то для евангельских церквей «яблоком раздора», начиная с 1923 года стала проблема «добровольного» признания обязательности военной службы с оружием в руках. Не будет преувеличением утверждать, что именно целенаправленная политика, нацеленная на разложение евангельских церквей на ряд враждующих течений и групп, а также реакция верующих на эту политику определяли в целом все коллизии взаимоотношений протестантских общин и государства в 1920-е годы.

Здесь принципиально важно указать на то обстоятельство, что протестантские конфессии получили после 1917 г., благодаря иллюзорным представлениям части большевистского руководства во главе с В.Д. Бонч-Бруевичем об «общественно-коммунистической» направленности «сектантских» вероучений, возможность на непродолжительное время воспользоваться некоторыми преимуществами и льготами, в первую очередь — освобождением от военной службы с оружием в руках по религиозным убеждениям. В результате в историографии сложилась концепция о терпимой позиции государства по отношению к «сектам» различных толков вплоть до конца 1920-х годов и даже о «золотом веке сектантства».

Данная точка зрения представляется не совсем верной. Все выгоды от «союза» с протестантами не могли изменить главного — антирелигиозная политика была основой основ большевистской диктатуры. Априори бескомпромиссно против «сект» выступали органы политической полиции. Против «утопии Бонч-Бруевича» так же была настроена подавляющая часть региональных партийных организаций. Негативную позицию по отношению к евангельским конфессиям занимало большинство членов Комиссии по проведению Декрета об отделении церкви от государства при ЦК РКП(б), в первую очередь Е.М. Ярославский, П.А. Красиков и

Е.А. Тучков, которые рассматривали деятельность «сектантства» как попытку приспособления религии к новым условиям, как очередную форму «антисоветского движения кулаческих элементов в деревне».

Самые серьезные опасения евангельские церкви стали вызывать у большевистского руководства после кампании по изъятию церковных ценностей как образования, способные аккумулировать значительное число сторонников, в том числе верующих, отпавших от ортодоксии. Наибольшую массовость религиозному движению в рамках баптистских церквей обеспечивало, по глубокому убеждению органов власти, освобождение «сектантов» от военной службы по религиозным убеждениям. В итоге для властей все более неоспоримой становилась необходимость осуществления масштабных репрессивных мер, которые остановили бы рост общин и вынудили конфессии пойти на признание военной службы с оружием в руках обязательной для верующих.

В конце 1922 — начале 1923 года ГПУ СССР провело широкомасштабную репрессивную акцию, в ходе которой в большинстве губерний была фактически прекращена легальная деятельность протестантских конфессий. Спротивление большинства «сектантских» общин, выразившееся в переходе на нелегальное положение, рост популярности «сектантов» среди населения как гонимых и преследуемых мучеников, заставили власть отказаться от массовых преследований, возобновить регистрацию общин и разрешить «сектантам» легальную деятельность.

Отказавшись от ликвидации евангельских церквей административными методами, власть сделала ставку на политику, направленную на разложение конфессий изнутри. При этом раскол «сектантства» не был единственной целью той сложной игры, которую власть начала в 1923 году. «Добровольный» отказ верующих от пацифизма был вполне самостоятельной задачей, достижению которой органы политической полиции и советско-партийное руководство придавали большое значение. Образно говоря, в данной ситуации власть стремилась одновременно убить двух зайцев: расколоть евангельские церкви, используя «военный вопрос» и решить проблему религиозного пацифизма, раскалывая при этом протестантов. К 1927 году руководство почти всех протестантских конфессий вынуждено было признать обязательность военной службы для верующих, что послужило причиной раскола и атомизации церквей. После XXVI Всесоюзного съезда баптистов (декабрь 1926 года) фактически единственной конфессией, члены которой претендовали на освобождение от военной службы, получая поддержку своих руководящих органов, остались меннониты. Начиная с 1927 года вопрос о религиозном пацифизме постепенно утратил для власти свою остроту.

Переход к новому периоду церковно-государственных отношений, главной отличительной особенностью которого стало осуществление активной репрессивной политики, постепенно начался после принятия в апреле 1927 года постановления ЦК ВКП(б) «О сектантстве». Последнее существенно ограничило поле деятельности евангельских церквей и акцентировало внимание партийных и государственных органов на протестантских конфессиях как на активных противниках советского строя.

К началу коллективизации «сектантские» организации стали расцениваться руководством коммунистической партии как более гибкие и опасные в сравнении с православными общинами. Общим местом стали рассуждения партийных функционеров о том, что православный клир в сравнении с «сектантством» ленив и неизобретателен. В выдвижении «сектантов» на первый план сыграло свою роль и то, что большинство антирелигиозных мероприятий периода нэпа дали минимальный эффект. Для оживления антирелигиозной борьбы нужен был стимул в виде сильного коварного врага. «Сектантство» же как нельзя лучше подходило на роль идеолога кулачества, носителя враждебного мировоззрения, открыто демонстрирующего свою приверженность гуманизму и пацифизму. Протестанты расценивались так же как носители еретической альтернативы строительству социализма. Не последнюю роль здесь сыграли «сектантские» кооперативы и артели. Постановление ЦК ВКП(б) «О мерах усиления антирелигиозной работы» от 24 января 1929 года обращало

внимание местных партийных организаций на «широкое развитие хозяйственной и организационной деятельности сектантских общин (развитие сектантских кооперативов, сектантских касс взаимопомощи при них, работы по призрению, благотворительности и проч.)».

В ходе коллективизации евангельские церкви были выделены в отдельную группу в составе кулачества, подлежащую репрессиям согласно приказу ОГПУ СССР № 44/21 от 2 февраля 1930 года. В идеологическом плане репрессии сопровождались кампанией в прессе по формированию образа сектанта — врага народа. Хотя операция по приказу № 44/21 изучена крайне слабо, тем не менее известно, что количество верующих, репрессированных в 1930 году, фактически равно цифре «церковников и сектантов», осужденных в 1938 году, что ставит вопрос о сходстве и особенностях данной операции и операций НКВД времен «Большого террора».

После удара, нанесенного религиозным организациям в период коллективизации, партийно-советское руководство на местах перестало рассматривать борьбу с религией в качестве одной из приоритетных задач. «Штурм и натиск» периода коллективизации сменился рутинной административного «выдавливания» евангельских общин из молитвенных домов и выборочных репрессий, которые регулярно практиковались органами ОГПУ–НКВД вплоть до начала массовых операций 1937–1938 годов. Необходимо также отметить, что в завершающий период коллективизации «сектанты» в глазах властей стали выполнять роль системообразующего фактора для единоличников, всеми силами сопротивлявшихся вступлению в колхозы.

К 1936–1937 годам большинство евангельских общин прекратило свое легальное существование. Но это обстоятельство не помешало тому, что в 1937–1938 годы протестанты вновь стали одним из главных объектов государственных репрессий. Включение «сектантов» в качестве целевой группы самой массовой карательной акции «Большого террора» — операции НКВД по приказу № 00447 — было обусловлено как репрессивной традицией, так и активным стремлением евангельских верующих в 1930-е годы сохранить и укрепить свои общины, существовавшие в основном нелегально. Инициатором нового похода на «сектантов» после февральско-мартовского 1937 года пленума ЦК ВКП(б) выступило высшее руководство партии и НКВД, их с воодушевлением поддержали местные власти и региональные органы НКВД, рассматривавшие верующих как идеологических конкурентов и «возмутителей спокойствия». Известно по меньшей мере о двух специальных директивах НКВД СССР об усилении агентурно-оперативной работы по «церковникам и сектантам» в 1937 году.

Высокая виктимность «сектантов» даже в сравнении с православным клиром объясняется следующими факторами. Во-первых, пресвитеры, проповедники и активисты общин, как правило, находились на оперативном учете, в их отношении велись агентурные разработки, в результате чего у органов НКВД имелись компрометирующие материалы, что и объясняет поголовные аресты «сектантов». Во-вторых, значительное количество «сектантов» уже в той или иной степени было стигматизировано: подавляющее большинство пресвитеров и проповедников лишались избирательных прав, большая часть верующих была ранее осуждена, выслана либо раскулачена. В-третьих, сам стиль религиозной жизни евангельских верующих существенно облегчал задачи следователей НКВД. Верующие регулярно встречались на молитвенных собраниях, а так как подавляющее большинство общин не было официально зарегистрировано, собрания квалифицировались как нелегальные. В-четвертых, «сектанты» в ходе следствия, как правило, не отрицали свою принадлежность к церкви, подтверждая участие в нелегальных молитвенных собраниях и совместных чтениях Библии, что уже было достаточным основанием для вынесения обвинения.

Принципиально новым моментом репрессий 1937–1938 годов в отношении евангельских верующих по сравнению с предыдущими годами стал масштаб репрессий и жесткость выносимых приговоров, нацеленных на физическое уничтожение руководства и актива общин: если ранее вынесение смертного приговора было скорее исключением из правила, то в

ходе реализации приказа № 00447 основная масса «сектантов» уничтожалась физически, репрессиям подвергались жены и близкие родственники пресвитеров и проповедников.

В статистическом отчете о работе органов НКВД СССР за 1937–1938 годы приводятся данные о 50.769 репрессированных «церковниках и сектантах» (соответственно 37.331 за 1937 год и 13.438 за 1938 год). Пока неясно, какое количество от этого числа составляли евангельские верующие, но их доля, без всякого сомнения, была велика. К моменту окончания «Большого террора» евангельские общины находились на грани уничтожения.

Тем не менее «Большой террор» не смог окончательно разрешить проблему очистки советского общества от «сектантов». В предвоенный период они продолжали оставаться для органов НКВД приоритетной группой, подлежащей активной агентурной разработке и преследованиям. Так, за 1940 — начало 1941 года органы НКВД СССР арестовали 1988 «церковников и сектантов, являвшихся членами антисоветских групп и организаций».

Начало войны с фашистской Германией привело к тому, что органы НКВД-НКГБ резко активизировали свою деятельность по ликвидации потенциальной «пятой колонны». 22 июня 1941 года нарком НКГБ В.Н. Меркулов разослал всем территориальным управлениям директиву, в которой приказывалось привести в мобильную готовность весь «оперативно-чекистский аппарат» и «провести изъятие разрабатываемого контрреволюционного и шпионского элемента». Главный удар, как и во время «Большого террора», вновь наносился по «бывшим» и всем ранее репрессированным по 58 ст. УК РСФСР, в том числе и по евангельским верующим.

Таким образом, именно евангельские христиане проявили в 1920–1930-е годы минимальную способность к коллаборационизму с режимом. Именно их деятельность расценивалась сталинским государством как наиболее опасная среди прочих конфессий, а их общины, несмотря на постоянное репрессивное давление, демонстрировали стойкое стремление вести независимую религиозную жизнь.

## Христианские коммуны И.С. Проханова и город Солнца

### 1. Вертоград евангельский в России и его устроители

1.1. Во все века, в разных странах и в России, в том числе, находились группы верующих-энтузиастов, которые пытались организовать общественно-экономическую жизнь по примеру древних христиан. Характерные черты жизни христианских общин I века очерчены в Новом Завете: «Все же верующие были вместе и имели все общее: и продавали имущества и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого» Деян.2:44–45.

1.2. В 1870 году известный проповедник И.Г. Рябошапка, прозванный «апостолом баптизма на Украине», направил новороссийскому губернатору П.Я. Коцебу прошение о дозволении ему и еще 20 семействам из баптистской общины деревни Любомирка «выйти невольные степа, чтобы жить отдельным селением и вести хозяйство сообща по образцу первой апостольской церкви». Высокое начальство просьбу баптистов отклонило, усмотрев в одной «вредную крамолу», некий зародыш идей социализма.

1.3. Лидеры евангельского движения, петербургские аристократы В.А. Пашков и граф М.М. Корф вынашивали планы создания христианской сельхозобщины на южнорусских землях. Вблизи Симферополя, в районе деревни Спат и хутора Софиевка в 1883 году они облюбовали свободные участки земли. Пашков предлагал назвать будущее поселение «Вертоград», что в переводе со старославянского означает «цветущий сад». С высылкой Пашкова и Корфа за границу в 1884 году проекты евангелистов были преданы забвению.

1.4. Изучая архивы Пашкова, Проханов, проповедник петербургской евангельской общины, обнаружил выкладки относительно образования христианского коллективного хозяйства в Крыму. В 1894 году, Иван Степанович, получив специальность инженера-технолога, набирает группу единоверцев для совместной работы на крымской земле. Среди них: семья проповедника Г.И. Фаста, вдова поэта Некрасова Зинаида Николаевна с двумя племянницами». Через четыре года, в связи с усилением гонений на протестантов в России евангельский «Вертоград» вынужден был прекратить свое дальнейшее развитие.

### 2. Особенности евангельско-баптистского кооперативного движения после 1917 года

2.1. Новая большевистская власть, упразднив частную собственность, побуждала народ к поиску различных форм коллективного хозяйствования. Христиане протестантского направления, имея опыт общинной жизни, были в целом вполне готовы к созданию эффективных производственных и сельхозартелей. В брошюре «Евангельское христианство и социальный вопрос», изданной в 1918 году, Проханов утверждал: «Мы верим, что евангельское движение в России должно выразиться не только в проповеди, но и в создании новых форм социально-экономической жизни».

2.2. Советское руководство в ту эпоху было заинтересовано в привлечении верующих к хозяйственному обустройству страны. В 1921 году при Наркомате земледелия начала работу спецкомиссия по заселению свободных земель и бывших помещичьих имений сектантами и старообрядцами. Представители Наркомзема принимали участие в работе 1-го Всероссийского съезда сектантских сельскохозяйственных и производственных коопе-

ративов, который был созван по инициативе Объединенного совета религиозных общин и групп в марте того же года. Съезд собрал 173 делегата от более чем 10 религиозных течений из 34 губерний.

2.3. Вопрос о религиозных трудовых объединениях широко и основательно обсуждался в высших партийных кругах. Необыкновенно бурные дебаты вызвал доклад М.И. Калинина «О работе в деревне» на XIII съезде РКП(б) в мае 1924 года. Дискуссии продолжались и в газете «Правда». На содействии христианским коммунам настаивали: Калинин, Рыков, Бонч-Бруевич. Противоположную позицию заняли: Красиков, Скворцов-Степанов, Ярославский, Бергавинов. В итоге на съезде была принята все-таки положительная резолюция: «Умелым подходом надо добиться того, чтобы направить в русло советской работы имеющиеся среди сектантов значительные хозяйственно-культурные элементы».

2.4. Сразу после 17 и в начале 20-х годов на волне всеобщего увлечения формированием нового общества христианские трудовые коллективы возникают повсеместно. Только в Москве кооперативные объединения баптистов открыли шесть столовых, одна из которых размещалась в нижнем этаже здания ВЦИКа и обслуживала участников сессий и конгрессов. К 1924 году Союз баптистов образовал 25 сельхозкоммун, объединивших по 25 семейств, которые трудились в 12 губерниях. Товарищество «Братская помощь» имело 14 отделов с многочисленными филиалами в губернских городах.

2.5. В наибольшей степени созданием и развитием христианских коммун был увлечен И.С. Проханов. Имея за плечами инженерно-техническое образование, он вникал во все тонкости ведения коллективного хозяйства. Всесоюзный Совет евангельских христиан, возглавляемый Прохановым, поощрял хозяйственную деятельность поместных церквей. На Кавказе была создана специальная сельхозшкола, куда направлялись выпускники Библейских курсов для изучения усовершенствованных приемов земледелия. Сам Проханов направлял по общинам циркулярные послания с описанием технологии посадки лесных насаждений и фруктовых деревьев. Подобным занятиям он придавал сакральное значение.

### **3. Социальная теология Проханова и проект города Солнца**

3.1. Воодушевленный успешным строительством коммун, Проханов начинает обдумывать масштабные планы по созданию крупного христианского поселения. Он хорошо понимает, что, прежде всего, нужна основательная теологическая база. Духовный и социальный облик будущего града и его жителей Проханов не замедлил представить в своей программной работе «Новая, или Евангельская жизнь». Картины идеального быта и бытия, описанные Прохановым, во многом оказались созвучны знаменитому трактату Кампанеллы «Город Солнца». Итальянский философ и монах-доминиканец, как и русский проповедник, высший пример братской коллективной жизни и труда видел в первохристианских общинах. Образ Солнца занимает одно из центральных мест в трактате Кампанеллы и довольно часто встречается в работе Проханова. У Кампанеллы Солнце — орудие Бога. У Проханова — символ Евангелия. Простой земледельческий труд для членов нового сообщества не в тягость, а в радость — так мыслили Кампанелла и Проханов. Жители города Солнца идут на полевые работы с трубами, тимпанами, знаменами. По мысли Проханова, жизнь в христианских коммунах будет заполнена радостным трудом с торжествующим пением.

3.2. В ноябре 1926 года после 10-го Всесоюзного съезда евангельских христиан «русский Кампанелла» поручил инженерам, агрономам и другим специалистам приступить к непосредственной технической разработке строительного проекта города и деревни. Менее

чем через год проект был готов. От Наркомзема РСФСР без особых проволочек были получено разрешение и рекомендательные удостоверения для работы специальной экспедиции по подысканию территории в Алтайском крае. Осенью 1927 года экспедиция во главе с Прохановым проводила изыскательскую работу на берегах рек Бии и Катунь. Дальнейшие изыскания были направлены в Минусинский и край и на озеро Ханку вблизи Владивостока.

#### **4. Провал проекта города Солнца-Евангельска и распад коммун**

Основные причины.

4.1. На пороге 30-х годов процесс подготовки к закладке города Солнца был приостановлен. Вожди партии, в особенности, Емельян Ярославский, через печатные издания стали изливать свое негодование против воплощения проектов Проханова. Дело о городе дошло до Сталина. 17 мая 1928 года на заседании Политбюро ЦК ВКП(б) Сталин указал на серьезные просчеты, допущенные Наркомземом в связи с выдачей разрешения баптистам на строительство религиозного города. Через неделю Политбюро после доклада Ярославского о деяниях Проханова предписывает Наркомзему «ликвидировать дело с организацией города Евангельска в Сибири».

4.2. Христианское кооперативное движение к этому времени тоже пошло на спад. Были причины внутреннего характера. Духовное состояние некоторых работников оставляло желать лучшего. Во многих трудовых общинах вспыхивали распри при распределении продукции. Наблюдалась расслоения не бедных и богатых членов, меж ними создавались конфликтные ситуации. В период НЭПа часть работников уходила в индивидуальное предпринимательство. Вокруг личности Проханова ходило много кривотолков. Наиболее консервативные верующие с опаской и недоверием смотрели на его нововведения и грандиозные проекты социального характера.

4.3. Основные препятствия исходили извне, от властей предрержащих. Организаторы коммун испытывали постоянное давление от местных органов власти, которые создавали трудности при получении участков земли, инвентаря, транспорта. Были случаи, когда коммуны закрывались просто решением местных советских и партийных руководителей.

Наконец, пришло время, когда процесс развала коммун получил законодательную санкцию сверху. При полном одобрении Сталина в 1929 году выходит новый закон о религиозных объединениях. В очень длинном списке запретительных статей была и такая: «Религиозным объединениям запрещается создавать кассы взаимопомощи, кооперативы, производственные объединения».

Атеистическая власть не могла не видеть экономической эффективности христианских коллективных хозяйств, но ее пугал духовный пафос и иная система духовных ценностей, преобладавшая в религиозных трудовых общинах. Власть панически страшилась возможного образования «государства в государстве» на иной мировоззренческой основе. Ведь такие крупные разносторонние деятели, как, например, Проханов, вполне могли бы взяться за построение социализма на христианской основе.

#### **5. Заключительные выводы**

5.1. Какие побудительные мотивы двигали строителей коммун? Во-первых, это была попытка воссоздать на практике идеал братской жизни, имевший место в апостольскую эпоху. Во-вторых, у верующих людей возникло естественное стремление к осуществлению сакрализации совместной хозяйственно-трудовой жизни в духе Евангелия Иисуса Христа. В-третьих, часть доходов от трудовой деятельности можно было использовать на дела милосердия и духовно-просветительскую работу. В-четвертых, трудовые общины могли быть центрами активного миссионерства.

5.2. Мощное влияние на порыв верующих к поиску новых форм социально-экономической жизни оказал дух эпохи. Тогдашняя эпоха породила великое множество революционеров, реформаторов, мечтателей. Волна реформаторских настроений охватила немалую часть христиан разных конфессий.

Основным лидером христианского кооперативного движения оказался И.С. Проханов — фигура сложная и многоплановая. Проханов мечтал о Реформации в России. Христианские коммуны и несбывшийся проект города Солнца, или Евангельска, были частью его далеко идущих реформаторских планов.

## **Репрессии в отношении евангельских христиан и баптистов Башкирии в 30-е годы XX века**

В конце 20–30-е годы по евангельским церквам нашей страны был нанесен мощный репрессивный удар, который не просто ошеломил церкви. По сути, он навсегда изменил облик всего российского баптизма. Российский баптизм до 30-х годов и после них — это две разные конфессиональные системы, с отличающимися принципами функционирования, организацией. Прошедшее после начала демократизации нашей страны двадцатилетие свободы во многом не исправило последствий удара 30-х годов. В этой связи весьма важно проследить историю репрессий, изменения, которые они повлекли за собой.

Необходимо признать, что десятилетие «большого террора» — одно из белых пятен в истории евангельских христиан и баптистов. Этому есть несколько причин. Религиоведы советского периода, такие как Л.С. Лялина, А.И. Клибанов, Л.Н. Митрохин, Ф.М. Путинцев<sup>1</sup>, главной причиной масштабного сокращения числа общин называли социалистические преобразования, главным образом в деревне. Ликвидация «последней базы капитализма» — мелкотоварного производства, частнособственнического хозяйствования, а тем самым, мелкобуржуазной психологии, составлявшей основу и источник баптистских представлений, считали они, — главная причина распада баптистских общин. Такая позиция не отражала действительной сути происходивших процессов, поскольку не оперировала всей массой исторических фактов и имела конкретную, не связанную с достижением исторической истины цель, — обосновать правдивость материалистической марксистско-ленинской идеологии.

Сами баптистские исследования второй половины 80 — начала 90-х годов XX века также не могли объективно осветить репрессии 30-х годов. Главной причиной было почти полное отсутствие источниковой базы. Материалы о репрессиях находятся в архивах спецслужб и имеют закрытый статус. К этому можно добавить и то, что баптистские исследователи свои труды часто выдерживали в духе официальной идеологии. Классическим примером такого подхода была официальная «История евангельских христиан-баптистов в СССР», изданная ВСЕХБ в 1989 году<sup>2</sup>. Судьбоносный этап, который изменил лицо отечественного баптизма, нашел отражение всего на 10 страницах при полном молчании о причинах репрессий.

К середине 90-х годов положение начинает меняться. Публикуются воспоминания репрессированных в свое время служителей, таких как Ю.С. Грачев, Г.П. Винс<sup>3</sup>. С процессом реабилитации жертв политических репрессий становятся доступными некоторые материалы спецслужб. Первой попыткой объективно оценить репрессии 30–х годов стала работа Л.Н. Митрохина «Баптизм: история и современность», изданная в 1997 году. С началом нового века начинают появляться работы, освещающие не только общероссийскую историю репрессий против баптизма, но и достаточно подробно региональную специфику

---

<sup>1</sup> Лялина Л.С. Баптизм: иллюзии и реальность. — М., 1977; Клибанов А.И. Религиозное сектантство и современность. — М., 1969; Митрохин Л.Н. Баптизм. — М., 1966; Путинцев Ф.М. Политическая роль и тактика сект. — М., 1935.

<sup>2</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. — М., 1989.

<sup>3</sup> Грачев Ю.С. В иродовой бездне. — М., 1994; Винс Г.П. Тропою верности. — 1997.

(А.И. Савин, Н.И. Ярыгин)<sup>4</sup>. Однако, до объективного освещения проблемы с использованием всего комплекса эмпирического исторического материала еще очень далеко. Одной из насущных потребностей изучения отечественного баптизма является детальное исследование репрессий 30-х годов во всех уголках страны.

Одной из важнейших идей сталинизма было утверждение о сохранении и непрерывном обострении классово-религиозной борьбы по мере продвижения к социализму. Оно послужило основой для формирования «образа врага», а также для проведения массовых репрессий. Как отмечал Л.Н. Митрохин, религиозные организации реальной угрозы для тоталитарной власти не представляли. Однако верующие, особенно «сектанты», были крайне опасны в другом — идеологическом отношении: они открыто провозглашали небесного Бога высшим непререкаемым авторитетом и никак не желали сменить его на земного самодержца<sup>5</sup>. Именно в этом причина того, что верующие баптисты стали одной из значимых мишеней сталинской репрессивной машины.

Башкирия на конфессиональном лице баптизма занимала в то время достаточно весомое место. К концу 20-х годов общая численность евангельских христиан и баптистов Башкирии составляла не менее 1600–2000 человек. Они были объединены в несколько крупных общин: Уфимская община евангельских христиан (пресвитер Павел Николаевич Качинский); Община евангельских христиан Бирского района (пресвитер Алексеев Филипп Андреевич); Община евангельских христиан села Шаровка Белебеевского района (пресвитер Василий Ермолаевич Вожаев); Община евангельских христиан села Давлеканово (пресвитер Александр Шуваев); Вольно-Киевская община евангельских христиан Улу-Теляжской волости (ныне Челябинская область, пресвитер Арсений Карпович Чубатов); Скимская община баптистов Архангельского района (пресвитер Фриц Карлович Штернберг); Община баптистов Нуримановского района (пресвитер Александр Шалашов); Алко-Ивановская община баптистов Белебеевского района (пресвитер Михаил Леонтьевич Грачев), Община баптистов села Новиков Стерлитамакского района (пресвитер В.Т. Новиков); Балтийская баптистская община Иглинского района (пресвитер Карл Савельевич Кестер), Николаевская община баптистов Архангельского района (пресвитер Афанасий Куприянович Разумов). Поэтому репрессивная машина 30-х годов затронула баптистов Башкирии в полной мере.

Типичной историей баптистского служителя тех лет была судьба Павла Николаевича Качинского, пресвитера Уфимской общины евангельских христиан.

Павел Николаевич Качинский был евангельским служителем не только регионально-го, но и общероссийского масштаба. Родился в 1879 году в Каменец-Подольской губернии, русский. Получил начальное образование. Принял евангельское христианство в 1907 году (по другим данным в 1905). С 1911 года проповедник Уфимской общины евангельских христиан. Пресвитерское служение он нес с 1924 до 1935 года. О систематическом религиозном образовании пока сведений не найдено. Вплоть до начала 30-х годов неизменно участвовал в проведении общероссийских съездов евангельских христиан. До 1935 года (с какого года неизвестно), будучи инвалидом, был уполномоченным ВСЕХ по Уральскому региону и Башкирии. В 1910 году, будучи делегатом от Уфимской общины на съезде Евангельских христиан в Петербурге, познакомился с лидером евангельского христианства России Иваном Степановичем Прохановым, с которым завязал тесную дружбу. Поддерживал с ним постоянную переписку. В последний раз виделся с ним в 1927 году на Десятом съезде Евангельских Христиан в Ленинграде. С 1930 по 1935 год получал финансовую поддержку от И.С. Проханова, пребывавшего тогда в эмиграции<sup>6</sup>.

Как служитель евангельских христиан Качинский имел достаточно напряженные отношения с Советской властью. Был лишен избирательных прав как «служитель культа». Впервые был арестован в 1921 году за нарушение Декрета об отделении церкви от

<sup>4</sup> Савин А.И. Советское государство и евангельские церкви Сибири в 1920–1941 гг. Документы и материалы. — Новосибирск, 2004, Ярыгин Н.И. Евангельское движение в Волго-Вятском регионе. — М., 2004.

<sup>5</sup> Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность. — СПб., 1997. С.388.

<sup>6</sup> Архив УФСБ РФ по РБ. ВФ 13903 Л.3–10.

государства. Месяц провел в заключении. Верной спутницей Павла Николаевича Качинского была супруга Ирина Матвеевна 1885 года рождения, русская, уроженка г. Уфы. У Качинских было трое сыновей: Петр 1911 года рождения, Иосиф 1914 года рождения, Александр 1926 года рождения. Кроме них, Качинские опекали двух несовершеннолетних племянниц.

В 1933 году против П.Н. Качинского было возбуждено уголовное дело по ст. 58 УК РСФСР.

«Настоящее дело возникло на основании поступивших сведений о том, что пресвитер Уфимской секты Евангельских христиан — Качинский П.Н., задавшись целью насаждения сектантских ячеек в рядах отдельных частей РККА, практически осуществляет свою задачу через проникшего в ряды РККА своего единомышленника по религиозным убеждениям — курсанта 4 отделения артдивизиона Кронберга К.Э.

Произведенным расследованием установлено, что:

1) действительно курсант огневого взвода 4 артдивизиона Кронберг К.Э. по заданию пресвитера Уфимской секты Евангельских христиан ведет работу по насаждению сектантской ячейки в рядах красноармейцев путем индивидуальной обработки отдельных красноармейцев;

2) будучи антисоветски настроенным, Кронберг систематически ведет антисоветскую агитацию среди красноармейцев путем открытых выступлений на политзанятиях против политики Соввласти в деревне, а также путем разъяснений красноармейцам в частных беседах с ними; что политика Соввласти направлена к разорению крестьянства и что Советская власть обманывает народ; что положение населения СССР несравненно хуже, чем в капиталистических государствах и т.д.»<sup>7</sup>.

За этой формулировкой скрывалось то, что баптист Карл Эрнестович Кронберг поступил на артиллерийские курсы в Уфу. Проживая в Уфе, он начал посещать собрания общины евангельских христиан, где пресвитером в то время был Качинский. Как баптист с библейски ориентированным мировоззрением он в общении «позволил себе» неоднократно выражать свое мнение по разным аспектам советской действительности. Такое поведение было интерпретировано как целенаправленная подрывная деятельность в рядах Красной армии.

Рассматриваемое дело Кронберга позволяет очень хорошо увидеть идеологические взаимоотношения баптизма и Советского государства. Во-первых, баптизм влиял на Советскую власть, противопоставляя себя ей. Это видно не только из того, что баптисты не признавали материалистическое понимание истории и отказывались признавать классовую борьбу как двигатель прогресса. Как преступление против Советской власти, были расценены следующие слова Кронберга, озвученные следствию его сослуживцем Ивановым (фамилия изменена, — *прим. автора*):

«То, что написано в постановлении о мясозаготовках, — враки, никаких льгот по мясозаготовкам нет. Правительство вас обманывает; я сам из деревни и знаю, как только проводятся какие-либо заготовки, у крестьян отбирают все подчистую»<sup>8</sup>.

По поводу колхозного строительства: «Эх, что у нас сейчас делается, какие были крупные хозяйства, а сейчас остались только кучки золы от этих так называемых кулацких хозяйств. Какие хорошие дома и все ломают и уничтожают. Лучших крестьян-хозяев разорили и выслали, а земля осталась незасеянной. Раньше у каждого была своя молотилка, сейчас всю колонию обошел и не нашел, все поломано, потому что не умеют работать на машинах, жалеют их, а новых нет, хотя и говорят, что производство растет, а на деле ничего нет. Нет прежней жизни в крестьянстве, и все теперь стремятся убежать куда-нибудь в город»<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Архив УФСБ РФ по РБ. ВФ 14165. Т.1. Л..63.

<sup>8</sup> Там же. Л.18.

<sup>9</sup> Там же. Л.18об.

По поводу построения бесклассового общества: «Смешно выдумали, во второй пятилетке ликвидировать классы и переделать у людей понимание. Вот я человек верующий - меня будут пробовать переделывать. Никто ведь не знает, что я думаю»<sup>10</sup>.

По поводу положения крестьян и рабочих: «Нам говорят, что в капиталистических государствах кризис, что там голодают, а вот приезжающие в СССР иностранцы удивляются тому, как могут наши рабочие работать, живя на хлебе и воде, иностранные рабочие давно бы уже забастовали, а у нас слово сказать каждый боится, ибо сейчас припишут контрреволюцию»<sup>11</sup>.

Эти слова отражают объективное состояние советской действительности начала 30-х годов и отношение к ним простых людей. Опасность баптистов была в том, что они были одними из тех людей, кто мог самостоятельно оценивать происходящее, вне влияния советской пропаганды. У них был собственный источник для формирования мировоззрения — Библия, которая позволяла сохранять независимость мышления. Распространение влияния такого мышления было очень опасно, тем более что выводы совпадали с тем, что наблюдали и другие люди.

Во-вторых, Советская власть сильно влияла на баптизм. Это видно из вопроса, который задали Качинскому пришедшие на богослужение в Уфимскую общину Кронберг с товарищем — курсанты артиллерийских курсов.

Из протокола допроса П.Н. Качинского: «...Когда Кромберг со своим товарищем были на собрании, то после собрания в частной беседе он мне задал такой вопрос: “может ли верующий служить в армии и быть с оружием в руках, поскольку в Евангелии сказано «не убий»”? Я ему ответил, что заповедь «не убий» относится не к отбыванию воинской службы, а к произвольному убийству с целью грабежа или других личных счетов». Кромберг мне сказал: «Мы с Ивановым (фамилия изменена, — прим. автора) уединяемся и читаем Евангелие». Я на это ответил, что быть в армии и читать Евангелие нельзя, так как в армии это запрещается. Также Кромберг мне задал вопрос: «Может ли верующий быть командиром?». На что был мой ответ: «может быть, но дать вам определенный ответ не могу, так как этот вопрос зависит от каждого человека в отдельности». Вопросы Иванова (фамилия изменена, — прим. автора) были такие: «Может ли коммунист в одно и то же время состоять членом евангельских христиан?». Я ответил, что не может, так как коммунисты неверующие»<sup>12</sup>.

Из приведенного диалога видно, что Кромберг был озабочен вопросом, в каких сферах баптисты могут работать и не вступать в компромисс с совестью. И если запрет читать Евангелие не помешал Кромбергу поступить на артиллерийские курсы, чтобы стать командиром в Красной армии, следовательно, советская действительность уже сильно влияла на него. Повлияла и в том, что Кромберг оказался не в силах противостоять перспективе лишения свободы и публично подтвердить свои убеждения. Материалы дела содержат признание и раскаяние Кромберга в антисоветской деятельности.

Из показаний обвиняемого от 25 января 1925 года (на следующий день после ареста): «Предъявленное мне обвинение в моей антисоветской деятельности я в целом и полностью признаю, в чем чистосердечно раскаиваюсь в своих преступлениях и прошу органы советской власти вытащить меня из этого контрреволюционного болота, в котором я нахожусь по настоящий день и прошу простить меня за все мои преступления, которые я сделал»<sup>13</sup>.

Неизвестно, в какой степени раскаяние было искренним. Его подлинность подтверждается мягким приговором, учитывая внушительную доказательную базу антисоветских высказываний обвиняемого и общество, в котором он их высказывал. «Кронберг Карла Эрнестовича выслать через ППОГПУ в Северный край сроком на три года, срок считать

<sup>10</sup> Там же. Л.21.

<sup>11</sup> Архив УФСБ РФ по РБ. ВФ 14165. Т.1. Л. 65.

<sup>12</sup> Там же. Л.30.

<sup>13</sup> Архив УФСБ РФ по РБ. ВФ 14165. Т.1. Л.36.

со дня вынесения настоящего постановления. Приговор считать условным» (Из выписки Особого Совещания при Коллегии ОГПУ от 9 июля 1933 года)<sup>14</sup>.

Павел Николаевич Качинский был обвинен в том, что «являясь наставником секты евангелистов и задаваясь целью насаждения сектантских ячеек в частях РККА, осуществлял свою задачу через находящегося в рядах РККА сектанта Кронберга, давая последнему установки о ведении религиозной пропаганды среди красноармейцев и в вовлечении их в ряды своей секты. Допрошенный в качестве обвиняемого гражданин Качинский виновным себя не признал»<sup>15</sup>. В отношении него дело было прекращено.

В следующий раз против Павла Николаевича Качинского уголовное дело было возбуждено 23 июля 1935 года. Следует напомнить, что в то время П.Н. Качинский был Уполномоченным Всесоюзного совета евангельских христиан по Башкирии и Уралу. В силу должности часто ездил по общинам Башкирии и других регионов Урала (Свердловск, Пермь). Поддерживал постоянную переписку с эмигрировавшим председателем ВСЕХ И.С. Прохановым. Будучи инвалидом, получал от него материальную поддержку. Такая активность не могла не привлечь внимание соответствующих органов.

12 июля 1935 года он получил приглашение от Воронежской общины евангельских христиан на должность пресвитера. Намереваясь дать согласие, Качинский начал готовиться к отъезду. 23 июля 1935 года получил письмо из ВСЕХ с разрешением на отъезд. В этот же день Качинский был арестован. Санкция на привлечение к ответственности была получена еще 4 июля 1935 года<sup>16</sup>.

В рапорте на имя начальника УНКВД по Башкирии как основание для ареста указывались факты получения финансовой помощи от И.С. Проханова, контакты с зарубежными евангельскими организациями<sup>17</sup>.

Помимо этого, одним из фактов, послужившим доказательной базой, стала состоявшаяся в 1934 году поездка в Пермь на пресвитерское совещание. О содержании совещания известно из показаний допрошенного члена пермской общины евангельских христиан Иванова (фамилия изменена, — прим. автора). «Из города Уфы приезжал член Всесоюзного совета Качинский. Он собирал собрание общины, и было заседание совета. На нем давал установку, как вести себя. На собрании я не был, на совете был. Присутствовали еще оба Диско (муж с женой члены совета пермской общины, — прим. автора), Кулакова и др. Качинский говорил, что нужно улучшить положение о сборе добровольных пожертвований на покрытие расходов общины, далее говорил, нужно быть сплоченным сильнее, чем раньше, теперь меньше свободы в веровании, нужно разъяснять среди массы евангелическое учение, растолковывать, привлекать людей. Осторожнее с литературой, мы должны в этом быть аккуратны. В основном он беседовал главным образом с Григорьевым (пресвитер пермской общины, — прим. А.А.), у него он и жил. Как он уехал из Уфы, мне неизвестно, ему он и давал указание по работе Пермской общины»<sup>18</sup>.

Обвинение было предъявлено по ст. 58 п. 4, 10 УК. Согласно обвинительному заключению, «будучи допрошенным в качестве обвиняемого, Качинский виновным себя не признал. Не отрицая письменные связи и получение денежных переводов от зарубежных организаций, определял их как материальную помощь»<sup>19</sup>.

Решением Особого Совещания при НКВД СССР 15 января 1936 года Качинский Павел Николаевич был осужден и приговорен к ссылке в Красноярский край на три года<sup>20</sup>. Как уже отмечалось выше, на попечении жены Ирины Матвеевны Качинской остались несовершеннолетние дети. В Красноярском крае Качинский был направлен в д. Карабула Богучанского

<sup>14</sup> Там же. Л.67.

<sup>15</sup> Там же. Л.64.

<sup>16</sup> Архив УФСБ РФ по РБ. ВФ 13903. Т.1. Приложение. Л.36.

<sup>17</sup> Там же. Л.2.

<sup>18</sup> Архив УФСБ РФ по РБ. ВФ 13903. Т.1. Приложение. Л.32.

<sup>19</sup> Там же. Л.35.

<sup>20</sup> Там же. Л.39.

района. Спустя два года, 19 февраля 1938 года, вновь был арестован по обвинению в «контрреволюционной агитации», и 15 марта Тройкой УНКВД Красноярского края был приговорен к ВМН. Был расстрелян 31 марта 1938 года<sup>21</sup>.

Одновременно с арестом в 1935 году, оставшись без пресвитера, была окончательно закрыта Уфимская община евангельских христиан. Арест Качинского стал сильным ударом по евангельскому христианству Башкирии. Прекратились контакты между общинами, взаимная координация деятельности. Потерян один из опытейших служителей. Сохранилась краткая характеристика этого человека, данная впоследствии кем-то из братьев по вере: «Человек был с образованием, имел хорошее библейское воспитание, и по знанию был родной отец всей общине евангельских христиан края»<sup>22</sup>.

После осуждения П.Н. Качинского его супруга попыталась по мере возможности заменить мужа, организовывая встречи христиан у себя дома. Это привлекло внимание репрессивных органов.

Она была арестована 21 августа 1936 года. Факты, послужившие основанием для ареста, подробно изложены в справке на арест, утвержденной 16 августа 1936 года. «Являясь активной участницей к-р нелегальных собраний “евангелистов” в ее доме, принимает деятельное участие в “благовествовании евангельского учения”».

Поддерживая тесные связи с руководящим составом нелегальной общины Лебедевой и Гренчухиной, по их установкам проводит вербовочную работу среди женщин.

Выполняя роль связиста с к-р нелегальным формированием сектантства, делает нелегальные выезды в низовки, с целью организации общин и распространения провокационных слухов. В течение июня-июля месяца сего года ездила 3 раза в село Шаровку Белебеевского района, куда возила на тайное крещение Ларину, Сухареву, Шарипову и др. (в действительности крещение 1936 года состоялось в Давлеканове, — *прим автора*).

В конце мая месяца сего года, в связи со смертью матери сектантки Гречухиной, Качинская организовала похороны с привлечением всей нелегальной общины и пением к-р гимнов.

Проповедуя преимущество фашистской диктатуры, ведет широкую агитацию против Соввласти, называя советы властью антихриста и сатаны»<sup>23</sup>.

Из этого документа видна самоотверженность Качинской, рискнувшей сразу после ареста мужа с несовершеннолетними детьми на руках, обеспечивать хоть какое-то функционирование фактически разгромленной Уфимской общины евангельских христиан. Материалы ее допросов позволяют увидеть, что представляла собой Уфимская община евангельских христиан во время сталинских репрессий.

Из протокола допроса 9 сентября 1936 года: «Собирались часто и особенно с момента прибытия в город Уфу к месту отбытия ссылки Лебедевой Агриппины Алексеевны, Гречухиной Антонины, с КВЖД Солдатенковой Марии и Пяткиной Пелагеи. На собраниях как евангелистка принимала активное участие и я. Община наша, состоящая преимущественно из бывших членов ликвидированной в 1929 году существовала нелегально. В нелегальную общину входили: Лебедева А.А. (ссылная за антисоветскую сектантскую работу), Гречухина А.Н. (ссылная из Ленинграда), я, Качинская И.М. жена бывшего пресвитера Уфимской сектантской организации, ныне высланного за к-р деятельность, Ларина Дарья Васильевна недавно вступившая в группу, Шарипова-Горшенина Екатерина Степановна, прибывшая из Владивостока, Шарипова Надежда, недавно вступившая в общину дочь Горшениной Е.С., Сухарев Ефим Захарович, Шенгулов, Андреев Лазарь, Андреева Мария, Игнатъев Александр, Сухарева Федосья Иосифовна, Меренюк Степан Петрович, Кравченко Степан из Давлеканово, Меренюк Александра из Раевки, Немальцева Елизавета из Давлеканово, Денисов Павел Илларионович, Алексеев Филипп Андреевич

<sup>21</sup> Книга памяти жертв политических репрессий Красноярского края. Сайт URL: <http://www.memorial.krsk.ru/Articles/KP/4/k08.htm> (дата обращения 15.01.2010).

<sup>22</sup> Сергеев Ю.Н. Баптизм в Башкирии: очерки истории. — Уфа. С.26.

<sup>23</sup> Архив УФСБ РФ по РБ. ВФ 5175. Т.1. Л.39.

(работает в Березовском спиртоводочном заводе), Пяткина Пелагея, Солдатенкова Мария (из Харбина, КВЖД), Пономарев, проживающий по ул. Уральской №1... (всего 21 человек)

У нас после ареста моего мужа бывшего пресвитера этой общины руководителя не было. Активную роль в организации собраний принимали Лебедева А., Гречухина и я»<sup>24</sup>.

Собрания устраивались тайно, часто приурочивались к празднованию дней рождения, как например, в начале лета 1936 года собрание было проведено в доме тогда еще не крещенного Сухарева. Вот как его описывает Качинская: «На этом собрании человек 12–15 было. На собрании читали из Библии, пели христианские гимны. “Кружковцы”, как я называю наших евангелистов, выступали с пожеланиями стать Сухареву евангелистом (имеется в виду не просто евангельским христианином, а деятельным проповедником Евангелия, — прим. автора)»<sup>25</sup>.

Следствие по делу закончилось в октябре 1936 года. Особым Совещанием при НКВД СССР от 21 декабря 1936 года И.М. Качинская была осуждена — к трем годам заключения в ИТЛ<sup>26</sup>. Кроме нее к разным срокам заключения были осуждены еще 7 представителей Уфимской общины.

5 сентября 1958 года Постановлением Президиума Верховного Суда БАСССР приговор был отменен за отсутствием в их действиях состава преступления<sup>27</sup>.

В целом, эмпирические данные позволяют говорить о разгроме евангельского христианства и баптизма в Башкирии в конце 20-х — 30-е годы. Всего к настоящему моменту известно 18 уголовных дел, которые охватывают 72 евангельских христианинов и баптистов (64 мужчин и 8 женщин), привлеченных к ответственности по ст.58 УК РСФСР. Из них 33 осужденных относятся к руководству общин: пресвитеры, члены совета церкви, руководители групп, проповедники. Среди них: П.И. Денисов, И.З. Денисов, Ф.А. Алексеев, А.Н. Гренчухина, Д.В. Ларина, А.А. Лебедева, И.М. Качинская, Н.А. Шарипова-Горшенина, А.К. Разумов, П.П. Лагоша, А.В. Пугачев, Альфред Андреевич Озолин, Андрей Андреевич Озолин, В.Я. Герон, А.Р. Межмал, А.М. Андже, Ф.К. Штернберг, П.О. Авотин, А.Э. Кестер, Я.М. Бранц, Э.Я. Бранц, И.Я. Бранц, В.Е. Вождаев, К.Ф. Тарасенко, П.А. Новоселов, С.Ф. Лекинский, А.С. Вождаев, С.Ф. Чубатов, П.К. Шерстнев, М.Л. Грачев и другие. Большинство репрессированных относятся к экономически активному населению в возрасте от 30 до 60 лет.

Из-за невозможности детально представить всю картину репрессий в Башкирии отметим несколько обобщающих замечаний.

Репрессии затронули все без исключения общины евангельских христиан и баптистов.

Хронология и тяжесть выносимых приговоров в отношении них с 1929 по 1940 год выглядят следующим образом.

**Таблица 1. Динамика и тяжесть приговоров**

	0 лет ЛС	1–3 лет ЛС	4–5 лет ЛС	6–10 лет ЛС	ВМН	Приговор неизв.	Итого:
1929	1	3					<b>4</b>
1930		1		2	1	2	<b>6</b>
1931			3	6		1	<b>10</b>
1932		1					<b>1</b>
1933	11						<b>11</b>

<sup>24</sup> Архив УФСБ РФ по РБ. ВФ 5175. Т.1. Л.46.

<sup>25</sup> Там же. Л.48.

<sup>26</sup> Там же. Л.172.

<sup>27</sup> Там же. Л.173.

1934							<b>0</b>
1935			1				<b>1</b>
1936	4	12	2				<b>18</b>
1937	3	1	2		3	1	<b>10</b>
1938				4	10	5	<b>19</b>
1939							<b>0</b>
1940				1			<b>1</b>
Итого:	<b>19</b>	<b>18</b>	<b>8</b>	<b>13</b>	<b>14</b>	<b>9</b>	<b>81</b>

Из таблицы можно видеть, что накал репрессивной политики не всегда был одинаков. Наиболее насыщены репрессивными процессами 1930–1931 годы и 1936–1938 годы.

Анализируя обстоятельства рассмотренных уголовных дел, необходимо отметить следующее: в некоторых случаях религиозная деятельность баптистов и евангельских христиан не была доминирующим основанием для привлечения их к ответственности. То есть в делах фигурировали не только члены баптистских общин, и главным пунктом обвинения была не религиозная деятельность. Таких дел из рассмотренных нами насчитывается 5 с охватом в 21 человек. Два из них относятся к периоду колхозного строительства: дело против руководства Балтийской общины (П.М. Берзин и Э.Э. Килевич) 1930 года и против руководства Шаровской общины 1931 года (восемь человек). В первом случае главным пунктом обвинения было участие в «повстанческой организации, проводившей террористические акции путем порчи народного имущества, сопротивление колхозному строительству». Во втором случае главным обвинением было участие в «антисоветской кулацкой группировке, срывавшей хозполиткампании». То есть оба уголовных дела имели ясный политический заказ оправдать трудности советизации деревни.

Два других уголовных дела связаны с политическим заказом в сфере борьбы со шпионажем. Как известно, эта тема также относится к наиболее муссируемым сюжетам в сталинских политических процессах 30-х годов. Одно из уголовных дел возникло в 1935 году против племянника дьякона Бирской общины И.З. Денисова. Посылая письма в немецкий фонд помощи, он был обвинен в связях с германской разведкой. Другое уголовное дело появилось в 1937 году против руководства Скимской и Балтийской общин баптистов (9 человек). Их обвинили в том, что они, будучи латышами, состояли в «контрреволюционной латышской националистической повстанческой организации, руководимой латвийским консульством и поддерживаемой Германией».

Еще одно уголовное дело было возбуждено в 1937 году и было связано с «контрреволюционной повстанческой организацией церковников, контактировавшей с троцкистско-бухаринскими и националистическими организациями Башкирии», охватывавшей более 230 участников. К ним был причислен пресвитер Бирской общины Ф.А. Алексеев.

Принадлежность к баптизму в указанных случаях служила своеобразным катализатором репрессивной активности в отношении подследственных. Такая деятельность как проповедь Библии, участие в собраниях общин (или руководство ими) во-первых, становилась одним из оснований для выбора лиц — участников мифических антисоветских организаций, во-вторых, обеспечивала необходимую доказательную базу. Особенностью таких дел, где религиозная деятельность баптистов являлась сопутствующим обвинением, была чрезвычайная суровость наказания. Из 14 смертных приговоров, вынесенных баптистам, 10 относятся к таким делам.

Сравнительно низкое количество репрессированных баптистов и евангельских христиан (72 человека), большой процент нетяжких приговоров в сравнении с общим числом баптистов в Башкирии к концу 20-х годов (1600–2000) может навести на мысль о незначительности репрессивного удара по баптизму Башкирии. В действительности это не так.

Представленные данные о репрессиях не охватывают всех пострадавших баптистов и евангельских христиан Башкирии от сталинизма. Имена репрессированных сверялись по данным списков членов общин за 1923 год. За 20-летний период с 1923 по 1943 год, баптизм наверняка пополнился немалым числом последователей, испытавших на себе трудности тоталитаризма. К тому же, списки за 1923 год отражали реальный количественный состав общин менее чем наполовину. Не стоит забывать и о судьбе в большинстве многодетных семей осужденных. О них мы не имеем никаких конкретных сведений. Но учитывая правовой режим в СССР и отношение властей к семьям осужденных по статье 58 УК, участь их была тяжелой.

Вне сферы нашего внимания осталась Давлекановская община, одна из крупнейших в то время. Из истории некоторых общин и групп мы имеем лишь имена руководителей (Нуримановская, Алко-Ивановская, Николаевская).

Влияние «большого террора» на баптизм было сильным и многогранным. Физические последствия разгрома выразились в резком падении численности общин вследствие вынужденной миграции и заключения в места лишения свободы. С конфессиональной карты Башкирии навсегда исчезают Скимская, Балтийская, Нуримановская, Алко-Ивановская, Николаевская общины баптистов, Волыно-Киевская община евангельских христиан. Отдельные представители и семьи из этих общин доживали свой век в неизвестности. Оставшиеся общины находились на нелегальном положении и сократились до минимума.

Организационные последствия выразились в развале структуры общин (все руководители были репрессированы), исчезновении единого конфессионального пространства. Разрозненные общины не просто перестали взаимодействовать, но и получать информацию друг о друге.

Самыми серьезными и долговременными последствиями были ментальные. Под влиянием репрессий изменился сам баптизм, мировоззрение его представителей. Начиная с конца 20-х годов, ослабло наставничество верующих баптистов. Многолетние служители с огромным опытом, некоторые с библейским образованием, были либо репрессированы, либо поставлены в жесткие правовые рамки, лишавшие их возможности эффективно вести работу в общинах. Не шла речь о каком-либо развитии общин. Вся активность была направлена на то, чтобы элементарно выжить. Как следствие, исчезла принципиальность по многим жизненным вопросам, упала миссионерская активность. Ушедшие не по своей воле со служения, многолетние руководители (П.Н. Качинский, А.С. Вождаев, В.Е. Вождаев, Ф.А. Алексеев, Я.М. Бранц, А.А. Озолин и другие) не смогли обеспечить преемственность поколений. Поэтому в последующие годы руководили башкирскими общинами совсем другие люди, незнакомые с прежним пресвитериатом. Они допускали в своей деятельности больше ошибок и компромиссов. Главным проявлением этого стало создание в 1944 году Всесоюзного Совета Евангельских Христиан и Баптистов — органа управления общинами евангельских христиан и баптистов, деятельность которого в определенной мере спровоцировала раскол баптизма в общесоюзном масштабе в 1961 году.

## Историография и проблемы изучения истории евангельского христианства и баптизма на Дальнем Востоке в годы советской власти

В отечественной историографии истории евангельского христианства и баптизма в советский период на Дальнем Востоке можно выделить два периода: советский и постсоветский. В основу такого разделения положена трансформация государственно-политического строя в России и, как следствие, изменения в отношениях между государством, обществом и конфессиями. Кроме того, на каждом из этапов выделяются исследования общероссийского и регионального уровней. Типология исследований включает также светские и профессиональные работы по истории евангельского движения.

Историческая наука советского периода была глубоко идеологизированной. На начальном этапе исследований советского периода, охватывающем 1920–30 годы работы, соответствующие новым установкам, выходили из-под пера членов Союза воинствующих безбожников (СВБ). Эти работы условно можно отнести к историографии темы, но необходимо иметь в виду их идеологическую направленность и тенденциозность в подборе материала и оценок, целью авторов было не столько научное исследование проблемы, сколько «разоблачение».

Самым ранним в историографии обращением к теме истории религиозных организаций на Дальнем Востоке (в частности, евангельских христиан и баптистов) стали работы Б. Кандидова, А. Долотова, И. Узкова, С. Вайнштейна, С. Урсыновича<sup>1</sup>. Эти публикации представляют интерес, не смотря на жёсткие идеологические оценки, благодаря богатому фактическому материалу. Они содержат данные о социальном и половозрастном составе общин, сведения об их руководителях, о внутренней жизни религиозных организаций. С середины 1930-х годов исследования по истории религиозных организаций Дальневосточного края прекратились. С началом масштабных репрессий и закрытием почти всех культовых зданий и религиозных общин религиозная жизнь «ушла в подполье», её исследованием никто не занимался.

Постепенное возвращение религиозной проблематики в круг научных интересов исследователей произошло только во второй половине 1950-х годов. К этому времени произошло смягчение государственной политики по отношению к религиозным организациям и верующим (с 1943 года), в том числе и к евангельским христианам, и баптистам. Работы этого периода по-прежнему были проникнуты идеологическими установками, но характер атеистической пропаганды становится более научным, сдержанным и корректным, это солидные академические работы известных исследователей религии А.И. Клибанова и Л.Н. Митрохина. Критике баптизма посвящены труды Г.С. Лялиной, в которых автор освещает кризисные процессы, происходившие в одной из крупных протестантских церквей (ЕХБ) в

---

<sup>1</sup> Кандидов Б. Религиозная контрреволюция в 1918–1920 гг. и интервенция. М., 1930; Кандидов Б. Интервенция на Дальнем Востоке и роль сектантства (1918–1922 г.) // Безбожник. М., 1932. № 13–14. С. 8–9; Долотов А. Церковь и сектантство в Сибири. Новосибирск, 1930; Узков И. Против религии за воинствующее безбожие. Владивосток, 1930; Вайнштейн С. Сектантское движение во Владивостоке // Антирелигиозник. М., 1932. № 2. С. 37–34; Урсынович С. Религиозное и антирелигиозное движение на Сахалине // Антирелигиозник. М., 1931. №11. С. 18–20.

СССР, раскрывает причины раскола в этой организации. В этой работе немало внимания уделено автором и ситуации на Дальнем Востоке в 20-е годы<sup>2</sup>.

Критике сектантства в регионе посвящены на этом этапе и работы дальневосточных учёных. Из работ этого периода следует выделить исследования В.С. Флёрова, который, не специализируясь на изучении религиозной истории, освещал вопросы деятельности религиозных организаций, в частности, евангельских христиан и баптистов, в контексте борьбы за становление советской власти в регионе<sup>3</sup>.

И.В. Соснина в 1962 году выпустила книгу о сектантах Приамурья, в 1963 году по этой теме защитила диссертацию<sup>4</sup>. Её работа, несмотря на явные недостатки и пробелы в части исторической, является единственным исследованием, в котором автор оперирует современными ему данными о евангельских христианах и баптистах (за 1940–50-е годы, собранные непосредственно автором). История религиозных общин присутствует в трудах Сосниной только как фон для рассмотрения идеологических вопросов, тем не менее, работы Сосниной стали первыми в дальневосточном регионе монографией и диссертацией по религиозной проблематике.

Особое место в дальневосточной историографии сектантства, в том числе — евангельского христианства и баптизма занимают работы Н.М. Балалаевой. В 60–70-е годы автором был опубликован ряд статей и защищена докторская диссертация по данной тематике<sup>5</sup>. Хронологические рамки её исследования — 1859–1936 годы. Автор опирался на широчайший комплекс источников, большое количество их впервые было ведено в научный оборот. Конечно, работы Н.М. Балалаевой в духе своего времени содержат идеологические оценки верующих и их деятельности, особенно это касается истории сектантства на Дальнем Востоке после 1917 года. Основной вывод диссертации отражал отношение к религии в то время: «причина загнивания и упадка сектантства к середине 30-х годов заключается в победе социализма». Из-за насаждавшихся в советское время стереотипов о невозможности советскому человеку иметь религиозную идентификацию автор не мог дать объективную оценку деятельности протестантских церквей, однако работа не потеряла научной ценности и сегодня, так как содержит много фактического материала. Труды Н.М. Балалаевой до настоящего времени остаются непревзойдёнными, наиболее полными и информативными исследованиями по истории дальневосточного сектантства. Необходимо отметить, что именно Балалаева обратила внимание на особенности дальневосточного баптизма, его связь с молоканской традицией и пр.

К вопросам взаимоотношений советского государства и религиозных общин в период 1920 — начала 1930-х годов продолжает обращаться В.С. Флеров, а также И.Д. Эйгорн<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> Клибанов А.И. Религиозное сектантство и современность (социологические и исторические очерки). М.: Наука, 1969. Клибанов А.И., Митрохин Л.Н. Кризисные явления в современном баптизме. М., 1967; Лялина Г.С. Баптизм: иллюзии и реальность. М.: Политиздат, 1977.

<sup>3</sup> Флёров В.С. Контрреволюционная роль церковников и сектантов на Дальнем Востоке в 1918–1923 гг. // Учёные записки Томского университета. Томск. 1959. №37. С.71–133.

<sup>4</sup> Соснина И.В. Правда об амурских сектантах. Благовещенск, 1962; Соснина И.В. Критика идеологии современного христианского сектантства по материалам Амурской области: Дисс. ... к.ф.н. М., 1963.

<sup>5</sup> Балалаева Н.М. История религиозного сектантства на Дальнем Востоке СССР (1859–1936): Дисс. ... д.и.н. М., 1971; Балалаева Н.М. О борьбе религиозного сектантства против колхозного движения на Дальнем Востоке СССР // Из истории борьбы за советскую власть и социалистическое строительство на Дальнем Востоке. Хабаровск, 1965. С. 110–128; Балалаева Н.М. Контрреволюционная деятельность зарубежных христианских миссий на территории Дальнего Востока в 1917–1922 гг. // Дальний Восток. Хабаровск, 1970. № 10. С. 139–144; Балалаева Н.М. Антисоветская деятельность амурских религиозных сект (ноябрь 1922–1924 гг.) // Учёные записки Хабаровского гос. пед. ин-та. Хабаровск, 1970. Т. 28., ч.1. Сер. Историческая. С. 3–29; Балалаева Н.М. Упадок религиозного сектантства на Дальнем Востоке // Вопросы истории Дальнего Востока. Хабаровск, 1972. С. 218–239.

<sup>6</sup> Флеров В.С. Дальний Восток в период восстановления народного хозяйства. Т.1. Томск: Изд-во Том. Ун-та, 1973; Эйгорн И.Д. К вопросу о реакционной роли сектантства в период массовой коллективизации // Вопросы истории Советского Дальнего Востока. Вып.3. Советский Дальний Восток в период строительства социализма в СССР (1917–1958 гг.) / Тез.докл. и сообщ. / СО АН СССР. Дальневост. филиал им. В.Л. Комарова. Владивосток, 1965. С. 74–78.

Для этих авторов обращение к теме составляло часть более широких исследований. Исследованиями протестантского сектантства в этот период занимается и В.Н. Лентин<sup>7</sup>. Во второй половине 1970 — начале 1980-х годов большое внимание изучению дальневосточных протестантских организаций в период гражданской войны уделяет в статьях и диссертации А.Г. Евтушевский. Основное внимание в его исследованиях отводилось идеологической интервенции США на Дальнем Востоке, и деятельность религиозных организаций рассматривалась с этой точки зрения. Большое место в исследованиях автора занимает история и деятельность Христианского союза молодых людей (ХСМЛ), на примере которого он показывает воздействие иностранных миссий на молодёжь. Работа Евтушевского весьма идеологизирована, однако, несомненно, представляет серьёзный вклад в развитие историографии протестантизма на Дальнем Востоке (в том числе и евангельского христианства и баптизма)<sup>8</sup>.

Во второй половине 80–90-х годов XX в. в связи с начавшимися политическими изменениями в стране и крушением идеологической парадигмы в историографии темы начинается новый этап. Изменяются подходы к изучению религии, расширяется источниковая база, появляются конфессиональные труды, раскрывающие историю своих церквей.

В 1989 году Всесоюзным советом евангельских христиан баптистов (ВСЕХБ) была опубликована «Истории евангельских христиан-баптистов в СССР». Это издание явилось обобщающим трудом, раскрывающим возникновение и развитие евангельского движения России. Но в издании содержится минимальное количество информации по дальневосточным общинам ЕХБ. В последующих конфессиональных изданиях исследуемый вопрос или вообще не затрагивается, или рассматриваются вскользь лишь некоторые аспекты некоторые аспекты евангельско-христианского движения на Дальнем Востоке<sup>9</sup>. Наиболее серьёзные исследования по истории евангельского христианства и баптизма пока всё-таки - внутриконфессиональные, в них собран и обобщён значительный объём материала, но они имеют недостатки, снижающие их научную значимость — зачастую не снабжены научно-справочным аппаратом, грешат ошибками и опечатками, имеют весьма своеобразный, не научный стиль изложения материала; дальневосточная тема в них если не обойдена вниманием, то вмещается в несколько строк.

Из светских исследователей общие труды по истории баптизма в этот период на основе обновлённой методологии продолжил писать Л.Н. Митрохин, однако о ситуации на Дальнем Востоке в контексте общероссийской, упоминания и у этого автора весьма скудные<sup>10</sup>.

Большее внимание современные исследователи уделяют теме государственно-конфессиональных отношений, в этом ракурсе исследуются и различные аспекты истории взаимоотношений государства, и евангельского христианства, и баптизма, однако, в работах общероссийского уровня дальневосточная проблематика не исследуется<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> Лентин В.Н. Критика методологии баптистского проповедничества // Из истории революционного движения Приморья, деятельности партийных и комсомольских организаций Дальнего Востока. Владивосток, 1973. С. 104–113.

<sup>8</sup> Евтушевский А.Г. Борьба рабочего класса против идеологической интервенции США на Дальнем Востоке (1918–1922) // Из истории рабочего класса и крестьянства на Дальнем Востоке: Межвуз. сб. Владивосток, 1980. С. 69–81; Евтушевский А.Г. Идеологическая интервенция США на Дальнем Востоке и борьба с ней (1917–1922 гг.): Дисс. ... к.и.н. Томск, 1980 и др.

<sup>9</sup> История ВСЕХБ. М., 1989. Мицкевич А.И. История Евангельских Христиан-Баптистов. М., 2007; История баптизма. Сборник. Вып. 1. Сост. и предисл. Санников С.В. Одесская богословская семинария ЕХБ, 1996; Савинский С.Н. История Евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии (1867–1917). СПб, 1999; История евангельских христиан баптистов России / Сост. М.В. Иванов, А.В. Синичкин. Москва: РС ЕХБ, 2007.

<sup>10</sup> Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). СПб:РХГИ, 1997.

<sup>11</sup> Например, Никольская Т.М. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб, 2009.

Первым на Дальнем Востоке трудом, наиболее полно раскрывающем государственно-конфессиональные отношения в Советский период в регионе, стали монографии Ю.Н. Бакаева. В первой монографии автор рассматривает взаимоотношения между государством и конфессиями (в том числе ЕХБ), антирелигиозную политику, антирелигиозное воспитание советских граждан в 1917–1941 годы. Вторая монография, написанная в соавторстве с С.Ю. Симорот, охватывает период с 1941 по 1990 год<sup>12</sup>. Обе работы показывают развитие ситуации в стране в целом и на Дальнем Востоке, в частности. В последние годы появились публикации, значительно раскрывающие исследуемую нами проблематику. В монографии С.М. Дударёнок и М.Б. Сердюк о религиозной жизни Советского Дальнего Востока (1941–1954) немало внимания уделяется исследованию государственной политики по отношению к протестантам (ЕХБ, пятидесятники)<sup>13</sup>. Отдельные аспекты истории евангельского движения на Дальнем Востоке России рассматриваются в статьях Л.В. Кужевской и Ю.С. Рудаковой, в работах С.М. Дударёнок, О. П. Федирко<sup>14</sup>. История изучения дальневосточного баптизма и евангельского христианства анализируется в монографии М.Б. Сердюк, которая отмечает статейный и разобщённый характер научных публикаций по этой теме<sup>15</sup>. В диссертационном исследовании и статьях Н.В. Потаповой исследуются вопросы истории евангельских христиан и баптистов на Дальнем Востоке России и правовые основы их деятельности на разных этапах отечественной государственной вероисповедной политики<sup>16</sup>. Единственным диссертационным исследованием по истории баптизма на Дальнем Востоке

<sup>12</sup> Бакаев Ю.Н. Власть и религия: история отношений (1917–1941). Хабаровск, 2002; Бакаев Ю.Н., Симорот С.Ю. Власть и религия: история отношений (1941–1990). Хабаровск, 2006.

<sup>13</sup> Сердюк М.Б., Дударёнок С.М. Религиозная жизнь советского Дальнего Востока (1941–1954). Владивосток, 2009.

<sup>14</sup> Кужевская Л.В. Баптизм в Амурской области в 20–30-е годы // Амурский краевед (информационный сборник). Благовещенск, 1995. № 2(11). С. 73–80; Кужевская Л.В. К истории баптизма в Амурской области (1917–1941 гг.) // Культура, наука и образование народов Дальнего Востока России стран Азиатско-Тихоокеанского региона: история. Опыт, развитие: Материалы международной науч.-практ. конф. Хабаровск, 2–5 окт. 1995 года: В 6-ти вып. Вып. 5. Хабаровск, 1996. С. 79–81; Кужевская Л.В. К истории баптизма на Амуре (1917–1947 гг.) // Вопросы археологии, истории и этнологии Дальнего Востока / ДВО РАН; ИИАЭ. Владивосток, 1997. С. 132–137; Кужевская Л.В. П.Я. Винс — пресвитер Благовещенской церкви баптистов // Межконфессиональные отношения на Дальнем Востоке России на рубеже тысячелетий. Науч. Сб. / Отв. ред. Дмитренко А.В., Фетисова Л.Е. Владивосток, 2002. С. 205–209; Кужевская Л.В. К истории баптистских общин в Дальневосточном крае (1920–1930-е годы) // Седьмая Дальневосточная конференция молодых историков. Сб. материалов. / Отв. ред. Сердюк М.Б., Сагитова О.И. Владивосток, 2002. С. 369–374; Рудакова Ю.С. Сектанты в Амурской области (на примере судьбы Г.И. Шипкова) // Вестник Амурского государственного университета. Сер. «Гуманитарные науки». Благовещенск, 2000. Вып. 10. С. 60–61; Рудакова Ю.С. Сектантское движение на территории Амурской области во второй половине XIX–начале XX вв. // Чтения памяти профессора Е.П. Сычевского: Сб. докладов. / Благовещенский гос. пед. ун-т; отв. ред. Шахова Н.А. Благовещенск, 2000. С. 60–68; Рудакова Ю.С. Сектантское движение на территории Амурской области во второй половине XIX–начале XX вв: постановка проблемы // Шестая Дальневосточная конференция молодых историков. Сб. материалов / Отв. ред. Фетисова Л.Е. Владивосток, 2001. С. 74–79; Дударёнок С.М. Баптизм на Российском Дальнем Востоке (1917–1955 гг.) // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Выпуск 5. Сб. ст. Москва: Российское объединение исследователей религии, 2007. С. 84–111; Федирко О.П. Евангельские христиане-баптисты в Амурской области // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Выпуск 5. Сб. ст. Москва: Российское объединение исследователей религии, 2007. С. 75–83; Федирко О.П. Образование и просвещение на российском Дальнем Востоке в годы Гражданской войны: проблемы секуляризации и сакрализации. Благовещенск, 2010.

<sup>15</sup> Сердюк М.Б. История религии на Дальнем Востоке в исследованиях и библиографии: Монография. — Владивосток, 2006. С. 58.

<sup>16</sup> Потапова Н.В. Религиозная жизнь Сахалина (во второй половине XIX — начале XXI вв.) Автореф. дисс. ...канд. ист. наук. Владивосток, ДВГУ, 2004. 27 с.; Потапова Н.В. Деятельность христианских конфессий на Сахалине после Второй мировой войны (1945–1991 гг.) // Краеведческий бюллетень. Южно-Сахалинск, 2003. №1. С. 95–108; Потапова Н.В. Религиозная ситуация на Сахалине в годы Советской власти (1925–1990) // Краеведческий бюллетень. Южно-Сахалинск, 2005. № 2. С. 18–50; № 3. С. 43–60. Потапова Н.В. Протестантизм на Сахалине в годы Советской власти // Учёные записки Сахалинского государственного университета: сборник научных статей / Гл. ред. и сост. Т.К. Злобин. Вып. 4. Южно-Сахалинск, 2006. С. 90–95; Потапова Н.В. Баптизм и евангельское христианство на Сахалине в годы Советской власти // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Выпуск 5. Сб. ст. Москва: Российское объединение исследователей религии, 2007. С. 112–120 и др.

на современном этапе историографии проблемы стала работа Е.А. Мурыгиной<sup>17</sup>. Несмотря на новые методологические подходы, эту работу нельзя назвать событием в историографии дальневосточного баптизма, хронологические рамки узки, автор не выходит за временные пределы, очерченные Н.М. Балалаевой, ограничиваясь второй половиной XIX — 30-ми годами XX века; баптизм рассматривается в отрыве от евангельского христианства в целом, источниковая база и историография вопроса не проработаны автором в полной мере.

Характерной особенностью немногочисленных отечественных исследований, в которых затрагивается интересующая нас проблематика, является полное игнорирование зарубежной историографии темы. Это связано с труднодоступностью материалов, с отсутствием контактов и сотрудничества между конфессиональными и светскими исследователями. Зарубежная историография темы представлена работами, преимущественно монографиями и диссертационными исследованиями<sup>18</sup> светских и конфессиональных авторов — Х. Колеман, А. Блан, Х. Бранденбург, К. Прохорова, посвящённым различным вопросам истории евангельского христианства и баптизма в советский период в целом в СССР (дальневосточная тематика затрагивается вскользь), в исследовании Е. Стивен по репрессиям на Дальнем Востоке, рассматривается и проблема репрессий по религиозным мотивам.<sup>19</sup> Особенно стоит отметить библиографическую работу А. Вардина, в которой собрана максимально полная на момент создания книги информация о всех исследованиях по истории евангельского христианства в Российской империи и СССР<sup>20</sup>.

Как отмечала М.Б. Сердюк, история протестантских деноминаций (в том числе самых многочисленных — баптистов и евангельских христиан.) «исследуется очень мало, что явно не соответствует месту и роли этих церквей в религиозном пространстве Дальнего Востока»<sup>21</sup>. Историографический анализ показывает, что деятельность протестантских церквей на Дальнем Востоке России даже в современных исследованиях отражена крайне слабо и эпизодически. Некоторые аспекты и периоды истории евангельских христиан и баптистов на Дальнем Востоке вообще «выпадают» из сферы научных интересов исследователей. Например, тема массовых репрессий среди верующих на Дальнем Востоке — «белое пятно», за исследование которого современные учёные не берутся.<sup>22</sup> В целом период истории евангельского движения на Дальнем Востоке в 1930–80-х годах не стал до сих пор предметом пристального и комплексного исследования. Нет пока и обобщающей работы по истории евангельско-христианского движения и государственной политики по отношению к нему на Советском Дальнем Востоке.

Исследований по истории евангельского движения на Дальнем Востоке, как и в целом по России — немного, это относится ко всем периодам истории. В то же время наименее изученный период всё-таки — советский. Этому, на наш взгляд, способствует ряд причин. Первый блок причин связан с источниковыми проблемами. Во-первых, длительное влияние идеологического фактора, определявшее узкое (антирелигиозное, в лучшем слу-

<sup>17</sup> Мурыгина Е.А. Баптистские общины в поликонфессиональной структуре Дальнего Востока России во второй половине XIX – 30-е гг. XX вв. Дисс. ... к.и.н. Хабаровск, 2008.

<sup>18</sup> Coleman Heather Jean. The Most Dangerous sect: Baptists in Tsarist and Soviet Russia, 1905–1929. Ph. D. dissertation, University of Illinois at Urbana - Champaign, 1998; Blane Andrew Qarles. The relations between the Russian protestant sects and the state, 1900–1921. Ph. D. dissertation, Duke university, 1964.

<sup>19</sup> Brandenburg Hans. The meek and the mighty. The Emergence of the Evangelical Movement in Russia. New York, Oxford University Press, 1977; Heather J. Coleman. Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905–1929. Indiana University Press; De Chalandaeu, Alexander. The theology of the evangelical Christians-baptists in the USSR as reflected in the Bratskii vestnik. Strasburg, 1978; Steven Edvard Merritt. The great purges in the Soviet Far East, 1937–1938. University of California, 2000; Prokhorov Constantine. The State and the Baptist Churches in the USSR from 1960–1980. IBTS, Prague, 2003.

<sup>20</sup> Wardin Albert W. Jr. Evangelical sectarianism in Russian empire and USSR. A Bibliographic Guide. USA, Maryland, 1995.

<sup>21</sup> Сердюк М.Б. История религии на Дальнем Востоке в исследованиях и библиографии: Монография. Владивосток, 2006. С.58.

<sup>22</sup> Этот аспект истории (но только по Сахалину) рассматривается в работах Н.В. Потаповой

чае — «критическое») направление научных исследований. Во-вторых, секретность вплоть до начала 1990-х годов многих материалов государственных архивов; в этих архивах отложились преимущественно документы органов власти, занимавшихся религиозными вопросами, а точнее — проводящих антирелигиозную политику. В-третьих — утрата многих документов как государственного происхождения (плохо налаженное делопроизводство 20–30-х гг., целенаправленные изъятия и уничтожение документов), так и конфессионального происхождения за годы гонений, страшных репрессии сталинского периода и жесткого государственного контроля в последующие советские годы. Как следствие вышеуказанного сейчас мы имеем — узость и неполноту источниковой базы, её «ненадёжность», недоступность части материалов (находящихся в частных архивах, за рубежом, в конфессиональных архивах); кроме того, доступные нам источники страдают необъективностью — это либо документы государственных органов, создававшиеся в русле антирелигиозной, антисектантской работы; либо внутриконфессиональные евангельско-баптистские — также зачастую отличающиеся однобокостью оценок, выпячиванием собственной роли в истории региональной, отечественной и мировой и т.п. Вторая серьёзная причина недостатков в изучении истории евангельского христианства и баптизма в целом и в советский период, в частности — отсутствие контактов между конфессиональными исследователями и светскими учёными, на наш взгляд это — наследие советского периода, когда наука и религия противопоставлялись друг другу.

На современном этапе именно конструктивное научное сотрудничество светских и конфессиональных исследователей позволит проводить комплексную работу по реконструкции подлинной истории евангельских христиан и баптистов в России (в частности, на Дальнем Востоке) в советский период, позволит решить (насколько это сейчас возможно) источникивые проблемы, придать полновесность и истинную научность исследованиям в данном направлении.

## БАПТИЗМ И ЕВАНГЕЛЬСКОЕ ХРИСТИАНСТВО НА РОССИЙСКОМ ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ (1917–1930-е годы)

Первые годы советской власти отмечены значительным ростом в стране баптистских общин и создаваемых ими коллективных хозяйств, коммун, кооперативов, молодежных организаций и пр. Эти годы были наиболее благоприятными и для дальневосточного баптизма.

Во многом организационное становление баптизма на российском Дальнем Востоке связано с деятельностью Я.Я. Винса. Покинув Россию в 1911 году, Я.Я. Винс после Февральской революции возвращается в нашу страну и избирает местом своего служения г. Благовещенск, в 1919 г. он избирается пресвитером благовещенской общины и председателем Дальневосточного отдела Всероссийского Союза баптистов.

После образования Дальневосточной республики количественное и качественное положение баптистских церквей заметно упрочилось. Только за 1921 год в баптистские общины было принято около 4 тыс. новых членов. Произошли и некоторые организационные изменения: Дальневосточный отдел Всероссийского Союза баптистов был преобразован в самостоятельный Союз<sup>1</sup>.

Материалы отчета очередного годового съезда (Благовещенск, 5–9 июля 1922 год) Дальневосточного Союза баптистов (ДСБ) дают представление не только о темпах роста числа религиозных общин, но и о других видах деятельности дальневосточных баптистов. На указанный момент на Дальнем Востоке существовало 98 общин, объединяющих 3663 человека; при них действовало 38 воскресных школ с 1770 учениками и 209 учителями, 18 юношеских кружков, включающих 724 члена, 14 хоров и 2 духовых оркестра. За отчетный период было крещено 1154 человека<sup>2</sup>.

Особое внимание в деятельности Дальневосточного Союза баптистов уделялось молодёжному движению, которое патронировал лично председатель ДСБ Я.Я. Винс.

В Благовещенске отделение ХСМЛ было создано в 1921 году при баптистской общине. В подобном же статусе отделение Общества существовали в семи деревнях Амурской области. Ими издавались журналы «Вестник христианского союза молодых людей» и «Вестник Маяка»<sup>3</sup>. Отделениями ХСМЛ создавались различные клубы, спортивные площадки, библиотеки, устраивались тематические развлекательные вечера, концерты, просмотры кинофильмов и чаепития. На проводимые мероприятия приглашалась не только верующая молодежь, но и все желающие.

В 1925–1927 годы произошел ряд событий, сыгравших значительную роль в судьбе Дальневосточного Союза баптистов. Прежде всего, это исторический съезд ДСБ, состоявшийся в 1925 году в г. Хабаровске<sup>4</sup>. На съезде обсуждался ряд вопросов, определяющих отношение Дальневосточного Союза баптистов с государственной властью.

<sup>1</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. - М., 1989. — С. 186.

<sup>2</sup> Винс Г.П. Тропойю верности. — С. 253.

<sup>3</sup> Балалаева Н.М. Контрреволюционная деятельность зарубежных христианских миссий на территории Дальнего Востока в 1917–1922 гг. — С. 141.

<sup>4</sup> Соснина И.В. Правда об амурских сектантах. — С.8.

В принятой съездом Декларации дальневосточные верующие полностью подтвердили свою лояльность к новой власти, признав даже необходимость выполнения всеми баптистами воинской повинности наравне с другими гражданами Советского Союза<sup>5</sup>.

Именно этот документ стал причиной противоречий, приведших к выделению в дальневосточном баптизме к 1927 году ряда группировок. Одна из них отрицала смешанные браки, то есть браки с небаптистами. Съезд же допускал подобные браки. Представители второй группировки выражали несогласие с принятым Съездом решением о службе с оружием в руках и только в Красной Армии.

Часть противников Декларации, принятой Съездом, вообще была против службы в армии с оружием, другие же выступали против запрещения служить в других (белых) армиях. Третье течение было представлено сторонниками одного из пресвитеров благовещенской церкви П.Ф. Носкова. Деятельность этой группировки была определена съездом как «раскольническая, наносящая вред всему баптистскому движению». Четвертое течение возражало против ряда новшеств и влияния зарубежной баптистской церкви на русские дела (в лице шведско-американской миссии в Харбине). Пятое — имело связи с зарубежными баптистами, получая оттуда финансовую помощь, и являлось активным сторонником заграничного влияния. Шестое — основное течение было представлено теми, кто поддерживал резолюции съезда 1925 года и председателя Дальневосточного Союза Я.Я. Винса.

Существовали напряженные отношения и между родственными, с догматической точки зрения, деноминациями — баптистами и евангельскими христианами. В Приамурье целые семьи переходили из одной конфессии в другую. Все это, однако, не повлияло на проводимую Дальневосточным Союзом баптистов проповедническую работу. Религиозно-просветительская работа включала: воскресные школы для детей, подростков и юношества (в Благовещенске было до 300 учеников и 30 учителей), библейские курсы, проводимые несколько раз в год, с числом слушателей до 50 человек. Регулярно проводились съезды, семинары, совещания. Действовали христианские молодежные организации. Выпускалось большое количество литературы: Библии, симфонии, журналы, сборники песен, словари, календари и т.д.

Большое значение в среде баптистов имели различные виды взаимопомощи: покупка за общественный счет скота, инвентаря, постройка изб погорельцам, вспашка земли неимущим. Верующие активно участвовали в социально-экономической жизни региона. Организовывали хозяйственные общины, артели, вели пропаганду здорового образа жизни, содействовали распространению грамотности, оказывали материальную помощь нуждающимся<sup>6</sup>.

В 1926 году Дальневосточный Союз баптистов состоял из 126 общин<sup>7</sup>. В Приморье в этот период существовало 33 воскресные школы, в штат которых входило 209 учителей. Кроме того, во Владивостоке печатался журнал «Благовестник» и был открыт библейский институт для подготовки кадров проповедников. Владивостокская баптистская община к этому времени насчитывала уже более 250 членов<sup>8</sup>.

В 1926 году правление Дальневосточного Союза баптистов было перенесено из г. Благовещенска в г. Хабаровск. В этом же году на российский Дальний Восток, после окончания баптистской семинарии в Луивилле (США), приехал сын Я.Я. Винса П.Я. Винс. В октябре 1926 года он принимает участие в работе очередного съезда Дальневосточного Союза баптистов в Хабаровске, а в ноябре 1926 года избирается пресвитером благовещенской баптистской общины и поселяется в г. Благовещенске, в конце 1926 году П.Я. Винс был избран первым помощником председателя Дальневосточного Союза баптистов.

<sup>5</sup> Кужевская Л.В. К истории баптизма на Амуре (1917–1941 гг.) // Вопросы археологии, истории и этнологии Дальнего Востока. — Владивосток, 1997. — С. 133.

<sup>6</sup> Кужевская Л.В. Баптизм в Амурской области в 20–30-е гг. // Амурский краевед. — Благовещенск, 1995. — С. 77–78.

<sup>7</sup> Кужевская Л.В. К истории баптизма на Амуре (1917–1941 гг.) — С. 133.

<sup>8</sup> Кужевская Л.В. Баптизм в Амурской области в 20–30-е гг. — С. 76; Винс Г.П. Тропой верности. — С. 21.

Несмотря на удаленность региона, представители Дальневосточного Союза баптистов всегда стремились найти возможность участвовать в работе центральных объединений баптистских церквей. В полной мере это относится к рассматриваемому времени. В 1926 году Г.И. Шипков и Я.Я. Винс приняли участие в работе XXVI Всесоюзного съезда баптистов, который проходил с 14 по 18 декабря в Москве. Оба делегата выступили на данном съезде с докладами о деятельности ДСБ. Дальневосточный Союз баптистов в 1926 году объединял более 200 общин и групп верующих; имел 30 рукоположенных пресвитеров и 77 человек, временно исполняющих обязанности пресвитера; содержал 20 благовестников; построил 20 молитвенных домов; имел 14 хоров и 4 духовых оркестра<sup>9</sup>.

С середины 1920-х годов начинает проследиваться серьезное похолодание в отношении баптистских общин с властью, которое очень скоро перейдет в открытую конфронтацию. В 1924 году в Зазейском районе (Амурская область), населенном в основном баптистами и молоканами, вспыхнуло восстание против форсированной коллективизации. Руководители восстания: Родион Григорьевич Чешев, Михаил Абрамович Чешев и Андрей Григорьевич Чешев были казнены. Первые два были расстреляны, а последнего до смерти забили раскаленными шомполами<sup>10</sup>.

В ряде исследований, рассматривающих деятельность религиозных организаций на Дальнем Востоке в первые годы Советской власти, неоднократно подчеркивалось, что для дальневосточных баптистов и других протестантских организаций 1918–1922 годы были поистине «золотыми» годами, за время которых «они окрепли материально и сумели развернуть миссионерскую пропаганду», благодаря тому, что «в период интервенции территория Дальнего Востока, особенно Приморье, была густо наводнена различными зарубежными христианскими миссиями протестантского толка», что после освобождения территории Дальнего Востока в деятельности протестантских религиозных организаций отмечается глубокий кризис.

«В Амурской области, где проживали к 1927 году 86,7% всех сектантов (преимущественно молокан и баптистов), секты не имели численного роста. Баптистские общины... сумели лишь сохранить численность верующих на уровне 1924 года»<sup>11</sup>.

По нашему мнению, проблема кризиса в дальневосточном баптизме в эти годы явно преувеличена. В 1927 году общины Дальневосточного Союза баптистов насчитывали 6500 человек (из них 4268 проживали в Амурской области)<sup>12</sup>. Осенью 1928 года на Дальний Восток с программой двухмесячного служения приехал В.П. Степанов, который побывал в большинстве общин дальневосточного региона. Зимой 1928 года Дальний Восток посетил председатель Федеративного Союза баптистов Н.В. Одинцов. С его участием в Хабаровске было проведено совещание работников Дальневосточного Союза баптистов<sup>13</sup>. А уже летом 1928 года Г.И. Шипков и Я.Я. Винс участвовали в работе IV Всемирного Конгресса баптистов (г. Торонто) в качестве делегатов от Дальневосточного Союза<sup>14</sup>. В этом же году численность дальневосточных общин достигла 7000 человек<sup>15</sup>.

О каком кризисе можно говорить, если только в одной благовещенской общине количество верующих в 1928 году составляло более 1000 человек, а количество верующих во всей Амурской области в конце 1929 года составляло более 3350 чел. В 1929 году на территории всего Дальнего Востока действовало 311 баптистских общин<sup>16</sup>.

<sup>9</sup> Винс Г.П. Тропой верности. Приложение. — С. 272–276.

<sup>10</sup> Соснина И.В. Правда об амурских сектантах. — С. 10; Винс Г.П. Тропой верности.— С. 251.

<sup>11</sup> Балалаева Н.М. История религиозного сектантства на ДВ СССР (1859–1936): автореф. дис. ... д.и.н. — М., 1971. — С. 28.

<sup>12</sup> Кужевская Л.В. К истории баптизма на Амуре (1917–1941 гг.) — С. 133.

<sup>13</sup> Винс Г.П. Тропой верности. — С. 37–39.

<sup>14</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. — С. — 212.

<sup>15</sup> Борьба за ослабление влияния на трудящихся церковников и сектантов //Флеров В.С. Дальний Восток в период восстановления народного хозяйства. Т. 1. — Томск, 1973. — С. 440.

<sup>16</sup> Кужевская Л.В. К истории баптизма на Амуре (1917–1941 гг.) — С. 133.

Во второй половине 1920-х годов дальневосточные баптистские общины значительно пополнились в ходе «ликвидация кулачества как класса» мерами административного выселения в районы освоения природных ресурсов, в том числе и на Дальний Восток. В число выселенных попало немало семей евангельских христиан и баптистов, заподозренных в сопротивлении коллективизации<sup>17</sup>.

В Приамурье руководители и рядовые члены баптистских общин принимали активное участие в выборах в сельские Советы. В некоторых населенных пунктах их представители избирались даже председателями сельских Советов. Например, в селе Жариково Тамбовского района, Амурской области на эту должность был избран баптистский проповедник Макшанов, а в селе Андреевка Ивановского района совет избы-читальни тоже наполовину состоял из баптистов<sup>18</sup>.

На основании вышеизложенного, можно сделать вывод, что в деятельности баптистских общин Дальнего Востока во второй половине 1920-х годов не наблюдается никаких признаков организационного или иного, связанного с осуществляемой деятельностью кризиса. Наоборот, церкви растут численно, их количество увеличивается, Дальневосточный Союз проводит плановые мероприятия, а его представители активно участвуют в работе федеративных и международных организаций баптистов.

«Кризис» дальневосточного баптистского движения, который начал проявляться уже в начале 1930-х годов, был не результатом активной атеистической работы среди населения и успешного социалистического строительства, он был следствием изменившейся общегосударственной политики в отношении «сектантов», религии и церкви в целом.

Вся работа с «сектантами» в тот период стала вестись в соответствии с новым антисектантским курсом партии, который был выработан на партийном Совещании по антисектантской пропаганде при ЦК ВКП(б) от 27–30 апреля 1926 года, принявшем печально знаменитые Тезисы «Сектантство и антирелигиозная пропаганда»<sup>19</sup>.

1 марта 1929 г. в первичные профсоюзные организации был направлен циркуляр ВЦСПС, № 53 «Об усилении антирелигиозной пропаганды». В нем говорилось, что в «настоящий момент церковь и различные религиозные секты служат прикрытием для антисоветской работы кулацких и капиталистических элементов в стране и для международной буржуазии»<sup>20</sup>.

В апреле 1929 года на Втором Всероссийском съезде воинствующих безбожников была принята резолюция, где утверждалось, что «религиозные организации... являются политической агентурой... и военно-шпионскими организациями международной буржуазии». К ним причислялись баптисты, евангелисты, адвентисты и методисты<sup>21</sup>.

Вслед за этой резолюцией 8 апреля 1929 года вышло постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях»<sup>22</sup>. Состоявшийся в 1929 году XIV съезд Советов внес изменения в соответствующую статью Конституции РСФСР, исключив из нее упоминание о религиозной пропаганде.

Постановления ВЦИК и СНК РСФСР и изменение статьи 4-й Конституции РСФСР 1918 г. означало, что отныне власть терпит культовую деятельность, ограниченную исключительно молитвенным зданием, а миссионерскую деятельность и иные возможные проявления религиозности определила как преступление перед государством, которые подлежали запрету.

Разумеется, подобное толкование закона просто «выбило почву из-под ног» у советских баптистов, для которых уровень соответствия религиозной жизни библейскому стандарту определяется степенью её насыщенности активной проповедью Евангелия. Именно

<sup>17</sup> Лялина Г.С. «Баптизм»: иллюзии и реальность. — М., 1977. — С. 107–109.

<sup>18</sup> Соснина И.В. Правда об амурских сектантах. — С.10–11.

<sup>19</sup> Коммунистическое просвещение. — 1929. — № 5. — С. 30–33.

<sup>20</sup> Орлеанский Н. Закон о религиозных объединениях РСФСР. — М., 1930.

<sup>21</sup> См.: Материалы II Всесоюзного съезда воинствующих безбожников. — М., 1929.

<sup>22</sup> См.: СУ РСФСР. — 1929. — № 35. — Ст. 353.

в связи с принятием вышеуказанных государственных актов, уже в конце 1929 года на Пленуме расширенного совета Дальневосточного Союза баптистов, на котором присутствовали и районные проповедники, была принята резолюция-просьба об отмене законодательства 8 апреля 1929 года<sup>23</sup>. Это был очень смелый, если не сказать больше, шаг со стороны руководства дальневосточного баптизма, который привел к трагическим следствиям — началу массовых гонений на баптистскую церковь на всей территории российского Дальнего Востока.

Гонения на церковь начались отнюдь не одновременно. Например, еще в 1926 году были закрыты воскресные школы всех дальневосточных общин. Вскоре начались аресты руководителей. В 1929 году арестованы И.Ф. Захаров — из общины деревни Тамбовка (умер в 1939 году на Колыме), Т.Ф. Чешев — проповедник общины деревни Тамбовка (умер в ссылке в 1933 году), П.Т. Чешев — пресвитер той же общины (22 года провел в лагерях и в ссылке в Хабаровском крае). Переломным в данном отношении был арест заместителя председателя Дальневосточного Союза баптистов П.Я. Винса.

В декабре 1930 года он получил приглашение участвовать в Пленуме Совета Федеративного Союза баптистов. 24 декабря он прибыл в Москву, и уже через два дня был арестован, отправлен в Омск, где и был осужден на три года лагерей<sup>24</sup>. После его ареста служение пресвитера в благовещенской общине до 1935 года совершает Г.И. Шипков. К 1932 году он оставался единственным служителем благовещенской общины. В феврале 1933 года из Уссурийска в Омск был выслан А.П. Мартыненко, в том же году из Хабаровска в Омск — В.Н. Перцев. Был арестован по возвращению из Читинской области в Благовещенск П.Д. Скворцов.

В период с 1931 по 1939 год арестованы, осуждены или высланы были практически все члены Дальневосточного Союза баптистов. Одновременно конфисковывалось принадлежащее им имущество, в том числе дома и библиотеки. Членов их семей последовательно лишали работы, продуктовых карточек, ссылали. Детей верующих помещали в детские дома для воспитания в «атеистическом духе». Обезглавленные общины закрывались, молитвенные дома отбирались властями. Большинство дальневосточных баптистских общин официально прекратило свое существование к 1932 году. В 1933 году Дальневосточный Союз баптистов также прекратил свое существование<sup>25</sup>.

Лишенные координационного центра, общины Дальнего Востока просуществовали, тем не менее, до 1936–1937 годов.

Главный эксперт в вопросах «сектантства» Ф.М. Путинцев отмечал, что в эти годы количество протестантских общин в дальневосточном округе уменьшилось более чем в 3,5 раза: в 1929 году здесь было 311 протестантских общин, а в 1932 г. их осталось только 86<sup>26</sup>. (протестантских общин в 1929 году было значительно больше, 311 было только баптистских общин. — С.Д.)

Самое парадоксальное состоит в том, что формально факты и цифры, к которым прибегали авторы подобных публикаций, доказывая роль социалистического строительства и атеистической работы в деле сокращения уровня религиозности населения в стране, в том числе и на Дальнем Востоке в 1930-е годы, вполне реальны, и не стоит сомневаться в их правдивости. Только свидетельствуют эти факты и цифры все-таки не об успехах атеистического воспитания масс, а о том, что верующих в этот период пытались не столько переубедить, сколько ликвидировать как «врагов народа». Многие баптистские общины Дальнего Востока закрылись не потому, что их члены стали убежденными атеистами в результате успехов социалистического строительства и эффективности атеистического перевоспитания верующих, а во многом потому, что они сами и их духовные наставники были арестованы и отправлены в тюрьму или ссылку.

<sup>23</sup> Винс Г.П. Тропой верности. — С. 276..

<sup>24</sup> Винс Г.П. Тропой верности. — СПб., 1997. — С. 165–166, 251.

<sup>25</sup> Кужевская Л.В. К истории баптизма на Амуре (1917–1941 гг.). — С. 136.

<sup>26</sup> Путинцев Ф.М. Политическая роль и тактика сект. — М., 1935. — С. 405.

Но и там дальневосточные верующие не отказывались от своей веры. Многие из них вели проповедь среди заключенных и ссыльных, организовывали новые общины, проводили в камерах и бараках молитвенные собрания. В многочисленных лагерях Дальнего Востока они встречались со своими единоверцами, сосланными сюда из других регионов страны, которые тоже оставались верными своим религиозным убеждениям.

Помимо открытых репрессий на официальную статистику количества общин и верующих на российском Дальнем Востоке в 1930-е годы оказало влияние и «административное рвение» местной власти: дальневосточные партийные и советские руководители, чтобы предстать перед вышестоящим начальством в лучшем свете, в административном порядке «закрывали», т.е. снимали с регистрации общины, а после рапортовали «наверх» об успехах атеистического воспитания и о низком уровне религиозности в регионе.

В результате «административных мер» на место официально зарегистрированных общин, которые учитывались официальной статистикой, пришли нелегальные молитвенные дома, нелегальные богослужения, участники которых нигде не регистрировались и поэтому в официальные сводки не попадали. В таком катакомбном состоянии нелегальные баптистские общины Дальнего Востока просуществовали вплоть до Великой Отечественной войны.

**Федирко Оксана Петровна**  
Кандидат исторических наук, доцент  
Заведующая кафедрой  
гуманитарно-социальных дисциплин  
Благовещенского филиала Московской академии  
Предпринимательства при Правительстве Москвы

## **Религиозное просвещение общин ЕХБ на Дальнем Востоке в 20-е годы XX в.**

Наиболее активными среди протестантских конфессий на Дальнем Востоке в первые годы становления Советской власти были баптисты.

К моменту съезда Дальневосточного Союза ЕХБ, проходившего в г. Благовещенске с 5 по 9 июля 1922 года, он объединял 98 церквей с 3663 членами, причем, за отчетный год было присоединено через водное крещение 1154<sup>1</sup>.

По подсчетам Н.М. Балалаевой, в 1926 году в Дальневосточном крае было официально зарегистрировано 148 общин<sup>2</sup>. Если рассматривать детально, то во Владивостоке насчитывалось до 250 членов баптистских общин<sup>3</sup>, в Амурском округе — 509, из них мужчин — 161, женщин — 348<sup>4</sup>.

В 1927 году по официальным данным на Дальнем Востоке было зарегистрировано 6368 последователей баптизма, а по неофициальным данным их было более 6500<sup>5</sup>. Общая численность баптистов на Амуре составляла 4293 человека, которые были объединены в 20 мощных общин и разбиты на 94 группы в соответствии с населенными пунктами. Все это количество баптистов обслуживало 132 проповедника и 20 пресвитеров (настоятелей) общин<sup>6</sup>.

Общая религиозно-проповедническая и миссионерская работа баптистов строилась на рекламе «учения», на персональной устной обработке, снабжении книгами, на материальной помощи<sup>7</sup>.

Наблюдатели, которые изучали и описывали амурских протестантов, отмечали, что «пропаганда баптистов ведется в молитвенном доме во время призывных собраний. Вербовкой новых членов по домам и при каждом удобном случае должен заниматься каждый баптист, и на каждого члена возлагается обязанность втягивать в общее собрание своих знакомых»<sup>8</sup>.

Для этой цели, и для того чтобы сделать жизнь общины более насыщенной и организованной, во главе общины действовал совет общины, куда входили опытные старики-проповедники. В общине имелся также ряд комиссий: ревизионная, хозяйственная, программная, увещательная, вербовочная, комиссия по организации и работе в деревне.

Программная комиссия составляла программу молитвенных собраний, стремясь сделать их интересными.

<sup>1</sup> Отчет годового съезда ДВС ЕХБ// Голос христианской молодежи. — 1922. — № 1–2. — С. 8.

<sup>2</sup> Балалаева Н.М. О борьбе религиозного сектантства против колхозного движения на Дальнем Востоке СССР / Из истории борьбы за советскую власть и социалистическое строительство на Дальнем Востоке. Хабаровск, 1965. — С. 124

<sup>3</sup> Винс Г. П. Тропой верности. Киев, 1997. — С.21.

<sup>4</sup> ГААО Ф. Р-481. — Оп.3. — Д. 91. — Л. 1.

<sup>5</sup> Безбожник. Сектанты в Дальневосточном крае. //Антирелигиозник. 1927. — № 8. — С. 18.

<sup>6</sup> ГААО Ф. Р-481. — Оп. 3 — Д. 91. — Л. 124.

<sup>7</sup> Безбожник. Сектанты в Дальневосточном крае. — С. 26.

<sup>8</sup> ГААО Ф. Р-481. — Оп. 3. — Д.91. — Л. 12.

Все молитвенные собрания обставлялись торжественно, с пением, музыкой, иногда даже устраивался бесплатный чай. Большое внимание уделялось хору, который пел на каждом собрании. Во время молитвенных собраний открывали окна, чтобы пение было слышно. Обычно крупные баптистские общины имели струнные и даже духовые оркестры, игра которых привлекала много народа. Помимо хора готовили специальных декламаторов. Не реже раза в месяц устраивали религиозные (библейские) вечера с пением, музыкой и декламацией текстов религиозного содержания<sup>9</sup>.

Баптисты практиковали всенародное крещение новых членов в реке, создавая торжественную обстановку и собирая в этот день и нерелигиозных людей, подбирая хороших проповедников, часто крещение проводили в дни советских праздников, например в 1927 году в день Октябрьских торжеств, в 1928 году 1 Мая<sup>10</sup>.

Программная комиссия особое внимание обращала на проповеди. Проповедники стремились подтверждать библейские догматические положения примерами из окружающей жизни, подбирали к проповедям отрывки из произведений русских классиков, обильно использовали лирические отступления, пытаясь эмоционально влиять на слушателей.

Метод персональной обработки заключался в прикреплении к человеку, пришедшему первый раз на собрание, наставника, который отвечал интересующемуся на вопросы, связанные с деятельностью общины, основами вероучения и т.д., приглашал опять на собрание. После того как начинал посещать собрание чаще, совет общины намечал ему «опекуна», который посещает его на дому, следит за его нравственностью, разъясняет учение секты, наставляет его и пр., готовя тем самым к крещению.

Появлялись новые формы работы среди молодежи. Так, баптисты стали выпускать стенгазету, на которой рисовались эмблемы рая и ада. Газета запугивала молодежь села адскими муками за то, что парни и девушки стремятся обходиться без бога<sup>11</sup>.

Иногда в молитвенных домах устраивались религиозные спектакли (мистерии); иногда проповеди сопровождалась демонстрацией картин при помощи волшебного фонаря. Копируя методы антирелигиозной пропаганды, протестанты шли на смелые эксперименты, так в 1923 году во Владивостоке баптистами был устроен «суд над безбожником»<sup>12</sup>.

Одним из наиболее эффективных методов распространения вероучения была деятельность благовестников<sup>13</sup>.

Весь Дальний Восток, от «Байкала до Владивостока и от Владивостока до Камчатки», был разбит на участки, к которым прикреплялся благовестник, работающий там постоянно круглый миссионерский год. Такая организация благовестничества позволяла значительно увеличить численность общин. Так, например, в информационном письме Владивостокскому окружному комитету ВКПб о религиозном состоянии округа сообщалось: «Пользуясь нашей конституцией, не без участия иностранного капитала, всесоюзные советы издают журналы, библии, духовные песни, календари, а также содержат по общинам целые штаты платных проповедников «миссионерских» работников (благовестники, пресвитера, проповедники и др.) ...они фанатичны, весьма деятельны и в моральном отношении в пример православному духовенству устойчивы ... в результате за время с 1925 по 1927 год количество верующих в некоторых районах возросло в 100, 150%»<sup>14</sup>.

Принятые в 1926 году на Всесоюзных съездах (VI баптистском и X евангельских христиан) обоих братств решения вдохновили проповедников к еще более ревностному тру-

<sup>9</sup> Безбожник. Сектанты в Дальневосточном крае. — № 8. — С. 26.

<sup>10</sup> ГАРФ ф. 5407. — Оп. 1. — Д. 20. — Л. 48.

<sup>11</sup> Балалаева Н.М. О борьбе религиозного сектантства против колхозного движения на Дальнем Востоке СССР/Из истории борьбы за советскую власть и социалистическое строительство на Дальнем Востоке. Хабаровск, 1965. — С. 120.

<sup>12</sup> Безбожник. Сектанты в Дальневосточном крае. — С. 26.

<sup>13</sup> Благовестник — миссионер, посещающий отдаленные общины с целью поощрения среди их членов миссионерских настроений, укрепления их единства и проведения евангелизации среди необращенных.

<sup>14</sup> ГАПК ф. П-67. Оп. 1. Д. 110. Л. 15–17.

ду. К 1926 году в стране было организовано пятьдесят два областных и районных отдела ВСЕХ, в которые вошли многие группы и церкви. Каждый отдел имел свой совет и своих благовестников. Проводились ежегодные съезды, объединявшие работу отделов и Всероссийского союза. К 1928 году в каждом отделе трудились до десяти благовестников. Кроме того, союз содержал около ста благовестников<sup>15</sup>.

1927 год отмечен массовыми пробуждениями в Баку, Владикавказе, на Украине, в Сибири, на Дальнем Востоке<sup>16</sup>. Число проповедников значительно увеличивается. В газете «Тихоокеанская звезда» отмечалось, что, «...в Чите, Стретенске, Зее, Николаевске-на-Амуре и др. городах ... оживилась пропаганда церковников и сектантских руководителей...»<sup>17</sup>.

По мнению Н.М. Балалаевой, «эта тактика была характерной для всех сектантов, действующих в СССР, но нагляднее всего она проявилась на Дальнем Востоке»<sup>18</sup>.

В Тамбовский район, Амурской области, например, в качестве благовестников приезжали практиканты американских баптистских школ<sup>19</sup>. Часто приглашались проповедники «из центра». Их приезд широко рекламировался. Проповедников встречали торжественно, стремясь привлечь к ним всеобщее внимание<sup>20</sup>.

Содержание речи проповедников осуществлялось из нескольких источников. Это, прежде всего, собственные средства благовестников, т.к. часть разъездных проповедников получала жалование от Дальневосточного союза баптистов. Еще одним источником служили деньги, собранные общинами из добровольных пожертвований, от продажи изделий, изготовленных на женских собраниях и т.д. В 20-е годы XX века на содержание проповедников Дальневосточный союз ЕХБ получал деньги от заграничных миссий<sup>21</sup>.

Крупные общины баптистов были сосредоточены в Амурском округе, здесь же были и самые массовые школы. Так в 1922 году в г. Благовещенске действовала воскресная школа баптистов, которую посещали около 300 детей, обучение которых осуществляли 30 учительниц. Молитвенный дом располагался по ул. Иркутской (угол Кузнечной). Занятия в школе проходили по воскресеньям с двух до четырех часов<sup>22</sup>. По средам с 7 до 9 вечера проходило собрание юношеского кружка. Кроме этого собрания, община устраивала таковые еще и в арендованном здании по ул. Артиллерийской в доме Аистова, по воскресным дням от 7 до 9 вечера и по четвергам от 7 до 9 вечера<sup>23</sup>.

По отчету годового съезда Дальневосточного союза ЕХБ, который состоялся 9 июля 1922 года, «в общинах ДВ союза действовало 38 воскресных школ с 1770 учениками и 209 учителями, 18 юношеских кружков с 724 членами, 14 певческих хоров и 2 духовых оркестра»<sup>24</sup>.

Как отмечали исследователи протестантизма на Дальнем Востоке, «к школе баптисты относятся удовлетворительно<sup>25</sup>». В программу воскресных школ входило изучение писания и догм баптизма. «Методы обучения в школах способствовали самостоятельному чтению и изучению писания. Для поощрения учеников была введена выдача особых удостоверений;

<sup>15</sup> История ЕХБ в СССР. М., Издание ВС ЕХБ, 1989. — С. 206.

<sup>16</sup> Савицкий С.Н. История русско-украинского баптизма. Учебное пособие. Одесская Богословская семинария. Одесса, «Богомыслие», 1995. — С. 102.

<sup>17</sup> // Тихоокеанская звезда. 1927, 20 мая.

<sup>18</sup> Балалаева Н. М. О борьбе религиозного христианства против колхозного движения на Дальнем Востоке СССР. — С. 124.

<sup>19</sup> Балалаева Н.М. О борьбе религиозного сектантства против колхозного движения на Дальнем Востоке СССР. — С. 118.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> ГААО Ф. Р-481. — Оп. 3 — Д. 91. — Л. 24.

<sup>22</sup> Винс Г. П. Тропой верности. — С. 19.

<sup>23</sup> Новости //Голос христианской молодежи. — 1922. — № 1–2. — С. 2.

<sup>24</sup> Отчет годового съезда ДВС ЕХБ// Голос христианской молодежи. — 1922. — № 1–2. — С. 8.

<sup>25</sup> ГААО Ф. Р-481. — Оп. 3. — Д.91. — Л. 12.

на этих удостоверениях успевающим ученикам наклеиваются цветные кружочки (или звездочки). У кого больше наклеек, тот считается особо успевающим»<sup>26</sup>.

Для преподавания в воскресных школах широко привлекались благовестники, в некоторых районах, как например, в Тамбовском районе, Амурского округа, практиканты американских баптистских школ<sup>27</sup>.

По мнению Г.П. Винса, воскресные школы на Дальнем Востоке просуществовали до лета 1926 года, после всего были запрещены<sup>28</sup>, однако есть сведения, что в Амурском округе и в 1928 году действовали «баптистские школы»<sup>29</sup>.

После запрещения советской властью воскресных религиозных школ в крае продолжают действовать юношеские и детские собрания и кружки<sup>30</sup>.

Кроме молодежных кружков, большое распространение у баптистов получили женские кружки и собрания. На заседаниях кружков женщины и девушки учились молитвам, псалмам, кройке и шитью, вышивке<sup>31</sup>. Средства, полученные от продажи рукоделия, женщины направляли на помощь нуждающимся и содержание благовестников. Кроме того, на этих собраниях обсуждались популярные среди женщин антиалкогольные, противотабачные и противоразводные лозунги. Женщины даже высказывались за отмену по этим вопросам Советского законодательства<sup>32</sup>.

После принятия постановления Президиума ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях» протестантские церкви, которые теперь находятся вне закона, начинают активную подготовку к борьбе с государственно-конфессиональной политикой СССР. Протестанты произвели разукрупнение своих общин, увеличивая число проповедников и расширяя свой актив. До 1929 года общины, состоявшие из верующих одной деревни, имелись, как правило, только в тех селениях, где было много верующих одной конфессии. Теперь мелкие и средние религиозные группы, разбросанные по остальным деревням, объединялись в кустовые общины и обзаводились своими проповедниками и активом. Такое разукрупнение имело целью усиление активности протестантов в каждом селении и расширение их проповеднической деятельности.

«Процесс реорганизации сект наблюдался по всей стране, но активнее всего он проходил как раз на Дальнем Востоке, где кулачество было наиболее сильным»<sup>33</sup>.

В новых условиях меняются некоторые установки, принятые ранее, так если протестантские идеологи в 1928 году утверждали, что социальное неравенство является продуктом «божьего промысла», против которого нельзя идти человеку, то в 1931 году они заговорили о тождестве христианства и социализма<sup>34</sup>.

В 1932 году один из руководителей российского баптизма Вильям Фетлер издал за границей ряд брошюр и листовок с призывом «спасти Россию» от большевиков. В. Фетлером по аналогии с советскими пятилетками был разработан пятилетний план евангелизации России. Он начался с засылки в Советский Союз брошюры Фетлера «Пятилетний план проповеди библии в темной России» и призывал буржуазию всего мира дать деньги на это богоугодное дело<sup>35</sup>.

<sup>26</sup> Безбожник. Сектанты в Дальневосточном крае.. — С. 25.

<sup>27</sup> Балалаева Н.М. О борьбе религиозного сектантства против колхозного движения на Дальнем Востоке СССР. — С. 118.

<sup>28</sup> Винс Г. П. Тропою верности. — С.20.

<sup>29</sup> Балалаева Н.М. О борьбе религиозного сектантства против колхозного движения на Дальнем Востоке СССР. — С. 118.

<sup>30</sup> ГАО Ф. Р-481. — Оп. 3 — Д. 91. — Л. 26.

<sup>31</sup> Безбожник. Сектанты в Дальневосточном крае. — С. 26.

<sup>32</sup> Кружковые и национальные методы «Благовестничества». // Безбожник. 1926. — № 19–20. — С. 10.

<sup>33</sup> Балалаева Н.М. Упадок религиозного сектантства на Дальнем Востоке в условиях строительства и победы социализм а.//Вопросы истории. ХГПИ. Вып. 1. Хабаровск, Издательство ХГПИ, 1972. — С. 225.

<sup>34</sup> Балалаева Н.М. Упадок религиозного сектантства на Дальнем Востоке... — С. 227.

<sup>35</sup> Балалаева Н.М. О борьбе религиозного сектантства против колхозного движения на Дальнем Востоке СССР. — С. 126.

Однако претворить в жизнь намеченное Фетлер не успел. В конце 20 — начале 30-х годов немалое число членов баптистских объединений попало под «раскулачивание». С 1933 года начинается массовая высылка крестьян на Дальний Восток. По прибытии на место ссылки они пополняли местные общины. С 1936 г. отмечались высылки протестантов с территории Дальнего Востока на Колыму. Зимой 1936–1937 годов аресты и репрессии против представителей баптизма стали массовыми.

Таким образом, начинается этап полулегальной деятельности общин ЕХБ на Дальнем Востоке, в рамках которого баптисты продолжают свою просветительскую деятельность среди населения с меньшим размахом, но с сохранившейся высокой эффективностью.

## The Social Vision of Russian Evangelicals, 1905–1929

Although largely forgotten, ministries of compassion have always been part of the Russian evangelical scene. Historically, Russian evangelicals have drawn on a mix of biblical imperatives, Orthodoxy, and Western evangelical models in shaping their ministries, which were always strongly motivated by evangelism. Although they overlap, three basic approaches can be discerned between 1905–1929: 1) the development of institutions and funds for the support of preachers and their families, demonstrated by leaders such as D. I. Mazaev and V. G. Pavlov; 2) “urban activism,” combining evangelism with service ministries, typical of V. A. Fetler, and 3) the formation of ideal (alternative) communities, represented by I. S. Prokhanov.

Мэри Рэйбер

## Подход русских евангельских верующих к социальному служению, 1905–1929

Дело милосердия всегда было присуще русским евангельским христианам, хотя сейчас об этом часто забывают. Исторически основными мотивами к этому виду служения были библейские тексты императивного характера, которые наряду с православными и западными евангельскими моделями способствовали формированию собственного подхода к вопросу благотворительности. Стоит отметить, что в данном вопросе не последнюю мотивирующую роль всегда играла твердая убежденность в необходимости участия в благовестии. В связи с этим можно выделить три основных подхода, которые, частично пересекаясь, охватывают период с 1905 по 1929 год: 1) развитие организаций и фондов поддержки проповедников и их семей (проявился в деятельности Д.И. Мазаева и В.Г. Павлова); 2) «урбанистическая активность», сочетающая благовестие с социальными видами служения, что было характерно для В.А. Фетлера; формирование идеальных (альтернативных) общин (И.С. Проханов).

## ДУХОВНОЕ НАСТАВНИЧЕСТВО И ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ В НАЧАЛЬНЫЙ ПЕРИОД БРАТСТВА

*«Павел, апостол Иисуса Христа...  
Тимофею, истинному сыну в вере...»  
1 Тим. 1:1–2*

### Вступление

Есть определенные особенности, которые отличают духовное наставничество и преемственность в начальный период евангельско-баптистского братства.

Некоторые особенности были присущи только тому времени, когда развитие евангельско-баптистского движения характеризовалось как период «братства»; когда наступил период «союза», они уже не могли повториться.

Но некоторые особенности можно назвать евангельскими по своей сути, данными на все времена. Вначале они были налицо, а затем в значительной мере были утрачены в результате, по крайней мере, двух причин:

- Давление на братство в длительный советско-атеистический период, когда произошла деформация во многих сферах жизни, служения и организации братства;

- Возрастание роли бюрократического аппарата в структуре братства, когда на смену духовно-личностных связей пришли союзно-должностные отношения.

Поэтому, когда мы говорим о духовном наставничестве в начальный период братства, то мы обращаем внимание на то, как оно осуществлялось на заре евангельского движения, а затем во время царских репрессий и относительной свободы 20-х годов, а также делаем сравнительный анализ, или оцениваем, что мы приобрели за последние десятилетия, а что потеряли.

Для того, чтобы конкретно говорить о наставничестве и преемственности в братстве, нужно обратить внимание на три составляющие: духовные отцы-наставники; духовные дети, принимающие эстафету служения; средства преемственности, то есть взаимоотношения между духовными отцами и духовными детьми.

### Основание преемственности: «духовные отцы»

Это очень интересный момент, на который почему-то мы не обращаем должного внимания. Мы больше говорим о том, что нам недостает «детей», что мало молодых работников, желающих посвятить себя служению. На самом же деле, основная проблема сегодня — в «духовных отцах», в том, что катастрофически недостает духовных авторитетов, духовных образцов.

Итак, кто же были «отцы-наставники» в начальный период братства? Чем они отличались и как, собственно, они определялись, по каким признакам и параметрам?

**Наставники обладали безусловным духовным авторитетом.**

**Это были люди, которые шли впереди.** Они были впереди буквально, потому что раньше уверовали, и были впереди потому, что первыми выступили на труд и первыми

приняли тяжкий удар преследований за веру. Как пример, достаточно вспомнить Василия Павлова: один из первых баптистов, один из первых благовестников, один из первых страдальцев.

**Это были люди, которые имели очевидные плоды служения:** организованные ими церкви, обращенные в результате их проповедей и бесед люди, крещенные ими новообращенные, рукоположенные ими служители. Вспомним Федора Балихина: более тысячи крещенных, десятки посвященных на служение!

**Это были люди, которые много пострадали, часто больше, чем другие.** Они перенесли штрафы, аресты, ссылки, заключения, вынужденную эмиграцию. Василий Иванов прошел в кандалах, с обритой головой, через всю Россию; Василий Павлов перенес две ссылки и эмиграцию, причем во время второй ссылки потерял жену и детей.

**Это были люди, чья репутация в братстве не подвергалась сомнению.**

Их невозможно было заподозрить в том, что благочестие служит им для прибытка (большинство из них были до нищеты бедны, а если что-то и имели, то отдавали на дело Божье).

Их невозможно было упрекнуть в компромиссах в вопросах веры; они не пытались смягчить свое несогласие с господствующей православной церковью и прямо говорили, что желают освободить народ от «поповского ига».

Их невозможно было подозревать в связях с властью; они ничего не подписывали и не призывали в угоду власти умерить активность или прекратить благовестие. Когда Павлову после первой ссылки предложили подписать документ об отказе проповедовать Евангелие, он написал: «Я отказываюсь дать такую подписку, так как нахожу ее противной убеждениям моей совести».

**Наставники определялись жизнью и служением, но не занимаемой должностью.**

**Авторитет зависел не от того, какой пост в братстве занимал служитель** (председатель Союза, член Совета или пресвитер поместной церкви). Василий Павлов почти никогда не имел ответственных союзных должностей; он благовествовал, нес пресвитерское служение в Тифлисе и Одессе, но едва ли можно было найти более авторитетного служителя, чем он.

**Авторитет зависел не от того, в каком городе и в какой по численности церкви находился служитель.** Вспомним: Иван Рябошапка и Михаил Ратушный несли служение в деревнях; Дей Мазаев был пресвитером в Моздоке, Хасав-Юрте и Нахичевани-на-Дону; Федор Балихин — в селе Астраханке, Василий Степанов — в селе Песках. Однако их авторитет не страдал от того, что они не были руководителями центральных, столичных, многочисленных церквей.

Другими словами, был слой руководства, который всеми признавался, не оспаривался и почитался. Павлов был мужем веры и для баптистов, и для евангельских христиан, и для петербургских верующих, и для христиан-захаровцев.

На них равнялись другие. Было много служителей на местах, менее известных, но также соответствующих перечисленным параметрам. Они все шли впереди, не знали компромиссов, посвящали себя без остатка Господу и Его делу.

Говоря это, мы вовсе не идеализируем их как людей; у них были свои слабости, иногда разномыслия или даже напряжения во взаимоотношениях. Но как служители они были на виду, заслужив своей жизнью, трудом и страданиями признание и авторитет. Они были настоящими духовными отцами.

### **Принятие преемственности: «духовные дети»**

Начальный период нашего братства — это период пробуждения и роста. Повсеместно вставали новые подвижники, готовые продолжать дело Божье.

Кто же те, которые становились «духовными детьми», то есть принимали эстафету служения от своих старших братьев? И здесь, как и в отношении «духовных отцов», можно выделить некоторые особенности, которые характеризовали «духовных детей».

**Они горели желанием продолжить дело отцов.** Не просто показать себя, занять какое-то место в иерархии, а именно «войти в труд». А «труд» тогда означал не поездки на конференции и за границу, но бедность, лишения, страдания. И шли на такой труд те, которые были готовы понести все это, отдать себя, положить свою жизнь.

Таким образом, само понимание «труда», понимание «почета» и «венца», которое было созвучно со словами, сказанными Савлу: «Я покажу ему, сколько он должен пострадать за имя Мое» (Деян. 9:16), — ограничивало этот круг «духовных детей», отсеивало желающих подвизаться недостойно.

Василий Павлов уделял много внимания молодому Михаилу Тимошенко; тот, как и его наставник, стал вдохновенным проповедником, борцом за чистоту церкви и Евангелия, страдальцем за веру.

**Пример «отцов» также определял круг «детей».** Если «духовные отцы» были посвященными Господу, не признающими компромиссов, способными нести Евангелие и страдать за него, то и «дети» подтягивались именно такие, с подобным потенциалом и подобной посвященностью.

Необходимо отметить непреложный закон общественной жизни: богобоязненные ищут и находят таких же; верные и искренние — таких же; талантливые — таких же; бескомпромиссные — таких же. Павел Иванов-Клышников разглядел в юном Сергее Макарове-Фадюхине продолжателя Божьего дела; таким он и стал, несмотря на другие условия, в которых ему пришлось трудиться.

Наоборот, боязливые и угодливые, «понимающие обстановку», не имеющие духовных дарований — обязательно найдут людей по своему образу и подобию. Подобные просто притягиваются, несмотря на все попытки противостоять этому, изменить ситуацию. Какие «отцы», такими будут и их «дети». Придут бесцветные, наделенные часто только одной способностью — приспособливаться; причем приспособливаться ко всему: к вышестоящим, к власти, к обстановке и т.д.

**Ценности братства влияли на «естественный отбор» учеников и «детей».** Можно сказать, что в начальный период евангельско-баптистского движения, несмотря на все трудности, ценностями братства все-таки были: благовестие, готовность идти на новые нивы и готовность страдать. Для того, чтобы стать баптистом, нужно было тщательно взвесить все последствия этого решения, которое не давало никаких радужных надежд на материальное благополучие, успешную карьеру или просто спокойную жизнь. Поэтому отзывались на призыв созидать дело Божье именно те, которые разделяли эти ценности, для которых служение Богу, приведение душ ко Христу было дороже популярности и денег.

### **Средства преемственности: личный пример и совместное служение**

В то время в братстве не было никаких Библейских школ и семинарий. Только в начале XX века появились первые, очень несовершенные по уровню преподавания Библейские курсы. Кроме того, известные работники часто находились в ссылках, родители разлучались с детьми. Но, несмотря ни на что, всегда находились молодые люди, готовые встать в один строй с подвижниками Евангелия. В каждой местности были десятки таких, как Николай Зюбанов, Георгий Волков или Савва Шаламов в Донбассе, которые подражали своим наставникам, буквально сопровождали их повсюду, впитывали в себя их духовность и мудрость, выступили на труд и в 30-е годы сложили свои головы за верность своему призванию.

Каким же было наставничество в ту пору, когда не было духовных учебных заведений, и даже не было братских конференций и семинаров?

***Наставничество, воспитание, преемственность — все это происходило посредством личного примера.***

Этот способ наставничества можно определить простыми словами: «Делай, как я!»/ Но, несмотря на кажущуюся простоту, этот способ очень эффективный; более того, он является евангельским. Еще апостол Павел говорил: «Подражайте, братья, мне и смотрите на тех, которые поступают по образу, какой имеете в нас» (Фил. 3:17).

Подвижники Евангелия вдохновляли и научали других; они учили не лекциями о лидерстве, но личным практическим примером. Так пресвитер Василий Павлов учил в Одессе Михаила Тимошенко. Так благовестник Павел Иванов-Клышников учил на полях благовестия Сергея Макарова-Фадюхина: они вместе проповедовали, вместе вступали в состязание с ревнителями государственной церкви, и даже вместе ночевали в холодной избе на земляном полу. Такое наставничество ничем не заменишь. Оно позволяет определить, что представляет собой тот или иной кандидат на служение, и спаивает такими крепкими узлами, что эти отношения действительно становятся отношениями «отца» и «сына».

### **Наставничество происходило в совместном служении**

Служители Евангелия не боялись привлекать к служению молодых братьев, невзирая на их молодость и неопытность.

Мы почему-то привыкли думать: вот раньше, когда больше уважали седину и возраст, молодым нужно было долго ждать своей «очереди». Но такое представление далеко от истины. В начальный период евангельско-баптистского движения было много молодых служителей. Тогда везде и всюду привлекали молодых, ставили молодых, доверяли молодым. Может быть, это происходило в силу того, что братство очень нуждалось в работниках; а может быть, потому, что сами «отцы-наставники» вступили на труд в раннем возрасте. Василий Павлов, например, стал пресвитером в 26 лет.

Благовестники того времени — это почти всегда молодые люди (известный Вильгельм Фетлер собирал переполненные залы в Петербурге в 25-летнем возрасте).

Пресвитеры церквей, даже самых крупных, были в возрасте 30–35 лет (Павел Павлов — в 35 лет пресвитер Московской общины баптистов).

Руководители объединений — почти все 40-е служители (Алексей Букреев, Андрей Костюков, Борис Чеберук; а Александр Ананьин стал председателем Сибирского Союза баптистов в 29-летнем возрасте).

Все эти примеры (список можно продолжать и продолжать) свидетельствуют о том, что наилучшее наставничество и преемственность совершаются непосредственно в совместном служении. Опытные трудились рядом с молодыми; так передавалась эстафета служения, развивалось и росло братство.

### **Некоторые выводы и вопросы**

Итак, мы увидели, что в начальный период братства, несмотря на гонения и отсутствие Библейских школ, духовное наставничество происходило довольно успешно, и преемственность служения была налицо.

Но время изменилось. Евангельско-баптистское братство пережило репрессии 30-х годов, долгое время находилось в тисках атеистического режима. За эти годы создалась жесткая организационная структура, все связи и взаимодействия на уровне церквей и служителей оказались строго очерченными и регламентированными. Но вот что приходится признать: сегодня у нас масса «старших», «заведующих», «ответственных», «членов», но настоящих лидеров и авторитетов недостает.

Мы часто говорим, что, несмотря на тяжелую историю, мы сохранили веру и церкви. Но надо признать (это правда истории, и признание этой правды полезно для дальнейшего развития братства), что мы многое потеряли.

Мы потеряли некоторые наши отличительные особенности, как евангельских христиан-баптистов, например, нацеленность всех верующих на благовестие, свободное, не стесняемое служение поместных церквей, демократизм союзов и съездов.

**Но мы также потеряли и преемственность.** В 30-е годы оказалось не удел, или было физически истреблено целое поколение служителей. Как пример: из сорока курсантов Библейских курсов баптистов уцелела лишь горстка братьев. А потом наступило долгое «вавилонское пленение церкви», когда ответственные служители проходили жесткий отбор, только проводило его не братство, а атеистическая власть. Наверху оказались люди, склонные к компромиссам, и они, в свою очередь, продвигали тех, кто был удобен для них.

**Духовное наставничество потеряло свою главную составляющую: духовных «отцов-наставников», безусловных духовных авторитетов.** Говоря это, я вовсе не пытаюсь унижить достойных тружеников, которые, безусловно, и сегодня есть в братстве. Но нужно с болью сердца признать общую объективную картину: сегодня мы не имеем таких духовных авторитетов, которых имело братство когда-то. Сегодня у нас нет Павловых, Прохановых и Одинцовых. И это, по большому счету, результат репрессий и гонений, которые мы пережили.

Вспоминаю, как в юные годы, стремясь делать что-то полезное для Господа, мы мучительно искали пути, на которых можно реализовать себя. Мы смотрели на ВСЕХБ, на Москву, и видели, что там трудятся наши братья, но они не свободны и не до конца открыты. Мы смотрели на Совет Церквей, и видели, что есть много ревности, много искренности, но, в то же время, много и ограниченности. Куда же, за кем же идти?

И брат Николай Мазаев, носитель знаменитой баптистской фамилии, участник Библейских курсов при Одинцове, сказал нам: «Братья, сегодня есть только одна возможность богобоязненно и верно трудиться, приносить плоды и оставаться чистыми и незапятнанными, — это трудиться в своей поместной церкви».

Друзья, вы слышите эту проблему баптистского братства? Нам нужно молиться о том, чтобы возобновилась прежняя преемственность, вновь восстали настоящие духовные «отцы», не запятанные недостойными связями и компромиссами, завоевавшими авторитет действительными духовными плодами своего служения, - и тогда за ними пойдут их духовные «дети»!

# **Государственная политика в отношении ЕХБ после II Мировой войны**



## ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ХРИСТИАНЕ И БАПТИСТЫ В ПЕРИОД ОККУПАЦИИ РСФСР 1941–1944 ГОДОВ

В современной исторической науке до настоящего времени остается практически неизученной история евангельско-баптистского братства в период оккупации 1941–1943 годов, представляя собой одну из исследовательских лакун. Как, впрочем, и сам период оккупации в течение послевоенных десятилетий по идеологическим соображениям был вычеркнут из истории. Было принято освещать лишь два момента оккупации: жестокости немцев и факты сопротивления им (партизанское и подпольное движение). Права на духовную жизнь вне контроля Сталина и советского правительства за нашими согражданами не признавалось. Лишь в течение двух последних десятилетий появились исследования о положении Русской православной церкви (РПЦ) за линией фронта. Что же касается евангельских христиан и баптистов, данный период их деятельности по-прежнему остается за рамками исследований отечественных историков, что создает ощутимую брешь, как в общей истории христианства, так и в истории Церкви ЕХБ.

Положение евангельских и баптистских церквей под оккупацией невозможно рассматривать в отрыве от постулатов гитлеровской «восточной» политики в отношении христианских церквей СССР. Так, по первоначальным замыслам германского руководства, одним из значительных факторов завоевания симпатий населения СССР, привлечения его к сотрудничеству с оккупантами, стал религиозный. Но оккупанты были вынуждены балансировать между двумя противоположностями. Первая из них заключалась в том, что врагом национал-социализма, наряду с еврейством, масонством, марксизмом и либерализмом было объявлено христианство. Принципы нацизма и христианства диаметрально противоположны: церковь не признает рас, проповедует равенство людей пред Богом, а основателями христианства были евреи. Вторая противоположность заключалась в том, что именно церковь составляла в СССР оппозицию большевизму, подвергалась истреблению со стороны советской власти. Так, из 141 757 служителей РПЦ, отправлявших службу на момент октябрьской революции, на начало Великой Отечественной войны на свободе оставалось около 500, в том числе 4 правящих архиерея<sup>1</sup>. А из 69 000 православных храмов действовало всего 350–400<sup>2</sup>.

У евангельских христиан и баптистов на территории РСФСР дело обстояло еще менее благополучно. Руководящий орган баптистов — Всесоюзный совет баптистов — перестал действовать в 1935 году, а спустя три года, в 1938 году, практически прекратил свою деятельность Всесоюзный совет евангельских христиан. Почти все наиболее заметные руководители этих организаций были арестованы, находились в тюрьмах, лагерях и ссылках, а из молитвенных домов евангельских христиан и баптистов на начало войны действовало лишь четыре: в Москве, Ленинграде, Новосибирске и Ульяновске.

Однако довольно ощутимая часть населения РСФСР на начало войны сохранила приверженность христианству. Так, по Почепскому району Орловской области о сохранившейся накануне войны религиозности населения говорят следующие цифры. В с. Третьяки из 56 дворов 88 человек при переписи назвали православными, 5 — баптистами, 26 — безбожниками. По участку № 3 г. Почепа 86 записались православными, 5 — безбожника-

<sup>1</sup> Перелыгин А.И. Орловская Епархия в 1943–1945 гг. // Истории русской провинции: сб. статей / Под ред. Н. Макарова. — СПб., 2006. — С. 343.

<sup>2</sup> Там же.

ми, по участку № 118: 49 — православными, 3 — безбожниками, по участку № 122: 40 — православными, 6 — безбожниками<sup>3</sup>. Согласно сообщению СД от 12 декабря 1941 года, проведенная перепись населения Смоленска выявила следующее: 24 100 жителей записались православными, 1 128 — верующими других конфессий, в основном евангельскими христианами и баптистами, и только 201, что составляет менее 1%, — неверующими<sup>4</sup>. Подобное положение складывалось повсеместно — в других городах РСФСР неверующими называли себя от 1 до 4% населения<sup>5</sup>. Интересно, что в феврале 1937 года в докладной записке «О состоянии антирелигиозной работы» на имя секретарей ЦК ВКП(б) Л.М. Кагановича, А.А. Андреева, Н.И. Ежова Отдел культпросветработы ЦК ВКП(б) докладывал, что полное закрытие церквей и молитвенных домов в ряде районов РСФСР не привело к снижению религиозности населения. В частности, создавались подпольные «молельни»<sup>6</sup>. Очевидно, под последними понимается сложившаяся накануне войны практика евангельских христиан и баптистов проводить молитвенные собрания в домах у верующих, разбившись на небольшие группы. Информационная записка III отдела Русского общевойскового союза (РОВС) о положении в СССР от 30 сентября 1941 года констатирует: «Религиозное чувство в народе не изжито»<sup>7</sup>.

Учитывая этот фактор, оккупанты были вынуждены пойти на поддержку религии с целью завоевания симпатий населения. В своей докладной записке заместителю начальника ЦШПД Сергиенко от 30 ноября 1942 года представитель ЦШПД на Брянском фронте старший майор госбезопасности Матвеев писал, что в проводимой немцами на оккупированной территории политике религиозный фактор занимает «далеко не последнее место». А также, что «подчеркнуто-благоприятное отношение немцев к религии противопоставляется — в печатной и устной пропаганде — антирелигиозной политике советской власти, якобы «убивающей духовную жизнь народа», отправляющей в тюрьмы за религиозные убеждения»<sup>8</sup>. Подобным образом, представитель ЦШПД на Калининском фронте Н. Рыжиков докладывал, что «для использования в своих целях религии, немцы с момента оккупации Калининской области начали усиленно проводить агитацию за открытие церквей»<sup>9</sup>.

Однако поддержка германскими властями религии на территории РСФСР не была однозначной. Так, Гитлер считал христианство не меньшим злом, чем большевизм. В июле 1941 года фюрер высказался: «Самый тяжелый удар человечеству был нанесен появлением христианства. Большевизм — незаконное дитя христианства»<sup>10</sup>. Один из первых германских нормативных документов — Инструкция уполномоченного по продовольствию и сельскому хозяйству статс-секретаря Бакке о поведении должностных лиц на территории СССР, намеченной к оккупации от 1 июня 1941 года — содержал следующее разъяснение: «По своей натуре русский религиозен и суеверен, с этим вы должны считаться. Однако разрешение религиозных вопросов не входит в круг ваших задач»<sup>11</sup>. В соответствии с указаниями Гитлера, наряду с поддержкой религиозного движения, предусматривалось его дробление на отдельные течения, что было продиктовано боязнью консолидации «руководящих элементов», что в дальнейшем могло вылиться в проблему в деле воплощения «восточной» политики. Уже 11 апреля 1942 года Гитлер заявил: «Нашим интересам соответствова-

<sup>3</sup> *Перельгин А.И.* Русская Православная Церковь в Орловском крае (1917–1953 гг.). — Орел, 2008. — С. 81.

<sup>4</sup> *Шкаровский М.В.* Нацистская Германия и православная церковь. — М., 2002. — С. 409.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> *Перельгин А.И.* Русская Православная Церковь в Орловском крае (1917–1953 гг.). — С. 81.

<sup>7</sup> Государственный архив Российской Федерации (далее — ГАРФ). Ф. 6532. Оп. 1. Д. 89. Л. 71.

<sup>8</sup> Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 69. Оп. 1. Д. 909. Л. 149.

<sup>9</sup> Тверской центр документации новейшей истории (далее — ТЦДНИ). Ф. 479. Оп. 2. Д. 16. Л. 28об.

<sup>10</sup> Цит. по: *Млечин Л.М.* Адольф Гитлер и его русские друзья. — М., 2006. — С. 308.

<sup>11</sup> Центральный государственный архив Октябрьской революции (далее — ЦГАОР). Ф. 7021. Оп. 148. Д. 12. Л. 63.

ло бы такое положение, при котором каждая деревня имела бы собственную секту, где развивались бы свои особые представления о Боге. Даже если в этом случае в отдельных деревнях возникнут шаманские культы, подобно негритянским или американо-индейским, то мы могли бы это только приветствовать, ибо это лишь увеличило бы количество факторов, дробящих русское пространство на мелкие единицы»<sup>12</sup>. Следует заметить, что именно такое мнение фюрера открыло для евангельских христиан и баптистов широкие возможности для проповеди Евангелия и открытия молитвенных домов. Данные верующие оказались в более выгодном положении, нежели православные. Так, опасаясь консолидации русских национальных сил вокруг РПЦ, что в дальнейшем могло вылиться в проблему воплощения «восточной» политики, Гитлер и его окружение понимали, что ни политикой, ни национальным вопросом евангельские верующие не занимаются. Поэтому предоставление им относительной свободы ни в коей мере не мешает осуществлению планов по онемечиванию «восточного пространства». Распространения же евангельского вероучения, духовного пробуждения русского народа Гитлер не опасался, напротив, такую возможность напрочь исключал. Так, в отличие от Сталина, уничтожавшего христианство физически, германский фюрер считал, что «в этом деле нельзя ломать через колено. Нужно подождать, пока церковь сгниет до конца, подобно зараженному гангреной органу. Нужно довести до того, что с амвона будут вещать сплошь дураки, а слушать их будут старухи. Здоровая, крепкая молодежь уйдет к нам»<sup>13</sup>.

На прошедшем 22–23 сентября 1941 года в Берлине совещании РСХА в одном из десяти прочитанных докладах ставились две задачи. Согласно первой, необходима поддержка церковью меньшинства во вред более мощным. Причем, под «церквями меньшинства» подразумевались в основном евангельские, баптистские и пятидесятнические церкви, а под «более мощными» — православие и старообрядчество. Согласно второй задаче, указанной в докладе, необходимо внедрять в евангельско-баптистские и пятидесятнические общины сеть агентов, чтобы своевременно получать информацию, а также не допускать мощного влияния этих общин на население<sup>14</sup>.

Однако уже в конце июля 1941 года Гитлер издал директивы о запрете военнослужащим вермахта оказывать какое-либо содействие в возрождении церковной жизни на захваченном «восточном пространстве»<sup>15</sup>.

Несмотря на это, с началом оккупации, согласно одному из партизанских донесений, немцы активно производили ремонт церквей за счет населения, сами занимались подбором кадров священнослужителей<sup>16</sup>. Благоприятные условия создавались и для евангельских и баптистских общин. Так, в тех местах, где отсутствовали молитвенные дома (практически повсеместно), верующим передавались школьные, клубные, колхозные, общественные помещения с правом их использования для проведения богослужбных собраний<sup>17</sup>.

В целом, оккупационная пресса, документы органов самоуправления, личные свидетельства лиц, переживших оккупацию, мемуары германских военнослужащих говорят о небывалом всплеске религиозности населения. Признавая этот очевидный факт, документы советских партизан и органов госбезопасности, однако, объясняли это тем, что «создание условий, при которых равнодушие к вопросам религии отождествляется чуть ли не с принадлежностью к ВКП(б), заставляет известную часть населения прибегать «на всякий случай» к выполнению различных религиозных обрядов»<sup>18</sup>, что выглядит неубедительно.

<sup>12</sup> Цит. по: *Перельгин А.И.* Орловская Епархия в 1943–1945 гг. — С. 350.

<sup>13</sup> Цит. по: *Гусев Б.С.* Почему зазвонили колокола \ С Богом в оккупации: сб. статей \ под ред. М.И. Егоровой. — СПб., 2002. — С. 26.

<sup>14</sup> *Шкаровский М.В.* Нацистская Германия и православная церковь. — М., 2002. — С. 150.

<sup>15</sup> *Шкаровский М.В.* «О поддержке Православной церкви не может быть и речи». Церковная политика нацистской Германии на захваченных территориях СССР 1941–1945 гг. — М., 2002. — С. 80.

<sup>16</sup> ТЦДНИ Ф. 479. Оп. 2. Д. 16. Л. 28об.

<sup>17</sup> РГАСПИ. Ф. 69. Оп. 1. Д. 909. Л. 149.

<sup>18</sup> РГАСПИ. Ф. 69. Оп. 1. Д. 909. Л. 150.

Напротив, большинство существующих источников говорит о том, что религиозное пробуждение в оккупированных местностях, особенно в первые месяцы оккупации, шло не сверху, а снизу. Повсеместным было явление, когда вновь открывшиеся молитвенные дома ЕХИБ были переполнены. Орловский журналист В.Д. Самарин писал: «Молились так, как давно не молились. Не было семьи, в которой не было бы своего горя, не было бы жертв»<sup>19</sup>.

В деле духовного возрождения евангельские христиане и баптисты оказались в более выгодном положении, нежели православные. Так, народ жаждал евангельской проповеди. Но священники, длительное время скрываясь от органов НКВД, утратили способность проповедовать, а выйдя с приходом немцев из подполья, осуществляли лишь обрядовое служение, что вовсе не способствовало обращению населения в христианство.

Эмигрант А.С. Казанцев приводит интересное сравнение. Огромный храм в Смоленске часто пустовал, наполняясь лишь во время праздников. Но в том же Смоленске на окраине города бывший учитель стал проводить евангельские собрания, эффект от которых оказался иным: «Читают, говорят, вслух Евангелие, поют духовные песни... собственного сочинения. И, говорят, приходит все больше и больше народа»<sup>20</sup>. Не менее интересно, что имеющиеся в нашем распоряжении документы органов госбезопасности и советских партизан, рассказывая о деятельности евангельских христиан и баптистов, никогда не упоминали о посещаемости их молитвенных домов. Это косвенно подтверждает тот факт, что наполняемость их была большей по сравнению с православными храмами.

Значительным преимуществом евангельских и баптистских церквей стало то, что они не испытывали недостатка в проповедниках. Глубокое знание верующими Библии, являвшееся принципом существования церквей ЕХИБ, пришлось кстати в период, когда церковь получила относительную свободу. В то же время большинство новоявленных православных священнослужителей плохо знало церковную службу, так как подбиралось не по духовным качествам, а ввиду антисоветской настроенности.

Что касается юридического оформления деятельности евангельских и баптистских церквей, разрешение на проведение богослужений давалось местными немецкими комендатурами, в некоторых случаях — органами местного самоуправления (городскими и районными управами)<sup>21</sup>. Причем, процедура получения разрешений на богослужебную деятельность была упрощена. В частности, было достаточно коллективного заявления верующих. В некоторых оккупированных областях никаких законодательных актов, касающихся деятельности евангельских христиан, баптистов и пятидесятников, вообще не издавалось. Так, на территории Локотского автономного округа (8 районов Орловской и Курской областей) деятельность протестантов не была закреплена какими-либо распоряжениями обер-бургомистра и самоуправления. Однако никаких препятствий со стороны властей баптисты и евангельские христиане не встречали, развив бурную деятельность по части миссионерства и открытия новых молитвенных домов<sup>22</sup>.

В целом, деятельность баптистов и евангельских христиан по сравнению с православием не способствовала поддержанию русских национальных настроений населения, с другой стороны не была направлена и на проведение нужной оккупантам антисоветской политики, что можно объяснить неполитизированностью этих конфессий. Так, в евангельских и баптистских молитвенных домах крайне редко произносились проповеди в поддержку германской армии, молитвы за Гитлера. А заупокойные службы по павшим военнослужащим вермахта здесь и вовсе не могли иметь места ввиду их канонической неприемлемости.

Что касается практики открытия молитвенных домов, это осуществлялось в первые же месяцы оккупации. В частности, к осени 1941 года молитвенные дома ЕХИБ открылись в каждом из оккупированных районов Орловской области<sup>23</sup>. Например, в пригороде оккупи-

<sup>19</sup> Цит. по: *Перельгин А.И.* Орловская епархия в 1943–1945 гг. — С. 346.

<sup>20</sup> *Казанцев А.С.* Третья сила: Россия между нацизмом и коммунизмом. — М., 1994. — С. 185–186.

<sup>21</sup> РГАСПИ. Ф. 69. Оп. 1. Д. 909. Л. 149.

<sup>22</sup> *Ермолов И.Г., Дробязко С.И.* Антипартизанская республика. — М., 2001. — С. 30.

<sup>23</sup> Центр новейшей истории Брянской области (далее — ЦНИБО). Ф. 1650. Оп. 1. Д. 77. Л. 52.

рованного Брянска, в поселке Брянск-Восточный действовала крупная церковь баптистов, которой для богослужений было предоставлено помещение по улице Слесарной, дом 20<sup>24</sup>. В самом же Брянске и прилегающем поселке Брянск-Южный баптистских богослужений не проводилось<sup>25</sup>. Церковь возглавляли пресвитеры М. Фильченков и М. Пицуренко, молитвенные собрания проходили три раза в неделю: по средам, субботам — в 13.00 и воскресеньям — в 9.00. Каждое богослужение продолжалось обычно около двух с половиной часов<sup>26</sup>.

Зарегистрированы случаи, когда евангельские христиане и баптисты своей принципиальной позицией доставляли оккупантам проблемы. Так, на совещании бургомистров Клинецовского округа (Орловская область) 18 мая 1942 года бургомистр Красно-Горского района докладывал, что вреда от местной общины «евангелистов» больше, чем от советских партизан. Партизаны не мешают севу, а евангельские верующие запрещают сельчанам сеять на колхозной земле, очевидно, исходя из того, что как сеять, так и собирать урожай с колхозных земель имеют право только колхозы, и никто другой. В качестве репрессивной меры было решено лишить евангельских верующих усадебных земель, а самих направлять в принудительном порядке на торфоразработки<sup>27</sup>. Партизаны в своих сводках также регулярно отмечали, что как пресвитеры, так и рядовые члены евангельских общин в большинстве случаев настроены против немцев<sup>28</sup>. Роль этих церквей в поддержке антисоветской политики нацистов исчерпывалась лишь самим фактом их существования и выражения оппозиционных советскому режиму настроений. Однако в отличие от православных, церкви баптистов и евангельских христиан подвергались ограничениям со стороны германских властей и органов местного самоуправления. Так, в целях контроля за деятельностью баптистов, им запрещалось проводить какие-либо мероприятия вне молитвенных домов, местные власти следили, чтобы богослужения проводились только в стенах культовых зданий<sup>29</sup>. В то же время необходимо отметить, что нередко молитвенные дома баптистов и евангельских христиан использовались для удовлетворения религиозных потребностей германских военнослужащих. Так, согласно свидетельству В.Н. Черкасова, в оккупированном Мценском районе действовали две баптистские церкви: одна, в Братском поселке, имела собственный молитвенный дом; другая, в деревне Бугры, проводила богослужения в частном доме Черкасовых. Богослужения постоянно посещали немецкие солдаты, во время молитвы преклоняли колени, молясь наравне с русскими. Часто солдаты вермахта просили пресвитера Д.Ф. Зеленина помолиться за их семьи, оставшиеся в Германии. Эти просьбы всегда удовлетворялись. Немцы, посещавшие богослужения, большей частью были настроены антинацистски, постоянно пытались втолковывать русским верующим, что «Гитлер и война — ни хт гут»<sup>30</sup>. Посещения немецкими солдатами богослужений баптистов, согласно данным нашего опроса, имели место повсеместно, в частности, на территориях Курской, Смоленской, Ленинградской, Воронежской областей. Интересно, что вопреки нацистским установкам не допускать мощного влияния протестантских общин на население<sup>31</sup>, иногда германские оккупационные власти закрывали глаза на активность протестантов. Так, в упомянутом Мценском районе особую проповедническую активность развила член баптистской церкви Екатерина Андреевна (фамилия неизвестна). В течение двух лет оккупации она беспрепятственно ходила по деревням, проповедовала от дома к дому, в результате чего обе церкви — Бугровская и Братская — пополнялись<sup>32</sup>. Водное крещение

<sup>24</sup> Государственный архив Брянской области (далее — ГАБО). Ф. 1757. Оп. 1. Д. 7. Л. 84.

<sup>25</sup> Там же. Л. 81.

<sup>26</sup> Там же. Л. 87.

<sup>27</sup> ГАБО. Ф. 2608. Оп. 1. Д. 15. Л. 44.

<sup>28</sup> ЦНИБО. Ф. 1650. Оп. 1. Д. 129. Л. 22.

<sup>29</sup> ГАБО. Ф. 1757. Оп. 1. Д. 7. Л. 84.

<sup>30</sup> Искаженное «Hitler und Krieg sind nicht gut» — Гитлер и война — это плохо (нем).

<sup>31</sup> Шкаровский М.В. Нацистская Германия и православная церковь. С. 150.

<sup>32</sup> Продолжив проповедническую деятельность после войны, Е.А. неоднократно арестовывалась, как в годы правления И.В. Сталина, так и в период хрущевской «оттепели».

в церквах Брянска, Орла и др. проводилось несколько раз в год, причем, в городской черте, каждый раз собирая большие толпы народа. Гражданская вспомогательная полиция не только не разгоняла верующих, но и обеспечивала при проведении обряда порядок.

Противоположную точку зрения высказал председатель Союза евангельских христиан-баптистов Я.И. Жидков, посетивший освобожденную Красной армией советскую территорию: «Немецкие вандалы так же измывались над нашими общинами, как измывались над всеми другими христианскими организациями. Вместе с группой руководителей нашего Союза я совершил недавно поездку по Украине, Белоруссии и Крыму. Я застал большинство наших общин разогнанными немцами, многие наши молитвенные дома — разрушенными, взорванными или сожженными. Самое тяжелое впечатление оставили у меня сироты, дети расстрелянных и замученных немцами мирных жителей. Поэтому мы решили начать широкий сбор средств среди евангельских христиан и баптистов для помощи обездоленным сиротам»<sup>33</sup>.

Однако приходится признать, что в свидетельстве Я.И. Жидкова концы не сходятся с концами. Так, непонятно, какие разогнанные общины и разрушенные молитвенные дома он имел в виду. Напомним, что на начало войны и оккупации просто не существовало никаких легально действующих общин и молитвенных домов кроме как в Москве, Ленинграде, Новосибирске и Ульяновске, которые не были под оккупацией. Председатель ВСЕХБ, несомненно, выдал то свидетельство, которое от него ожидало советское правительство, но не то, которое отражало действительное положение вещей.

В середине 1943 года в отношениях между христианскими церквами и государством наступило потепление. На этот вынужденный шаг Сталина толкнуло то обстоятельство, что немцами было легализовано Русское освободительное движение, объявлено о создании альтернативного российского правительства — Русского Комитета под председательством генерала А.А. Власова, обнародована его программа. Одновременно объявлялось о создании Русской освободительной армии (РОА). Все это в совокупности грозило выбить из рук Сталина козырь отечественной войны, перевести ее в русло войны гражданской.

Любопытно, что почти за год до этого, в 1942 году, были освобождены из лагерей руководители евангельских христиан и баптистов. Несмотря на отсутствие разрешения, они основали Временный совет евангельских христиан и баптистов, который, одновременно с руководством сохранившимися церквами ЕХиБ, удерживал их в рамках советского патриотизма. Партизаны же за линией фронта получили указание центра не расстреливать служителей евангельско-баптистских церквей (до этого последние приравнивались к немецким пособникам). В выпущенной советским правительством в этот же период книге «Правда о религии в России» настойчиво проводилась мысль об изменении политики в отношении церкви по сравнению с довоенной<sup>34</sup>. Давая оценку нормализации отношений между религией и государством, Л. Лебедев писал, что «Сталин знаменитым «поворотом» 1943 года эксплуатировал чувство народного себялюбия под маской патриотизма»<sup>35</sup>.

В дальнейшем, в октябре 1944 года, было созвано совещание представителей церквей евангельских христиан и баптистов (в дальнейшем оно названо 37-м всесоюзным съездом). Результатом стало объединение этих двух церквей в Церковь Евангельских христиан и баптистов, разрешено создание руководящего органа — Всесоюзного Совета Евангельских христиан и баптистов (ВСЕХиБ), в дальнейшем — ВСЕХБ, раз в два месяца стал выходить духовно-назидательный журнал «Братский вестник». По всей стране открывались молитвенные дома, однако в основном регистрировались те церкви ЕХБ, которые открылись в период оккупации. Всего же, по данным Совета по делам религиозных культов, на начало 1945 г. в СССР было зарегистрировано и легально действовало около 1 500 общин ЕХБ, из них около 1/3 — на территории РСФСР.

<sup>33</sup> ГА РФ. Ф. Р.- 6991. Оп. 3. Д. 8. Л. 27.

<sup>34</sup> Армстронг Д. Советские партизаны. Легенда и действительность. 1941–1944. — М., 2007. — С. 325.

<sup>35</sup> Лебедев Л. Точка зрения \ \ Великая Гражданская война: сб. статей. — М., 2002. — С. 516–519.

Одновременно с узакониванием открывшихся в оккупацию церквей ЕХБ, они были поставлены в жесткие рамки, исключаящие их влияние на массы. Так, евангельским христианам-баптистам отныне запрещалось шефствовать над госпиталями, больницами, детскими домами. А неработающие пресвитеры, как и православное духовенство, были обложены налогами, доходившими до 70% от заработка, тогда как налог при немцах не превышал 10%. В отличие от православного духовенства, вынужденного оставлять служение, пресвитеры крупных церквей ЕХБ стали совмещать служение с работой на производстве (эта практика сохраняется до сих пор).

Таким образом, сам факт деятельности церквей ЕХиБ за линией фронта хотя в некоторой степени и соответствовал целям оккупантов, не нанес большого вреда интересам нашей страны. Напротив, евангельско-баптистские церкви помогали оставшемуся за линией фронта населению перенести тяжесть оккупации. Нельзя отрицать и то, что именно возрождение религиозной жизни на оккупированных территориях СССР вынудила Сталина и советское правительство создать этому некий «противовес», прекратив политику физического уничтожения религии, в частности, церквей ЕХБ. Правомерно утверждать, что именно благодаря оккупации евангельско-баптистское братство отстояло свое право на существование, заняв прочное место в жизни российского общества.

**Королева Лариса Александровна,**  
доктор исторических наук, профессор,  
заведующая кафедрой истории  
Пензенского государственного университета  
архитектуры и строительства.

**Королев Алексей Александрович,**  
доктор исторических наук,  
доцент кафедры истории  
Пензенского государственного университета  
архитектуры и строительства.

**Артемова Светлана Федоровна,**  
старший преподаватель кафедры истории  
Пензенского государственного университета  
архитектуры и строительства

## **ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ХРИСТИАНЕ-БАПТИСТЫ В СССР ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 1940 — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ 1960 ГОДОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПЕНЗЕНСКОЙ ОБЛАСТИ)**

1. До Великой Отечественной войны в Пензе функционировали две общины евангельских христиан-баптистов, которые проводили собрания в молитвенных домах на улицах Московской и Володарского. В период войны эти помещения были отданы властям города для военных нужд. В результате в Пензе осталась одна община, в 1945 г. состоявшая из 100–120 членов. Пензенская община была самой многочисленной. Около 3% составляли лица, не достигшие 18 лет. После многократных заявлений верующих решением Совета по делам религиозных культов при СНК СССР от 13 июня 1945 года был открыт молитвенный дом для верующих ЕХБ в Пензе по ул. Транспортной, № 54 (затем — Пенза, ул. Мало-Радищевская, №18). Прирост новых членов пензенской общины евангельских баптистов был весьма значительным: в 1945 году принято 22 нового верующего; в 1946 году — 39 человек; в 1948 году — 12 человек; в 1952 году — 16 человек; в 1954 году — 40 человек. В 1950 году пензенская община ЕХБ насчитывала уже около 250–300 человек. [Государственный архив Пензенской области (ГАПО). Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 110, 114; Д. 41. Л. 54.]
2. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 110, 119; Д. 5. Л. 88.
3. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 111, 572; Д. 11. Л. 19; Д. 5. Л. 88.
4. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 59, 343; Д. 12. Л. 20.
5. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 111, 572.
6. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 110, 256, 460.
7. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 11. Л. 23.
8. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 5. Л. 91, 108.
9. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 46. Л. 11–13; Д. 59. Л. 3; Ф.148. Оп. 1. Д. 4617. Л. 104.
10. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 52, 59.
11. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 5. Л. 90, 140.

12. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 571.
13. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 256, 460; Д. 5. Л. 137.
14. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 41. Л. 53.
15. ГАПО. Ф. 2391. Оп. 1. Д. 5. Л. 58.
16. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 573.
17. Там же.
18. Там же. Л. 574.
19. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 41. Л. 16.
20. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 5. Л. 28, 88, 140.
21. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 18. Л. 89, 137, 200–202.
22. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 5. Л. 92.
23. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 579.
24. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 41. Л. 16.
25. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 41. Л. 15, 16 об.
26. ГАПО. Ф. 148. Оп. 8. Д. 47. Л. 64–65.
27. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 44; Д. 66. Л. 122; Д. 5. Л. 29.
28. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 5. Л. 29.
29. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 579.
30. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 63. Л. 77.

## **ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ХРИСТИАНЕ-БАПТИСТЫ НА РОССИЙСКОМ ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ (40–50-е годы XX века)**

История евангельских христиан-баптистов на российском Дальнем Востоке в 40–50-е годы XX века может быть понята только в контексте изменения вероисповедной политики российского государства, произошедшей в годы Великой Отечественной войны<sup>1</sup>.

19 мая 1944 года Совнарком принял постановление об организации наряду с Советом по делам Русской православной церкви еще одного государственного органа — Совета по делам религиозных культов (СДРК), в ведение которого передавались «связи» со всеми другими, кроме православных, религиозными организациями.

Наиболее крупным и организованным «культом», с которым предстояло «осуществлять связь» дальневосточным уполномоченным СДРК являлись евангельские христиане-баптисты. Несмотря на репрессии 1930-х годов верующие евангельские христиане и баптисты продолжали свою религиозную деятельность, тайно собираясь на молитвенные собрания в домах верующих<sup>2</sup>.

Активизация религиозной жизни евангельских христиан-баптистов Дальнего Востока, так же как и по всей стране произошла в годы Великой Отечественной войны. Наиболее активно этот процесс шел на юге Дальнего Востока: в Хабаровском и Приморском краях, в Амурской области, где укрепление позиций евангельских христиан-баптистов произошло за счет большого притока новых приверженцев, прежде всего вдов фронтовиков<sup>3</sup>.

В эти годы многие дальневосточные общины состояли из родственников. Особенно заметной эта тенденция была в селах. Некоторые архивные документы позволяют судить и о составе баптистских общин. Возглавляли их чаще всего руководители, принявшие крещение в 1920–1929 годы, в период так называемого «золотого десятилетия». Рядовые же верующие были новообращенными, принявшими крещение в 1944–1946 годы<sup>4</sup>.

Центром дальневосточного баптизма в исследуемый период становится г. Хабаровск. В 1944 году в Хабаровске две верующие А.Д. Гурьева и Э.Я. Чиркова собрали около 40 верующих и стали собираться на молитвенные собрания в доме Т.Е. Литвинова<sup>5</sup>. Организационное оформление названной общины связано с деятельностью В.И. Косицина. 11 октября 1945 года благодаря его активной деятельности община, состоящая преимущественно из раскулаченных крестьян<sup>6</sup> была зарегистрирована органами власти. Пресвитером общины был избран В.И. Косицын, дьяконом — К.Ф. Рябцун. Регентом церковного хора долгое время была З.И. Максимчук.

С 1946 по 1954 годы В.И. Косицин наряду с Е.Н. Раевским служил старшим пресвитером общин ЕХБ всего Дальнего Востока. Е.Н. Раевский окормлял с 1945 по 1975 годы помимо дальневосточных общин ЕХБ и общины Восточной Сибири<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> См.: Вероисповедная политика Российского государства. — М.: РАГС, 2005. — С. 40–58.

<sup>2</sup> ГАХК. — Ф. Р-1359. — Оп. 3. — Д. 2. — Л. 1–2.

<sup>3</sup> ГАХК. — Ф. Р-1359. — Оп. 3. — Д. 2. — Л. 7–8.

<sup>4</sup> ГАХК. — Ф. П-35. — Оп. 35–41. — Д. 25. — Л. 268–273.

<sup>5</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. — С. 477.

<sup>6</sup> ГАХК. — Ф. Р-1359. — Оп. 3. — Д. 3. — Л. 45.

<sup>7</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. — С.558..

Церковь быстро росла численно. К 1950 году в ней насчитывалось 291 верующий, среди них 41 мужчин и 250 женщин<sup>8</sup>. В 1947 году верующие стали арендовать помещение для молитвенных собраний, но уже в 1949 году встал вопрос о необходимости приобретения собственного молитвенного дома.

В 1949 году силами самих верующих началось строительство бревенчатого молитвенного дома, при строительстве которого верующие столкнулись с открытым противодействием строительству со стороны местных властей. 6 сентября 1951 года Хабаровский горисполком принимает решение «О прекращение самовольного строительства общиной евангельских христиан-баптистов молельного дома в г. Хабаровске»<sup>9</sup>.

Верующие были вынуждены обратиться с жалобами в крайисполком и в СДРК при СМ СССР. Благодаря вмешательству вышестоящих организаций разрешение на продолжение строительства молитвенного дома было получено. Первое богослужение в новом молитвенном доме было проведено в 1954 году<sup>10</sup>.

По мере возможности уполномоченный СДРК при СМ СССР по Хабаровскому краю стремился оградить верующих зарегистрированной общины от произвола местных властей, которые с предубеждением относились к «сектантским» проблемам, идущим еще от периода «борьбы с сектантством» в 1920–1930-х годах. Например, 20 июля 1950 года в письме к председателю Сталинского райисполкома г. Хабаровска А.В. Ивановскому уполномоченный Совета Б.М. Гребенников просил разрешить евангельским христианам-баптистам провести водное крещение членов общины при соблюдении следующих условий: «крещение должно проходить рано утром, вдали от населенных мест, на реке с пологими берегами»<sup>11</sup>.

30 ноября 1945 года была зарегистрирована и община евангельских христиан-баптистов поселка Бичевая района им. Лазо. В ней в 1950 году насчитывалось более 62 верующих<sup>12</sup>. В исследуемый период существовала зарегистрированная община евангельских христиан-баптистов и в г. Александровске-Сахалинском. Она была зарегистрирована еще в 1937 г. и вела активную религиозную жизнь вплоть до марта 1960 года, когда исполком Александровского городского Совета депутатов трудящихся принял решение о «Запрещении деятельности общины евангельских христиан-баптистов»<sup>13</sup>.

До 1948 года по стране проходила почти беспрепятственная регистрация поместных общин ЕХБ. Но с 1948 года она была повсеместно прекращена. Это преследовало цель разделить общины ЕХБ на зарегистрированные, хоть как-то защищенные в правовом отношении, и на незарегистрированные, находящиеся, по существу, вне закона. Вне регистрации оказалась большая часть общин Дальнего Востока: на территории дальневосточного региона действовало 25 незарегистрированных баптистских общин и групп<sup>14</sup>.

В 1949 году в регистрации было отказано 9 крупным группам евангельских христиан-баптистов Дальнего Востока: группе ЕХБ г. Петропавловска-Камчатского (45 верующих); г. Бикина Хабаровского края (40 верующих); г. Николаевска-на-Амуре (40 верующих); г. Комсомольска-на-Амуре (45 верующих); ст. Вяземская (45 верующих); г. Облучье Еврейской автономной области (20 верующих); с. Полетное района им. Лазо Хабаровского края (30 верующих); ст. Хор района им. Лазо Хабаровского края (25 верующих) и с. Переяславка района им. Лазо Хабаровского края (20 верующих)<sup>15</sup>.

<sup>8</sup> ГАХК. — Ф. Р-1359. — Оп. 3. — Д. 6. — Л. 40.

<sup>9</sup> Религия и власть на Дальнем Востоке России. Сборник документов Государственного архива Хабаровского края. — Хабаровск, 2001. — С. 251–252.

<sup>10</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. — С. 477.

<sup>11</sup> ГАХК. — Ф. Р-1359. — Оп. 3. — Д. 6. — Л. 10.

<sup>12</sup> ГАХК. — Ф. Р-1359. — Оп. 3. — Д. 6. — Л. 40.

<sup>13</sup> ГАСО. — Ф. 1142. — Оп. 1. — Д. 1. — Л. 58.

<sup>14</sup> ГАХК. — Ф. Р-1359. — Оп. 3. — Д. 2. — Л. 2–3.

<sup>15</sup> ГАХК. — Ф. Р-1359. — Оп. 3. — Д. 6. — Л. 41.

Ряд общин евангельских христиан-баптистов осознавая, что им, скорее всего, откажут в регистрации даже не пытались подавать документы на регистрацию: община ст. Известковой Облученского района ЕАО, насчитывавшая 32 верующих; с. Теплое Озеро Облученского района ЕАО (12 верующих), ст. Кимкан ЕАО (16 верующих); с. Самара Сталинского района ЕАО (14 верующих); с. Тамбовка Комсомольского района Хабаровского края (19 верующих); пос. Дземги г. Комсомольска-на-Амуре (15 верующих); с. Дормидонтовка Бикинского района Хабаровского края (28 верующих)<sup>16</sup>.

Кроме вышеназванных общин небольшие группы баптистов в конце 1940-х годов в Хабаровском крае существовали: в городах Биробиджане и Облучье; в поселках Известковом и Обозном; в Николаевке, Дежневке и в Смидовичах Смидовического района Еврейской автономной области<sup>17</sup>.

Стремление властей прекратить «незаконную» деятельность незарегистрированных религиозных групп ЕХБ, которым они сами и отказали в регистрации, привел к тому, что большинство верующих, проживающих в ближайших к Хабаровску селах и поселках, стали посещать религиозные собрания зарегистрированной общины евангельских христиан-баптистов г. Хабаровска.

Уполномоченный СДРК при СМ СССР по Хабаровскому краю Б.М. Гребенников, посчитав, посещение верующими из других населенных пунктов молитвенных собраний общины ЕХБ г. Хабаровска незаконным, стал требовать от пресвитера общины В.И. Косицына не пускать приезжих верующих на молитвенные собрания и исключить из членов общины всех, кто не является жителем г. Хабаровска. В отношении же других незарегистрированных религиозных групп ЕХБ местным властям уполномоченным было рекомендовано применять меры административного воздействия в виде неоднократных обложений налогом, запрещения деятельности и т.д. Однако данные меры не достигали цели — общины ЕХБ продолжали расти и организационно, и количественно.

Не зная, как дальше выстраивать свои отношения с общинами евангельских христиан-баптистов, Б.М. Гребенников обратился за помощью в СДРК при СМ СССР. В полученные им 6 августа 1952 года «разъяснениях» Совета указывалось, что «запрещать посещения молитвенных собраний нельзя и в этой части не следует предъявлять такое требование к пресвитеру общества, так как это является вмешательством во внутреннюю, чисто религиозную жизнь верующих».

Относительно предложения уполномоченного Совета об исключении из членов общества ЕХБ г. Хабаровска всех тех, кто не являлся жителями г. Хабаровска, СДРК посчитал, что проводить «такое мероприятие будет нецелесообразно, раз это вовремя не было... предотвращено. Но прием в состав общества ЕХБ в г. Хабаровске новых членов из других местностей проводить не следует...»<sup>18</sup>.

К 1947 году относится и создание общины братских меннонитов в Чегдомыне. Немецкая колония в Верхнебуреинском районе Хабаровского края возникла в 1941–1942 годах, когда в поселок Умальта Верхнебуреинского района были высланы на спецпоселение немцы, проживающие на территории российского Дальнего Востока и частично из Поволжья. В Умальте они работали на молибденовом руднике. В августе 1954 года со спецпоселения было освобождено 1310 человек. С закрытием молибденового рудника в поселке Умальта и организации Ургальского шахтоуправления каменноугольной промышленности все оставшиеся в районе после освобождения немцы поселились в поселке Чегдомын Верхнебуреинского района и его окрестностях. Для спецпоселенцев религиозная община была не только местом молитвы, но и своеобразным культурно-национальным центром,

<sup>16</sup> ГАХК. — Ф. Р-1359. — Оп. 3. — Д. 8. — Л. 16.

<sup>17</sup> ГАХК. — Ф. Р-1359. — Оп. 3. — Д. 6. — Л. 48.

<sup>18</sup> ГАХК. — Ф. Р-1359. — Оп. 3. — Д. 10. — Л. 53–54.

где можно было пообщаться на родном языке, попеть немецкие народные песни и т.д.<sup>19</sup>. Возглавлял общину Абрам Францевич Тевс<sup>20</sup>.

На 1 января 1955 года в Хабаровском крае действовали две зарегистрированные общины ЕХБ (г. Хабаровск и пос. Бичевая района им. Лазо). Помимо зарегистрированных общин евангельских христиан-баптистов на территории края действовали более двух десятков незарегистрированных общин: в районах им. Лазо, Вяземском, Бикинском, Облученском, Ульчском, городах Биробиджане, Комсомольске-на-Амуре, Николаевске-на-Амуре и Петропавловске-Камчатском.

Наиболее активными из незарегистрированных общин в 1950-е годы были бикинская, вяземская и комсомольская общины. Данные общины росли как количественно, так и качественно. Если в 1952 году в бикинской общине было 40 верующих, то в 1955 уже 60, в вяземской соответственно в 42 и 92, а в комсомольской 50 и 115. Рост числа верующих происходил не только за счет приезда в край верующих из других регионов страны, но и за счет крещения новых членов из местного населения<sup>21</sup>.

В Приморском крае за все послевоенное десятилетие не появилось не одного зарегистрированного религиозного объединения евангельских христиан-баптистов. Возможно, это объясняется отсутствием в крае уполномоченного СДРК.

Несмотря на то, что в августе 1937 года руководители действовавшей во Владивостоке церкви евангельских христиан были арестованы, а религиозная литература конфискована, евангелическая религиозная традиция в Приморском крае не прервалась. Обезглавленная община продолжала периодически собираться на молитвенные собрания небольшими группами. Во время Великой Отечественной войны верующие евангельские христиане и баптисты объединились и стали проводить молитвенные собрания в доме верующей Горящей по ул. Первая рабочая. Пресвитером группы был избран Яценко, который впоследствии предоставил свой дом для проведения молитвенных собраний, которые проходили каждое воскресенье<sup>22</sup>.

В мае 1947 года объединенная община подала заявление на регистрацию своего религиозного общества, но получила отказ из-за «отсутствия у общины молитвенного дома»<sup>23</sup>. Община быстро росла численно: более половины верующих составляла молодежь.

Посчитав, что единственным препятствием на пути регистрации их общины является отсутствие молитвенного дома, верующие купили на свои средства под молитвенный дом частный дом по ул. Селенгинская, 74, оформив его на имя верующего С.Д. Юрикова<sup>24</sup>. Приобретя молитвенный дом, владивостокские верующие ЕХБ в сентябре 1953 года подали на имя председателя Приморского крайисполкома Д.Я. Умняшкина новое заявление с просьбой о регистрации. В общине на тот момент насчитывалось 91 верующий<sup>25</sup>. Община была самой многочисленной и активной во всем Приморском крае, и ее периодически посещал старший пресвитер ЕХБ по Восточной Сибири и Дальнему Востоку Е.Н. Раевский<sup>26</sup>.

Решение вопроса о регистрации общины все время затягивалось и напрямую увязывалось с отсутствием у верующих специального молитвенного дома. Тогда верующие начали в 1953 году строительство нового большого молитвенного дома на принадлежащем им участке (Селенгинская, 74), продолжая обращаться во все инстанции с просьбой о регистрации. Только в 1956 году, после обращения в Совет по делам религиозных культов, в общину была направлена комиссия Крайисполкома, которая, осмотрев дом, где проходили молитвенные собрания верующих, признала его техническое состояние удовлетво-

<sup>19</sup> ГАХК. — Ф. Р-1359. - Оп. 4. — Д. 136. — Л. 18.

<sup>20</sup> ГАХК. — Ф. Р-1359. - Оп. 3. — Д. 48. — Л. 3.

<sup>21</sup> ГАХК. — Ф. Р-1359. — Оп. 3. — Д. 13. — Л. 5–9.

<sup>22</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. — С. 478.

<sup>23</sup> ГАПК. — Ф. 1578. — Оп. 1. — Д. 170. — Л. 1.

<sup>24</sup> ГАПК. — Ф. 1578. — Оп. 1. — Д. 170. — Л. 16.

<sup>25</sup> ГАПК. — Ф. 1578. — Оп. 1. — Д. 170. — Л. 1–5.

<sup>26</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. — С. 478.

рительным, но рекомендовала его расширить и выполнить некоторые другие работы по перестройки помещения. При условии выполнения рекомендаций по перестройке дома Приморский крайисполком пообещал рассмотреть вопрос об открытии молитвенного дома ЕХБ и зарегистрировать общину<sup>27</sup>.

Дальнейшая судьба нового молитвенного дома и самой общины довольно трагична: исполком Владивостокского горсовета своим распоряжением от 28 сентября 1957 года потребовал от верующих разобрать молитвенный дом в пятидневный срок и привести строения на участке в первоначальное состояние<sup>28</sup>, а в 1959 году молитвенный дом был разрушен бульдозером и бригадой солдат из 20 человек<sup>29</sup>.

Помимо Владивостокской общины ЕХБ в годы Великой Отечественной войны в Приморском крае возобновили свою деятельность общины евангельских христиан-баптистов сел Ильинка Ханкайского района (1941) и Вознесенка Черниговского района (1945). В первое послевоенное десятилетие общины евангельских христиан-баптистов стали действовать: в городах Арсеньеве (1948), Находке (1950), Сучане (1950), Лесозаводске (1954); поселках Кавалерово (1955), Раздольное (1955), Тетюхэ (1948); в селах Ивановка Михайловского района (1953), Голенки Пограничного района (1949), Гранатовка Уссурийского района (1946), Вознесенка Черниговского района (1945) и Ново-Сысоевка Кавалеровского района (1954)<sup>30</sup>. Все приморские общины были незарегистрированные и осуществляли свою деятельность «нелегально».

В 1944 году возобновила свою деятельность и община евангельских христиан-баптистов г. Благовещенка. До 1944 года верующие собирались на молитвенное общение по домам верующих. Получив право на регистрацию, верующие приобрели молитвенный дом. Пресвитером общины после ее восстановления был М.Н. Ширинкин, диаконское служение осуществляли А.Н. Коробков и В.А. Курносков. В конце 1940-х годов в благовещенской общине ЕХБ общине был организован хор. После смерти М.Н. Ширинкина в 1947 году пресвитером общины был избран И.М. Солодков, который возглавлял благовещенскую общину ЕХБ вплоть до 1958 года, до своего отъезда за пределы Амурской области<sup>31</sup>. Вероятно, благовещенская община в исследуемый период была многочисленной, так как в конце 1950-х годов в ней насчитывался 261 верующий: мужчин — 54, женщин — 207<sup>32</sup>.

В 1940–1950-е годы небольшое количество верующих евангельских христиан и баптистов проживало и на территории Магаданской области. Большинство этих верующих было осуждено в 1930–40-е годы за «особо опасные государственные преступления» и остались проживать в области после отбытия срока наказания<sup>33</sup>. До 1959 года верующие собирались тайно, небольшими семейными группами для молитвенного общения и только в 1959 году объединились в религиозную группу и избрали пресвитера И. Иванченко<sup>34</sup>. Община в это время насчитывала 12 взрослых верующих<sup>35</sup>.

В целом, к середине 1950-х годов по всему российскому Дальнему Востоку заметно возросло количество верующих евангельских христиан-баптистов и их общин. Этому способствовало не только освобождение людей за годы войны от навязанных идеологических догм, активной миссионерской деятельности, но и за счет постоянного притока мигрантов-верующих, а так же репрессированных и спецпереселенцев. Общины и группы евангельских христиан-баптистов в середине 1950-х годов существовали в 30–40 населенных пунктах Дальнего Востока.

<sup>27</sup> ГАПК. — Ф. 1578. — Оп. 1. — Д. 170. — Л. 11.

<sup>28</sup> ГАПК. — Ф. 1578. — Оп. 1. — Д. 170. — Л. 16.

<sup>29</sup> ГАПК. — Ф. 1578. — Оп. 1. — Д. 170. — Л. 38.

<sup>30</sup> ГАПК. — Ф. 1578. — Оп. 1. — Д. 60. — Л. 8.

<sup>31</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. — С. 479.

<sup>32</sup> Соснина И.В. Правда об амурских сектантах. — Благовещенск, 1962. — С. 14–15.

<sup>33</sup> Текущий архив отдела по связям с общественными и религиозными организациями администрации Магаданской области (Далее ТАОСОРОА МО). — Д. 1. — Л. 133.

<sup>34</sup> ТАОСОРОА МО. — Д. 3. — Л. 107.

<sup>35</sup> ТАОСОРОА МО. — Д. 1. — Л. 1.

В годы Великой Отечественной войны и после ее окончания российский Дальний Восток продолжал использоваться как место ссылки. Среди репрессированных и спецпереселенцев имелись верующие различных конфессий, в том числе и баптисты. Эти категории переселенцев размещались на рудниках, в леспромхозах отдаленных районов и использовались на тяжелых работах. Вера помогала им выжить в тяжелых условиях. Несмотря на все ограничения, они строили в тайге небольшие подобию храмов и молитвенных домов, где собирались для молитвенного общения<sup>36</sup>. Уполномоченный СДРК по Хабаровскому краю и сотрудники органов безопасности неоднократно предпринимали меры по роспуску таких групп верующих, но вряд ли эти мероприятия могли быть действенными.

Говоря о внутрицерковной жизни евангельских христиан-баптистов и вошедших в их общины христиан веры евангельской (пятидесятников) в годы войны и первое послевоенное десятилетие, необходимо отметить, что новообращенные верующие оказались в значительной мере инфицированы духом сталинской эпохи. В душах многих из них поселился безотчетный страх. Кроме того, неопиты оставались непросвещенными в отношении многих евангельско-баптистских принципов, а возможности научить их были крайне ограничены. До Дальнего Востока доходили лишь единичные экземпляры журнала ВСХЕБ «Братский вестник». Катастрофически не хватало Библий и другой религиозной литературы. Оказалась разорванной связь поколений, так как большинство хорошо подготовленных проповедников не вернулось из лагерей.

---

<sup>36</sup> ГАХК. — Ф. Р-1359. — Оп. 3. — Д. 7. — Л. 1.

## **Протестантские церкви в Украине после Второй мировой войны: интеграционные аспекты (баптисты, евангельские христиане, пятидесятники)**

*В статье анализируется процесс становления сети протестантских конфессий в послевоенный период. Рассматривается процесс формирования и дальнейшего развития церковной структуры евангельских христиан, баптистов и христиан евангельской веры, динамика интеграционных процессов их среде. Автор вводит в научную сферу ранее неизвестные архивные материалы.*

*Ключевые слова: протестантизм, евангельские христиане, баптисты, пятидесятники, религиозность, культы, законодательство, общины, церковь, сеть, конфессии, интеграция.*

На современном этапе исторического развития в Украине стремительно распространяются и организационно усиливаются протестантские церкви. Это существенно влияет на характеристики отечественной религиозной системы. Поэтому интерес исследователей к новейшей истории украинского протестантизма является вполне оправданным и закономерным. Отдельные страницы его послевоенной истории на сегодня не достаточно исследованы в историографии. Это, отчасти, касается формирования религиозной сети отдельных протестантских церквей (евангельских христиан-баптистов и христиан евангельской веры

№ п/п	Название области	Согласились на слияние		Не пошли на слияние	
		Кол-во общин	Кол-во верующих	Кол-во общин	Кол-во верующих
1	Винницкая	12	428	45	1311
2	Волинская	23	1632	13	1008
3	Ворошиловградская	7	126	нет данных	
4	Днепропетровская	31	1000	5	190
5	Дрогобицкая	5	123	нет данных	
6	Житомирская	4	169	23	787
7	Запорожская	5	44	4	67
8	Закарпатская	1	27	1	34
9	Измаильская	12	562	10	111
10	Киевская	12	296	15	276
11	Камянец-Подольская	2	52	56	752
12	Кировоградская	19	436	18	379
13	Львовская	21	877	нет данных	
14	Николаевская	7	119	3	47

15	Одесская	13	600	16	299
16	Полтавская	3	127	5	78
17	Ровненская	109	7342	25	1199
18	Сталинская	12	58	21	554
19	Сумская	1	60	5	155
20	Станиславская	2	59	10	307
21	Тернопольская	44	2989	11	226
22	Херсонская	7	101	—	150
23	Харковская	—	—	1	—
24	Черниговская	6	118	9	153
25	Черновецкая	7	315	9	444
Всего:		365	17660	305	8527

Так, например, в Винницкой области в 1945–1952 гг. на учёт было взято 79 общин ХЕВ. Часть из них (19 общин), постепенно объединялись с ЕХБ, но спустя некоторое время 10 групп снова откололись. Их нелегальными руководителями в областном масштабе были пресвитеры Л.Г. Бондарь и Т.А. Богачук [15].

Вместе с тем активная разъяснительная работа руководителей пятидесятничества и давление со стороны власти в вопросах регистрации всё же не прошли бесследно, и по состоянию на 1 марта 1954 года незарегистрированными остались общины только в Винницкой (3), Волынской (10), Житомирской (12), Дрогобицкой (3), Кировоградской (1), Николаевской (4), и Одесской (17) областях [11]. Это свидетельствует о том, что руководители ХЕВ окончательно убедились в невозможности создания собственной легально существующей организационной структуры. Остальные незарегистрированные общины были вынуждены перейти в «религиозное подполье».

Таким образом, активизация протестантского движения в Украине после Второй мировой войны, увеличение количества верующих, интенсивное формирование религиозной сети отчетливо продемонстрировали поражение политики советского правительства, направленной на полное уничтожение проявлений религиозности населения. В то же время, органы советской власти всё-таки почувствовали тактическую победу над протестантскими конфессиями, добившись на практике создания единой унифицированной сети «евангельского» направления через Союз ЕХБ и включение в его состав пятидесятничества, что значительно упростило управление, контроль и надзор над ранее самостоятельными, желающими создания отдельных организационных структур, протестантскими конфессиями. Более того, с 1945 года можно говорить о организационном расколе пятидесятнического движения, который ослаблял общие позиции церкви и сохранял напряжение в вопросах формирования сети протестантизма в Украине.

Наша разработка полностью не завершает исследования указанной проблемы. Мы рассмотрели только интеграционные аспекты в развитии протестантизма (на примере лишь двух конфессий). Дальнейшие исследования должны проанализировать протестантские конфессии с точки зрения их деноминационных и церковных характеристик, междо-конфессионального взаимодействия. Более детального изучения требует и исследование механизма, с помощью которого власти хотели поставить под контроль протестантов. Малоизученным остается и региональный аспект проблемы.

## Литература

1. Вільховий Ю.В. Політика радянської держави щодо протестантських церков в Україні (середина 40–70-х років ХХ століття): Дис. канд. іст. наук.— Полтава, 2002. — С. 34–84.

2. Чернер Г., Дидрих Г.Х., Штриккер Г. Хорошего держитесь: церкви и религиозные объединения в Российской державе, Советском Союзе и независимых государствах, возникших после его распада. — Харьков: Майдан, 1998. — С. 234–235.
3. История евангельских христиан-баптистов в СССР. — Москва, 1989. — С. 234
4. Історія релігій в Україні: Навчальний посібник /За ред. А.М.Колодного, П.Л.Яроцького. — Київ, 1999. — С. 401.
5. Любащенко В. Історія протестантизму в Україні: Курс лекцій. — Львів: Просвіта, 1995.— С. 299.
6. Митрохин Л.Н. Баптизм: История и современность (философско-социологические очерки). — Санкт-Петербург, 1997. — С. 405–406
7. Центральний державний архив громадянських об'єдинень України (далі ЦГАГОУ). — Оп.23. — Д.4556. — Лист 113.
8. ЦГАГОУ. — Оп.23. — Д.4555. — Лист 347.
9. Там же. — Лист 349.
10. Там же. — Лист 350.
11. ЦГАГОУ. — Оп.24. — Д.3531. — Лист 59.
12. ЦГАГОУ. — Оп.23. — Д.2846. — Лист 17.
13. Там же. — Лист 20.
14. ЦГАГОУ. — Оп.24. — Д.783. — Лист 194.
15. Там же. — Лист 130–131.

## The First Dissidents? Discussion of Legality in the 1960s. [Первые диссиденты? Обсуждение законности в 1960-е годы]

In a recent article, Michel Bourdeaux spoke of the leaders of what became the Council of Churches (Совет Церквей Евангельских Христиан-Баптистов) as the “first democrats.”<sup>1</sup> There are certainly reasons for labelling them as such and in terms of the internal governance of the church, the “Reform Baptists” were certainly critical of the highly centralized nature of the All-Union Council of Evangelical Christian-Baptists (ВСЕХБ). Particularly invidious, they claimed, were practices such as presbyters (пресвитеры) being appointed in Moscow without consideration for the views of the local congregation and congress delegates being selected without proper elections (for example to the 1963 congress).<sup>2</sup>

In the 1960s, leaders of the reform movement frequently entered into dialogue not just with leaders of the ВСЕХБ but also with representatives of the state in the form of petitions and letters (often copied and circulated within the ЕХБ communities) and in face-to-face meetings. In these encounters they did not engage in explicit discussion of the political system; the undemocratic nature of the Soviet regime was not on the agenda. In this sense it might seem premature to see them as the “first democrats.” And yet their attempts to challenge both the way the state treated Christians, and the way the ВСЕХБ was run, meant that they did engage in surprisingly rich conversations about certain aspects of Soviet power. Democracy might not have been a common theme, but legality, or «законность», certainly was.

During the Khrushchev era, there was much talk about the need to restore «законность» after the arbitrary rule (произвол) which had flourished under Stalin. Even as early as 1953, the word was ubiquitous on the pages of the Soviet press. It might be tempting to see the Reform Baptists’ frequent use of this concept as a tactical step; in the terms of the American historian Stephen Kotkin they might have been deliberately “speaking Bolshevik” to advance their cause. However, Tat’iana Nikol’skaia’s recent study of Protestantism during the Soviet period suggests an alternative. She argues that despite the anti-church campaigns launched under Khrushchev’s leadership, many Reform Baptists believers genuinely saw Khrushchev’s promise of a return to Leninism as a sign that the more lenient religious policies of the early 1920s were to be revived. Nikol’skaia write: “[...] в отличие от выдавших лидеров ВСЕХБ они [лидеры Оргкомитет церкви ЕХБ] верили в успех «оттепели», в искреннее желание советской власти «преодолеть последствия сталинизма» и вернуться к ленинским нормам». Можно сказать, это были «шестидесятники» русского протестантизма.”<sup>3</sup> Texts written by the Reform Baptists in the early 1960s feel imbued with a sense of urgency, a belief that now was the moment to bring about change, to revive the church, and to restore purity and order to its management and worship.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Michael Bourdeaux, “Religious Liberty in the Soviet Union: Baptists in the Early Days of Protest (1960–66),” *Eastern European Baptist History: New Perspectives*, ed. Sharyl Corrado and Toivo Pilli (Prague: International Baptist Theological Seminary, 2007), pp. 119–132.

<sup>2</sup> «Отчет о работе оргкомитета церкви ЕХБ в СССР и обращение ко всем верующим евангельского-баптистского исповедания», 22 сентября 1962. С. 44–57 (45); «Приложение к отчету Оргкомитета Церкви ЕХБ от 22 сентября 1962 г.», *Архив Самиздата* 770. С. 58–65 (60); «Сообщение об отношении к совещанию ВСЕХБ от 15–1 октября 1963 года», *Архив Самиздата*, 770. С. 104–106.

<sup>3</sup> Татьяна Никольская, *Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах* (Санкт-Петербург, 2009). С. 208.

<sup>4</sup> Оргкомитет Церкви ЕХБ, «Обращение ко всем служителям господним пресвитерам, диаконам, проповедникам братьям и сестрам, составляющим церковные советы, и всем верным в господне», Апрель 1963, *Архив Самиздата*, 770. С. 66–80 (77).

One of the results of the phenomenon known as the sixties generation (шестидесятничество) was eventually the emergence of a distinctive dissident movement. But this was not necessarily inevitable, and it was certainly not the only feature of the sixties: many intellectuals and artists who were active in these years were not hostile to Soviet power. Indeed, in the early 1960s there was a mood of optimism about the opportunity of reforming the country's existing flaws; and this mood did not immediately disappear with Khrushchev's ouster in 1964. Following Nikol'skaia's cue, I would like to explore in more detail the way in which Reform Baptists were part of this sixties generation, and in particular their commitment to the principle of legality (законность) which they hoped Khrushchev's successors would not only defend, but also extend to the religious communities. There were certain grounds for such optimism as the years 1964–65 saw the Soviet regime renew its commitment *законность*. In June 1964 the Council for the Affairs of Religious Cults [Совет по делам религиозных культов] (CARC) — which in fact bore responsibility for much of the persecution of the Khrushchev era — held a conference on the “liquidation of administrative excesses committed by local authorities in relation to religious groups [о ликвидации административных перегибов в отношении верующих и религиозных объединений, допускаемых местными органами].”<sup>5</sup> On 27 January 1965 the Supreme Soviet USSR passed a decree “on several incidents of the violation of socialist legality with regard to believers” [о некоторых фактах нарушения социалистической законности в отношении верующих] and over the course of 1965 CARC officials in Moscow chivvied their delegates in the provinces to ensure that cases of wrongful imprisonment were rectified.<sup>6</sup> One of the key themes in these attempts to rein in some of the excess of the Khrushchev-era atheist campaigns was *законность*.

This paper is also about why these hopes ran aground. I argue that there was a real dialogue between Reform Baptists and representatives of the Soviet regime in the mid-sixties. The concept of *законность* was central to these discussions but ultimately it did not form a viable basis for mutual understanding. The regime's inconsistent commitment to the concept is, of course, important, but this is not the only factor. The Reform Baptists' approach to *zakonnost'* was never straightforward and the texts they produced in the 1960s point to the difficulty they encountered in using secular law to defend their right to evangelical worship.

#### *Zakonnost' in the Early Tracts*

In August 1961, in the first “message” (послание), G.K. Kriuchkov and A.F. Prokof'ev set their sights on the leaders and presbyters of the ВСЕХБ whom, they alleged, were introducing Satanic regulations [сатанинские положения] which brought about the “spiritual disintegration of the church” [духовное разложение церкви].<sup>7</sup> Several messages and appeals to believers followed in the next few years, first in the name of the “initiative group,” then from 1962 from the “Оргкомитет,” and finally by 1965 the Совет Церквей Евангельских Христиан-Баптистов. In these early texts, the authors often invoked the law to defend their rights to, for example, decide at what age to baptise new members, and to create autonomous общины. They found appropriate clauses and passages in legislation of the 1920s, and even in the restrictive, Stalinist, decree of 1929, to defend these rights; it was the ВСЕХБ they blamed for approving, in December 1959, the “New Statutes” [положение] and “Letter of Instruction” [инструктивное письмо] which robbed believers of their legal entitlements.<sup>8</sup> In 1962 the Оргкомитет argued, for example, that both these documents failed to comply with Soviet law [законодательство] because they denied the right of worship to non-registered общины, a stance which contravened both the 20 January 1918 decree and article 124 of the 1936 Constitution which promised freedom of conscience [свобода совести].<sup>9</sup>

The ВСЕХБ, it was argued, was at fault for having become too close to secular authorities. In 1963 the Оргкомитет wrote:

<sup>5</sup> GARF f. 6991, op. 4, d. 147, l. 126.

<sup>6</sup> GARF f. 6991, op. 4, d. 170; 173.

<sup>7</sup> G.K. Kriuchkov and A. F. Prokof'ev, “Первое Послание,” 23 August 1961, *Архив Самиздата* 770. С. 4–9 (6).

<sup>8</sup> Никольская, *Русский протестантизм*, 201.

<sup>9</sup> «Приложение к отчету Оргкомитета Церкви ЕХБ от 22 сентября 1962 г.», *Архив Самиздата* 770. С. 58–65 (59).

The history of Christianity shows that the sin of criminal links between Church ministers and the secular authorities has had the most pernicious consequences in the life of God's people and brought dishonour to the Church of Jesus Christ. This has happened when ministers of the Church, betraying their Lord, fell into a position of dependency and submission to the secular authorities with regard to matters of church life and its organization [...]

История христианства свидетельствует о том, что самые пагубные последствия в жизни народа Божия и бесчестие для Церкви Иисуса Христа принес ей грех преступной связи ее служителей с мирской властью.

Это могло случиться потому, что служители Церкви, изменив своему Господу, впали в зависимость и подчинение мирской власти в вопросах церковной жизни и ее устройства и не представляли своего Служения на суд народа Божьего.<sup>10</sup>

Yet this desire to safeguard church autonomy was not necessarily a problem in terms of Soviet policy towards religion — rather the opposite. After all the separation of church and state was one of the earliest and most important acts of the Bolshevik revolution. The Reform Baptists could hope to carve out for themselves a defensible position: church independence was not any form of dissent; in fact it was entirely in keeping with important promises from 1917.

Already, even in these early texts, though, there were hints that this invocation of Soviet law would not always be straightforward. In the second message [послание], Kriuchkov and Vins referred to a recent edition of writings by Jan Huss, the fifteenth-century priest burnt as heretic, and their commentary is revealing: “Huss requires people to obey authorities, both spiritual and secular, but only is so far as this is possible i.e. in those cases where the decree does not contradict God's commandments and the teachings of Christ.”<sup>11</sup> They thus acknowledge the possibility of a conflict between earthly law and God's law, the latter ultimately taking precedent. Two years later, an *orgkomitet* appeal shows a similar problematic. The text referred to Romans 13:1 and 1 Timothy 2: 1–4, reminding readers that the scripture teaches that the existing authorities have been given their power by God and calls on believers to pray for sovereigns and all in high office in order to maintain public order (общественный порядок). “We, Christians of the Evangelical-Baptist confession, clearly recognize that by living in accordance with Christ's teaching, and doing good deeds and loving our neighbours as we love ourselves, we are fulfilling Highest Heavenly Law and by so doing we also fulfil all the earthly laws directed towards good” [“Мы, христиане Евангельско-баптистского исповедания, ясно сознаем, что, живя по учению Христа, делая добрые дела и любя ближних своих, как самих себя, мы исполняем Высший Небесный закон и этим исполняем все, направленные к добру, земные законы”.<sup>12</sup> But what about laws which were not directed towards good? Although the concept of законность remained a rallying point for many Reform Baptists, its problematic nature was already evident.

#### *Protests on the Streets*

Increasingly the Orgkomitet did not only blame the ВСЕХБ but also attacked specific Soviet bodies which they held responsible for the arrest and harassment of believers. In particular they blamed the Council for Religious Affairs (Совет по делам религии) and the local authorities; they appealed to the country's leaders, asking them to defend the principle of законность which official texts and speeches still claimed the CPSU and Soviet Government meant to uphold.

In keeping with the strategies of so many Soviet citizens who experienced violations of justice, Reform Baptists used the practice of petitioning. In individual and collective petitions they laid out their complaints

---

<sup>10</sup> «Обращение ко всем братьям и сестрам евангельско-баптистского исповедания, искупленным и омытым драгоценной кровью Иисуса Христа, находящимся на Украине, в Белоруссии, Молдавии, Прибалтике, Средней Азии, на Кавказе, в Европейской части России, на Урале, в Сибири, на Дальнем Востоке,» 13 August 1963, *Архив Самиздата* 770, 90–97 (91).

<sup>11</sup> «И Гус требует, чтобы люди повиновались властями, как духовным, так и светским, но лишь в пределах дозволенного, т.е. только в тех случаях, когда приказ не противоречит заповедям Божиим, учению Христа.» G. K. Kriuchkov and A. F. Prokof'ev, “Второе Послание,” August 1961, *Архив Самиздата* 770. С. 12–18 (16).

<sup>12</sup> Оргкомитет Церкви ЕХБ «Обращение ко всем служителям господним — пресвитерам, диаконам, проповедникам, братьям и сестрам, составляющим церковные советы, и всем верным в господне», Апрель 1963, *Архив Самиздата*, 770. С. 66–80 (74–5).

against the regime, bringing cases where existing laws and policies had been broken to the attention of the highest possible authorities. What was perhaps unusual about their actions, however, was the way they turned the act of petitioning into an event. They organized themselves to appear collectively at key institutions to submit their petitions or request an audience with the appropriate official: in doing so they made their presence visible both to the authorities and to other citizens, yet without departing from the legitimate act of petitioning.

For example, in June 1965 over 30 delegates visited various key institutions: the Procuracy, the Central Committee and the Supreme Soviet with petitions to submit. At the “reception” [*priemnaia*] of the Supreme Soviet they began praying which officials, inevitably, labelled a violation of public order by the authorities. According to subsequent reports, one of the believers present said that if the Supreme Soviet refused to see them “thousands of other believers” would come to Moscow and there would be a procession on Red Square.<sup>13</sup> In August 1965, 104 Baptists came back to the reception of the Supreme Soviet.<sup>14</sup> A subsequent petition (signed by 95 people) claimed that as they waited, the police were called: one of the believers was grabbed by the throat, another seized by the chest, and his shirt ripped; they were roughly shoved out of the door.<sup>15</sup>

Such actions did not just occur in Moscow. In November 1965 a group a large group (up to 100) gathered at the headquarters of the Soviet executive committee (*ispolkom*) in the city of Barnaul in Siberia. The Baptists had a petition to present to the chairman of the *ispolkom*, asking, amongst other things, for the cases against fellow believers to be closed, for the confiscation of property to end, and for the persecution of their children at school to abate.<sup>16</sup> According to the official report, they demanded an immediate meeting with the chairman and even after being told that he was out of the city on a work trip refused to leave the vestibule of the *Dom Sovetov*, loudly singing psalms. The *druzhiniki* were called in the evening and resorted to violence to disperse the gathering. When access even to the vestibule was denied them the following day, the Baptists chose to stand out on the porch — again singing psalms and reading religious sermons.

But the biggest event took place in the capital on 16–17 May when between 400 and 600 Baptists congregated at the headquarters of the party’s Central Committee. They demanded a meeting with either Brezhnev or Kosygin. Witness statements in the subsequent trial of the reform leaders Vins and Kriuchkov said that they prayed on their knees throughout the night. In the end they were forcibly herded into special buses, singing.<sup>17</sup>

In these incidents, the believers very explicitly recognized Soviet authority, used legitimate Soviet challenges to express their unhappiness, and employed the regime’s language of legality. In practice, the way they acted (prayer, song etc) was understood, however, as being anti-Soviet because it started to communicate a worldview and culture which challenged not just the norms of Soviet public conduct but also the law. Even in the 1918 Decree on the Separation of Church and State, substantially less severe than later legislation, clause 5 read: “Free performance of religious rites is guaranteed in so far as these do not violate public order and are not accompanied by violation of the rights of citizens or of the Soviet Republic” [Свободное исполнение религиозных обрядов обеспечивается постольку, поскольку они не нарушают общественного порядка и не сопровождаются посягательствами на права граждан Советской Республики]. Public song and prayer could easily be construed as a violation of public order. Thus, although they sought to act in accordance with the law, the acts of faith which sustained the protestors were in breach of Soviet law. This reveals the bind in which evangelical Christians found themselves: even if they sought to act within the parameters of the law, their actions — if they drew on their faith - easily escaped beyond the bounds of the permitted.

#### A Chat (*Beseda*) with Mikoian

A series of meetings took place between Reform Baptists and very senior government figures in the mid 1960s. For example, in June 1965, the deputy chairman of the Presidium of the Supreme Soviet of the

<sup>13</sup> GARF 7523 op 83 d 421, ll. 17–18.

<sup>14</sup> GARF 7523 op 83 d 421, л. 21.

<sup>15</sup> GARF 7523 op 83 d 421 ll. 22–23.

<sup>16</sup> GARF 6991, op. 4, d. 177, l. 382.

<sup>17</sup> Nikol’skaia, *Russkii protestantizm*, p. 234.

USSR met with four leading Reform Baptists;<sup>18</sup> in August 1965 there was a meeting between Rudenko (Chairman of the USSR Procuracy) and a group of believers.<sup>19</sup> In September 1965 Anastas Mikoian (head of the Supreme Soviet) met with five leading figures in the Council of Churches. Using the transcript of their discussion, I will discuss the Mikoyan meeting in some more detail.<sup>20</sup>

At this meeting the Reform Baptists raised three issues: recognition of the *orgkomitet*; the convening of a congress; and the freeing of prisoners who had been repressed for supporting the *orgkomitet*. Mikoian held a clear line on the congress: one had been convened two years previously in 1963 and he could see no reason for another. Complaints that it had been organized and controlled by the BCEХБ and that the Reform Baptists had been excluded fell on deaf ears. Nor could he condone recognition of the *orgkomitet* either as this would result in two competing Baptist organizations. It was on the issue of arrests and church-closures that more extended discussion resulted.

Mikoian was prepared to admit mistakes and openly admitted that the Khmara case — in which a Baptist had been beaten to death by the police — was an “incorrect action” [неправильные действия]. This might seem to be only a guarded omission but in fact the implications were substantial, for Mikoian was implicitly acknowledging that miscarriages of justice were not just a phenomenon of the distant past (Stalinism) but had in fact occurred within the last two years. He went on to say of the Khmara case: “They acted wrongly. I got involved in sorting this case out. But the fact that you bring it up now, doesn’t reflect well on you. The country is a big one, and mistakes can happen in certain localities. Once we find out about these mistakes, we insist that they are corrected. But you go on about this past incident. You spread the Khmara case, incite the masses.” [Действовали неправильно. Я вмешался в это дело. Но то, что Вы сейчас вспоминаете об этом деле, характеризует Вас плохо. Страна большая, могут быть допущены кое-где на местах ошибки. Когда нам становятся известными ошибки, мы требуем их исправления. Вы же вновь поднимаете это давно кончившееся дело. Вы размазываете дело Хмары, возбуждаете массы. Вы должны понять это.]

Although both sides in the discussion agreed that abuses of *zakonnost* were wrong, they disagreed on the root cause. Whilst Mikoian blamed aberrant individuals, Baturin, a Reform Baptist, pointed the finger at “the centre”: “All these illegalities [беззакония] come from the centre. We are petitioning you for you to bring an end to the repressions, to register congregations without preconditions simply on the basis of the Leninist decree about the separation of Church and State and [on the basis of] holy scripture.” [Все эти беззакония исходят из центра. Мы ходатайствуем перед Вами, чтобы дали указание прекратить репрессии, зарегистрировать без всяких условий наши общины только на основании Ленинского декрета об отделении церкви от государства и священного писания.] The “centre” Baturin had in mind was the Council for Religious Affairs.

Both sides in the dialogue agreed that illegalities must be eradicated but they had different perspectives about who was to blame for them (CARC, or the local authorities). Baturin went so far as to say: “We recognize Soviet laws, but we don’t recognize the leadership of the BCEХБ, we don’t recognize CARC which is closely tied with BCEХБ.” This is an interesting distinction: if Baturin was ready to challenge the authority of CARC, what did he actually mean by recognizing Soviet laws? In order to examine this further I’ll look briefly at a second dialogue between Reform Baptists and a representative of Soviet government, this time at a local level.

#### A Chat [*beseda*] in Odessa

In December 1965 officials at the Odessa city Soviet ispolkom (including the plenipotentiary) entered into a long discussion with Reform Baptists regarding a petition they had sent to the Supreme Soviet and the return of their prayer house.<sup>21</sup> It soon turned into a rather more fundamental discussion of law and legality in Soviet society.

At one point comrade Rodkin (the plenipotentiary) read from the petition in which the “*orgkomitet*” asked for the party decree of 8 April 1929 and other decrees regarding religion be overturned. He asked the

<sup>18</sup> GARF 7523 op 83 d 421, ll. 10–16.

<sup>19</sup> GARF 7523 op 83 d 421, l. 29.

<sup>20</sup> GARF 7523 op 83 d 97.

<sup>21</sup> GARF f. 6991, op. 4, d. 177, ll. 366–374.

delegates to comment. Zaborskii answered that of course that they stood by this request. “And we think,” he continued, “that the laws should be changed” [и считаем, что изменить законы нужны]. One of his co-believers stops him (perhaps worried about the direction he was going) but then herself said, “of course we are not against the Law, if the Law is changed and does not go against the Bible” [мы не против Закона, если Закон будет исправлен и не будет выступать против библии].

Here is the crux of the problem: what were Baptists to do if secular law and biblical law as they saw it were in direct conflict? These Baptists experimented with a solution: they promised obedience to the law in principle, but asked for the law to be changed — an action which they believed was entirely lawful within the Soviet context, as the exchange below indicates.

Zaborskii, one of the Odessa Reform Baptists, asks: “Do we really not have the right to make suggestions about changes to the Law and Constitution?” [Разве мы не имеем права внести предложение об изменении Закона и конституции]. In response comrade Rodkin said that every citizen of the Soviet Union has the right to make such suggestions, including believers. “However, it’s one thing to make suggestions to central organs, and quite another that — while you’re waiting for the answer to a particular question — to incite believers to speak out in favour of your suggestions and in doing so you stir them up against the organs of Soviet power and break laws.” [Но одно дело вести предложение центральным органам, к которым Вы обращаетесь и другое дело — когда не дожидались решения вопроса, вы подстрекаете верующих выступать за ваши предложения и тем возбуждаете их против органов Советской власти и нарушаете законы.]

Curiously, the believers kept on pressing Rodkin to tell them exactly how they had broken the law, insisting that they were good citizens who worked and pay taxes. Here we clearly see their very different conception of what the law should be. The believers know themselves to be good, law-abiding citizens in all aspects of their daily life. Rodkin, however, believed that certain of their actions *were* illegal. When pressed, Rodkin told them they shouldn’t arrange “unlawful demonstrations” [незаконные демонстрации] or “children’s schools.” By “unlawful demonstrations,” he made it clear, he meant public singing and worship and open air services — a topic that came up several times in the course of the conversation and which, as we have seen, proved a controversial accompaniment to apparently legitimate actions such as delivering petitions.

## Conclusions

Compared to other religious groups, the Baptist community was one of the religious communities which experienced most conflict with the state; it also became internally divided. Why was their position so different? Evangelical Christian Baptists — even those who were part of the reform movement — did not seek confrontation; indeed baptistic doctrine encouraged them to obey secular authority. Yet the full religious life they coveted would only be possible if the law as it stood changed. They frequently referred back to Lenin’s 1918 edict on the separation of church and state as evidence that an autonomous spiritual life was conceivable within the framework of the Soviet Union, but in fact the Lenin decree did not serve them at all well. The headline of the decree - the “separation of church and state” - was what the Reform Baptists wanted, but the limits placed on the performance of religious rites in clause 5 in fact made it very hard to see how any kind of evangelization or witnessing would be possible. And yet in the 1960s the Reform Baptists continued to refer back to this problematic decree, and continued to engage in discussion with the authorities, because they hoped to find a legalistic solution to their problems.

## Западный взгляд на церковно-государственные отношения в советское время

### Введение

Многие ученые указывали, что религия, которую социологи рассматривают как «священный покров» для секулярных воззрений, всегда была формирующим фактором для социального устройства. Ключевые религиозные концепции сосредотачиваются на создании картины мира, благодаря которой можно жить, и на том, чтобы осмыслить отношения между жизнью человека со всеми её неопределенностями и Богом (или богами, если употреблять термины сравнительного религиоведения). Всегда существовали религиозные ритуалы и религиозная практика, которые были направлены на то, чтобы поддерживать основополагающие религиозные истолкования социальных структур или порядка. Время от времени они претерпевали реформирование вслед за значительными изменениями в обществе.

Когда мы сравниваем и противопоставляем социальные воззрения древнего Израиля, христианства и классического марксизма, то замечаем, что все они были укоренены в иудео-христианском социальном учении. Можно вспомнить главные типы социальных учений, которые повлияли на христианскую мысль России в XX веке. Общепринятой в библейской мысли как в Ветхом, так и Новом завете была тема, как об этом говорил мексиканский католический теолог освобождения Хосе Миранда, постоянной заботы Бога о справедливости. В особенности это относится к слабым в обществе, к которым нужно относиться справедливо, и именно такое отношение богословие освобождения называло «шансом для бедных». В то же время стремление сильных мира сего и лидеров церкви сохранить свое положение и свою власть зачастую побуждало пророков напоминать им, что Бог желает справедливости для всех, и это создает драматическое напряжение и в библейских текстах, и во всей истории христианства.

В дни раннего христианства два ключевых заявления новых последователей Иисуса дали материал для дискуссии о том, какого рода царство Божие или правление Бога пришел провозгласить Иисус. Когда иудейские религиозные власти, с трудом терпимые в Римской империи, потребовали, чтобы последователи Иисуса перестали культивировать то, что казалось новым религиозным движением, апостолы ответили лишь словами: «Должно повиноваться больше Богу, нежели человекам» (Деян 5:29). Но в то же время апостол Павел советует христианской общине в Риме, столице недружелюбной империи, уведомляя их: «Всякая душа да будет покорна высшим властям...» (Рим 13:1). Ведь христианство имело склонность к идеалу, состоящему в радикальном доверии Богу и в превосходстве любви над насилием. Идеал этот был сформулирован на кресте Христовом. А моральная дилемма повседневной жизни была разрешена ёмким примечанием Иисуса: «Итак отдавай-

те кесарево кесарю, а Божие Богу». Так что же законно принадлежит сфере кесаря, и когда Божие правление превосходит его власть?

### **Модель или парадигма закона и теория легальности в христианской истории для сегодняшнего дня**

И при зарождении, и при распаде Советского Союза шел разговор о необходимости опираться на закон. Царский закон был произвольным и противоречивым, а самодержавное начало так никогда и не дало возможности установиться какому-либо подобию конституционной монархии. Вслед за этим была предпринята попытка опереться на социалистическую законность, где первичной становилась воля народа. К концу 1970-х церкви стали ощущать больше терпимости со стороны государства, это стало связываться с ударением на «советскую законность». И это был социальный строй более стабильный, поскольку он базировался на верховенстве закона. Достигло ли это стремление к новой модели законности некоего консенсуса в обществе? Не зависела ли приемлемая пост-коммунистическая модель государственно-церковных отношений от широко поддерживаемой парадигмы законности?

В самом начале советской эпохи не было четких определений для общества. Употреблялась магическая фраза, «вся власть — советам», это такое демократическое воззвание, что якобы все решения принимаются народом. Но вскоре стало ясно, что пирамидой советов манипулировала небольшая властная элита. Сообщества, не бывшие частью советских властных структур (то есть те, что не были напрямую частью органов или институций сформированных государством) вскоре начали жить в своего рода заточении. Это особенно касалось церквей, поскольку декрет об отделении церкви 1918-го года отказывал в праве юридического лица любой и всем церквям. Это право, и то лишь в какой то мере, было дозволено после 1944 года в меняющихся произвольно формах, не закрепленных законом. А само право юридического лица так и оставалось неадекватным вплоть до 1990-х годов.

Было бы полезно не забывать постепенное развитие понятия «социум», или общество по-русски, причем понятие это имеет нечто общее с англоязычным понятием «комьюнити», или европейским понятием «коммуна» — община, но его теоретическое обоснование было несколько иным. Для христианства понятие корпоративного или общественного тела было центральным, церковь есть единое тело Христа, со многими его членами, которые различаются, но совместно составляют единое тело, с Христом, его главою. Образы, которые стоит здесь упомянуть, включают то напряжение между образом Христа, главы церкви, понимаемым как Пантократор (по-гречески, в переводе на русский, — всевластный, это — титул императора Византии), и страдающим Христом, слугой других. Православная традиция, чьи идеалы до сих пор формируют менталитет русского человека, склонна представлять структуры управления, во главе которого стояли патриархи, управлявшие в своем святом правлении вещами духовными, и был еще светский правитель или монарх, император, поддерживающий как добрый христианин порядок мирской. Образным выражением или термином для описания идеального отношения между церковью и государством было понятие «Симфония». Поскольку было трудно сохранять симфонию, а в средние века и вообще невозможно было это делать в течение веков подчинения мусульманскому правлению. Тем более это было практически невыносимо под властью советских атеистических лидеров, все-таки стремление к более благоприятным отношениям между церковью и государством становилось более явным.

Создание целой сети общин, сначала староверами при царе, а затем независимыми церквями протестантского направления, такими, как баптисты, евангельские христиане и пятидесятники, стало важным вкладом и в наше время было наконец то признано. Это продемонстрировало уже в 1905 году, демократические возможности народа, сформировавшие

го братство или общины. Общины эти оказались еще к тому же настолько гибкими, что они сумели приспособиться и выдержать мощные усилия разрушить или извратить их веру. И это по-прежнему остается источником силы и влияния евангельских церквей на российское общество. Примечательно в связи с этим отметить, что в посмертной статье Клибанова, светского специалиста по сектантскому движению, постоянно повторяется мысль, что у евангельских верующих обнаруживается глубокая целеустремленность уважать человеческую личность. И это способствовало не только тому, что они выжили пред лицом великих напастей, но еще и осуществляли в этой обстановке социальное служение. Неоднократно Клибанов повторяет мысль, что советские чиновники, включая его самого, были слепы, чтобы видеть всю ценность евангельского движения. И хотя признание это пришло довольно поздно, остается надежда, в будущем это способность видеть улучшится.

## **Вопросы, вызванные 105-летием о законном статусе русских баптистов**

И советская власть, и новые евангельские церкви разделяли представление об отделении церкви от государства. Эти церкви были наследниками длительной традиции, которая ставила под сомнение те методы, с помощью которых национальные государства тогдашней Европы стремились доминировать над церковью и контролировать её. Радикальное крыло западной реформации привело к образованию нескольких объединений общин, стремящихся к свободе от государственного контроля. Сегодня мы отмечаем, что это глубокое стремление к религиозной свободе привело к широкому распространению этих церквей по всему миру в течение двух последних веков миссии, мы называем эти церкви свободными. И хотя богословие церковно-государственных отношений, выработанное внутри них, разнится, но общим инстинктом для них было отстаивать ясно выраженное отделение тех религиозных обязательств, которыми жили их члены и за которые они были подотчетны друг другу, и тем, как разные государства, в которых они жили, предъявляли к ним требования верноподданства. Таким образом, церковно-государственные отношения были тем вопросом, который всегда должен был подвергаться переосмыслению.

Какими же были главные очертания этого переосмысления в течение XX столетия в России, и что мы должны понять из этого? По крайней мере, мы наблюдаем четыре хронологических фазы изменений в этом вопросе, и они состоят в следующем.

1. Как понимала веротерпимость царская империя, предложившая её в соответствующем манифесте в 1905? Почему?
2. Почему первый советский комитет по делам религий назывался комитетом ликвидации? Из какого источника взялось такое мышление?
3. Можно ли считать закон о культурах 1929 года (сохранившийся, несмотря на изменения до 1990 года) изменением подобного мышления? Были ли параллели вне СССР?
4. Одним из первых официальных декретов СССР был декрет об отделении церкви от государства. Целью его было избавиться от влияния религиозных организаций в деле строительства нового общества. В различных формах в начале перестройки предпринимались усилия преодолеть остатки религиозного угнетения (или той войны против религии, которую чувствовали церкви, синагоги и мечети). И это означает, что для некоторых наблюдателей построение нового гражданского общества рассматривалось как преимущественно религиозная задача (в связи с разрастанием советских атеистических ритуалов), в то время как другие ученые доказывали, что то, как советское государство относилось к религии, не имеет существенного значения?

5. Как и почему политическая линия Советского Союза в религии отличалась от подобной линии в восточной Европе, или в Китае, в юго-восточной Азии и Эфиопии?

### **Представления о свободной церкви в досоветскую, советскую и постсоветскую эпохи**

Можно сказать, что центральной проблемой и причиной неопределенных действий Союза баптистов, показательных для других союзов свободных церквей России и соседних стран, является серьезный недостаток публичной дискуссии, посвященной пересмотру прошлого, осмыслению опыта и разработке направлений для будущего.

Два основных вопроса для изучения таковы: что было проблематичным и продолжает быть таковым? Что достойно уважения?

### **Актуальность прав человека**

Первоначальная нацеленность новых Советских лидеров на то, чтобы сломать институциональную власть Русской Православной церкви как бастиона контрреволюции стало загадкой для тех ученых, кто знал о разнообразных реформах, движениях обновления внутри этой церкви. Но в международном измерении Православие в течение веков, по сути, было неизвестно на Западе, и в целом либеральные и социалистические мыслители одинаково не принимали в расчет православную мысль, считали ее неактуальной, в отличие от того, чем было римско-католическое богословие. Тот «социализм», который пришел к власти в 1917 году, был ко всему прочему еще и некой формой вестернизации в своих интеллектуальных основах. Ко времени «оттепели» (западный термин для описания медленного процесса ревизионизма в СССР после смерти Сталина) обнаружилась новая тема прав человека, и она оказалась даже более значительной в международном масштабе, чем предвидели сформулировавшие её в свое время авторы Декларации прав человека (1948). Теория прав человека сейчас вновь пересматривается с многих углов, исследуется её актуальность для XXI столетия, и мы должны, поэтому определить, в чем состоит её влияние на церковную и государственную мысль и практику в посткоммунистической России.

Различные части русской интеллигенции оказались вовлеченными в движения за права человека, некоторые были озабочены свободой художественного выражения, другие стремились к марксизму с человеческим лицом, третьи стремились к восстановлению национальных прав, были и такие, кто стремился к восстановлению религиозных прав. Общий опыт страданий в заключении и от других репрессий со стороны упорного советского государства привело к признанию общих забот и взаимному уважению, в том числе и активистов свободных церквей, которые редко считали себя частью интеллектуальной элиты. Какую же роль тогда играли движения за права человека в переходе к посткоммунистическому обществу?

В особенности относительно русских баптистов, как мы сами оцениваем динамику прав человека для посткоммунистического периода? Чаще всего в прошлом с призывами соблюдать права человека в ООН, во Всемирный Совет церквей обращались представители диссидентского баптистского движения, которых на Западе называли баптисты-реформисты (в СССР их называли Совет Церквей). Кроме того, от них информация о нарушениях прав человека и религиозных прав благодаря популярной прессе доходила до общественного мнения на Западе. Тем не менее, в посткоммунистические десятилетия баптисты-реформисты остаются наиболее препятствующими в общем деле поиска такого социального устройства, которое подразумевало бы религиозный плюрализм.

Советские чиновники подчеркивали, что общественные и общинные права более жизненно важны, чем индивидуальные права, а среди христианских теологов на Западе наблюдалось критическое отношение к призывам соблюдать права человека, поскольку счи-

талось, что это основывается на излишнем индивидуализме, возникшем из философии Просвещения XVIII столетия. В то же время, 50-я годовщина провозглашения Декларации прав человека стимулировала некоторое переосмысление, что привлекло внимание к более давней традиции о праве на достоинство и свободу людей, сотворенных по образу и подобию Божьему. Какое направление это переосмысление примет, и где вопросы о правах человека могут послужить общим основанием для вклада в представление о Шаломе, описываемом иудео-христианской традицией?

## Взаимоотношения между государственной властью и общинами ЕХБ в 1970–80-е годы: «Спор» о границах легальности религиозной активности

1. Возможность регулирования государством форм религиозной активности верующих была заложена нормативно-правовой базой Советского государства. С самого начала, «отделив» Церковь от государства, последнее не просто не признало права церкви на внутреннюю автономию, в том числе в вопросе выбора организационной формы существования, но и сразу определила «формат», в который может быть вписана Церковь: «церковные и религиозные общества»<sup>1</sup>. Соответственно, государство, отказавшись от понятия церковь, оставило за собой право регламентировать религиозную деятельность граждан, исходя из своего представления о «частных обществах и союзах». Изменения в законодательстве о культах, принятые в 1962 году, и приобретшие форму закона в союзных республиках в 1975–77 годы, зафиксировали необычайно широкий спектр «легальных» возможностей для участия государственных инстанций в жизни религиозных объединений: от регулирования формы организационного устройства религиозного общества, права на отвод членов «двадцатки» до регистрации служителей культа как санкционирующей на их богослужебную деятельность<sup>2</sup>. Собственно формы религиозной активности ограничивались правом на «отправление культа» в специально отведенных для этого помещениях.

2. В послевоенный период была создана жесткая система контроля и регулирования деятельности религиозных организаций; благодаря деятельности Совета по делам религий и его уполномоченных была создана система участия государства в оформлении организационного устройства религиозных структур, при формировании кадрового состава «служителей культа», в регулировании сети религиозных объединений и «служителей культа», составе религиозного актива (двадцатки), в регламентации и контроле хозяйственной, финансовой и издательской деятельности религиозных объединений. Государство применяло в отношении религиозных объединений право неограниченного контроля и надзора за всеми сферами деятельности религиозных объединений. Другой функцией государства было санкционировать для вступления в силу церковные акты, регламентирующие деятельность религиозных структур и отдельных должностей (например, уставы), участвовать в учреждении и назначении на церковные должности и утверждать способы использования церковного имущества и распределения бюджета.

3. Согласно официальной идеологии, в СССР граждане не преследовались за религиозные убеждения, а уголовная или административная ответственность наступала за нарушения советского законодательства. Тем не менее, большая часть форм религиозной активности могла быть охарактеризована как нарушение законодательства о культах, за кото-

---

<sup>1</sup> Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах 20 янв. (2 февр.) 1918 г. // Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. — М.: ББИ, 1996. — С. 25–27.

<sup>2</sup> Эта норма в качестве законодательной была зафиксирована только в Положении о религиозных объединениях Латвийской ССР (ст. 11), в других республиках эта норма в законодательство не вошла.

рое полагалась как административная, так и уголовная ответственность. На практике масштабы ограничения религиозной активности зависели от комплекса причин. Фактически «границы легальности» — те рамки, в которых можно было действовать, не вызывая преследований со стороны властей, зависели от а) личной позиции местного светских властей; б) характера личных взаимоотношений церковного деятеля с местными властями; в) особенностей политической обстановки; г) монолитности церковного сообщества; д) масштабов «доносительства» среди членов общин и т.д. Действия властей в отношении верующих не ограничивались привлечением к ответственности за нарушение законодательства о культурах, а состояли из целого комплекса действий, призванных уменьшить проявления религиозной деятельности.

4. Наиболее радикально и систематически против насилия и ограничения в отношении верующих выступали в стране представители ЕХБ (т.н. «инициативники»), которые смогли наладить организованные формы протеста. Ими была выработана новая форма «диалога» и обличения власти, регулярно предпринимались попытки вести спор и в нормативно-правовом поле. Качественно новым явлением стала публичная критика власти с позиций верующих. В качестве примера остановимся на анализе телеграммы 1981 года на имя Брежнева и Щербицкого от Совета родственников узников ЕХБ: «Сообщаем о беззакониях повсеместных разгонах богослужений верующих ЕХБ СЦ последующими арестами краткосрочными осуждениями штрафами возбуждениями уголовных дел особенно свирепствует разгул атеизма при явном руководстве партийных работников Украине... 25 октября... жестоко разогнано богослужение 8 христиан подвергнуты аресту по ложным вымышленным обвинениям осуждены 5–10–15 суток разгоны сопровождаются применением физической силы избиениями верующих стороны милиции дружинников после разгонов бесстыдно свою вину вваливают пострадавших христиан свидетелями беззаконий идут те же работники милиции которых надо бы привлекать как преступников вам тов брежнев тов щербицкий вверена Богом власть в республике вы большой ответственности бедственном положении народа божьего стране ... оттого что вы отвергаете Бога бытие Его не прекращается остановите же развернувшийся курс уничтожения христиан стране не отписывайтесь ничего не говорящими бумажками присылаемые нам местными властями эти отклики будут лишними обвинителями вечном суде Божиим совет родственников узников ехб наш адрес краснодон подгорная рытиковой»<sup>3</sup>.

В 1980 году СПДР отмечал, что подготовка писем от членов СЦЕХБ имеет систематический характер: в 1978 в СПДР поступило 132 письма, а в 1979 — 106. «За 9 месяцев 1980 в СПДР из различных центральных органов и ведомств поступило 59 коллективных писем и заявлений от сторонников СЦЕХБ, действующих в 38 населенных пунктах 32 областей, краев и автономных республик»<sup>4</sup>.

Именно активность (как религиозная, так и общественно-политическая) членов незарегистрированных общин ЕХБ вынуждала власть разработать комплекс мероприятий для их максимальной нейтрализации.

5. С конца 1960-х годов государство начинает регистрацию «автономных» протестантских объединений. Парадокс заключался в том, что если в 1950–60-е годы протестантские общины разных направлений безуспешно пытались добиться регистрации, то в 1970–1980-е годы именно властям принадлежала инициатива в расширении регистрации и в стремлении сделать регистрацию привлекательной как для «автономников», так и для общин, готовых зарегистрироваться в составе ВСЕХБ. Регистрационная политика в отношении этих общин получила у исследователя М. Рува название «концессий» и «репрессий»<sup>5</sup>. Основным мотивом было желание заставить верующих жить в рамках «законодатель-

<sup>3</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6.Д. 1998. Л. 171–172.

<sup>4</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6.Д. 1759. Л. 96.

<sup>5</sup> Michael Rowe. Soviet Policy towards Evangelicals // Religion in Communist Lands. Vol. 7. 1979. P. 9.

ства о культах», то есть ограничить их религиозную деятельность «отправлением культа». Разъяснение о регистрации религиозных объединений<sup>6</sup> констатировало преимущество для власти «открытой, легальной деятельности религиозных объединений, находящихся под контролем государственных органов по сравнению с нелегальной, как правило, неконтролируемой, государственными органами». Регистрация давала возможность контролировать членство религиозной общины, не допускать ее увеличения и крещения новых членов, влиять на избрание лояльного пресвитера, ограничивать привлечение детей к богослужениям, прекратить благотворительность, и связи с нетерпимым «Советом церквей». В письме СПДР 1982 года уполномоченным настойчиво предлагалась мысль, что «регистрация — единственный путь, ведущий к созданию правильных, построенных на принципах обоюдного соблюдения законных взаимоотношений между государством и церковью. Необоснованный, под разными надуманными предлогами отказ в регистрации фактически действующих религиозных объединений вызывает законное недовольство верующих граждан, активизирует деятельность разного рода фанатиков и экстремистов»<sup>7</sup>. В письме указывалось на необходимость действий в рамках законодательства и утверждался тезис о правильности не открытой борьбы с верующими, которая загоняет религию в подполье и тем самым обостряет экстремизм, а о необходимости совершенствования системы контроля над религиозной жизнью и обеспечения лояльности власти со стороны верующих. В свою очередь регистрация «позволяет ликвидировать отчуждение этих верующих от советской действительности, преодолеть фанатизм в их взглядах, прекратить изуверские моления»<sup>8</sup>.

6. Специфика ситуации в протестантской среде СССР: евангельское сообщество было разделено на зарегистрированные и не зарегистрированные в государственных органах объединения. Эта ситуация наблюдалась как в среде евангельских христиан-баптистов, меннонитов, так и пятидесятников, и адвентистов седьмого дня. И хотя жесткого размежевания между рядовыми верующими зарегистрированных и незарегистрированных общин до конца советского периода не было (что позволяло аналитикам характеризовать границы легальности религиозной жизни в СССР как систему «общающихся судов»), со второй половины 1970-х годов ситуация, на мой взгляд, качественно меняется: стремление государственных инстанций легализовать «религиозное подполье» при параллельной локализации и изоляции «религиозных фанатиков и экстремистов» совпадает с тенденцией к замыканию в ответ на усиливающееся со стороны властей давление на те группы верующих, которые пытались уйти от любого взаимодействия с советскими инстанциями. В 1982 году чиновники с большим удовлетворением отмечали: «Все автономно зарегистрированные религиозные объединения ЕХБ были выведены из т.н. “СЦ ЕХБ”, а их представители исключены из областного совета баптистов-раскольников... представители этого незаконного органа прекратили посещение данных объединений и прервали с ними все контакты, пытаясь полностью изолировать их... регистрация этих религиозных обществ на автономных началах играет положительную роль в подрыве влияния т.н. СЦЕХБ и в дальнейшем прекращении деятельности сектантского подполья»<sup>9</sup>. Можно с уверенностью говорить, что чиновники были весьма удовлетворены резким разрывом Совета Церквей с автономными общинами, проведением руководством Совета Церквей политики изоляции по отношению к этим общинам. Организация структуры автономных общин должна была, по их мнению, окончательно дезорганизовать СЦ, и поэтому они не

<sup>6</sup> Разъяснение о регистрации религиозных объединений (Утверждено Постановлением Совета по делам религиозных культов при Совмине СССР от 16 октября 1965 г. №21) опубликовано в: Савинский С.Н. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии (1917–1967). СПб., «Библия для всех», 2001. С. 308.

<sup>7</sup> ГАРФ. Ф. 6991. оп. 6. Д. 2287. Л. 29.

<sup>8</sup> ГАРФ. Ф. 6991. оп. 6. 2295. Л. 7–8.

<sup>9</sup> ЦДАВО. Ф. 4648. оп.7.Д. 200. Л. 59–60.

особенно препятствовали координационной деятельности руководства автономных церквей.

7. Разница в представлениях о возможностях и формах религиозной активности становится особенно заметна по государственным документам при появлении т.н. «автономных» общин ЕХБ и пятидесятников. Если члены старых зарегистрированных общин соблюдали «правила игры», то автономные общины (или новых общин, зарегистрированных в составе ВСЕХБ) демонстрировали совсем иной стиль поведения. Документы показывают наличие двух диаметрально противоположных позиций у чиновников и членов общин, а поскольку репрессивные меры в данном контексте (типа снятия с регистрации общины или пресвитера) не были аргументом<sup>10</sup>, представители власти вынуждены были вести дискуссию. Например, в 1978 году в автономной общине Харцизска представители аппарата уполномоченного «проводили беседы» с верующими о недопустимости контактов с общинами СЦ, благотворительности со стороны общины, молитв за «узников», обучении несовершеннолетних религии в молитвенном доме, разъездов молодых баптистов по общинам «раскольников», использования и распространения «братских листков» и другой нелегальной литературы. В Запорожке верующие в этом же году вступили в противостояние с местными властями по способу согласования кандидатуры будущего пресвитера. Члены автономной общины отказывались предварительно согласовать избираемую кандидатуру и допустить представителя исполкома на членское собрание общины; они предлагали, что после избрания пресвитера сообщат об этом в исполком. Интересна мотивация члена автономной общины, отказывавшегося от предварительного согласования кандидатур: «Так нам отведут всю общину. Раз мы дожились уже до того, что райисполком будет назначать нам председателя исполоргана, а затем и пресвитера, как это произошло в Мелитополе, то мы никакого собрания проводить не будем...»<sup>11</sup>.

8. Спор о границах и допустимых формах религиозной активности хотя и велся в весьма в специфической форме при постоянном и разнообразном давлении со стороны авторитарного государства, был качественно новым явлением для советского общества. Если в предшествующий период исключительно государственной власти принадлежало право определять законодательно условия религиозной активности и фактические границы легальности, которые могли колебаться в зависимости от политической конъюнктуры, то теперь верующие сами инициировали вопрос о законности действий властей; о правомочности нормативной базы и действиях отдельных чиновников. Не смотря на признание «беззаконности Советской власти», верующие разработали целые схемы по защите своих прав или, по крайней мере, по приданию гласности насильственных и неправомочных действий властей. Прокуратура, СПДР регулярно признавали дискриминационными действия местных властей. Наличие общин, сознательно уклоняющихся от регистрации в силу неприемлемости для них законодательных норм, ограничивающих формы религиозной активности, давало возможности для расширения деятельности зарегистрированных общин. На фоне требований «Совета церквей» к 1970-м годам наблюдается определенная демократизация управленческой структуры ВСЕХБ: проводились съезды, ст. пресвитеры избирались (безусловно, во многом формально) на региональных совещаниях. К 1980 году при старших пресвитерах по республикам и областям были сформированы пресвитерские советы, которые часто были многочисленными. В 1982 году Е.А. Тарасов, глава Отдела СПДР, подготовил рассылку уполномоченным, в которой с негодованием сообщал, что «ст. пресвитеры ЕХБ расширили состав пресвитерских советов, увеличили число замов и помощников, ввели помощников по регентскому делу. На что СПДР согласия не давал» и требовал от уполномоченных прекратить активность старших пресвитеров<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Уход в «подполье» был на этом этапе самым нежелательным сценарием для чиновников.

<sup>11</sup> ЦДАВО — Ф. 4648, Оп.7, Д. 90, Л. 11

<sup>12</sup> ЦДАВО — Ф. 4648, Оп. 7, Д. 200, Л. 1.

Требования от властей права на свободу для своей религиозной активности исходили из среды, внутри которой формировались тенденции к оформлению авторитарных, закрытых, жестких и нетерпимых систем. Защищая право на внутреннюю свободу перед светской властью, внутри собственной структуры СЦ устанавливал достаточно жесткий авторитарный режим.

**Юрий Вильховой,**  
кандидат исторических наук,  
доцент кафедры всемирной истории и  
методики преподавания истории  
Полтавского национального педагогического  
университета имени В.Г. Короленка

## **Оппозиционные движения в союзе ЕХБ и репрессии советского государства по отношению к верующим в Украине (60 — 70-е годы XX века)**

*В статье на основании ранее неизвестных архивных материалов раскрывается деятельность оппозиции, которая образовалась в следствии раскола церкви евангельских христиан-баптистов в начале 1960-х годов. Автор анализирует механизм репрессий советской власти против верующих и духовенства, процессы внутриконфессионального диалога среди протестантов.*

**Ключевые слова:** протестантизм, оппозиция, законодательство о культах, ВС ЕХБ, СЦ ЕХБ, репрессии, регистрация, раскол, общины, священнослужители.

Страницы новейшей истории протестантизма в Украине содержат много драматических моментов. Во-первых, к ним мы можем отнести раскол в церкви евангельских христиан-баптистов и государственные репрессии против оппозиционно настроенных верующих. Заявленная проблема на сегодня является недостаточно исследованной в историографии. Отдельные работы А. Клибанова, В. Подоляка, Л. Митрохина, П. Косухи, Е. Филимонова, А. Колодного, П. Яроцкого, В. Пащенко, В. Войналовича, Ю. Полищука, С. Савинского, Ю. Решетникова, В. Любащенко, В. Еленского, Л. Алексеевой, О. Бажана, лишь фрагментарно раскрыли содержание и особенности государственно-церковных взаимоотношений в течении указанного периода, механизм репрессий, сущность внутрицерковных конфликтов в протестантизме. В работах полтавских исследователей, в частности, автора этой статьи, а также А. Лахна обозначенная проблема была рассмотрена на качественно новом уровне [32].

Целью нашего исследования является анализ деятельности евангельско-баптистской оппозиции и механизмы репрессий советского государства по отношению к ней. Следует отметить, что разработка данной проблемы помогает понять и определить степень и характер междуконфессионального взаимодействия в протестантизме Украины послевоенного времени. Это и обуславливает особенную актуальность нашего исследования.

В середине 1960-х годов ситуация в протестантских общинах Украины резко обострилась. Раскол Всесоюзного общества евангельских христиан-баптистов (ВО ЕХБ) привёл к образованию оппозиционного Совета Церквей, который официально провозгласил независимость церкви от государства. Это была именно оппозиция, о существовании которой в своих работах убеждают такие исследователи, как А. Колодный [25], П. Яроцкий [25], В. Любащенко [33], В. Еленский [30], Г. Чернер [38], О. Бажан [27], Л. Алексеева [26] и др. Перед советскими и партийными органами СССР была поставлена задача: не задевая лояльной к власти части церковью ЕХБ и АСД, быстро уничтожить церковную оппозицию. Государство направило удар в первую очередь против оппозиционно настроенных служителей культа. Эту задачу государственные структуры продолжали исполнять даже в конце 1980-х годов, в разгар процессов перестройки. Однако тактика властей в определённый период была разной.

3 сентября 1965 года в СССР начались массовые репрессии против верующих СЦ ЕХБ, которые приобрели характер погромов. Начавшись в сентябре в Московской и Ленинградской областях, репрессии охватили и Украину. Особенный размах они приобрели в Харьковской, Сумской, Полтавской, Запорожской, Днепропетровской, Крымской областях. 24 октября 1965 года состоялось собрание служителей культа СЦ ЕХБ этих областей, которое резко раскритиковало действия властей [11, л.64].

Характерно, что для расправы с верующими власти начали приобщать не только сотрудников милиции и КГБ, но и курсантов военных училищ, дружинников, преподавателей высших учебных заведений, учителей. Это означало, что репрессии стали стихийными и бесконтрольными. Кроме массовых расправ над верующими, более частыми стали и случаи арестов лидеров оппозиции. Так, М. Батурина и П. Якименкова арестовали вместе с делегацией возле дома ЦК КПСС. Генеральный секретарь Совета Церквей Г. Винс и благовестник М. Хорев, которые 19 мая 1966 года прибыли в Москву, чтобы узнать о судьбе делегации, также были арестованы. 30 мая 1966 года в Москве на квартире верующих сотрудники КГБ арестовали главу Совета Церквей ЕХБ Г. Крючкова [11, л.17].

В мае-июне 1966 года также были арестованы С. Голев, О. Гончаров, И. Бондаренко, М. Храпов, В. Козлов, П. Захаров, Д. Виноградский, Д. Рожин – активные деятели Совета Церквей. Поскольку массовые аресты верующих продолжались еще с 1961 года, 23 февраля 1964 года в Москве создается правозащитная организация – «Совет родственников заключенных евангельских христиан-баптистов», которую возглавила Л. Винс, мать генерального секретаря Совета Церквей Г. Винса [9, л.51]. Совет родственников заключенных (СРЗ) развернул работу по сбору информации о судьбе заключенных верующих. Члены СРЗ предоставляли материальную поддержку семьям осужденных, информировали мировую общественность о фактах репрессии [13, л.15–17].

Был налажен регулярный выпуск специальных «Бюллетеней СРЗ», в котором предоставлялись сведения о арестах и судебных процессах над членами СЦ ЕХБ в СССР. Вторая половина 1960-х — начало 1970-х годов характеризовались особенно интенсивными преследованиями лидеров СЦ ЕХБ. Так, в Киеве судили М. Величка, И. Бондаренка, П. Оверчука, В. Журила, А. Кечика. В сентябре 1966 года лидеры Совета Церквей М. Батурина, П. Якименков, О. Гончаров были осуждены по статье 142, части II Криминального кодекса Российской РСФСР к трем годам лагерей общего режима [13, л.7–15].

29–30 ноября 1966 года в Москве проходил суд над Г. Крючковым и Г. Винсом. почти никого из верующих не пустили в зал суда. В помещении звучали крики, было шумно, аудитория была тщательно подобрана и воинственно настроена [13, л.110].

Все ходатайства верующих о перенесении судебного заседания отклонили. Лидеры СЦ ЕХБ отказались от услуг государственного адвоката и защищали себя сами, но в связи с физическим истощением не смогли сделать это соответствующим образом. Свидетели, которых называли арестованные для выяснения дела, в суд не вызывались. В то же время принимались ко вниманию многочисленные свидетельства совершенно посторонних граждан, участие в судебном заседании которых было опротестовано родственниками заключенных. Несмотря на то, что Г. Винсу и Г. Крючкову не смогли предъявить ни одного обвинения, их признали виновными. Московский городской суд вынес приговор — три года лишения свободы в исправительно-трудовой колонии общего режима [14, л.144].

Всего в 1966 году, по далеко неполным данным, было арестовано более 50 активных деятелей религиозной оппозиции. Следует отметить, что отдельных пресвитеров в течение 1961–1966 годов несколько раз осуждали за религиозные убеждения. Из информации СРЗ, в начале 1967 года в тюрьмах и лагерях пребывало 132 служителя культа СЦ ЕХБ. Их семьи насчитывали более 300 несовершеннолетних детей и 373 содержанца [13, л.24]. В 1968 году в следственных изоляторах, тюрьмах, лагерях находилось более 200 священнослужителей церкви ЕХБ.

В середине 1960-х — в начале 1970-х годов довольно интенсивно применялась система административных наказаний верующих. Им инкриминировали неподчинение органам правопорядка и даже покушения на жизнь милиционеров. Только за май — август 1966 года по неполным данным 429 человек были оштрафованы на сумму 20295 рублей, а 150 — арестованы на 15 суток. В случае неуплаты штрафа, изымались вещи бытового употребления — приемники, швейные и стиральные машины, домашний скот и др. [13, л.16–17].

26 марта 1966 года вышел Указ Президиума ВС УССР «О административной ответственности за нарушения законодательства о религиозных культах», а также Постановление «О применении статьи 138 Уголовного кодекса УССР» [36, с.217].

12 октября 1967 третья сессия ВС СССР седьмого созыва приняла Закон «О общей военной повинности», за которым все мужчины вне зависимости от образования, социального и имущественного положения должны были проходить военную службу в рядах Красной армии [28, с.552]. В этих законодательных актах фактически изложены пункты «Инструкции» по применению законодательства о культах 1961 года. Теперь оппозиционные религиозные общины юридически оказывались вне закона.

В 1968 — 1971 годы УССР приняла ряд законов о сельском, городском, районном совете депутатов трудящихся, которые контролировали соблюдение законодательства о религиозных культах [36, с.219–221].

1 апреля 1969 года Верховным Советом было утверждено постановление Совета Министров УССР № 219 «Об усилении контроля за исполнением законодательства о культах» [31, с.203]. В постановлении присутствовало указание «принимать соответствующие действия относительно религиозных организаций, которые уклонялись от регистрации» [31, с.203]. 16 июля 1971 года выходит постановление ЦК КПСС «Об усилении атеистического воспитания населения», а 31 июля этого же года появилось аналогичное постановление ЦК КПУ [34, с.309–310].

10 октября 1973 года ЦК КПУ вынес тайное постановление «Об усилении борьбы с незарегистрированными сектами». В этом документе органам юстиции, правопорядка, госбезопасности поручалось активизировать обнаружение нелегальных религиозных объединений, а также требовалось привлекать к ответственности руководителей-священнослужителей. Средства массовой информации должны были печатать материалы, в которых «раскрывалась антисоветская деятельность сектантов» [22, л.79].

Для заключенных верующих в тюрьмах и лагерях создавали тяжелые условия. Много лидеров СЦ ЕХБ погибло в местах заключения [13, л.110]. Так, в Барнауле в 1964 году в ссылке умер М. Хмара, в Караганде — О. Вибр. Необычайно жестоко обращались в лагере с генеральным секретарем СЦ ЕХБ Г.П. Винсом [29, с.39–56].

СРЗ было собрано много фактов о том, как арестованных верующих во время следствия пытали. От подобных пыток на всю жизнь остались инвалидами А.И. Ковальчук (г. Ровно) и О.П. Павленко (г. Одесса). В июне 1966 года А. Ковальчука снова арестовали и пытки возобновились. Он направил открытое письмо Генеральному секретарю ЦК КПСС Л.И. Брежневу, в котором обвинял высшее партийное руководство в преследованиях баптистов [37, с.84].

Довольно часто уголовные дела против верующих фабриковались без надлежащего обеспечения доказательствами и соблюдения процессуальных норм. Некоторые уполномоченные Совета предлагали в уголовном порядке «остановить деятельность ЕХБ, незарегистрированных лидеров ХЕВ и нелегального центра АСД». Для этого даже рекомендовали «создать всесоюзную оперативно-следственную группу из опытных сотрудников» [3, л.75]. Бывали случаи, когда Суд снимал обвинения с верующих и освобождал их из-под стражи, что вызывало гнев областных уполномоченных Совета [3, л.11]. Так, 31 августа 1965 года Суд освободил верующих М. Шепеля, В. Чосенка, Н. Журченко за отсутствием состава преступления. Эти верующие почти год пребывали в следственном изоляторе [2, л. 30].

В середине 1960-х годов СДРК активно выступал за то, чтобы судебных процессов по делам верующих было как можно больше. В протоколе № 20 заседания Совета от 20 июля 1964 года имелись указания органам прокуратуры «об усилении надзора за рассмотрением в судах уголовных дел, связанных с религиозной деятельностью» [1, л.148].

Руководство ВС ЕХБ все время пыталось договориться о примирении с лидерами Совета Церквей. 4 октября 1966 года в Москве открылся очередной съезд церкви ЕХБ. Сторонники оппозиции не принимали участия в его работе, но прислали «Обращение к делегатам» и «Заявление Совета Церквей к съезду», поручив Г. Майбороде и Ю. Коваленку зачитать эти документы [13, л.7]. Во вступительном слове генеральный секретарь ВС ЕХБ А. Карев назвал «Инструктивное письмо» и «Новое Положение» 1960 года ошибочными и заявил, что «на съезде церкви ЕХБ в 1963 году ситуация была исправлена» [13, л.7а].

На съезде ЕХБ 1966 года был утвержден новый Статут Церкви, а также старый состав ВС ЕХБ. Следует отметить, что съезд принимал практически только предложения президиума, к тому же без обсуждения.

Делегаты съезда прислали телеграмму Генеральному прокурору СССР Р. Руденко, в которой сообщали, что они «не поддерживают деятельности раскольников», но просят у власти смягчить отношение к сторонникам оппозиции [13, л.7а]. В руководстве церкви ЕХБ произошли изменения. 16 апреля 1966 года после тяжелой болезни умер старший пресвитер А.Л. Андреев. Майский пленум ВС ЕХБ старшим пресвитером церкви в Украине назначил бывшего заместителя А. Андреева — М.М. Мельникова.

Съезд ЕХБ 1966 года утвердил это назначение [10, л.34,24]. В аппарат старшего пресвитера входили заместители И. Калюжный, И. Татарченко, помощники Ф. Астахов, Д. Шаповалов, М. Кузьменко, секретарь М. Мельник. На съезде церкви 1966 года руководство ЕХБ оставили в полном составе [10, л.43].

В октябре 1967 года умер Глава ВС ЕХБ Я.И. Жидков [12, л.198]. Главой духовного центра стал И. Иванов [17, л.1,10]. В течение второй половины 1960 — первой половины 1970-х годов старшими пресвитерами ЕХБ в областях Украины были: В. Василенко (Винницкий регион), О. Нестерук (Волынь), В. Галенко (Днепропетровский регион), И. Татарченко (Донецкая область), Я. Грищенко (Житомирский регион), М. Мочарко (Закарпатье), Ф. Кислица (Запорожье), Л. Ферюпко (Киевский регион), В. Суханов (Кировоградская область), О. Мирошниченко (Крым), А. Гайворонський (Луганск), Г. Горошко (Львовщина), К. Калибачук (Николаевщина и Херсонщина), М. Акритов (Полтава), П. Радчук (Ровненский регион), Ф. Прийменко (Сумщина), З. Голик (Ивано-Франковск и Черновецкая область), Д. Биць (Тернопольщина), Д. Шаповалов (Харьковский регион), Д. Андрикевич (Хмельницкая область), И. Калюжный (Черкасская область), И. Лайко (Черниговщина) [10, л.27].

Съезды церкви ЕХБ 1969, 1974 годов не изменили отношений между ВС ЕХБ и оппозиционным духовным центром. Начиная с 1966 года, в канцелярии ВС ЕХБ несколько раз проходили встречи руководителей двух враждующих религиозных течений. ВС ЕХБ, как правило, представляли Я. Жидков, А. Карев, И. Моторин, И. Иванов, С. Тимченко, а Совет Церквей — Г. Крючков, Г. Винс, М. Шаптала, Г. Дубовой, М. Кондратов, М. Батурин, М. Храпов. Позиции обеих сторон были разными.

Руководители ВС ЕХБ считали, что «уполномоченные Совета являются властью от Бога, которой нужно подчиняться». Лидеры оппозиции отмечали, что «власть есть от Бога, но не для того, чтобы управлять церковью». Основными вопросами этих бесед стали проблемы примирения и раскаяния [11, л.121].

Зарегистрированные баптисты остро критиковали деятельность украинских протестантских организаций в диаспоре [14, л.85]. Так, в 1968 года группа пресвитеров ЕХБ распространила обращение, в котором осуждала позицию редакции баптистского журнала «Посланец правды» (Канада). Авторы журнала обвинялись в крайнем национализме, в поддержке оппозиционного Совета Церквей [14, л.85]. В феврале 1968 года представители СЦ ЕХБ встретились с руководством СДР. Оппозицию презентовали И. Пунк, О. Козорезова, М. Шаптала, Ф. Шумейко. Функционеров СДР ознакомили с материалами Совета родствен-

ников заключенных ЕХБ, жалобами верующих на массовые репрессии. Такие визиты лидеров СЦ ЕХБ не давали положительных результатов – власти надеялись покончить с оппозицией силовыми методами.

Глава ВС ЕХБ И. Иванов и старший пресвитер в Украине М. Мельников занимали свои должности до декабря 1974 года, когда на съезде верующих утвердили новое руководство церкви. Главою ВС ЕХБ избрали опытного А.С. Клименка, генеральным секретарем — О.М. Бычкова [20, л.29]. Если учесть тот факт, что в 1971 году умерли А. Карев и С. Тимченко, то можно прийти к заключению о приходе новой генерации руководителей церкви ЕХБ [17, л.100]. Старшим пресвитером ЕХБ в Украине на декабрьском съезде церкви в 1974 году был избран Я.К. Духонченка, который занимал эту должность до 1993 года. В аппарат старшего пресвитера входили И. Гнида, В. Глуховской (заместители), М. Мельник (помощник), И. Калюжный, Г. Комендант (референты) [20, л.8]. По состоянию на 1979 год в Украине было зарегистрировано 1116 общин ЕХБ и 150 автономных групп численностью более 110 000 верующих [20, л.8].

В конце 1960 — в первой половине 1970-х годов Общины СЦ ЕХБ сменили свою тактику. Теперь верующие массово подавали заявления о регистрации. Отправной точкой этого процесса можно считать совещание служителей СЦ ЕХБ, которое проходило 6 декабря 1969 года в г. Тула под руководством Г. Крючкова, Г. Винса, С. Винса, С. Дубового. Всесоюзный Совет рекомендовал всем церквям, которые поддерживали оппозицию, подать прошение о регистрации в местные органы власти [15, л.141]. Аналогичное заявление было принято расширенными собраниями верующих 24 января 1970 года в поселке Борова на Киевщине [21, л.32]. Проходя регистрацию, оппозиционные общины хотели прежде всего отвернуть от себя репрессии, которые в начале 1970-х годов оставались еще довольно жесткими. Так, власти продолжали преследовать Г. Винса, который в мае 1969 года вернулся с ссылки [17, л.3]. В апреле 1974 года его опять арестовали, а 27 января 1975 года над ним прошел открытый судебный процесс [17, л.3].

В конце 1960 — в начале 1970-х годов религиозная ситуация в СССР начала интенсивно обсуждаться мировым сообществом. В первую очередь, Центром по изучению религии и коммунизма, который располагался в г. Чизлхерст (графство Кент, Англия). Центр был основан в 1970 году. В его главе стоял известный пастор Майкл Бордо (директор) и глава совета администрации сер Джон Лоренс, который представлял академическую и религиозную общину. Организация начала регулярный сбор информации для академических и церковных организаций, которые интересовались историей в коммунистическом мире [16, л.54].

Пользуясь материалами СРЗ, М. Бордо написал в течении 1968–1976 годов несколько работ о состоянии религиозной оппозиции в СССР: «Патриарх и пророки», «Преследования Русской Православной Церкви сегодня», «Религиозное брожение в России», «Суд над русскими христианами» и др. [24]. Издательством занималась Европейская христианская миссия, созданная при Центре, который со временем получил название «Кэстон-колледж». В 1969 году появилась книга Р. Харрис и К. Говард-Джонсон «Христианские призывы из России» [16, л.57]. Эта литература нелегальными каналами распространялась в Украине.

Состояние церкви ЕХБ в Украине изучали такие известные европейские журналисты, как К. Вумпельман в журнале «Баптист» (№ 7, 14/II, 1971, Дания), С. Свенсон у газете «Векупостен» (№ 13, 103, 1971, Швеция). В начале 1970-х годов иностранные религиозные делегации, журналисты начинают довольно часто посещать Украину и подробно фиксировать события церковной жизни. Так, на страницах журнала «Канадьян Баптист» (март 1971 года, Канада) рассказывалось о приеме генеральным секретарем ЕХБ А. Каревым зарубежных гостей [16, л.101–108].

Таким образом, с 1965 года в Украине действовали две церкви ЕХБ: зарегистрированная и нелегальная. Они были взаимосвязаны как структура «соединенных посудин». Когда власть надавливала сверху на зарегистрированные общины церкви ЕХБ, верующие переходили к нелегальным формированиям [26, с.145]. Такую «структуру» известный православный священник и правозащитник Г. Якунин считал «идеальной формой бытия церк-

ви» в советских условиях, которая позволяет ей выдерживать самое большое давление со стороны воинственно настроенного атеистического государства [39, с.189]. Отметим, что зарегистрированные общины церкви ЕХБ в сравнении с другими конфессиями находились в значительно лучших условиях. Они имели возможность проводить съезды церкви (1963, 1966, 1969, 1974, 1979 годы), читать больше проповедей, проводить специальные богослужения. Еще одним фактором, который обусловил смягчение государственной политики по отношению к протестантам в середине 1970-х годов были массовые эмиграционные настроения в среде верующих, которые охватили незарегистрированные и нелегальные общины. Власти пытались этому противостоять, но не имели возможности их остановить. Мировое сообщество требовало свободы заключенным совести и свободного выезда верующих за границу. В 1979 г. усилиями советских правозащитных и международных организаций удалось вырвать с мест заключения Г. Винса. Весною 1979 г. его отправили за границу вместе с другими политзаключенными в обмен на освобождение в США советских разведчиков [27, с.152].

В середине 1970-х годов фактически были приостановлены крайние формы давления на религиозные общины. В 1976 году резко уменьшилось количество арестов, административных санкций против верующих [26, с.152]. Созданный Совет по делам религий при СМ УССР получил определенную независимость от московских структур и более учитывал специфику проблем протестантизма в Украине. Функционеры Совета начали больше обращать внимание на «нарушения социалистической законности по отношению к верующим» [18, л.8–13]. В 1975 году СССР подписал Заключительный акт общеевропейского совещания в Хельсинки и ряд других международных соглашений, которые значительно расширили права человека. В 1977 году была утверждена новая Конституция. Церковной жизнью уже нельзя было управлять как раньше. Этому мешали тесные международные связи протестантских союзов. СДР принудительно пошел на некоторые уступки для конфессий, для того, чтобы поддерживать на Западе миф о свободе вероисповедания в СССР.

1 ноября 1976 года Указом Президиума Верховного совета УССР было принято «Постановление о религиозных культурах в Украинской ССР», которое, лишь слегка смягчив законодательный натиск на религиозные объединения, не сменило стратегии в отношении государства к церкви в целом. Не смогла существенно изменить ее и Конституция СССР 1977 года. Зарегистрированные общины верующих приветствовали эти документы, нелегальные — резко критиковали. [5, л.18-22]. Государство усилило контроль над соблюдением работников учреждений, организаций, прокуратуры, суда, КГБ и МВД законности по отношению к верующим.

Анализируя развитие протестантских конфессий в середине 1970-х годов, мы можем зафиксировать со стороны государства значительное изменение методов взаимодействия с ними [19, л.44]. Следует отметить, что это касалось, прежде всего, массовости и открытости репрессий, соблюдения процессуальных норм в судах, крайних форм администрирования по отношению к верующим со стороны властей. Скрытие репрессии против религиозной оппозиции (штрафы и суды), администрирование (штрафы, принудительные роспуски богослужений, закрытие молитвенных домов), разжигание раскольнических тенденций применялись советскими государственными структурами даже в конце 1980-х годов.

## Литература

1. Государственный архив Львовской области. – Ф. Р-1332. – Оп. 2. – Д. 36.
2. Государственный архив Черкасской области (далее – ГАЧО). – Ф. Р-4190. – Оп. 1. – Д. 10.
3. ГАЧО. – Ф. Р-4190. – Оп. 1. – Д. 11.
4. Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины (далее – ЦГАВОВ Украины). – Ф. 2. – Оп. 14. – Д. 820.
5. ЦГАВОВ Украины. – ф. 2. – Оп. 14. – Д. 1726.

6. ЦГАВОВ України. – Ф. 5. – Оп. 5. – Д. 236.
7. ЦГАВОВ України. – Ф. 5. – Оп. 13. – Д. 7721.
8. ЦГАВОВ України. – Ф. 5. – Оп. 13. – Д. 8699.
9. ЦГАВОВ України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Д. 435.
10. ЦГАВОВ України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – д.18.
11. ЦГАВОВ України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Д. 19.
12. ЦГАВОВ України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Д.70.
13. ЦГАВОВ України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Д. 72.
14. ЦГАВОВ України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Д. 117.
15. ЦГАВОВ України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Д. 174.
16. ЦГАВОВ України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Д. 281.
17. ЦГАВОВ України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Д. 395.
18. ЦГАВОВ України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Д. 28.
19. ЦГАВОВ України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Д. 47.
20. ЦГАВОВ України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Д. 105.
21. ЦГАВОВ України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Д. 224.
22. Центральный государственный архив гражданских объединений Украины (далее – ЦГАГОУ). – Ф. 1. – Оп. 10. – Д. 1475.
23. ЦГАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 10. – Д. 1479.
24. Bourdeaux M. Faith on Trail in Russia. — London: Holder and Stoughfon, 1971. — 375 p; Ibidem. Religious Ferment in Russia. — London: Macmillan, 1968. — 580 p; Ibidem. Religious Liberty in the Soviet Union. — Kesdon Kend: Kesdon College, 1976. — 528 p; Ibidem. Risen indeed: Lessons in faith from the USSR. — London: Macmillan, 1983. — 481 p.
25. Академічне релігієзнавство. Підручник / За ред. Колодного А.. — К.: Світ знань, 2000. — 862 с.
26. Алексеева Л.М. История инакомыслия в СССР. Новейший период / Людмила Михайловна Алексеева. — Вильнюс-Москва: Весть, 1992. — 352 с.
27. Бажан О.Г. Випробування вірою. Боротьба за реалізацію прав і свобод віруючих в Україні у другій половині 1950-х — 1980-ті рр. / Олег Григорович Бажан, Юрій Зіновійович Данилюк.— К.: Інститут історії України НАНУ, 2000. — 332 с.
28. Ведомости Верховного Совета СССР, 1967, № 42.
29. Вінс Г.П. Горизонти віри / Георгій Петрович Вінс. — К.: Компас, 1995. — 112 с.
30. Єленський В.Є.Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформацій центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні / Віктор Євгенович Єленський.—К.: НПУ імені М.П.Драгоманова, 2002.—419с.
31. Законодательство о религиозных культах / Под. ред. Куроедова В.А.. — М.: Юридическая литература, 1971. — 336 с.
32. Лахно О.П. Опозиція в євангельсько-баптистському русі в УРСР (середина 40-х — 80-ті роки ХХ століття): автореф.дис.на здобуття наук.ступеня канд.істор.наук: спец .09.00.11 «Релігієзнавство» / Лахно Олександр Петрович. — К.,2008. — 20с.; Церковна опозиція Євангельських християн-баптистів в Україні (1940–1980-ті роки):Монографія / Олександр Лахно. — Полтава: Друкарська майстерня, 2009. — 288с.
33. Любашенко В.І. Історія протестантизму в Україні. Курс лекцій / Вікторія Іванівна Любашенко. — Львів: Просвіта, 1995. — 350 с.
34. Об идеологической работе КПСС. Сборник документов. — М.: Политиздат, 1977. — 170 с.
35. Пащенко В.О. Православ'я в новітній історії України. У 2-х Ч. — Ч.2. / Володимир Олександрович Пащенко.—Полтава, 2001.
36. Про релігію і атеїстичне виховання. Збірник документів і матеріалів / Упоряд. Лобовик Б.О., Приходько Р.С. — К.: Політвидав України, 1979. — 260 с. ; Відомості Верховної Ради УРСР. — 1966 — №13. — С. 70.

37. Современность. — 1968. — №6. — С. 84.

38. Чёрнер Г. и др. Хорошего держитесь: церкви и религиозные объединения в Российской державе, Советском Союзе и независимых государствах, возникших после его распада / Гельмут Чёрнер и др.. — Х.: Майдан, 1998. — 234 с.

39. Якунин Г.П. О современном положении РПЦ и перспективах религиозного возрождения в России / СССР: Внутренние противоречия / Глеб Павлович Якунин. — Нью-Йорк, Вып. 3. — С. 189.

## Власть и баптисты на Европейском Севере СССР в 1960–1980-е годы

Европейский Север СССР (России), включающий Архангельскую, Вологодскую и Мурманскую области, Коми АССР, традиционно является регионом, где господствует православие. На протяжении XX столетия среди нетрадиционных для данной территории конфессий преобладали евангельские христиане-баптисты (далее — баптисты, ЕХБ).

Стоит отметить, что в течение XIX–XX веков для неправославных христианских вероисповеданий (кроме католичества и лютеранства) применялся термин «секты». Он официально использовался в Российской империи и советском законодательстве, в том числе в отношении ЕХБ<sup>1</sup>. Поэтому применение его в данной работе не имеет негативной окраски, а лишь вводит читателя в историческую обстановку исследуемой эпохи.

В соответствии с законодательством РСФСР, только общины баптистов и адвентистов седьмого дня (АСД) могли официально зарегистрироваться и действовать легально (ст. 23 Инструкции по применению законодательства о религиозных культах 1961 года). По официальным данным в СССР на начало 1960-х годов 433 общины ЕХБ имели собственные молитвенные дома, а 1210 собирались в помещениях, арендованных у частных лиц. Значительное количество баптистских общин и групп не имело регистрации<sup>2</sup>.

В начале 60-х годов в евангельском движении произошел раскол. Союз ЕХБ покинула часть общин, недовольных его соглашательской позицией по отношению к властям, преследующим верующих. В литературе они получили название инициативников, а впоследствии образовали Совет церквей ЕХБ (СЦ ЕХБ). Некоторые общины перешли на сторону СЦ ЕХБ: г. Сыктывкара, г. Ухты (Коми АССР) и, видимо, группа из п. Чагода Вологодской области.

Власти не признали «раскольников» и начали их преследовать за антисоветскую деятельность. Совет по делам религий (СПДР) издал специальное постановление от 7 сентября 1966 года «О работе по пресечению противозаконных действий сторонников так называемого «Совета церквей ЕХБ», где отмечалось, что «благодаря усилению активности уполномоченных, твёрдой позиции местных органов власти влияние т.н. «Совета церквей» на верующих удалось несколько подорвать»<sup>3</sup>. В справках и отчетах уполномоченных СПДР регулярно отмечалось наличие влияния сторонников СЦ на местные общины и группы баптистов.

Практика регистрации общин ЕХБ складывалась неблагоприятно. Наиболее удачная ситуация наблюдалась в г. Архангельске, где община баптистов из 60 человек была зарегистрирована Постановлением СПДР от 14 июня 1967 года<sup>4</sup>, а остальные ввиду малочисленности не подлежали регистрации<sup>5</sup>. Самая крупная в Вологодской области община ЕХБ г. Череповца около десяти лет пыталась получить официальное признание. Только в 1968 году она трижды просила о регистрации, но получала отказы по различным причи-

<sup>1</sup> Подробно см.: Молодов О.Б. «Секта» и «ересь»: соотношение и трансформация понятий в российском праве // Религия и право: научный и образовательный аспекты: сборник научных статей / Отв. ред. В.П. Синкевич. — Казань: Изд. дом «Меддок», 2010. — С. 127–131.

<sup>2</sup> Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 гг. — СПб., 2009. С. 201.

<sup>3</sup> Государственный архив Архангельской области (ГААО). Ф. 5620. Оп. 3. Д. 123. Л. 33.

<sup>4</sup> ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 129. Л. 12,

<sup>5</sup> Там же. Д. 132. Л. 27.

нам. Эта община получила регистрацию только в начале 1980-х годов<sup>6</sup>. Устюженские группы баптистов также настаивали на регистрации, но до 1989 года ничего не добились<sup>7</sup>.

Примечательно, что наиболее активные группы ЕХБ действовали в районах, отличавшихся плотной церковной топографией и имевших на своей территории по 2–3 православных прихода: в г. Череповце и Череповецком районе, г. Вологде, г. Устюжне и Устюженском районе, г. Архангельске и Котласском районе (г. Котласе и п. Коряжма). То есть большое расстояние до ближайшего православного прихода (как считали православные иерархи) не может рассматриваться в качестве основной причины появления нетрадиционных конфессий.

Традиционно отмечается, что новые религиозные движения распространяются более всего в крупных и небольших промышленных центрах, что вполне подтверждается материалами по Европейскому Северу, где общины баптистов сосредоточились в Архангельске, Череповце, Сыктывкаре, Северодвинске, Котласе, Коряжме, Ухте. Небольшие группы ЕХБ встречались и в сельской местности.

Известно, что основным способом пополнения групп протестантов является не прозелитизм, а семейное воспитание. В отчетах и справках уполномоченных СПДР нередко упоминаются целые «кланы»: пять сестер Пиппаринен (Устюженский район), отец и дочь Алексеевы (п. Чагода) и др. В справке по Череповцу указывалось, что «молитвенные собрания посещаются детьми и подростками школьного возраста из семей верующих»<sup>8</sup>. Там же отмечается, что дети баптистов, как правило, не вступают в пионерскую организацию и в комсомол, а взрослые не участвуют в выборах в советские органы<sup>9</sup>. Поэтому в школьных коллективах, где учились дети из семей баптистов, шла борьба «за отрыв» детей от верующих родителей. Нередко эти случаи открыто обсуждались в местной периодической печати<sup>10</sup>.

Материалы о сектантах в основном перепечатывались из центральных газет и печатных изданий иных регионов, вплоть до Казахстана и Дальнего Востока<sup>11</sup>. Собственных историй о ЕХБ было немного. Определенный резонанс вызвало обращение сына, рабочего Сухонского ЦБК (г. Сокол Вологодской области), к матери-баптистке с надеждой, что она «снова станет в ряды активных строителей новой жизни»<sup>12</sup>. Статья вызвала несколько откликов, в основном критических замечаний о сектантах как общего характера<sup>13</sup>, так и о конкретных верующих-баптистах<sup>14</sup>.

В архивах сохранились некоторые данные, позволяющие говорить о динамике роста общин и групп ЕХБ. Архангельская община, получив регистрацию в 1967 году, в течение пяти лет выросла вдвое — до 126 человек<sup>15</sup>. Это объясняется стремлением верующих отправлять культ в составе легальной религиозной организации. В дальнейшем рост численности общины сохранился, но существенно замедлился: к 1989 году она объединяла 137 верующих<sup>16</sup>. Если на начало 1960-х годов отмечается наличие архангельской общины и 4–5 групп верующих, то в начале 1980-х — уже 10–12 групп баптистов.

<sup>6</sup> Государственный архив Вологодской области (ГАВО). Ф. 1300. Оп. 14. Д. 54. Л. 1.

<sup>7</sup> Там же. Д. 55. Л. 39; Д. 58. Л. 86; Д. 63. Л. 3.

<sup>8</sup> ГАВО. Ф. 1300. Оп. 14. Д. 35. Л. 1, 5, Д. 60. Л. 21, Вологодский областной архив новейшей политической истории (ВОАНПИ). Ф. 2522. Оп. 62. Д. 99. Л. 110.

<sup>9</sup> ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 2. Д. 99. Л. 111.

<sup>10</sup> Коркина Г. Горе Вали Пахомовой // Красный Север. 1960. 19 окт. С. 4.

<sup>11</sup> Глушак И.Н. Почему я вышел из секты баптистов // Ленинское знамя. 1958. 21 мая. С. 2; Черепанов В. Ванины ручки // Белозерский колхозник. 1959. 25 марта. С. 4.

<sup>12</sup> Ильинцев В. Слово к матери (Письмо в редакцию) // Красный Север. 1959. 31 июля. С. 2.

<sup>13</sup> Кузнецов А. Современное сектантство и его сущность // Красный Север. 1959. 18 сент. С. 2–3; Цуканов А. Борьба с сектантством — дело общественности // Красный Север. 1959. 19 авг. С. 4.

<sup>14</sup> Михайлов П. Согнутая душа // Красный Север. 1959. 13 сент. С. 4; Он же. Домолилась // Красный Север. 1960. 10 июля. С. 4; Он же. Из секты в секту // Красный Север. 1960. 28 сент. С. 4.

<sup>15</sup> ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 129. Л. 12.

<sup>16</sup> Там же. Д. 250. Л. 6.

В Вологодской области в исследуемый период укреплялась только череповецкая община, а небольшие группы баптистов порой постепенно затухали, как в п. Чагода и г. Великом Устюге. Причиной сокращения их численности был уход из жизни женщин престарелого возраста, составлявших основной костяк верующих. В небольших сельских группах притока молодежи, среди которой активно велась атеистическая пропаганда, практически не было.

При учете численности групп иногда возникала путаница, поскольку в некоторых случаях состав групп ЕХБ указывался вместе с «приблизженными», не совершившими водного крещения и не считавшимися полноправными членами общины верующих. Особенностью изучаемого периода является своеобразный союз баптистов и ХВЕ (Христиан Веры Евангельской — пятидесятников). Ввиду малочисленности последние иногда числились в общинах ЕХБ и, соответственно, учитывались в официальной статистике уполномоченными СПДР вместе с баптистами. Например, в 1970-е годы так происходило в Вологде и Череповце. Правда, в 1973 году от череповецкой общины ЕХБ откололась группа пятидесятников А.М. Петрова (пять человек) и в течение года выросла до двенадцати членов<sup>17</sup>.

Органам государства, контролирующим религиозные проявления населения на уровне района (области), учитывать количество сектантов в тот период было сравнительно легко. Во-первых, общин и групп верующих действовало немного. В середине 1960-х годов на территории Вологодской области насчитывался 101 приверженец баптизма. Это позволяло чиновникам «районного масштаба» знать всех верующих поименно, а областным — руководителей групп и религиозных активистов. Во-вторых, отправлять культ необходимо коллективно, на молитвенных собраниях, которые должны были проводиться под контролем членов комиссии по соблюдению законодательства о культах. Лица, вновь принимаемые в группу ЕХБ, сразу попадали в поле зрения чиновников. В случае появления новых групп в справках, например, сообщалось, что их «персональный состав полностью не установлен... ведется наблюдение»<sup>18</sup>.

Имелись факты проведения молитвенных собраний без уведомления властей на квартирах верующих. В ходе этих мероприятий баптисты слушали зарубежные религиозные радиопередачи из Финляндии, Норвегии, Австрии, Швейцарии, «Радио Ватикана», магнитофонные записи проповедей, а также совместно молились. Иногда ими использовались методы конспирации, в частности, распевание молитв на мотивы советских песен<sup>19</sup>. Собрания, проводимые нелегально, власти пытались пресекать, вызывая хозяев квартир на беседы и разъясняя им, что их действия являются преступными<sup>20</sup>. Однако факты привлечения верующих к административной ответственности были редкостью.

Кроме того, СПДР в ряде случаев играл изначально предписанную ему роль, выступая в качестве гаранта вероисповедных свобод, если имели место посягательства на интересы верующих со стороны местных властей. Например, в 1975 году вся группа верующих ЕХБ из 14 человек (п. Коряжма Котласского района) оказалась привлеченной к административной ответственности. По этому факту в местной газете появилась антирелигиозная статья «В плену иллюзорного утешения» («Двинская правда» от 16 сентября), создавшая впечатление, что они наказаны не за правонарушение, а по существу за принадлежность к баптизму. СПДР в ответ на жалобу верующих предписал пересмотреть данное решение о наложении штрафа, и административная комиссия отменила санкцию в отношении восьми членов группы баптистов<sup>21</sup>.

Среди верующих общественниками-атеистами проводилась определенная работа, но, как видно из документов, она имела формальный характер. За большинством из них, особенно за молодыми, по месту работы или учебы закреплялись агитаторы-атеисты, и на

<sup>17</sup> ГАВО. Ф. 1300. Оп. 14. Д. 38. Л. 15.

<sup>18</sup> Там же. Д. 34. Л. 6.

<sup>19</sup> ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 62. Д. 69. Л. 167.

<sup>20</sup> ГАВО. Ф. 1300. Оп. 14. Д. 33. Л. 82.

<sup>21</sup> ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 191. Л. 20; Д. 194. Л. 38.

этом обычно деятельность заканчивалась. Как отмечал в докладе в 1964 года секретарь Вологодского обкома КПСС А.И. Другов, «попытки сектантских групп активизироваться пресекались за счет проведения профилактики в отношении рядовых верующих и применения законодательства о культах к их авторитетам»<sup>1</sup>. Стоит отметить, что среди привлеченных к ответственности и высланных лидеров-сектантов нами выявлены только пятидесятники и истинно-православные христиане.

Состав групп с анкетными данными их участников обобщался и анализировался уполномоченными СПДР. Имеющиеся архивные материалы по Вологодской области позволяют отметить, что в 1970 году подавляющее большинство ЕХБ (г. Череповец, п. Чагода, Устюженский район) составляли женщины — 85–95%, а лица в возрасте старше 60 лет — 62–70% из числа верующих. В Череповце 67%, а в Устюженском районе — 80% являлись пенсионерами<sup>2</sup>.

Несмотря на преобладание женщин, руководителями более крупных религиозных обществ ЕХБ были мужчины в возрасте старше 40 лет, имевшие, как правило, рабочие профессии: Н.А. Ратанов (г. Череповец), П.А. Боченков (п. Чагода), В.А. Парняков (г. Великий Устюг), В.Д. Белозеров (Устюженский район). Небольшими группами верующих руководили женщины-пенсионерки — М.Я. Беляева, Е.М. и М.М. Пиппаринен, М.Л. Плотникова (Устюженский район Вологодской области).

В отличие от православных приходов, единственным источником доходов общин ЕХБ тогда являлись добровольные взносы (пожертвования) верующих. Учитывая немногочисленность групп баптистов поступления в «казну» были небольшими и за исключением перечислений центральным органам ВСЕХБ (в Москву и Ленинград) расходовались на собственные нужды. В архангельской общине ЕХБ доходы в первой половине 1970-х годов составляли от 1300 до 2300 руб. ежегодно. Однако под давлением властей приходилось вносить по 100–200 руб. в год в Фонд мира<sup>3</sup>. Постепенно доходы крупных общин возрастали. Если в 1983 году череповецкая община ЕХБ собрала 3831 руб. 24 коп., в 1986 году — 5100 руб., то в 1989 году уже 7 тыс. рублей<sup>4</sup>. Действительно, 1989 год стал переломным в истории государственно-конфессиональных отношений. Общины баптистов получили возможность для беспрепятственной регистрации, строительства и аренды помещений для культовой деятельности, получения религиозной литературы из-за рубежа, участия в социальном служении и т.п.

В заключение отметим, что история евангельского движения в XX веке, а также отдельных конфессий на Европейском Севере еще полна «белых пятен» и ждет своего исследователя.

---

<sup>1</sup> ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 62. Д. 99. Л. 109–110.

<sup>2</sup> ГАВО. Ф. 1300. Оп. 14. Д. 32. Л. 6, 8.

<sup>3</sup> ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 144. Л. 2; Д. 168. Л. 5; Д. 179. Л. 4; Д. 181. Л. 4; Д. 187. Л. 6.

<sup>4</sup> ГАВО. Ф. 1300. Оп. 14. Д. 55 л. 18; Д. 58. Л. 11; Д. 62. Л. 11.

## Волгоградские баптисты в 1970–1980-е годы. Благая весть в изоляции

В 1976 году дом молитвы евангельских христиан-баптистов Волгограда был перемещен из оживленной части Советского района в отдаленный угол в частном секторе. Формально причиной было то, что на месте его расположения предполагалось начать строительство высотного дома. В течение нескольких месяцев молитвенный дом был построен на новом месте. Стараниями советских средств массовой информации в обществе было сформировано негативное отношение к верующим. Баптистов, как и другие протестантские церкви, в простонародье называли «сектантами». В качестве противоправной деятельности «сектантов» журналисты называли: неподчинение советским законам, скрытая борьба с «властями», обличение атеистов во всех грехах и пороках, извращение политики партии и государства по отношению к религии и церкви, разжигание религиозного фанатизма и экстремизма, *привитие верующим безразличного отношения к целям коммунистического строительства* (здесь и далее выделено мной, — Г.Х.). Все вышеперечисленное соотносилось с точкой зрения «заокеанских покровителей», которые стремятся «взорвать социализм изнутри»<sup>1</sup>. Речь шла о тех религиозных организациях, которые действовали нелегально. Но в общественном сознании создавался образ врага — «сектанта».

Негативное отношение населения к баптистам выражалось в хулиганских действиях, свидетельства о которых сохранились в архивных документах. В июне 1978 года председатель церковного совета ЕХБ И.И. Булатов жаловался уполномоченному Совету по делам религий при Совете Министров СССР (далее — СДР) по Волгоградской области М.К. Прудниковичу на местных подростков, которые *часто по вечерам* хулиганили перед Домом молитвы общины ЕХБ, расположенном в Советском районе<sup>2</sup>. Школьники «осаждали заборы» здания, обзывались и бросались палками в сторожей, но последней каплей, переполнившей терпение И.И. Булатова, был даже не «разгул ребятишек», а то, что проезжавший мимо *наряд милиции* не обратил внимания на нарушение общественного порядка. И.И. Булатов просил уполномоченного вмешаться, причем указывал, что уже *неоднократно обращался* по этому вопросу в *местное отделение милиции*, но никаких последствий его обращения не имели.

Кроме легальной организации ЕХБ в Волгограде действовали и представители Совета церквей, отказавшиеся принять жесткие ограничительные условия, навязанные советской властью в начале 1960-х годов. Уполномоченный был обязан отстаивать права верующих, поэтому в начале 1978 года М.К. Прудникович сообщал в отдел пропаганды и агитации Волгоградского обкома партии о перегибах в отношении верующих, допущенных представителями государственных учреждений: «Руководство Волгоградского техникума нефтяной и газовой промышленности выдало характеристику учащемуся Б., в которой указано, что он является верующим. Руководство того же техникума лишило учащегося Б. стипендии за его религиозные убеждения, последний хорошо учится и выполняет общественные поручения»<sup>3</sup>. Упомянутый студент был сторонником Совета церквей и посещал межобласт-

<sup>1</sup> Барыкин И. Тени на горной поляне // Вечерний Волгоград. 1984. 15 сентября. С. 2–3.

<sup>2</sup> Жалоба председателя церковного совета Дома молитвы ЕХБ И.И. Булатова уполномоченному СДР по Волгоградской области М.К. Прудниковичу. 27 июня 1978 г. // ГАВО. Ф. 6285. Оп. 1. Д. 72. Л. 33.

<sup>3</sup> «О фактах нарушения законодательства о религиозных культах в Волгоградской области». Сообщение уполномоченного СДР по Волгоградской области М.К. Прудниковича заместителю заведующего отделом

ные совещания этого религиозного направления. Отношение руководства техникума к своему студенту М.К. Прудникович квалифицировал как административный произвол, акцентируя внимание на том, что подобные притеснения могут получить нежелательную огласку в среде верующих.

В местные партийные и советские органы уполномоченный регулярно направлял информацию о сторонниках Совета церквей<sup>1</sup>. Первоначально в области действовали 4 таких объединения — в Волгограде, Волжском, Урюпинске и Михайловке. М.К. Прудникович настойчиво пытался объединить «инициативников» с зарегистрированными общинами ЕХБ, однако результат был половинчатым — две общины — группа верующих свыше 150 чел. под руководством Н.Н. Лубяного в Волгограде и группа в 15 чел. во главе с Г.И. Ельчаниновым в Михайловке, — остались на прежних позициях<sup>2</sup>. М.К. Прудникович неоднократно пытался устранить раскол между местными баптистскими общинами. Еще в 1975 году обществам Волгограда и Михайловки было предложено зарегистрироваться на автономных условиях, без подчинения ВСЕХБ и Совету церквей. Верующие сначала приняли предложение, и свое согласие дал даже центральный СДР, однако благодаря вмешательству Совета церквей регистрация не состоялась. В 1978 году была организована встреча с баптистами-«инициативниками», в исполком на беседу с ними были приглашены работники горкома и обкома КПСС, горкома ВЛКСМ, работники управления КГБ и МВД, облпрокуратуры, представители печати<sup>3</sup>. Но нужного властям результата достичь так и не удалось и не последнюю роль в этом сыграла позиция Н.Н. Лубяного.

Пресвитер Н.Н. Лубяной работал на волгоградском производственном деревообрабатывающем объединении им. Ермана, направлял за границу информацию о преследованиях волгоградских верующих. По одному из таких документов облисполком провел совещание. В итоге было доказано, что двум школьникам из верующих семей были выданы характеристики с указанием их религиозной принадлежности. Н.Н. Лубяной неоднократно привлекался к административной ответственности, дважды отсидел по 15 суток за нарушение законодательства о культах, подвергался общественному осуждению на открытом собрании работников «Химпрома», где работала его жена, но и после этого отношение Н.Н. Лубяного к регистрации не изменилось<sup>4</sup>.

В мае 1980 года было проведено Всесоюзное совещание уполномоченных СДР на тему: «Об особенностях современной религиозной обстановки и задачах Совета по повышению эффективности контроля за соблюдением законодательства о культах». На него были приглашены не только работники центральных партийных и советских органов, но и представители краевых и областных органов власти и партии, в том числе и волгоградских<sup>5</sup>.

На совещании отмечалось, что «за последние два года заметно усилена работа по разоблачению и пресечению противозаконных действий вожаков группировок сторонников СЦЕХБ», в частности, к уголовной ответственности привлекались «вожаки», пресекались массовые собрания верующих, ликвидировались нелегальные кружки и школы по обучению религии детей, подпольные печатные и переплетные точки<sup>6</sup>. И хотя только за 1979 году

---

пропаганды и агитации Волгоградского обкома КПСС В.Е. Скрыпникову. 1978 г. // ГАВО. Ф. 6285. Оп. 1. Д. 72. Л. 1.

<sup>1</sup> Информация уполномоченного СДР по Волгоградской области М.К. Прудниковича заведующему отделом пропаганды и агитации Волгоградского обкома КПСС Г.Я. Ясковцу и заместителю председателя Волгоградского облисполкома В.С. Ускову о деятельности так называемых членов «Совета церквей» ЕХБ или баптистов-«раскольников» в Волгоградской области. 19 апреля 1979 г. // ГАВО. Ф. 6285. Оп. 1. Д. 72. Л. 78.

<sup>2</sup> Там же. Л. 79.

<sup>3</sup> Там же. Л. 80.

<sup>4</sup> Там же. Л. 80–81.

<sup>5</sup> Приглашение представителей партийных комитетов и советских органов на Всесоюзное совещание уполномоченных СДР при СМ СССР 21–22 мая 1980 г. 10 апреля 1980 г. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 1759. Л. 17, 19.

<sup>6</sup> Информация о заявлениях и письмах сторонников так называемого «Совета церквей» ЕХБ. 1981 г. // ГАРФ. Ф.6991. Оп. 6. Д. 1759. Л. 96.

к разным срокам заключения были приговорены 25 человек, и многие находились под следствием, в то же время за 9 месяцев 1980 году в СДР из различных центральных органов и ведомств поступило почти 60 коллективных писем и заявлений со всей страны с протестами против подобных действий<sup>7</sup>.

В ходе борьбы за расширение прав религиозных организаций верующие искали себе союзников за рубежом. Основной способ передачи сведений — через туристов, представителей иностранных делегаций. С 29 сентября по 2 октября 1979 года Волгоград посетили четыре пастора ЕХБ из ФРГ<sup>8</sup>. После традиционного осмотра исторических достопримечательностей они посетили молитвенный дом баптистов в Советском районе, приняв участие в проповеди Евангелия. Однако самостоятельности во время визита гости были лишены. Сопровождал делегацию сотрудник международного отдела ВСЕХБ, а программа пребывания гостей была четко расписана по часам и согласована с горисполкомом. В 1980-х годах в СССР увеличился поток иностранных туристов, был проведен ряд международных религиозных мероприятий, которые посетили многочисленные зарубежные делегации. Важной частью программы была демонстрация свободы совести в СССР. С этой целью во всех крупных городах были подготовлены объекты религиозного назначения для показа иностранцам. В Волгограде «объектами показа» стали Казанский собор в Ворошиловском районе, Никитская церковь в Кировском и молитвенный дом ЕХБ в Советском. В начале 1980-х годов Волгоградскую область активно посещали представители лютеранских, баптистских, католических объединений, в первую очередь — из Германии, которые интересовались жизнью своих единоверцев. Программа посещений иностранными туристами религиозных объектов жестко регламентировалась, их постоянно сопровождали представители аппарата уполномоченного.

20 февраля 1981 года было проведено заседание пресвитерского совета области, на котором выступил председатель ВСЕХБ А.Е. Клименко, высказавший свои сожаления о том, что молодые священники не желали ехать в деревни<sup>9</sup>. Когда один из участников поинтересовался сроками выхода книги об истории братства, А.Е. Клименко отвечал: «Вы знаете, какая ведется в нашей стране *антирелигиозная* работа, поэтому *мы не смогли в 1980 году издать даже календарь*». М.К. Прудникович, который присутствовал на заседании, прокомментировал это достаточно иронично: «А потом, как бы спохватившись, А.Е. Клименко стал говорить о том, что наше правительство все-таки идет нам навстречу. *Готовим историю нашего братства, хотя не знаем, когда она выйдет*»<sup>10</sup>.

В связи с принятием Постановления ЦК КПСС от 22 сентября 1981 года «Об усилении атеистического воспитания» велась работа по предупреждению ситуаций, чреватых нарушениями. В декабре 1981 года Е.А. Тарасов, заведующий отделом СДР по делам протестантских церквей, иудейской религии и сект, направил уполномоченному по Волгоградской области служебную записку о том, что в некоторых регионах зарегистрированные баптисты пошли на явное нарушение законодательства о культурах: старшие пресвитеры ЕХБ по своей инициативе расширили состав пресвитерских советов, увеличив число своих заместителей и помощников, кое-где ввели помощников по регентскому делу *без согласия Совета*.

М.К. Прудниковича просили принять соответствующие меры: прекратить деятельность помощников, если таковые уже назначены, и *не допускать разъездов регентов по другим религиозным объединениям*. Е.А. Тарасов называл исключение, которое могло быть сделано: «Избрание помощников или заместителей старших пресвитеров можно допускать лишь в отдельных случаях по согласованию с отделом по делам протестантских церквей, иудей-

<sup>7</sup> Там же. Л. 97.

<sup>8</sup> Отчет помощника старшего пресвитера АСД г. Волгограда И. Карпова уполномоченному СДР по Волгоградской области М.К. Прудниковичу о визите евангельских христиан-баптистов из ФРГ 29 сентября — 2 октября 1979. 5 октября 1979 г. // ГАВО. Ф. 6285. Оп. 1. Д. 72. Л. 99.

<sup>9</sup> Информация уполномоченного СДР по Волгоградской области М.К. Прудниковича в СДР при СМ СССР о заседании областного пресвитерского совета ЕХБ в Волгограде. 4 марта 1981 г. // ГАВО. Ф.6285. Оп.1. Д. 79. Л. 30..

<sup>10</sup> Там же. Л. 31.

ской религии и сект Совета и только для работы с пятидесятниками или меннонитами»<sup>11</sup>. Неконтролируемый рост числа протестантских руководителей заставлял руководство СДР затребовать список имевшихся в области на 1 января 1982 года старших пресвитеров, их заместителей и помощников, а также краткие характеристики на каждого из них.

М.К. Прудникович не прекращал попыток включить баптистов-«инициативников» в зарегистрированные объединения. Если общество в Михайловке под руководством Г.И. Ельчанинова убедили присоединиться к общинам ВСЕХБ, то с волгоградскими сторонниками Совета церковью этого не получалось<sup>12</sup>. Тем не менее, в целом в Волгоградской области, судя по отчетам уполномоченного, ситуация оставалась достаточно спокойной и той непримиримой борьбы с религиозными «нелегалами», которой требовал СДР, местные органы власти не вели, реакция их, да и уполномоченного, часто оставалась формальной.

17–18 сентября 1982 в Волгограде проходил межобластной семинар служителей церкви ЕХБ. На него были приглашены председатели исполнительных органов, пресвитеры и дьяконы ЕХБ из Астраханской, Волгоградской, Саратовской, Куйбышевской и Ульяновской областей — всего 82 человека<sup>13</sup>. Один из вопросов, обсуждавшихся на семинаре, — права и обязанности служителей церкви: пресвитеров, дьяконов, членов исполнительных органов. Пресвитер В.Е. Логвиненко, выступавший по этому вопросу, подчеркивал, что все возникавшие *конфликты между пресвитером и исполнительным органом* должны решаться разумным путем, пресвитеры не должны прибегать к методам духовного наказания, а *в вопросах хозяйственных необходимо давать исполнительному органу больше прав и самостоятельности*<sup>14</sup>. Его позиция очень похожа на точку зрения светских властей, уже «наладивших» систему управления в РПЦ и пытавшихся перенести этот опыт на общины ЕХБ.

Интересен перечень вопросов, которые слушатели задавали после выступлений официальных докладчиков, например: есть ли комментарии к советскому законодательству о культурах, подобно другим законодательствам, например, трудовому; *обязательно ли нужно давать списки вновь принятых в организацию членов; имеет ли право верующий посещать больных на дому и проводить там с ними общение*, в частности, петь и читать Библию. Перечисленные вопросы дают представление о том, что требования законодательства о культурах доводились до сведения верующих устно и жестко ограничивали их деятельность.

11 февраля 1984 года в Волгограде прошло совещание служителей ЕХБ, на котором присутствовали 24 представителя этих обществ из Астраханской, Волгоградской и Саратовской областей и заместитель Генерального секретаря ВСЕХБ И.С. Гнида. Совещание началось с минуты молчания по поводу кончины руководителя партии и государства Ю.В. Андропова и поминальной молитвы. Была прочитана лекция о международной деятельности КПСС и Советского государства, затем выступил старший пресвитер по областям Нижнего Поволжья Я.Я. Коржевский. Он высказал обеспокоенность *дефицитом духовных кадров* в регионе: «В г. Балашове Саратовской обл., г. Фролово, с. Заплавное, х. Батраки Волгоградской области *пресвитерам по 80 лет, а заменить их некем. Библейские курсы при ВСЕХБ не восполняют этого пробела*»<sup>15</sup>. Касался он и вопроса объ-

<sup>11</sup> Информационное письмо СДР при СМ СССР уполномоченным по республикам, краям и областям о попытках незаконного расширения состава пресвитерских советов ЕХБ. 24 декабря 1981 г. // ГАВО. Ф. 6285. Оп. 1. Д. 79. Л. 103.

<sup>12</sup> Повестка уполномоченного СДР по Волгоградской области М.К. Прудниковича Н.Н. Лубяному. 13 апреля 1982 г. // ГАВО. Ф. 6285. Оп. 1. Д. 80. Л. 160.

<sup>13</sup> Ходатайство уполномоченного СДР по Волгоградской области М.К. Прудниковича заведующему отделом протестантской, иудейской религий и сект СДР Е.А. Тарасову о проведении с 17 по 18 сентября 1982 г. семинара служителей церкви ЕХБ. 31 августа 1982 г. // ГАВО. Ф. 6285. Оп. 1. Д. 79. Л. 139.

<sup>14</sup> Информация уполномоченного СДР по Волгоградской области М.К. Прудниковича о проведении зонального семинара служителей культа ЕХБ, председателей исполнительных органов Нижнего Поволжья. 27 сентября 1982 г. // ГАВО. Ф. 6285. Оп. 1. Д. 79. Л. 141.

<sup>15</sup> Информация уполномоченного СДР по Волгоградской области М.К. Прудниковича о совещании пресвитеров обществ ЕХБ Астраханской, Волгоградской и Саратовской областей. 16 февраля 1984 г. // ГАВО. Ф. 6285. Оп. 1. Д. 79. Л. 197.

единения с обществами родственных вероисповеданий — баптистами-«инициативниками» и пятидесятниками, на чем настаивало руководство СДР, однако здесь, по его мнению, перспективы были неутешительны, так как ни те, ни другие не проявляли заинтересованности в совместной деятельности.

Итак, в Волгоградской области в 1970–80-е годы существовали параллельно, как и во всей стране, два направления ЕХБ: зарегистрированные и незарегистрированные общины. В конце 1970-х годов СДР проводил во всесоюзном масштабе «борьбу с религиозным экстремизмом». Беспокойство местным властям доставляли баптисты-«инициативники» Михайловки и Волгограда. Если сравнивать методы борьбы с несанкционированной деятельностью религиозных активистов, то в отличие от других регионов (например, Ростовская область, некоторые области Украины) Волгоградская область была достаточно спокойной. Жесткой и непримиримой борьбы, которая отражена в «Хронике текущих событий», в Волгограде не наблюдалось.



**Культура и быт ЕХБ во второй половине XX века**



## Музыкальное образование в церквях Евангельских христиан-баптистов России. История и традиции

С самого начала в Российском евангельском движении большое внимание уделялось общинно-церковному пению. А с появлением хоров и различного рода церковных оркестров возникла потребность в квалифицированных регентах и музыкантах, которые могли бы грамотно и целенаправленно осуществлять музыкальное оформление богослужений и руководить музыкальной жизнью общины.

История евангельского христианства запечатлела имена музыкантов-энтузиастов, посвятивших себя устройению церковного музыкального служения. Одним из них был, П.П. Перк, регент немецкой и русской баптистских общин в Саратове и Самаре. Его деятельность была направлена на организацию церковных хоров и упорядочение общего пения.

В Тамбовке Омской губернии, где была многочисленная баптистская община, регент Иван Чешев организовал хор. Во время богослуженных собраний помимо управления хором он увлеченно играл на скрипке гимны и духовные песни. А в Тифлисе хором управлял П.В. Павлов.

В Латвии в 1890-х годах уже проводились семинары и курсы для регентов баптистских церквей.

Новые возможности в организации новых церквей и созидания музыкально-певческого служения открылись после появления Указа о началах веротерпимости (17 апреля) и Манифеста о Свободе совести (17 октября) 1905 года.

Первая программа и систематический курс музыкально-певческого обучения в евангельско-баптистских церквях был разработан К.Г. Инкисом. Этот курс предназначался для первой протестантской богословской школы в России, которая открылась в С.-Петербурге 1913 году.

Инициатором этого начинания и руководителем школы был председатель Союза евангельских христиан Иван Степанович Проханов (1860–1935). Впоследствии Проханов писал: «После долгих усилий я получил все, о чем просил, и едва ли кто может описать и понять мою радость и благодарность Господу, <...> Надо помнить, что до этого в России не было ни одной русской протестантской богословской школы»<sup>1</sup>.

В школу были приняты 19 студентов, среди которых были не только русские, но и представители других национальностей — литовцы, немцы, грузины, осетины. В студенческом коллективе были представлены, по выражению Проханова, «все евангельские движения, которые в то время были распространены в стране»<sup>2</sup>.

Вместе с Прохановым и менонитском проповедником Реймером, преподававшими богословские предметы, курс церковной музыки вел К.Г. Инкис.

Каролис Инкис (1873–1918) — профессиональный баптистский музыкант и композитор из Латвии, к этому времени был уже сложившимся музыкантом с консерваторским обра-

<sup>1</sup> Проханов И.С. В котле России. Chicago, Illinois USA. 1992, с.165

<sup>2</sup> Там же.

зованием (С.-Петербургская консерватория) и большим опытом церковной работы. Он великолепно разбирался во всех нюансах церковного музыкального служения евангельских христиан-баптистов, имел преподавательский опыт работы в латышских церковных школах, включая регентские курсы. Как личность творческая, Инкис и в этом случае проявляет творческий подход и создает не только программу обучения, но и учебник «Руководство к изучению музыки и пения по нотам».

Учебник выпущен Издательским товариществом «Радуга» в Санкт-Петербурге в 1912 году, состоит из двух частей и приложения. Первая часть — Элементарная музыки (58 с.). Последняя 12-я глава этой части — «Объем разных голосов и постановка хоров» — содержит некоторые сведения из курса хороведения. Во второй части учебника изложена Элементарная теория пения и постановки голоса (26 с.), где в заключительном разделе «Общие советы» содержатся практические замечания опытного регента, знающего проблематику хорового пения. И третья часть, или Приложение (32 с.), — это учебник по сольфеджио, в который включены упражнения для чтения нот.

Отдельным учебником было выпущено также подготовленное Инкисом «Краткое руководство к изучению пения по цифровой системе».

К сожалению, школа просуществовала всего лишь один год. В августе 1914 года началась Первая мировая война, и школа, как и все другие учреждения евангельско-баптистского движения, была закрыта. И лишь в 1925 году, уже при Советской власти, в Союзе евангельских христиан были возобновлены Библейские курсы, где предмет «Музыка и пение» преподавал Н.А. Казаков (1899–1972).

Весьма актуальным было появление в журналах «Христианин» за 1926 год ряд очерков А.И. Кеше (1889–1962). В этих очерках впервые в Российском евангельском движении обозначены основополагающие принципы богословия и этики музыкального служения. А также обстоятельно рассмотрены методические вопросы регентско-хорового дела в контексте практической репетиционной работы на спевках и исполнения духовных гимнов на богослужениях.

Параллельно, в Союзе баптистов также набирала обороты целенаправленная работа на улучшение и развитие музыкально-хорового служения.

В 1923 году в Москве выходит «Учебник элементарной теории музыки, приспособленный к самообучению на регента». Его автор — регент, составитель и издатель нотных сборников Герман Иванович Адам (1889–1946), родился в Латвии. Там же началась его церковная музыкальная деятельность. Как и Инкис, Адам многие годы жил в России. Он был в числе тех, о которых епископ Янис Тервитс писал: «Различные обстоятельства, в том числе потоки беженцев, привели многих латышских баптистов в тесное сотрудничество с баптистскими церквами России»<sup>3</sup>. В разные годы он жил в С.-Петербурге, Нахичевани, Москве, Риге.

В предисловии к учебнику Адам пишет: «Цель настоящего учебника — дать моим дорогим братьям и сёстрам, сотрудникам в деле пения самые необходимые сведения по теории музыки, в которых мы так нуждаемся. Деятельность наша преследует святые цели, а мы находимся в деле музыки и пения в очень отсталом положении. Это сознание мучит не только меня, но и многих сознательных певчих и регентов, которые желали бы сами учиться и других поучить. Чтобы заполнить этот пробел, прилагаю свой труд — выпускаю в свет настоящий учебник, и надеюсь найти удовлетворение в том, что он учащемуся по нему принесёт пользу; с моей стороны всем советую братья за дело серьёзно, чтобы достичь положительного результата». Адам отмечает, что «настоящий учебник предназначен для преподавания и для самообучения» и выражает надежду, «что он будет вполне соответствовать своему назначению и поднимет выше уровень наших музыкальных знаний»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> J.Tervits Latvijas Baptistu Vēsture Rīga 1999, 40.6. С. 219.

<sup>4</sup> Адам Г.И. Учебник элементарной теории музыки. Предисловие. М.1923. С. 3.

В конце предисловия автор учебника ставит пометку: «г. Нахичевань, Июль 1920 год». По всей вероятности, учебник был написан во время регентского служения Адама в русской баптистской церкви в Нахичевани в 1918–1920 годы.

Учебник Адама представляет собой небольшое учебное пособие по основам элементарной теории музыки. Учебный материал излагается в форме урока. Всего в учебнике — 12 уроков. В конце каждого урока имеются вопросы для повторения пройденного материала. Иногда в контексте изложения теории даются практические советы. Например: «Как отыскать основной тон трезвучия при настройке хора с голоса»<sup>5</sup>.

Любопытна вводная статья автора о цифровой системе, используемой в те годы многими хорами. Г. Адам разъясняет преимущества общепринятой итальянской нотной системы и советует всем регентам и хористам «оставить цифровую систему и потрудиться выучить ноты»<sup>6</sup>. Он напоминает, что на Первом съезде регентов в Киеве в 1918 году было принято решение издавать нотные сборники без цифровой системы. В 12 уроке учебника изложены правила переложения песни с цифровой системы на ноты. Адам советует регентам «постепенно перейти на пение по нотам, приучая своих певчих к нотам и переписывая циферные песни на ноты»<sup>7</sup>.

На самом деле, к середине XIX века пение по цифрам было достаточно распространенным явлением в России. Первоначально эта система нашла свое применение во Франции и была связана с именем французского учителя музыки, врача и математика Эмиля Шеве (1804–1864). Шеве более 20 лет руководил бесплатными кружками хорового пения, содействовал созданию музыкальных школ. В своей педагогической практике Шеве развил цифровой метод обучения, созданный П. Галеном. Метод Галена-Шеве был официально рекомендован для обучения пению в начальных школах Франции в 1883 году и получил известность в других странах.

В России распространению цифровой системы содействовали известные музыкальные деятели В.А. Соллогуб, В.Ф.Одоевский, Г.А. Ларош, Г.Я. Ломакин. К.К. Альбрех (1836–1893) — музыкальный деятель из известной семьи немцев–музыкантов, долгие годы работавших в России, выпустил учебник «Руководство по хоровой методе Шеве». Пение по цифрам практиковалось в Бесплатной музыкальной школе в Петербурге, в Хоровом обществе, хоровых кружках<sup>8</sup>.

Цифровая система получила широкое распространение в немецких и русских евангельско-баптистских и менонитских церквях, поэтому публикация нотных гимнов в журнале «Христианин» и первых прохановских сборниках осуществлялась в цифровой и нотной (итальянской) системах.

Большой интерес представляет рецензия известного музыковеда и теоретика А.С. Оголевеца, в то время преподававшего специальный курс теории музыки в Школе оперы, драмы и хореографии А.Г. Шора в Москве. Рецензия интересна тем, что в ней высказано мнение профессионального музыканта и педагога: «Отзыв сей дан Герману Ивановичу Адаму в том, что им был представлен для корректуры учебник хорового пения и элементарной теории для регентов-баптистов, причём этот учебник найден вполне отвечающим своей цели по систематичности изложения и правильному и умелому плану сообщаемых сведений, что обеспечивает легкое их усвоение, и, как предназначенный для просвещения широкой малоподготовленной массы, этот учебник является, несомненно, ценным вкладом в область элементарного музыкального просвещения»<sup>9</sup>.

В своем отзыве А.С. Оголевец дает характеристику и автору. Он пишет: «Во всем труде Г.И. Адама видна серьезная старательная работа, вдумчивость и кропотливый, до-

<sup>5</sup> Адам Г.И. Учебник элементарной теории музыки. Предисловие. М.1923. С. 49.

<sup>6</sup> Адам Г.И. Учебник элементарной теории музыки. Предисловие. М.1923. С. 6.

<sup>7</sup> Там же. С. 52.

<sup>8</sup> Музыкальная энциклопедия Т. 6. С. 314 и Т. 1. С. 122, М., 1973.

<sup>9</sup> Адам Г.И. Учебник элементарной теории музыки. Предисловие. М.1923. С. 4.

бросовестный труд, который всегда обеспечивает успех подобных высококультурных начинаний»<sup>10</sup>.

Издание учебника было весьма своевременным. В эти годы музыкальный отдел Союза баптистов организывает и проводит музыкальные курсы для регентов, и учебник Адама становится необходимым пособием для студентов и руководителей музыкального служения в церквях.

Руководителем отдела в 20-е годы был одаренный музыкант, автор хоровых и общецерковных гимнов Яков Иванович Вязовский (1898–1940). Будучи регентом Второй Московский церкви, Вязовский на практике знал специфику регентского служения.

Выступая с докладом о работе музыкально-хорового отдела на пленуме Союза баптистов СССР в декабре 1925 года Вязовский подводит итоги и очерчивает круг задач, стоящих перед отделом. Этот уникальный документ свидетельствует о масштабах и направлениях музыкальной работы в церквях братства.

В докладе говорится, что «Перед музыкальным отделом лежат следующие задачи:

- 1) продолжение издания нотного сборника «Голос веры»;
- 2) издание отдельных листовок;
- 3) редактирование в журнале «Баптист», «Музыкального листка», для чего должен быть отведен специально последний лист в журнале, как и было до сего времени, и в этом листке издавать следующие материалы:
  - а) преподавание уроков теории музыки, сольфеджио, гармонии и хоровой методики;
  - б) статьи, письма и заметки регентов;
  - в) новые песни.
- 4) продолжение издания «Гимнов Возрождения» как новых песен;
- 5) статистическая работа с целью установления положения хорового дела в СССР и его истории;
- 6) творческая работа: а) сочинение гимнов; б) запись народных песен, для чего необходимы поездки;
- 7) организация регентских курсов на местах, для чего необходим постоянный инструктор на содержании Союза»<sup>11</sup>.

Музыкальный отдел под руководством Я.И. Вязовского организывает месячные музыкальные курсы в Москве, Омске, Минусинске, Нахичевани и других местах. Информация о курсах и музыкально-хоровом служении регулярно помещалась на страницах журнала Союза баптистов. Так, например, в журнале «Баптист» №№ 5–6 за 1926 год опубликовано сообщение о регентских курсах в Нахичевани Юго-восточного округа, где, в частности, сообщалось: «Курсы состоялись с 23 января 1926 года, на которые прибыло 25 курсантов; преподавателем на курсы был командирован от Союза Баптистов СССР брат Я.И. Вязовский. Занятия происходили ежедневно утром с 11 часов до 13 часов и после обеда — с 5–10 человеками вечером. Предметы преподавались следующие: 1) теория музыки, 2) сольфеджио, 3) музыкальная диктовка, 4) ритмика, 5) постановка голоса и дикция, 6) дирижировка, 7) игра на инструментах, 8) хоровая методика. Кроме того, все курсанты участвовали в объединенных спевках Нахичеванского и Ростовского хоров, на которых преподавателем велась показательная методика. Все курсанты относились к занятиям с искренней любовью и серьезным прилежанием. Метод преподавания был интересен и практичен; разнообразие предметов вносило оживление, давало разносторонние познания в музыке, развивая мысль и способности, причем это разнообразие не мешало ясности в усваивании и не на-

<sup>10</sup> Там же, с.4

<sup>11</sup> Вязовский Я.И. Доклад зав.музыкально-хоровым отделом. Записи заседаний пленума Совета Союза Баптистов СССР. М., 1926, с.42

носило ущерба одному другому. На курсах был образован ученический комитет, который регулировал вопросы внутреннего распорядка»<sup>12</sup>.

В статье сообщается и о заключительном этапе работы курсов — экзаменах. «По окончании курсов 6–7 марта были устроены два экзамена: теоретический, на котором присутствовала комиссия из представителей района и общин, и практический в управлении хором в собрании, где присутствовали все желающие. Экзамены дали хорошие результаты. По окончании занятий были выданы соответствующие удостоверения и по одному экземпляру учебника теории музыки»<sup>13</sup>.

По прочтении этой статьи, невольно напрашивается вывод — регентские курсы, проводимые музыкальным отделом Союза баптистов, по сути дела, были хорошо организованной регентской школой. И месячный интенсив преподаваемых предметов в сочетании с правильно организованным учебным процессом, давали соответствующие результаты.

В ряде номеров журнала «Баптист» Вязовский публикует несколько методических статей: «Пение и какое к нему должно быть отношение» («Баптист» №3, 1925), и два очерка под общим названием «Методика хорового пения»: «Разновидности хора и техническая постановка» («Баптист» №№ 4–5, 1925) и «О дирижировке» («Баптист» №№ 6–7, 1925) и другие.

История отметила имена и других тружеников, которые внесли достойную лепту в развитие музыкального служения в церквях российских баптистов.

В числе образованных регентов тех лет был И.С. Захарчук. В нескольких номерах журналов «Баптист» и «Баптист Украины» были опубликованы его хоровые песни и методические заметки по хоровому пению.

В статье «Советы по хоровому пению» он высказывает ряд замечаний, адресованных регентам и церковным хорам: «В свое время мы переживали тяжелые минуты волнений, и даже скорби. Вопрос искусства музыки в нашем баптистском братстве нуждался в направлении его по руслу точной и правильной теории, а также по руслу художественного образного пения. В данное время я рад и счастлив, что заветные мечты наши осуществляются, и на горизонте баптизма СССР мы имеем опытных братьев регентов и преподавателей музыки и пения»<sup>14</sup>.

В пятнадцати пунктах статьи изложены советы опытного регента. В конце статьи автор высказывает пожелание руководителям хоров «тщательно изучать предметы преподавания, чтобы владеть ими»<sup>15</sup>.

Большим уважением в регентской среде пользовался руководитель немецких и русских хоров Иван Павлович Церман. Преподавая на регентско-музыкальных курсах, он «всегда стремился видеть результат подобных курсов не в теории, а на деле».

Из сообщений, публиковавшихся в журналах Союза баптистов и Евангельских христиан, можно сделать вывод о том, что между русскими и немецкими баптистскими и менонитскими церквями в те годы (как, впрочем, и всегда) существовали очень теплые братские отношения и сотрудничество. В статье о регентско-музыкальных курсах в Омске сообщается: «Утром 3-го января большой зал молитвенного дома был переполнен. Поет немецкий хор из поселка Чугаевка-Орловка. Торжественная тишина... На глазах слезы...»<sup>16</sup>.

Иван Дмитриевич Тихонов, многолетний регент второй Алма-Атинской церкви ЕХБ делился с автором этих строк своими воспоминаниями о преподавании Цермана на курсах, слушателем которых он был в годы своей юности. И.Д.Тихонов рассказывал, что И.П.Церман пользовался авторитетом требовательного и знающего свои предметы педагога.

<sup>12</sup> Регентские курсы в Нахичевани. Баптист 1926, № 5–6, М. С. 28.

<sup>13</sup> Там же. С. 28.

<sup>14</sup> Захарчук И.С. Советы по хоровому пению. Баптист 1926, №1–2.

<sup>15</sup> Там же. С. 28.

<sup>16</sup> Регентские курсы в Омске. Баптист 1926, №5–6. С. 29.

га. При объяснении задач, поставленных перед учащимися, он нередко прибегал к образным сравнениям, разговаривая с ними на простом понятном для них языке.

История музыкального образования в церквях евангельских христиан-баптистов первых десятилетий XX столетия отражает динамику развития музыкально-хорового искусства и богослужбной музыкальной практики. Стремительное расширение Евангельской вести и образование новых церквей выдвинуло на повестку дня вопрос о востребованности духовно и музыкально подготовленных руководителей музыкального служения.

Создание методических программ и учебников, организация музыкальных курсов и библейских школ стали ответом на вызов времени. И в совокупности с нотными изданиями и новыми песнопениями, обогатившими духовную жизнь евангельского христианства, музыкальное образование сыграло важную роль в становлении музыкального служения, содействуя формированию идентичности евангельско-баптистских церквей, в контексте Библейских писаний и российской духовной музыкальной культуры.

## Проблема культурной ассимиляции евангельских верующих советского периода

«Они [христиане] живут в своем отечестве, но как пришельцы; имеют участие во всем, как граждане, и все терпят, как чужестранцы; для них всякая чужая страна есть отечество, и всякое отечество — чужая страна».

Иустин Мученик, *Послание к Диогнету*

Явление культурной ассимиляции — это неизбежный процесс приспособления того или иного религиозного движения к условиям господствующей культуры. Даже в том случае, когда господствующая культура не может противостоять натиску новых идей и религиозных движений, она, отступая, трансформирует и адаптирует эти идеи и движения в категории и формы, понятные окружающему социуму. Тот факт, что евангельские христиане-баптисты даже после более чем векового существования на просторах России воспринимаются как некое инородное, нетрадиционное образование, свидетельствует о слабой степени культурной ассимиляции этого религиозного движения в контекст российского общества. Почему? Причин, как мне думается, для этого несколько. Ну, во-первых, даже сто лет в историческом плане — это сравнительно небольшой отрезок времени. Уже весьма значимо, что за это время евангельское христианство успело укорениться на российской почве и стать аутентичным религиозным феноменом.

Во-вторых, принципиально важным представляется, что эта «сотня лет» приходится, пожалуй, на наиболее трагический период в жизни нашего отечества, вместившего годы революционного переворота, Гражданскую и Мировые войны, годы небывалых репрессий, поглотивших жизни миллионов людей. Даже простой перечень основных трагических событий двадцатого века подсказывает, что евангельское движение в России зародилось и существовало в режиме апокалипсического ожидания.

Это, безусловно, роднит евангельское движение в России с ранней христианской общиной. Рожденная в условиях обостренных апокалипсических ожиданий, ранняя христианская община бросает вызов языческому миру, который должен был или принять евангельскую весть или погибнуть! Апокалипсический пророк имеет в своем распоряжении только две краски: черную и белую. В его изображении действительности нет места полутонам и нюансам. «Образ мира сего проходит!» (1 Кор. 7:31). Уже нет времени для переговоров! Ожидание приближающегося конца — не самый лучший стимул для социальной активности. Именно этим во многом объясняется изначальный асоциальный, замкнутый характер евангельской общины в России.

Апокалипсическая парадигма вводит верующего в состояние внеисторического существования. Все трагические события двадцатого века читались и понимались через призму приближающегося конца. Именно поэтому, евангельские христиане-баптисты советского периода с трудом усваивали мысль апостола Павла о том, что «существующие власти от Бога» (Рим. 13:1). Жестокость и бессмысленность событий, происходивших в стране, больше напоминали о скором наступлении власти Антихриста. Если для раннего христианства апокалипсическая парадигма со временем утрачивает главенствующее значение, то для общины евангельских христиан-баптистов советского периода она продолжает играть исключительную роль. Если раннее христианство постепенно преодолевает противоречие

между царством Христа и царством Кесаря, то для евангельских христиан-баптистов это противоречие только еще больше обостряется. В совокупности с традиционным пацифизмом данная группа людей вызывала естественное подозрение в потенциальной нелояльности к существующему строю.

Помогая верующему стоически переносить невзгоды жизни, апокалипсическая ментальность убеждала его, что переживаемое им и есть норма, а не исключение. Жизнь не должна становиться лучше, напротив, ситуация перед пришествием Христа должна была еще более усугубляться. Плохие жилищные условия, скудный рацион питания, насмешки и несправедливости, чинимые сослуживцами по работе — все это закономерные «признаки последнего времени». Подобная решимость безропотно воспринимать все невзгоды ставила верующих в ряды статистического «молчаливого большинства» и как нельзя лучше соответствовала ожиданиям советской бюрократической системы.

Твердолобая, близорукая политика властей, направленная на искоренение религиозных предрассудков в совокупности с апокалипсической ментальностью, воспитали в сознании верующих образ «страдающей церкви» как единственно возможный и правильный. Соответственно, отсутствие преследований воспринималось как ненормальное явление и провоцировало представителей радикального крыла евангельских христиан-баптистов на прямую конфронтацию с советской властью.

При всей своей аполитичности евангельские христиане-баптисты невольно становились эффективной разменной картой в политических играх супердержав. Как граждане своей страны верующие в большей степени ощущали себя в положении «чужих» среди «своих» и соответственно считали «своими» — «чужих». При этом мы исходили из наивного предположения, что если «чужие» против «империи зла», то они, конечно же «за нас». Как известно, в области политики нет ни друзей, ни врагов, есть только свои корыстные интересы!

Внеисторичность существования верующего означала, по сути, безразличное отношение к судьбе собственной страны и ослабленную связь с ее культурным наследием. Причем под понятие «мирской» подпадала не только культура советского периода, но и весь многовековой пласт русской культуры. Ценными, в лучшем случае, считались только те произведения литературы и искусства (а таких, слава Богу, было немало), в которых содержалась религиозная тематика.

Есть еще одна причина ослабленной ассимиляции российских баптистов. Вследствие политики сталинского произвола властям удалось обезглавить евангельское движение, лишив его интеллектуальной и духовной элиты. В результате, во-первых, доверие к властям было утрачено на многие десятилетия. Сама мысль о каком бы то ни было диалоге или сотрудничестве с подобной властью казалась преступной. Нужно признать, что подобная отрицательная память до сих пор живет в детях и внуках репрессированных служителей церкви.

Во-вторых, лишенное того самого звена, которое призвано выстраивать взаимоотношение с обществом, евангельское движение по сути было обречено идти по сектантскому пути развития, часто во многом копируя формы и методы авторитарной системы.

Здесь опять-таки уместно провести некоторые параллели с развитием ранней христианской общины. Среди первых христиан были представители практически всех социальных слоев, хотя, безусловно, большинство составляли люди, стоявшие на низшей ступени социальной лестницы. Христианская община объединяла сельских ремесленников, богатых женщин из престижных семейств, римских служащих низшего звена, бездомных бродяг, людей с риторическим и философским образованием, и необразованных простолюдин<sup>1</sup>.

Среди большинства «немудрых, несильных и неблагородных» (1 Кор.1:26) были и те, которые имели основание причислять себя к культурной и деловой элите того времени. Именно им суждено было сыграть ключевую роль в управлении христианской общиной.

<sup>1</sup> Howard Clark Kee, *Christian Origins in Sociological Perspective: Methods and Resources* (Philadelphia: Westminster Press, 1980), 98 (перевод мой, — Г.С.).

Несмотря на то, что христианство во многом разрушает сложившиеся стереотипы отношений (ср. «во Христе... нет ни раба, ни свободного» Гал. 3:28), вместе с тем в ранней общине сохраняется почти естественное предпочтение, оказываемое «мудрым, сильным, благородным» (ср. критику подобных тенденций в послании Иакова 2:1–5). Именно состоятельные люди предоставляли свои жилища для проведения собраний, они же выполняли роль благодетелей и руководителей общины.

Если на первоначальном этапе евангельское движение в России охватывало представителей многих социальных слоев (аристократию, студенчество, крестьянство), то в советский период оно становится по преимуществу движением женщин и пенсионеров. В этой связи трудно не согласиться с мнением православного священника о. Александра Борисова. В ответ на реплику Дмитрия Дудко: «Нет! не удалось атеистической власти сделать нашу Русскую Православную Церковь Церковью старух!», о. Александр Борисов пишет:

Если честно, то приходится с грустью констатировать обратное — именно «удалось», так как наша Церковь в таком виде, в каком она существует в настоящее время, является, в самом деле, Церковью пожилых и старых женщин<sup>2</sup>.

Если это утверждение справедливо по отношению к Русской православной церкви, то оно, конечно же, тем более справедливо по отношению к маргинальным религиозным образованиям.

Нужно признать, что даже лишенная интеллектуальной и духовной элиты, община евангельских христиан-баптистов показала высокую степень выживаемости в самых неблагоприятных условиях. Потенциально каждый член общины (мужчина) мог стать проповедником и учителем. Обеспечивая высокую степень выживаемости, подобная модель имела, по крайней мере, два негативных последствия. Во-первых, она невольно умаляла значимость духовного образования, не говоря уже о том, что она воспитывала негативное отношение к образованию и культуре вообще. Возведенные в ранг добродетели посредственность и малограмотность остаются серьезным препятствием для прихода в наши церкви людей мыслящих и образованных.

Во-вторых, подобная модель свидетельствовала об отсутствии общей школы толкования. Принимая во внимание наше благоговейное отношение к Писанию, хочу заметить, что мы не всегда отдаем себе отчет в том, каким мощным средством воздействия на сознание человека является библейский текст. В нём заключен огромный потенциал «на падение и на восстание многих», на созидание и на разрушение. Библия, к сожалению, неоднократно использовалась для оправдания насилия, жестокости и несправедливости. К примеру, еще два столетия назад наши собратья-баптисты в Америке использовали библейские тексты для оправдания практики работорговли. Именно поэтому наличие общей школы истолкования представляется столь важным. В противном случае в неумелых руках Библия часто становится инструментом религиозной демагогии и профанации. Довольно часто церковная кафедра становится местом «вавилонского смешения», когда читая один и тот же текст, проповедники могут утверждать прямо противоположные вещи. Любой текст, выдернутый из контекста, может служить для оправдания собственных, подчас ошибочных, представлений. К примеру, в некоторых христианских семьях для физического наказания детей используется «ясный библейский мандат». И если физическое насилие по отношению к детям, к сожалению, воспринимается нами как норма, то в ряде стран — это уголовно-наказуемое деяние.

Отсутствие интеллектуальной и духовной элиты, то есть той самой прослойки «сильных, мудрых, благородных» сказывается до сих пор на отсутствии у нас ясно выраженного национального богословия, что, в свою очередь, означает нашу повышенную зависимость от западных учителей. Девяностые годы, открывшие возможности для обучения за рубежом, «открыли» для нас бескрайний и противоречивый мир богословской мысли. Учитывая

---

<sup>2</sup> Александр Борисов, *Побелевшие Нивы* // М. 1994. С. 44–45.

контекст, в котором мы развивались, неудивительно наше естественное тяготение к фундаменталистскому богословию. Боюсь, что еще долгое время мы будем проповедовать с «американским акцентом», что неизбежно будет закреплять в сознании соотечественников стереотип о заимствованном характере баптистского вероисповедания.

Целенаправленная политика властей, с одной стороны, и апокалипсическая парадигма, с другой, загоняли евангельское христианство всё дальше и дальше в гетто собственной субкультуры. Официальная пропаганда сделала всё возможное для создания крайне негативного образа баптистов — людей-изуверов, сектантов, идущих «не в ногу» со временем. На самом деле, мало кто из «здравомыслящих людей» мог отважиться зайти в молитвенный дом баптистов, располагавшийся, как правило, на глухой окраине, дом, из которого доносилось тоскливое, нестройное пение десятка-полтора пожилых людей.

Реалии жизни христиан в первом веке неизбежно ставили их перед дилеммой существования в языческом окружении. Как жить в «мире» и «быть не от мира сего»? Именно поэтому уже в посланиях Павла его апокалипсическая риторика уживается с прагматичным осмыслением отношения христианина к окружающей действительности. Могут ли верующие, к примеру, общаться с неверующими (т.е. с грешниками)? Если да, то где та грань, которую верующие не должны переступать? Что делать, например, если неверующий друг позовет тебя в гости? Отвечая на этот вопрос Павел, в сущности, говорит: «Иди! И ешь всё без всякого исследования, в том числе и мясо, принесенное в дар идолам (?!)» (1 Кор. 10:27). Это довольно смелая рекомендация, потому что вкушение пищи в древнем мире всегда было окрашено религиозными коннотациями.<sup>3</sup>

Без сомнения, с подобными и многими другими вопросами сталкивались и евангельские верующие в России. Во время написания этой статьи мне совершенно случайно попалось на глаза свидетельство скрипача симфонического оркестра Большого театра Слесарева Г.Г. (как оказалось, моего дальнего родственника). В тридцатые годы прошлого века, незадолго до того, как он был репрессирован, Георгий Георгиевич задавался вопросом, насколько совместима его профессия с его христианскими убеждениями?

Мне думается, что отвечая на подобного рода вопросы, евангельские христиане-баптисты вынужденно шли по пути ограничений и запретов. Характеристика верующего формировалась «от противного»: христианин — это человек, который не пьет, не курит, не ходит в кино или театр, не читает газет и книг (кроме Библии). Мы хорошо знали, что христианин не должен делать, но не очень хорошо представляли, в чём может состоять его позитивное влияние на общество.

Девяностые годы прошлого века стали переломными в жизни нашей страны. Эпоха перемен заставила нас выходить наружу из гетто. Мы вынуждены были учиться заново, как жить и проповедовать нашим современникам на понятном и доступном языке. Если и был положительный элемент в явлении массовой эмиграции в 90-е годы, так это освобождение наших церквей от значительной части верующих, для которых приверженность традициям прошлого была превыше всего. Нужно признать, что в попытке привлечь как можно больше последователей некоторые евангельские церкви пошли путем искусственного занижения барьера, который отделяет «церковь» от «цирка». Помню, как в начале тех же 90-х годов москвичей изумляли приезжие американские силачи-проповедники, разрывавшие цепи «именем Иисуса Христа». В противоположность старой парадигме, согласно которой евангельская община представляла собой протестное движение людей, противостоящих «миру», сегодня делается попытка объединить мир сакральный и светский в одно целое. Когда присутствуешь на богослужении-дискотеке, понимаешь, что твое тело приходит в движение раньше, чем ты сможешь разобрать слова песнопения.

Возвращаясь к вопросу о нашем позитивном влиянии на общество, нужно сказать, что мы только начинаем делать первые шаги в этом направлении. В ряде мест довольно эффективно работают христианские реабилитационные центры для наркозависимых. При

<sup>3</sup> Это хорошо понимает сам Павел, когда несколькими строками выше пишет: "Язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу. Но я не хочу, чтобы вы были в общении с бесами" (1 Кор. 10:20).

церквах работают группы помощи зависимым и созависимым людям. Поместные церкви также принимают участие в оказании социальной помощи детским домам, инвалидам и ветеранам войны. К сожалению, я не знаю, существует ли положительный опыт по организации противоабортной профилактики и подобного рода деятельности. В этой и других областях, вероятнее всего, необходимо объединение усилий ряда церквей или евангельских конфессий.

В заключение хочу сказать о том, что более чем столетняя история существования общины евангельских христиан-баптистов на российской земле делает её неотъемлемой частью религиозного спектра российского общества. Несмотря на боль понесенных утрат и принципиальные идеологические разногласия в прошлом, и в годы лихолетья и в годы побед, евангельские христиане-баптисты оставались вместе со своей страной. Сегодня мы учимся жить на правах полноправных граждан страны. Уже многое сделано в этом направлении, ещё многое предстоит сделать. Чем больше будет уверенность в том, что возврат к тоталитарному прошлому невозможен, тем больше основания для того, чтобы мы осознали себя сынами и дочерьми русской земли.

## Отрицательный герой атеистической пропаганды: факты из жизни баптистских общин для подтверждения стереотипа

Советский Союз строил новое государство, в котором не было места для религиозной составляющей. Формально религиозные объединения могли существовать в рамках действующего законодательства. Однако в обществе культивировались антирелигиозные настроения, которые сопровождались государственными антицерковными акциями: изъятием ценностей, находившихся в распоряжении религиозных общин, национализацией культовых зданий, жестким административным и негласным контролем над деятельностью священнослужителей и верующих.

Закреплению отрицательного отношения к религии и созданию негативного образа верующих способствовали антирелигиозные и атеистические издания. Обработка советского гражданина велась через «пособия для подготовки кадров антирелигиозного актива», и публицистические статьи, где приводились конкретные примеры «вредительской деятельности» церковников.

Наряду с представителями других вероисповеданий разоблачались и сектанты<sup>1</sup>. Это понятие сохранилось с дореволюционных времен, и его содержание не менялось на протяжении советской истории. В сектанты были зачислены представители протестантских деноминаций, не являвшихся сектами: евангельские христиане-баптисты (в источниках, опубликованных до середины 1940-х годов, — баптисты и евангелисты), пятидесятники, меннониты, адвентисты; а также члены т.н. «православных» сект: духоборы, молокане, иногда к ним же приписывались и старообрядцы<sup>2</sup>.

В антирелигиозной и атеистической литературе до середины XX века понятие «сектант» всегда имело негативную окраску<sup>3</sup>. Достаточно прочесть заголовки: «Антисоветский характер сектантского движения»<sup>4</sup>, «Сектантство и его реакционная сущность»<sup>5</sup>, «Кабальное братство сектантов»<sup>6</sup>, чтобы в этом убедиться. Позднее названия стали нейтральными:

---

<sup>1</sup> В нашем тексте понятие «сектант» используется для передачи антирелигиозного и научного дискурсов советского периода и не нагружено отрицательным значением.

<sup>2</sup> Например, Антирелигиозный учебник для кружков и самообразования. М., 1941. С. 400–401; Спутник атеиста. М., 1961. С. 148–149.

<sup>3</sup> В научной литературе легитимация этого термина как нейтрального началось с исследований А.И. Клибанова, который считал, что «пользование термином «религиозная секта», «религиозное сектантство» правомерно» (см. Клибанов А.И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973. С. 4; об этом же см. О содержании понятия «религиозное сектантство» в условиях социалистического общества // Вопросы научного атеизма. Вып. 24. М., 1979. С. 14–41.) Хотя его использование в настоящее время представляется спорным и ангажированным.

<sup>4</sup> Учебник для рабочих антирелигиозных кружков. М., 1930. С. 344.

<sup>5</sup> Антирелигиозный учебник для кружков и самообразования. М., 1941. С. 400.

<sup>6</sup> Путинцев Ф. Кабальное братство сектантов. М., 1931.

«Современное сектантство и его преодоление»<sup>7</sup>, «Секты, их вера и дела»<sup>8</sup>, «Секты, сектантство, сектанты»<sup>9</sup>, хотя изложение материала было по-прежнему необъективным.

Стереотипный образ сектанта в советском обществе сформировался к началу 1930-х годов. Поддержанию негативного стереотипа способствовали как представители советской власти (А. Луначарский, Е. Ярославский, В. Бонч-Бруевич и др.), так и публикации просветительских и, одновременно, пропагандистских материалов под эгидой СВБ; и разоблачительных статей в прессе<sup>10</sup>,

Советская пропаганда тиражировала набор качеств, характерных для сектантов: *классово чуждая сущность*, что проявилось в том, что большинство религиозных лидеров являлись выходцами из зажиточных слоев общества, а также организации колхозов и артелей на религиозной основе; *контрреволюционная деятельность* (проникновение в органы власти и на руководящие должности, и агитация против коллективизации и индустриализации) и *отказ от участия в общественной жизни; пацифизм* (отказ от службы в Красной армии<sup>11</sup>); *воспитание детей в религиозном духе и совращение молодежи* (запрет или ограниченное посещение образовательных учреждений; отказ от вступления в пионеры и комсомол, активное привлечение молодежи в общины); *невежественность*, под которой понимался запрет на чтение светских книг и посещение развлекательных мероприятий. Одновременно с этим они обвинялись в *шпионаже и контактах с иностранными центрами*. Для подтверждения этих положений активно использовались сюжеты из жизни российских баптистских общин.

Нам представляется интересным посмотреть, как примеры из жизни баптистских общин создавали образа сектанта. Для этого мы будем использовать источники общего характера<sup>12</sup>, где информация о баптистах приводится наряду с информацией о других «сектантских» общинах.

Публикации, посвященные религии, писали о верующем как о потенциальном изменнике родной стране. Все остальное: отказ от службы в армии, самостоятельный взгляд на участие детей в общественной жизни и т.д. — было лишь дополнением к основному обвинению. Подтверждением контрреволюционности или антисоветских настроений выступал тезис: сектанты отрицают классовую борьбу, выступая тем самым против советской власти. «В условиях Советского Союза, страны, окруженной капиталистическим миром, эта проповедь [проповедь классового мира, — В.К.] означает отказ от борьбы за построение коммунистического общества, от подавления врагов народа, отказ от защиты родины» (цит. по изданию 1941 года)<sup>13</sup>. Даже в конце 1970-х годов антикоммунистический настрой выделялся в отличительных особенностях большинства сект<sup>14</sup>.

Подтверждением тезиса о потенциально изменнических настроениях верующих были сюжеты о связи руководителей религиозных объединений с иностранными правительствами, центрами, разведками и пр. «В Минске раскрыта шайка баптистов, которая вела сре-

<sup>7</sup> Современное сектантство и его преодоление. Вопросы религии и атеизма. Т. IX. Сб. ст. М., 1961.

<sup>8</sup> Федоренко Ф. Секты, их вера и дела. М., 1965.

<sup>9</sup> Белов А.В. Секты, сектантство, сектанты. М., 1978.

<sup>10</sup> А. Савиным на материалах местных газет было выделено восемь направлений, по которым велась дискредитация протестантов, проживавших в Сибири, в 1920 — 30-е гг. (см. Савин А.И. Инфернальный враг. Протестантские церкви в сибирской прессе 1928–1930 гг. // Электронный журнал «Сибирская Заимка». 2001. № 6. — <http://zaimka.ru/religion/savin1.shtml>.)

<sup>11</sup> См. Антирелигиозный учебник. С. 407; Спутник атеиста. С. 149; Зарин П. Сектантство в Воронежской губернии // Критика религиозного сектантства. М., 1974. С. 94 и др.

<sup>12</sup> Кроме центральных изданий — учебных пособий для пропагандистов-агитаторов; атеистических справочных изданий и научных статей, посвященных вопросам истории религии и атеизма, будут использованы для иллюстрации отдельных положений региональные (западносибирские) газеты, доклады местных отделений СВБ, оперативные записки НКВД/КГБ.

<sup>13</sup> Антирелигиозный учебник. С. 411.

<sup>14</sup> Москаленко А.Т. Идеология и деятельность христианских сект. Новосибирск, 1978. С. 5. В монографии речь идет о различных направлениях в пятидесятничестве (ХЕВ, ЕХДА, субботники, сионисты) и православии (ИПХ, ИПЦ, иоанниты), и Свидетелях Иеговы.

ди верующих контрреволюционную, антисоветскую работу»<sup>1</sup>, «У русских баптистов долгое время видную роль играл проповедник Фетлер, уроженец Риги (Латвия). Установлено, что он — агент иностранных разведок»<sup>2</sup> или «В 1936–37 годах в Омске существовал нелегальный областной объединенный комитет баптистов и евангелистов в числе 7 человек. В число комитета входили Ванс, Буткевич, Перцев, прибывшие из ДВК, имевшие прямые связи с харбинским союзом баптистов, состояли на службе японской разведки»<sup>3</sup>. Для граждан, для которых их страна находилась в постоянном окружении врагов, обвинение в шпионаже было весьма действенным. Все это хорошо вписывалось в советскую шпиономанию и лишней раз убеждало читателей в неискренности религиозных настроений.

Классово чуждый характер сектантства также подчеркивался его социальным составом. Тогда как «трудовое» крестьянство покидало общины из-за желания участвовать в коллективизации, «секта пополнилась кулаками, представителями городского непманства и вообще отсталыми элементами города и деревни, не пожелавшими принять политику коллективизации и индустриализации»<sup>4</sup>. Кроме того, лидерами общин всегда являлись представители «бывших правящих классов» и их пособники: «главари сектантства, которые и задают тон всему сектантскому движению в СССР — выходцы из эксплуататорских классов, «бывшие люди» или деревенские кулаки»<sup>5</sup>. «В 1924–1926 годы у руководства баптистской и евангелистской сект на Тамбовщине стояли торговые дельцы, кулаки, кое-кто из так называемых бывших людей»<sup>6</sup>.

Агитация против коллективизации, раскулачивания, колхозного строительства преподносилась как выступления против советского строя. «Баптистский проповедник в пос. Пленко, Карасукского района, Жуков И.Ф. — кулак. Лишенный избирательных прав — заядлый враг советской власти. С усилением хлебозаготовок и коллективизации в деревне, Жуков дал полную волю своему антисоветскому красноречию»<sup>7</sup>. Выступления против коллективизации проходили по всей стране. Уже упомянутый Жуков сумел убедить уполномоченного сельсовета позволить ему выступить на поселковом собрании, на котором он сказал: «Не вступайте в колхозы, они новое повторение крепостного права». На Тамбовщине один из баптистских проповедников говорил, что «пойти в колхоз — значит душу дьяволу отдать; колхозы сатана строит, это сети дьявола»<sup>8</sup>.

Когда агитация не помогала, сектанты проникали в колхозы, чтобы их развалить: «В результате ловкого маневра Степанова [баптистский проповедник с. Пески Борисоглебского уезда, — В.К.] и близорукости местных работников, в колхозе засела крепкая группа сектантов вредителей»<sup>9</sup>; «Пользуясь отсутствием политической работы, баптисты открыто ведут агитацию за срыв уборки хлеба. Они затягивают в свои сети политически отсталых колхозников и колхозниц и ведут агитацию против колхозного строя»<sup>10</sup>. Членство в общине и религиозные убеждения могли являться дополнительным подтверждением «вредительских» замыслов: «Некоторая часть проповедников специально пробралась на заводы, в колхозы с тем, чтобы войти в доверие к массам и уже оттуда осторожно развернуть работу»<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> Раскрыта контрреволюционная шайка // Рабочий путь. 1929, 14 февраля. (Цит по Советское государство и евангельские церкви... С. 243–244.)

<sup>2</sup> Антирелигиозный учебник. С. 411.

<sup>3</sup> ГАСПИТО. Ф. 3894. Оп. 1. Д. 64. Л. 8.

<sup>4</sup> Клибанов А.И. Религиозное сектантство... С. 155.

<sup>5</sup> Учебник для рабочих кружков... С. 344.

<sup>6</sup> Малахова И.А. Религиозное сектантство в Тамбовской области в послеоктябрьский период и в наши дни // Современное сектантство... С. 94

<sup>7</sup> Заядлый враг советской власти // Степная правда. 1929. 22 августа. № 191. (Цит. по Советское государство и евангельские церкви Сибири в 1920–1941 гг. Документы и материалы. Новосибирск, 2004. С. 255–256.)

<sup>8</sup> Искринский М. Сектантство в районах сплошной коллективизации // Критика религиозного сектантства. С. 143.

<sup>9</sup> Путинцев Ф. Политическая роль и тактика сект. М., 1935. С. 398.

<sup>10</sup> Сельсоветчики спят. Баптисты работают // Красноярский рабочий. 1937. 24 сентября. № 220. (Цит по: Советское государство и евангельские церкви... С. 335.)

<sup>11</sup> ГАСПИТО. Ф. 3894. Оп. 1. Д. 64. Л. 6.

Первоначально многие верующие старались сохранять нейтралитет в отношении советской власти, занимаясь исключительно религиозной деятельностью, однако к середине 1920-х гг. они должны были определиться со своим отношением к государству и советской власти. Так, мнение баптистов было высказано на 26 съезде: «Мы признаем государство, повинuemся власти, поддерживаем государство и сотрудничаем с ним»<sup>12</sup>. Советская пропаганда не верила в искренность признания советской власти. Действия религиозных лидеров объявлялись обманом: «Новая тактика сектантских руководителей ... выражалась как в формальном признании советского строя, так и в линии на своеобразное “примирение” с советской действительностью»<sup>13</sup>.

Всего лишь приспособлением к новым условиям были объявлены создание в «сектантских колхозов и кооперативов», молодежных и женских объединений. Создание коллективных хозяйств верующими преподносилось как «демагогический маневр, с помощью которого руководители сект стремились посеять в советском обществе представление о возможности вставания сектантских общин в социализм»<sup>14</sup>. Создание таких объединений зачастую воспринималось как некий противовес колхозам, созданным не на религиозной основе: «Баптисты в своих проповедях, используя Библию и Евангелие, доказывали о необходимости в противовес колхозам создать организацию «крестьянских союзов». Эта форма борьбы секты против колхозов далеко распространилась за пределами Сибири и нашла свое отражение в центральных областях СССР»<sup>15</sup>. В «Программе для антирелигиозных кружков рабочей и городской комсомольской молодежи» (1925 год) записано: «В настоящее время сектанты вместо колхозов организуют артели и товарищества, но и здесь много дутых организаций, созданных с целью получения кредита, лучшей земли и семсуды. В экономически укрепившихся сектантских колхозах сектантство служит тормозом их производительности и служит часто причиной развала. Борьба между бедными и богатыми сектантами тоже одна из причин развала колхозов. Наши симпатии на стороне одураченной сектантской бедноты»<sup>16</sup>. Поэтому вся информация о деятельности таких колхозов или артелей посвящена, прежде всего, недостаткам. Например, баптистский кооператив «Братская помощь» (Борисоглебский уезд Тамбовская губ.) распался в 1922 году из-за «раздоров между пайщиками и стремлением к наживе членов правления»<sup>17</sup>. Хотя на местном уровне официальным лицам приходилось признавать, что «Сектантство [баптизм, — В.К.] растет, оно ведет работу в противовес агрокультурной пропаганды. Разводят племенной скот, вводят гигиену в деревню. Молодежь является примером культурных сельскохозяйственных начинаний. Пьянство и похабщина коммунистов мешает порой антирелигиозной пропаганде»<sup>18</sup>.

Работа с молодежью, традиционная для многих религиозных направлений, преподносилась как заманивание в «религиозные тенета» отсталых, неграмотных юношей и девушек, которые спасовали перед трудностями<sup>19</sup>. «Сектанты ... всяческими методами стремятся привлечь молодежь в свои ряды ... В этих сектантских кружках молодежи внушается неприязнь к социалистическому строительству, затемняется классовое сознание сказками о классовом мире, ведется пропаганда против службы в Красной армии»<sup>20</sup>.

Баптисты обвинялись в создании «бапсомола» (баптистского союза молодежи), который был связан с границей, т.к. поддерживался Всемирным союзом баптистской молодежи, откуда приходили инструкции по работе. Более того, ««бапсомольцы» переходили к физическим расправам над комсомольцами, стали активно бороться против общественных

<sup>12</sup> Цит. по История евангельских христиан-баптистов в СССР. М., 1989. С. 204.

<sup>13</sup> Клибанов А.И. Сектантство в прошлом и настоящем// Современное сектантство... С. 28.

<sup>14</sup> Малахова И.А. Указ. соч. С. 86.

<sup>15</sup> ГАСПИТО. Ф. 3894. Оп. 1. Д. 64. Л. 7.

<sup>16</sup> Там же. Ф. 30. Оп. 1. Д. 360. Л. 39.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> ГАСПИТО. Ф. 46. Оп. 1. Д. 585. Л. 61.

<sup>19</sup> Федоренко Ф. Указ. соч. С. 160.

<sup>20</sup> Учебник для рабочих кружков... С. 361.

и государственных мероприятий, бойкотировать светскую школу»<sup>21</sup>. В действительности борьба за привлечение молодежи шла с переменным успехом. В официальных документах признается, что «имея хорошую материальную базу, проявляя особую чуткость и гибкость к интересам молодежи, баптисты в этой борьбе [за молодежь, — В.К.] побеждают»<sup>22</sup>.

Для доказательства отрицательной деятельности сектантов широко использовались сюжеты, показывающие антимилицаристские взгляды верующих. Пацифистские примеры, в основном, относятся к периоду гражданской войны и 1920-м годам. «В первые годы революции большинство сект относилось отрицательно к военной службе в Красной Армии с оружием в руках, ссылаясь на заповедь “не убий”»<sup>23</sup>. При перечислении «отказников» всегда упоминаются баптисты и евангельские христиане. «...При советской власти у баптистов вдруг заговорила “религиозная совесть” и они заявили себя непротивленцами»<sup>24</sup>, «...По-иному баптисты и евангелисты отнеслись к службе в Красной армии: сектантские съезды после революции призывали своих членов не служить в Красной армии, проповедники вели агитацию среди молодежи за отказ от защиты советской родины»<sup>25</sup>. Об этом же писала и пресса: «Защищать царя и Колчака не было противно баптистскому и евангелистскому “богу”. А вот служить в Рабоче-крестьянской Красной Армии, защищать интересы трудящихся кое-кому из баптистов, евангелистов и прочих сектантов бывает противно»<sup>26</sup>. Данный тезис использовался не только в 1920–30-е годы, но и позже: «Мы помним, как баптисты с оружием в руках яростно боролись против советской власти в годы гражданской войны»<sup>27</sup>.

Отношению к воинской службе могли быть посвящены отдельные разделы или параграфы: «Сектантский пацифизм», «Оборона страны и сектантство», в которых приводились яркие примеры противоречивости слов и действий верующих: отказ от службы в Красной/советской армии, тогда как в царской или белогвардейской армии сектанты служили. «Служили баптисты, да и многие другие сектанты, в царской армии», однако, дальнейший пример воинской службы относится к другому государству: «Во время империалистической войны в германской армии 8 тысяч баптистов были награждены железными крестами»<sup>28</sup>.

Необходимо отметить, что упрекая верующих за пацифистские настроения, в литературе тот факт, что в январе 1919 года был принят декрет «Об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям», прямо не указывается. Но упоминается, что «отказ от военной службы часто диктовался трусливым “шкурничеством”, а не религиозными убеждениями»<sup>29</sup>. Тем самым, создавая впечатление у читателей, что в религиозные общины люди приходили не по убеждениям, а для получения некоей выгоды, например, чтобы избежать военной службы. Можно было бы предположить, что данная риторика характерна только для пропагандистской литературы 1930 — начала 1940-х годов. Но и в более поздний период можно встретить следующий пассаж: «Обе секты [евангельские христиане и баптисты, — В.К.] с начала революции вопреки собственному вероисповеданию и исторической практике, объявили неприемлемой для своих последователей службу в Красной армии, что способствовало притоку в секты шкурников и дезертиров»<sup>30</sup>.

<sup>21</sup> Федоренко Ф. Указ. соч. С. 160.

<sup>22</sup> Доклад комиссии Омского окружкома ВКП(б) о результатах обследования баптистского движения в Одесском районе // Советское государство и евангельские церкви... С. 230–231.

<sup>23</sup> Зарин П. Указ. соч. С. 94.

<sup>24</sup> Учебник для рабочих кружков... С. 357.

<sup>25</sup> Антирелигиозный учебник. С. 407.

<sup>26</sup> Почему судим Моторенко? // Рабочий путь. 1929. 9 июня. № 130. (Цит по: Советское государство и евангельские церкви... С. 250–251.)

<sup>27</sup> Иващенко И. Баптизм — враг коммунистического учение // Тюменский комсомолец. 1959, 31 июня. С. 2.

<sup>28</sup> Учебник для рабочих кружков... С. 352.

<sup>29</sup> Там же. С. 357.

<sup>30</sup> Клибанов А.И. Религиозное сектантство... С. 154.

В советских источниках не упоминалось о том, что со стороны религиозных общин была выработана система мер, препятствующая проникновению в общину людей, желающих получить освобождение от армии. Люди призывного возраста перед принятием крещения проходили испытательный срок не менее одного года, что позволяло убедиться в искренности религиозных чувств<sup>31</sup>. А в 1926 году на 26 съезде Союза баптистов было подтверждено решение 1906 года<sup>32</sup> об отношении к государству и воинской службе, но в литературе это преподносилось как совершенное под давлением: «Это было сделано под влиянием рядовых верующих и из опасения религиозных руководителей оказаться в состоянии изоляции»<sup>33</sup>.

В 1950-е годы, кроме обвинения в пацифизме, добавилось обвинение в пособничестве оккупантам: «В военные годы сектантство паразитировало на народном горе, на бедствиях, вызванных немецко-фашистским вторжением и последующей немецко-фашистской оккупацией ряда территориями страны»<sup>34</sup>. В публицистических статьях для усиления негативного впечатления прямо обвинялись в участии в войне на стороне фашистской Германии: «...Д. Миняков, широко известный в экстремистской среде Западной Сибири, в годы войны сдался в плен к фашистам. В 1943 году вступил в гитлеровскую армию... За измену Родине был осужден. Однако, как видим, бывший предатель и сейчас занимается противоправной деятельностью, на этот раз под религиозным прикрытием»<sup>35</sup>. Но нигде не рассказывалось о том, что многие верующие участвовали в защите Родины, правда, стараясь находиться на санитарных или трудовых работах. На средства, собранные евангельскими христианами-баптистами, был построен санитарный самолет «Добрый самарянин»<sup>36</sup>. Сохранились интервью, в которых известные в религиозной среде люди рассказывая о своей жизни, упоминают и фронтовые события. Свои воспоминания о своем присутствии на передовой оставили С.Н. Савинский и И.Р. Юркевич<sup>37</sup>, проповедью Евангелия перед боевыми действиями занимался Л.В. Светлов (известный по повести А. Солженицына «Один день Ивана Денисовича» Алешка-баптист)<sup>38</sup>. Однако об этом советские читатели не знали.

На протяжении всей советской истории верующие жили в неблагоприятном общественном климате. И отношение к религиозным людям, относимым к сектантам, было значительно хуже, чем к исповедующим православие или ислам. Во многом это было связано с православной традицией, которая в советское время из-за антирелигиозной политики властей не была отрелексирована и отвергнута. Поэтому стереотипы в отношении сектантов оказались живучими и сохранились до настоящего времени.

---

<sup>31</sup> История евангельских христиан-баптистов России // Настольная книга пресвитера. Т. 1. М., 2010. С. 209.

<sup>32</sup> «... Мы веруем, что правительство установлено Богом... Мы считаем себя обязанными, когда потребует нас к этому начальство, нести повинность воинской службы» (Цит по Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность (философско-логические очерки). СПб., 1997. С. 363.)

<sup>33</sup> Клибанов А.И. Религиозное сектантство... С. 154.

<sup>34</sup> Клибанов А.И. Сектантство в прошлом и настоящем // Современное сектантство... С. 30.

<sup>35</sup> Андреев А. Диверсанты от религии // Тюменская правда. 1984, 21 ноября. С. 3. В статье речь идет о деятельности СЦ ЕХБ в СССР в целом, и на территории Западной Сибири, в частности.

<sup>36</sup> Никольская Т. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб., 2009. С. 122.

<sup>37</sup> Летописец баптистского братства // Подвиг веры: уникальные свидетельства о жизни христиан в СССР. Омск, 2010. С. 73–74; Баптист, герой Советского Союза // Там же. С. 141–143.

<sup>38</sup> «Алешка-баптист» // Там же. С. 34–35.

## КОНФЛИКТЫ КАК ЭЛЕМЕНТ ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ВЕРУЮЩИХ В 1950–80-е ГОДЫ

Цель этой статьи — показать, что конфликты были частью повседневной жизни евангельских христиан-баптистов в позднее советское время и одним из важных условий формирования идентичности евангельских верующих. При этом под словом «конфликты» подразумеваются, прежде всего, те столкновения интересов, взглядов и мировоззрения, которые происходили в рамках христианского сообщества в это время или каким-то образом касались его. Под понятием «повседневная жизнь» имеется в виду определенная упорядоченная реальность, которая отражает типологизированное понимание человеком пространства и времени (П. Бергер, Т. Лукман).

Говоря о конфликте как элементе повседневной жизни верующих, следует отметить, что в этом контексте конфликтность имела по существу два измерения: внешнее и внутреннее. Внешнее измерение отражало социальный конфликт между евангельским сообществом как группой, с одной стороны, и государством-обществом (или «огосударствленным», этатизированным советским обществом), с другой. По существу вся жизнь верующего человека, включая детство (для детей верующих родителей) протекала на фоне этого конфликта. Он составлял основной фон повседневности, часть неизменяемой реальности, обуславливающей определенные проблемы и преимущества. Советская социальная реальность создавала условия для периодических обострений этого конфликта, потому что официальная государственная идеология представляла верующего не просто как врага, но как помеху в построении нового общества — коммунизма. Этот конфликт не обязательно должен был вылиться в какое-то изнуряющее противостояние. Однако в советское время он все же стал своеобразным каналом «оттока» или растраты душевных и духовных сил верующих, которым постоянно необходимо было доказывать преимущество своего образа жизни, своей веры по сравнению с образом жизни и верой атеистов — приверженцев режима.

В процессе этого противостояния сформировалась система ожиданий и социальных привычек верующих, т.е. то, что П. Бурдьё назвал словом «габитус». В число этих ожиданий и привычек включалось постоянное напряженное ожидание нападок и пребывание в готовности отражать их. Все это должно было укреплять и в какой-то мере укрепляло сообщество верующих. В частности, именно с этим было связано появление своеобразного чувства собственной исключительности, «эксклюзивизма», которое подогревалось хотя и осуждающим, но все же стабильным вниманием со стороны государственной идеологии. Верующие действительно чувствовали себя особенными, избранными, и это их объединяло. Это чувство было неотъемлемой частью их идентичности и на ментальном уровне формировало привычку видеть мир в бинарном противопоставлении «верующий»-«неверующий», «свой»-«чужой». Таким образом, оно же ставало условием воспроизводства внешней конфликтности.

Однако были и факторы, которые провоцировали конфликтность в самой среде верующих. Это измерение конфликтности обуславливалась в значительной мере вмешательством государства. Государственная политика имела противоречивые цели и направления. С одной стороны, она стремилась объединить многие разрозненные церкви и общины в

один союз и содействовать организационному и даже догматическому единству, но, с другой стороны, именно влияние насильственного объединения, по мнению властей, должно было производить разделяющий эффект. В общем и целом внутрицерковные конфликты должны были:

во-первых, подрывать авторитет верующих и их лидеров, изнурять их и отвлекать от вопросов развития церкви,

во-вторых, помогать властям выявлять неожиданно появляющихся лидеров, способных объединять и вести за собой враждующие стороны, и заблаговременно содействовать их устранению,

в-третьих, содействовать усилению государственных властей, которые всегда были готовы выступить арбитром для враждующих сторон как третья влиятельная сила.

Одной из распространенных форм конфликта, которые непосредственно провоцировала государственная власть в среде верующих, был конфликт легитимного руководства. В этом отношении особенности устройства евангельских церквей составляют достаточно удобную среду для такого рода конфликтов. Сущность их состояла в том, что общине навязывался руководитель (лидер), пастор, пресвитер, легитимность статуса которого происходила исключительно из источника вышестоящей (прямо или опосредованно — государственной) власти. В то же время практика функционирования евангельских общин предполагает, что лидер (служитель) должен быть избран членами общины. Без сомнения, само по себе избрание тоже не гарантирует безусловной легитимности и авторитета лидера. Как показывает исторический опыт, любой демократический выбор — это, как правило, выбор большинства, при котором продолжает существовать оппозиционное или потенциально оппозиционное меньшинство. Последнее становится более активным в ситуации ослабления позиций поддерживаемого большинством руководства и активно «играет» против него, благодаря чему может наступить эскалация конфликта.

Вмешательство государственной власти в вопросы руководства общиной приводило к тому, что легитимность избрания постоянно подрывалась, и для общины, особенно оппозиционной ее части, возникал соблазн участия в ниспровержении законно избранного лидера. Даже если пресвитер церкви не был ниспровергаем властями (т.е. они не стремились его снять со служения в связи с какими-то своими соображениями), однако само по себе наличие такой возможности в советское время приводило к обстановке нестабильности внутри общины и недоверию к самым механизмам избрания пресвитера. Сегодня от служителей, переживших то время, можно часто услышать сдержанные разговоры о «болезнях в церкви», разделениях и пр. Страх перед «болезнями» стал частью повседневности. Мир в церкви воспринимался как особенная ценность. Руководители, которым удавалось сохранять свой статус и поддерживать при этом мир между различными конфликтующими сторонами (внутрицерковными группами, государственными органами власти и пр.), как правило, достигали значительного авторитета в глазах этих же сторон.

Документ, иллюстрирующий ситуацию конфликта легитимного лидерства, являет собою отчет помощника старшего пресвитера о поездке в Тернопольскую общину (1955 год). В отчете сообщается следующее: «Согласно полученного поручения от ст. пресвитера... я должен был провести работу по вопросу восстановления бр. Федина на служение пресвитера Тернопольской общины ЕХБ [идет речь о снятии его с этого служения, — прим. авт. Е.П.]. Приехав в воскресенье ночью в г. Тернополь, я до утреннего собрания общины узнал о том, что брат Федин, несмотря на то, что был поставлен в известность ст. пресвитером области... о моем приезде, выехал в г. Збараж для участия в той общине при богослужении. Вследствие этого пришлось срочно на такси... выехать в г. Збараж, т.к. я считал невозможным обсуждать вопрос о восстановлении бр. Федина в его отсутствие. Мы нашли брата Федина в доме пресвитера бр. Генсеровского. Несмотря на мое настойчивое приглашение, брат Федин отказался поехать с нами и обещал приехать только на вечернее собрание, но, к сожалению, он и на вечернее собрание не приехал и нам пришлось назначить особое собрание на понедельник, 14 марта, для обсуждения этого вопроса...»

[ГАРФ. — Ф. Р-6991, оп. 4, д. 44, стр. 142. Текст воспроизводится согласно оригиналу. — *Е.П.*]. Далее в документе указывается, что собрание было проведено, и Феदिшина сняли с этого служения, вызвав при этом недоумение у многих членов общины. Существенным комментарием к этому случаю должен служить тот факт, что Федишин был пятидесятником и, по всей видимости, представлял большинство в этой общине, состоящее из пятидесятников. Интересным для социологического анализа является также стиль поведения Феदिшина в этом конфликте. Он узнает о приезде помощника старшего пресвитера и, по всей видимости, о цели его приезда, после чего пытается укрыться среди друзей и сторонников в надежде «пересидеть бурю». Это указывает на то, что он, с одной стороны, считает себя законным пресвитером общины, избранным согласно вероучительных правил и традиции, но, с другой, понимает, что у него нет шансов отстоять легитимность своего положения. При этом можно предположить, что после его снятия у него и его сторонников осталось ощущение замешательства и недоумения, а также горечи, которые со временем накапливались в связи с другими подобными случаями насилия над верующими.

Представляется, что подобный опыт был довольно травматичным для членов церкви, и память о нем оставалась частью повседневности. При этом, как известно, такие факты стали предпосылкой возникновения оппозиционных и диссидентских движений, подпольных церквей и собраний, благодаря чему конфликтность в среде евангельских верующих только усилилась. Существование альтернативных центров духовной власти предполагало наличие разных стратегий и возможностей выбора. Часто конфликт интерпретировался в экзистенциальном смысле: как выбор между жизнью и смертью. Необходимость выбирать между разными духовными центрами предполагала потенциальную возможность утраты спасения. Тут уместно вспомнить об особой приверженности наших верующих к арминианству, о котором, впрочем, они стали задумываться только в послесоветское время. Именно существование в среде постоянной конфликтности и противостояния укрепляло во мнении, что спасение можно потерять, и нужно прилагать особые усилия, чтобы избежать этого.

При этом в церкви, как и в обществе, не было апробировано ненасильственных моделей примирения и достижения согласия. Единственным возможным способом достижения мира представлялось подчинение. Одновременно любое альтернативное мнение рассматривалось как потенциальный источник «болезни», раскола, разделения.

## **105 лет легализации русского баптизма**

Подписано в печать 22.03.2011 г.  
Формат 60×90/8  
31 п.л.

