II.

НОНКОНФОРМИСТСКИЕ СЕКТЫ И ЦЕРКВИ

ОТНОШЕНИЕ К НЕНАСИЛИЮ В ПАЦИФИСТСКИХ СЕКТАХ

В СРЕДНИЕ ВЕКА И РАННЕЕ НОВОЕ ВРЕМЯ 1

Питер Брок

В 313 г. завершился период раннехристианского антимилитаризма. В этом году солнцепоклонник император Константин, одержав над своими соперниками в борьбе за власть победу, которую он считал результатом вмешательства христианского Бога, стал покровителем Церкви. Сам Константин не принимал крещения до последних дней жизни, да и христианство не скоро еще стало единственной религией Империи. Однако с тех пор (за исключением краткого правления Юлиана Отступника) христианство занимало в государстве привиле-гированное положение. Признание Константином Великим и его пре-емниками христианской церкви принесло ей, несмотря на волны но-вых гонений, безопасность и возможность значительно распростра-нить свое влияние. Но это признание было куплено дорогой ценой. Для непримиримых противников войны и военной службы это означа-ло «гибель христианства», несмотря на то что еще в V веке мы нахо-дим примеры, когда христиане отказывались носить оружие, так как, подобно Мартину Турскому, они считали, что его применение проти-воречит их вере. Правда, Католическая церковь разрешала монахам, а позднее и членам нищенствующих орденов в силу их особого призва-ния не служить в армии; фактически все католическое духовенство было освобождено от участия в военных действиях. Но это представ-ляло собой весьма избирательную концепцию неучастия в войне, обу-словленную спецификой религиозного призвания этих людей. Время от времени Католическая церковь являлась инициатором миротворческих движений, целью которых было ограничить жестокость и слу-чайные жертвы среди мирного населения. Радикальный антимилита-ризм ранней Церкви, однако, не был присущ ее учению.

Полное отрицание войны и военной службы мы вновь встречаем среди приверженцев секты вальденсов, которая появилась в южной Франции в конце XII века. Ее основателем был преуспевающий купец из Лиона Пьер Вальд. Его последователями были в большинстве своем простые люди, часто плохо образованные, чье понимание заповеди о непротивлении злу, так же как и всего текста Нового Завета, было буквальным. В центре учения вальденсов было библейское открове-ние, и поэтому в своей жизни они пытались следовать примерам, ко-торые находили в Новом Завете. Первоначально взгляды вальденсов получили распространение в северной Италии,

где они нашли готовую почву среди ремесленников Ломбардии, затем в восточных районах Центральной Европы, где секта приобретала себе сторонников среди жившего там германоязычного крестьянства. Секта жестоко преследо-валась церковными властями, которым удалось уничтожить почти всю вероучительную литературу вальденсов. Поэтому наши представления об их взглядах сильно зависят от свидетельств, оставленных врагами этой секты — церковными инквизиторами. И все же, знакомясь с их протоколами, мы узнаем, что вальденсы были убеждены, что человека, даже если он совершил убийство, ни при каких обстоятельствах нельзя лишать жизни. Как утверждал один из членов этой секты, «никакая власть и никакой суд — под угрозой вечного проклятия — не должны подвергать казни преступников даже за самые отвратительные преступления»2. В то же время вальденсы осуждали ведение светскими властителями войн. По убеждению членов этой секты, вина древней Церкви состояла в том, что она в конце концов признала опеку со стороны государства и не настаивала на важности строгого соблюде-ния евангельских принципов. Отвращение вальденсов к убийству раз-деляли английские лолларды — последователи неортодоксального богослова из Оксфорда Джона Уиклифа, умершего в 1384 г. В резуль-тате успешных гонений эта секта также была загнана в подполье и незадолго до Реформации практически исчезла.

К концу XV в. вальденсы отказались от своих взглядов на войну и насилие и пытались силой противостоять все возрастающим преследо-ваниям со стороны своих гонителей. Но они мало преуспели в этом, и секта была полностью разгромлена за исключением разве нескольких общин в Альпах.

К тому времени в королевстве Богемия, которое являлось тогда независимым государством в составе Священной Римской империи, возник новый центр христианского пацифизма. Чехи, которые состав-ляли большинство населения Богемии, порвали свои отношения с Римом после казни лидера чешского религиозно-реформаторского движения Яна Гуса, обвиненного в ереси (он был сожжен в 1415 г. во время церковного собора в Констанце). С XIII в. вдоль южных границ Богемского королевства существовали поселения вальденсов герман-ского происхождения, и очень вероятно, что они способствовали по-явлению идей ненасилия в Богемии. Сам Гус не был сторонником полного ненасилия. Но его радикальные последователи из Южной Богемии — табориты, получившие свое имя от основанного ими горо-да, некоторое время исповедовали принцип «не убий». Они также настаивали на равенстве всех верующих и общности имуществ. Об этом можно говорить применительно к 1418—1419 гг., когда толпы недовольных крестьян покинули свои жилища, ожидая скорого при-шествия Христа и установления на земле Царствия Божиего. Но в начале 1420 г. их положение изменилось: угрожающая им иноземная армия крестоносцев вторглась на территорию Богемии с целью сверг-нуть последователей Гуса, как умеренных, так и радикалов, и восста-новить прежнее положение Римской Католической церкви. Вследствие этого табориты отказались от своей ненасильственной позиции. Увле-ченные боевым порывом, они были единодушны в этом. Нам известен только один несогласный. Его звали Петр Хельчицкий. Возможно, он сам некоторое время колебался, но даже если это и так, то впоследст-вии Петр Хельчицкий приходит к полному отрицанию насилия. К сожалению, мы очень мало знаем о его жизни. Мы даже не можем с уверенностью сказать, кем он был. Он мог быть крестьянином, но все же более вероятно, что Хельчицкий происходил из дворянского рода, чьи земли находились в южной Богемии, недалеко от Табора. Если это предположение верно, он, скорее всего, отказался от преимуществ, которыми обладали представители его класса, и по собственной воле ограничился лишь самым необходимым. Его радикальные взгляды сформировались в результате чтения Евангелия, а также под влиянием движения таборитов, стремившихся вернуться в тот период к раннехристианским принципам жизни. Всю свою жизнь

Хельчицкий призы-вал к возрождению древней христианской общины в том виде, в каком она предстала перед ним на страницах Нового Завета. Его идеал вклю-чал также полный отказ от военного насилия при любых обстоятельст-вах. Этот вопрос стал в 1420 г. предметом ожесточенного спора Хельчицкого, которому тогда было уже за тридцать, с наиболее видным богословом гуситского лагеря Якобеллусом. Умеренный в политиче-ских и богословских вопросах Якобеллус разделял веру радикалов в силу меча.

В течение последующих тридцати лет Хельчицким было написано множество трудов, в которых он разъяснял свое понимание христиан-ства. Подлинным шедевром является его большой трактат, который он озаглавил «Сеть веры» (сеть, разорванная ложными последователями Христа, нарушившими его заповеди). Время его написания — начало 40-х годов XV в. Во всех своих работах Хельчицкий говорит о необ-ходимости вернуться к первоначальному христианству. Он полагал, что религия, проповеданная Иисусом Христом, — это религия, кото-рая несла прощение врагам и запрещала участие в войне. Для последо-вателей Христа «закон любви» заменил собой ветхозаветные нормы, дозволявшие месть. Поэтому не только сами христиане должны ис-полнять требования этого закона в своей жизни, чтобы быть достой-ными своего имени. Общественные учреждения христианского мира также должны строиться в соответствии с «законом любви». Исходя из этих посылок, сам институт государства подлежал осуждению. Ком-промисс между политической властью государства и христианским образом жизни невозможен. Хельчицкий был также беспощаден в своей критике социальной системы феодализма и экономической экс-плуатации крестьянства, на которой эта система основывалась. Он восхвалял образ жизни простого поселянина и в то же время безжало-стно бичевал пороки богатых и гордых людей науки и культуры. По-скольку он с подозрением относился к городской жизни, исполненной для неосторожного человека различных соблазнов, Хельчицкий вместе со своими учениками поселился в деревне, где вместе с ними мог осу-ществить свой идеал простой жизни. «Он мечтал... о маленькой группе единомышленников, которые, подобно первым христианам, будут жить в нищете и унижении и ради Христа переносить различные горе-сти»3.

Идеи Хельчицкого, касающиеся духовной и интеллектуальной сфер, были развиты богемской сектой, известной как Союз Чешских братьев4. Союз, который состоял почти из одних чехов, вплоть до своего разгрома в 20-х гг. XVII в. в результате победы Контрреформа-ции, возник между 1457 и 1467 годами. К этому времени относится смерть Хельчицкого (точная дата которой неизвестна). Вместе с дру-гими религиозными искателями его последователи создали новую религиозную организацию. Основателем Союза стал брат Ржехорж — превосходный организатор и человек, способный передавать другим свою увлеченность общим делом. Время для этого оказалось в самом деле подходящим. К середине XV в. движение таборитов окончательно перестало существовать как единое целое и некоторые его участни-ки, разочаровавшись в насильственных методах левого крыла таборитов, тяготели к Союзу.

Брат Ржехорж, однако, не был оригинальным мыслителем. Он практически полностью разделял взгляды Хельчицкого на общество. Подобно Хельчицкому, Чешские братья полагали, что государство не является христианским институтом, так же как война не может быть христианским занятием. Так как первоначально членами Союза стано-вились представители низших слоев общества — ремесленники, кре-стьяне и некоторые бедные студенты, — их не мог очень беспокоить вопрос о том, могут ли они занимать государственные должности. Братья того времени духовно, если не физически, жили в стороне от общества. Вопросы войны и управления

они оставили на попечение высших классов. Их цель заключалась в том, чтобы следовать «тесным путем», который указал Хельчицкий.

И все же в течение 70-х — 80-х годов XV столетия в составе Союза происходили подспудные изменения. Он не был уже сообществом, почти исключительно состоящим из честных пахарей и неграмотных ремесленников, чьи духовные вожди были, подобно брату Ржехоржу, простыми людьми. Хорошо начитанные в Священном Писании, они избегали других, более мирских форм учености. Мы почти с полной уверенностью можем говорить, что перед смертью в 1474 г. брат Рже-хорж необычайно преуспел в своей деятельности по организации Сою-за и привлечению в него новых членов, его проповедь охватила чрез-вычайно широкий круг лиц, так что некоторые из вновь вступивших не могли выдержать жесткой нравственной дисциплины Союза и, воз-можно, пытались нарушить ее.

Действительно, мы обнаруживаем три тенденции, которые приоб-ретали все большее значение в жизни секты и далеко не полностью соответствовали взглядам ее отцов-основателей. Прежде всего возрас-тало число братьев, живших в городах. На это изменение указывают списки Союза, хотя, конечно, точное число его членов неизвестно. Какими бы скромными ни были потребности городских членов секты, они были все же более значительными, а кругозор горожан более ши-роким, чем у сельских братьев. Более того, граждане городов должны были время от времени служить в муниципальных органах управления или участвовать в обороне. Но братьям было строго запрещено зани-мать официальные должности и служить в городской милиции, по-скольку в обоих случаях это могло вести к пролитию человеческой крови. Во-вторых, возрастало число образованных членов, хотя их доля по отношению к общей численности была очень мала. Братья старшего поколения с их презрением к культуре высших классов вряд ли могли сочувственно относиться к людям с университетским образованием, которые были знакомы с появившимися тогда в Централь-ной Европе гуманистическими идеями. Естественно, имелись исклю-чения. Но молодые выпускники университетов, такие как, брат Лукаш, который выдвинулся в начале 90-х годов XV в., все более настойчиво выступали против ограниченной, по их мнению, позиции Союза, — против его антиинтеллектуализма. Сохраняя ревностное благочестие, они стремились ввести Союз в русло чешской религиозной культуры того времени. Они не сочувствовали антигосударственным идеям Хельчицкого, чей буквалистский подход, по их убеждению, препятст-вовал расширению Союза. В-третьих, смягчение позиции секты в со-циальной и политической сферах давало возможность благочестивым аристократам вступать в Союз. До этого они имели такую возмож-ность, если готовы были отказаться от своего богатства и положения в обществе. Их членство в секте гарантировало ей защиту в такой стра-не, как Богемия, где аристократия обладала в большинстве случаев независимой от короны властью.

Буря разразилась в 1490 г. Тогда окончательно оформились две партии: одну возглавил брат Лукаш, а другую — брат Амос, принад-лежавший к деревенской части Союза; ее силу составляли сельские общины Чешских братьев. Но даже среди них твердые приверженцы идей Хельчицкого в конце концов оказались в меньшинстве. Вначале борьба за лидерство шла с переменным успехом, но к середине 90-х годов расстановка сил сложилась в пользу брата Лукаша, и к 1500 г. сторонники Амоса вышли из состава Союза. Их маленькая секта про-существовала еще 40 или 50 лет. К тому времени сам брат Амос уже давно умер.

Постепенно происходили изменения в самом духе Союза Чешских братьев. Этот процесс не был завершен вплоть до второй половины XVI в. Но все же, несмотря на то, что братья отказались от принципов ненасилия и не отвергали уже институт государства, до самого своего разгрома в 20-х годах XVII в. в Союзе поддерживалась твердая нрав-ственная дисциплина. Даже знатные члены были подчинены ее требо-ваниям. В XVI и начале XVII в. Союз, освободившись от своего анти-интеллектуализма, который он унаследовал от Хельчицкого, внес важ-ный вклад в развитие чешской литературы и музыки. Братья сыграли действительно значительную роль в богемском Возрождении. Союз превратился в уважаемую духовную организацию нравственной и культурной элиты. Но это не спасло его от гибели после того, как бо-гемские протестанты потерпели поражение в битве у Белой горы в 1620 г. Его судьбу разделил весь протестантский лагерь, открыто противостоявший Контрреформации и власти Габсбургов. К этому времени, однако, в Союзе уже было забыто учение, проповеданное при его зарождении, по крайней мере те его положения, которые говорили о социальном равенстве и бескомпромиссном отрицании войны.

Взгляды ранних анабаптистов на непротивление чрезвычайно схо-жи с позицией Чешских братьев. Но последние отказались от них за четверть века до появления анабаптизма. И в самом деле, несмотря на попытки некоторых авторов доказать противоположное, связь между двумя сектами не доказана. Происхождение анабаптистской доктрины непротивления скорее следует искать в непосредственном соприкос-новении ее сторонников с Новым Заветом. Здесь, возможно, также сыграли свою роль сочинения Эразма Роттердамского. Хотя, как пока-зали такие ученые, как Жозе А. Фернаде-Сантамария5, великий гума-нист и пропагандист идей мира в некоторых исключительных случаях допускал законность участия христиан в войне.

Цюрих, который находится в германоязычной части Швейцарии, стал колыбелью анабаптизма. Вскоре после того, как Мартин Лютер начал Реформацию в Германии, в этом швейцарском городе под руко-водством главного проповедника — Хильдриха Цвингли — также начались подобные преобразования. Они происходили приблизитель-но с 1519 по 1524 г.

Однако часть молодых последователей Цвингли считала его дея-тельность недостаточно радикальной. Вместе со своим вождем — молодым образованным патрицием Конрадом Гребелем, они требова-ли в полной мере возродить жизнь апостольской Церкви. Сначала они надеялись, что этого можно будет достигнуть с помощью мер, которые примет городской совет, но вскоре поняли, что ни отцы города, ни сам Цвингли не готовы поддержать радикальную церковную политику. По-этому Гребель и его друзья разорвали отношения со своим духовным вождем, перед которым еще недавно благоговели, и в начале 1525 г. совершили воистину революционный поступок: крестили всех своих последователей. Все вместе они должны были стать независимой от государства церковью взрослых верующих. Обычай креститься лишь в сознательном возрасте, прежде распространенный во всей Церкви, дал секте ее имя — анабаптисты, или перекрещенцы.

С самого начала в отличие от современных им религиозных ради-калов большинство анабаптистов были сторонниками мирных преоб-разований. И с первых же дней Гребель считал, что принципы ненасилия являются частью учения Иисуса Христа и были воплощены в жизнь первыми христианами. Поэтому эти принципы стали основопо-лагающими элементами его реставраторской доктрины. За несколько месяцев до разрыва с Цвингли он писал: «Истинные

христиане отвер-гают как мирской меч, так и войну, потому что убийство среди них полностью запрещено»6.

Но окончательное согласие с таким «учением о мече» не было дос-тигнуто сразу. Первоначально некоторые из собратьев Гребеля даже в первой — недолго просуществовавшей — анабаптистской общине в Цолликоне, деревне недалеко от Цюриха, возражали против его безус-ловного отказа от насилия. Согласие по этому вопросу было почти достигнуто в 1527 г., когда, собравшись в феврале этого года в дере-вушке Шляйтхайм, братья приняли свой символ веры. Он был состав-лен бывшим бенедиктинским монахом Михаилом Затлером. В этом документе совершенно недвусмысленно утверждалось, что принцип ненасилия обязателен для всех, кто стремится в полной мере подра-жать Христу. Для них меч, поднимаемый властителями против внеш-них врагов или для сохранения внутреннего порядка, — запрещенное оружие. В общине истинных христиан «не предают плоть смерти»; грешника сначала предостерегают, а затем изгоняют — вот все сред-ства, которые можно применить к творящим дурное. «Однако, — признавал автор документа, — меч дан Богом для тех, кто пребывает вне совершенства Христова. Меч наказывает и убивает злых и покровительствует и защищает добрых». Поэтому при определенных обстоятельствах государственное насилие может быть одобрено, но братья не могут принимать в нем участия7. Их праведность должна превзойти праведность язычников или тех, кто является христианами только по имени, в число которых они, конечно, включали всех, кто не принад-лежал к их общине.

Ненасилие являлось частью более широкого мировоззрения, оно может быть понято только в контексте общего восприятия братьями жизни, того, что называется анабаптистскими представлениями. Швейцарские братья и те, кто продолжал их традиции, пытались в точности воссоздать новозаветный образ жизни. Все социальные ин-ституты оценивались с учетом лишь одного критерия — их соответст-вия требованиям Евангелия. Для братьев Нагорная проповедь являлась сердцевиной учения Иисуса Христа. Поэтому ученик Христа должен был с той же готовностью служить людям примером любви и безро-потно переносить страдания, как поступал сам Господь во время своей земной жизни. Община братьев имела для осуществления этой задачи важнейшее значение; христианское сообщество — церковь верных — являлось необходимой организующей системой, вне которой не было спасения.

Неприятие мира сего коренилось в пессимизме, который был при-сущ анабаптистским представлениям. Последователи Гребеля отверг-ли гуманистическую культуру, которая была близка их учителю. Гре-бель умер в начале 1526 г. Анабаптизм распространялся больше среди представителей низших слоев общества — ремесленников или кресть-ян; вера, которая требовала от своих приверженцев отречения от мира, его культуры, его удовольствий, и в этой жизни предлагала лишь путь мученичества и ожидание блаженства в будущей жизни, мало чем могла привлечь ученого, патриция или нобиля.

В результате выхода из государственной церкви на первых анабап-тистов обрушились жестокие преследования. Отказ от военной служ-бы, хотя и вызывал гнев властей, все же не был их главной причиной. На самом деле уже в 1525 г., т. е. в том году, когда секта появилась на свет, были случаи отказа швейцарских анабаптистов от службы в го-родской милиции. Потому что убийство, как объяснял один из отка-завшихся по мотивам совести, противоречит «Божией заповеди».

Усилиями миссионеров анабаптизм вскоре начал распространяться в других кантонах Швейцарии. Он появляется также в южной Герма-нии и в Моравии, где существовало множество немецких поселений, и несколько позже в центральной Германии. Приблизительно в середине XVI столетия инквизиция обнаружила анабаптистов в Италии, где они были быстро уничтожены, но до конца остались верны принципам непротивления. В остальных частях этого региона не существовало никаких языковых барьеров, которые могли помешать распростране-нию новой веры. Кроме того, братья, не признававшие государство христианским институтом, не имели оснований считать государствен-ные границы препятствием для миссионерской деятельности. Михаил Затлер, автор Шляйтхаймского символа веры, выделялся своей актив-ностью на этом поприще. Конечно, такие люди, как Затлер, были убе-жденными сторонниками непротивления. Благодаря их влиянию, мно-гие южногерманские анабаптисты восприняли принципы ненасилия как существенную часть своей веры. Но помимо бескомпромиссного ненасилия, примером которого были швейцарские братья, в анабапти-стской конгрегации того времени существовало по крайней мере еще три учения о «земном мече».

Прежде всего рассмотрим позицию, наиболее красноречивым за-щитником которой являлся бывший профессор богословия Бальтазар Хубмайер. Она мало чем отличалась от воззрений Лютера. Несмотря на то что в частной жизни христианин должен руководствоваться принципами ненасилия, он обязан использовать силу, чтобы обеспечи-вать гражданский порядок или защищать государство. Однако мало кто среди анабаптистов поддержал Хубмайера; в 1528 г. он был казнен как еретик, и его идеи вряд ли пережили его самого. Гораздо большее распространение получила теория, которую историк Джеймс М. Стейер определяет как «аполитичную, но апокалипсическую». Ее привер-женцы были сторонниками ненасильственных методов, но при этом не отвергали саму возможность использования насилия для установления Царствия Божиего на Земле. Это было связано с тем, что анабаптисты, так же как и некоторые ортодоксальные протестанты того времени, верили в близость Второго пришествия Христа и Его воцарения на Земле. Есть основания полагать, что подобный взгляд, одобрявший насилие в определенных случаях, разделял и такой пламенный пропо-ведник, как Ганс Гут, умерший в 1527 г., и такая противоречивая личность, как Мельхиор Гофман, во многом благодаря усилиям которого анабаптизм появился на северо-западе Германии (и оттуда распро-странился по всей территории Нидерландов). Для Гута и Гофмана ненасилие имело лишь условную нравственную ценность. Нет никаких свидетельств, что они убеждали своих последователей прибегать к помощи оружия, но также нет точных данных, что им были близки принципы непротивления, которые исповедовали швейцарские братья.

В нескольких изолированных группах в Саксонии и Тюрингии мы встречаем третий подход к проблеме ненасилия. Сильно удаленные от центров анабаптизма, они имели с ним очень мало общего, за исклю-чением сходного отношения к крещению взрослых. Часть привержен-цев этого направления были в прошлом последователями религиозно-го революционера Томаса Мюнцера, чье восстание во время Крестьян-ской войны было подавлено в 1525 г. Члены этих групп принимали участие в вооруженных заговорах, которые заканчивались открытым насилием и террором. Хотя их связь с анабаптизмом в строгом смысле этого слова нельзя отрицать, их деятельность была абсолютно нети-пична для этого религиозного движения.

Склонные к пацифизму, но не являвшиеся сторонниками полного ненасилия, последователи Гута и Гофмана эволюционировали впо-следствии в одном из противоположных направлений. Многие из них в конце концов становились сторонниками принципов непротивления. С другой стороны, некоторые отошли от своих пацифистских позиций в середине 30-х годов XVI в. Однако лично Гофман не мог влиять на эти процессы, поскольку в 1533 г. он был арестован и провел в тюрьме остаток своей жизни. Те, кто верили в близость тысячелетнего Царства Христова, под руководством фанатика-голландца Бейкельза захватили северогерманский город Мюнцер и пытались основать в его стенах Новый Иерусалим. На протяжении всего времени, пока силы мюнцерского епископа не установили свой контроль над городом, повстанцы поддерживали в городе режим, характерными чертами которого были многобрачие и коммунизм.

Этот странный эпизод едва ли принадлежит к истории пацифизма. Однако его необходимо включать в любой очерк истории анабаптист-ского движения. Апокалипсическое безумие, обернувшееся крахом мюнстерского эксперимента, вряд ли оказало влияние на анабаптистов Швейцарии и южной Германии: их приверженность к ненасилию осталась непоколебимой в течение всего периода смут и потрясений. В Нидерландах, где было сильным влияние Гофмана, в основном также сохранялось спокойствие, хотя многим нидерландским анабаптистам были близки по крайней мере цели, если не методы мюнстерских мя-тежников. Даже в германских областях Нижнего Рейна, где последние группы анабаптистов были, вероятно, в большинстве, многие остались верны своим мирным идеалам.

Гибель апокалипсических надежд, которые многие разделяли, хотя и не обязательно одобряя то, что делалось в Мюнстере, вызвала среди братьев глубокое замешательство и разочарование. Этому способство-вали усилившаяся настороженность и преследования со стороны вла-стей, которые давно уже предполагали, что анабаптизм несет с собой ниспровержение устоев. Для этого, казалось, у них имелись все осно-вания. И если анабаптизм выжил после такого поражения, то это в немалой степени благодаря деятельности бывшего католического свя-щенника из Фрисландии Менно Симонса, жившего на севере Нидер-ландов. В конце концов большинство течений в анабаптистском дви-жении приняли имя меннонитов: и это является заслуженной данью той роли, которую Менно Симонс сыграл в обновлении этой конгре-гации.

Как только Менно узнал, что мюнстерские анабаптисты взяли в ру-ки оружие, он осудил творимое ими насилие как «богохульство». «Как могут христиане сражаться с помощью орудий войны?» — вопрошал он. Правда, он все же относился к мюнстерским повстанцам как к братьям, но как к братьям, которые сбились с пути истинного. Подоб-но Джорджу Фоксу, основавшему в XVII в. квакерское движение, взгляды Менно постепенно эволюционировали в сторону полного ненасилия. В действительности его отказ признать государство хри-стианским институтом никогда не был столь категоричным, как у швейцарских анабаптистов или — позже — у меннонитов. После его смерти в 1561 г. они свели к минимуму свое общение с властями мира сего.

Прежде чем приступить к рассказу об идеях и практике непротив-ления у меннонитов, мы должны вернуться немного назад, чтобы рас-смотреть две группы, которые только в некоторой степени были свя-заны с главным направлением анабаптистского движения. Мы имеем в виду гуттеритов и гораздо более значительную церковь анабаптистов-антитринитариев, живших в польско-литовской Речи Посполитой.

Гуттериты появились в Моравии в начале 30-х годов XVI в. Пер-выми членами этой секты были в основном анабаптисты из Тироля, которые во главе с ремесленником Якобом Гуттером бежали туда, где к ним относились гораздо более терпимо. Оказавшись в изгнании вследствие своей приверженности принципам ненасилия, они жили общинами, и все у них было общее. Возможно, они исходили из прак-тических соображений, однако общность имуществ стала одним из положений их веры. С точки зрения гуттеритов это было существен-ным условием христианской жизни. Вторая половина XVI в. стала золо-тым веком для секты гуттеритов. Их коллективные сельскохозяйствен-ные общины процветали (они известны как братские хозяйства — Bruederhoefe), ремесленники-гуттериты славились своим искусством по всей Центральной Европе. В то же время их бескомпромиссная проповедь мира и ненасилия наряду с радикальными принципами социальной жизни определяла мировоззрение гуттеритов. Несомнен-но, в своем пацифизме они пошли дальше, чем любое другое направ-ление анабаптистско-меннонитского движения.

Абсолютный пацифизм гуттеритов выражался в следующем: они отказывались платить налоги, если те предназначались на военные цели, нести трудовую повинность для обеспечения нужд армии и но-сить оружие. Большинство же меннонитов без особой внутренней борьбы выполняло подобные требования властей. Вместе с другими протестантскими конфессиями гуттериты были изгнаны из Богемского королевства в 20-х годах XVII в. В 1622 г. они покинули Моравию и поселились на севере Венгрии (нынешняя Словакия). Здесь еще со-хранялась определенная терпимость по отношению к некатоликам. В конце концов они вынуждены были также оставить Венгрию. Это произошло в 60-х годах XVIII в., в правление Марии-Терезии, которая по настоянию иезуитов подвергла секту преследованиям. Гуттериты перебрались сначала в Валахию, а затем на территорию Российской империи, где в 1770 г. нашли приют на Украине, в поместьях распо-ложенного к ним аристократа. В 1800 г. император Павел, чья мать Екатерина II пригласила меннонитов из Пруссии и поселила их в сво-их владениях, приблизительно на тех же условиях официально подтвердил свободу их вероисповедания и освободил гуттеритов от воинской службы — право, которым гуттериты уже неофициально пользовались. Эти привилегии были даны при условии уплаты поземельного налога, против чего они не возражали. Поэтому в 1802 г. они пересе-лились на государственные земли. С этих пор в глазах правительства гуттериты принадлежали к одной группе с меннонитами.

Долгий период религиозных преследований, которые гуттеритам пришлось вынести, наложил свой отпечаток на их общину. Их интел-лектуальные горизонты сузились, их образ жизни замер в застывших формах, их численность сократилась. И хотя они не отказались от принципов ненасилия, но ради выживания им пришлось пойти на ус-тупки. В России, например, чтобы избежать нового изгнания, они го-товы были платить военный налог, при этом стараясь всячески оправ-дать свой поступок. В России они также временно в своих общинах отказались от общности имуществ.

В противоположность гуттеритам польские анабаптисты-антитринитарии, несмотря на строгость моральных принципов и изначально присущий им социальный радикализм, не пытались бежать от мира. Они оставались открытыми к восприятию интеллектуальных направ-лений своего времени, и это повлияло на идейное развитие их церкви. Антитринитаристские идеи были принесены в Польшу в середине 50-х гг. XVI в. польским ученым Петром Гонядзой (Гонезиусом),

ко-торый познакомился во время своего пребывания в Италии с произве-дениями основателя антитринитаризма испанца Сервета, казненного в кальвинистской Женеве в 1553 г. По дороге на родину Гонезиус посе-тил общины гуттеритов в Моравии. Он был настолько вдохновлен увиденным, что вернулся в Польшу не просто убежденным антитринитарием, но и ревностным последователем анабаптизма и ненасилия. Он снял с пояса свой меч и носил вместо него деревянный; Гонезиус резко критиковал идею Троицы и убеждал своих удивленных слуша-телей крещение детей заменить крещением взрослых.

В то время в Европе существовало немного стран (если они вообще существовали), где подобные высказывания могли звучать открыто. Но Польское государство было необычайно терпимым. Подобно со-седним государствам — Богемии и Венгрии, — но в горазде более крайней форме, Польша полностью превратилась в дворянскую рес-публику, лишь по имени оставаясь королевством. Постепенно проис-ходил процесс децентрализации власти, а король превращался лишь в номинального главу государства. В то же время аристократия не при-знавала политических прав бюргерства и крепостного крестьянства. Таким образом, возникновение антитринитаризма отражало две про-тиворечивые тенденции: движение свободной религиозной мысли, которое было возможно благодаря политическому преобладанию зна-ти, и движение протеста против социальной несправедливости, кото-рая была следствием политики знати в отношении других — социаль-но неравноправных слоев общества. В конце концов, пытаясь сохра-нить и расширить свободу совести, польские антитринитарии пожерт-вовали своей свободой действий против болезней общества.

Появившиеся в Польше антитринитаристские и анабаптистские идеи нашли множество приверженцев среди кальвинистов, которые являлись наиболее сильной протестантской деноминацией. В 1565 г. антитринитарии вышли из ее состава и создали свою собственную цер-ковь. Хотя им не удалось получить официального признания (протес-танты и католики одинаково ненавидели их анабаптизм и антитринитаризм), почти целое столетие они существовали, не испытывая при-теснений, пока в 1661 г. все более усиливающаяся под влиянием Контрреформации нетерпимость не положила конец деятельности этой секты.

Польские антитринитарии отличались по своему социальному со-ставу от швейцарских, немецких или голландских анабаптистов. В отличие от анабаптистов, антитринитарии привлекли к себе ряд знат-ных семей, чьи представители вместе с хорошо образованным духо-венством, которое обычно происходило из средних слоев общества, являлись духовными лидерами секты. Вначале многие вступившие в нее аристократы с энтузиазмом восприняли принципы непротивления. Например, Ян Немоевский предпочел освободить своих крепостных и продать свои земли, но не оставаться во грехе, владея как собственно-стью своими собратьями. Но Польские братья (как антитринитарии называли себя), несмотря на то, что принципы непротивления были частью их символа веры, не порывали и с теми, кто не мог полностью принять их учения. Среди них вскоре стали раздаваться протестующие голоса.

Первым, кто оспорил общепринятые взгляды на насилие, был грече-ский беженец Яков Палеолог, человек блестяще образованный, но ис-полненный духа противоречия. В своем трактате, написанном в 1572 г., он решился даже обвинить своих братьев по вере в измене за то, что они отказались защищать свою страну и предпочли откупиться от службы в армии, чем взять в руки

оружие. Палеолог заклеймил их позицию как позорную. Такие насмешки со стороны тех, кто хорошо знал богословское учение секты, приводили в замешательство и в такой стране, как Польша, были даже опасны, поскольку Речь Посполитая вела непрерывные войны на своих восточных границах с моско-витами, татарами и турками. Они могли привести к общему гонению на антитринитариев. Поэтому защитники непротивления попытались показать, что война по своей сути является не христианским делом, и тем самым сразу же опровергнуть обвинения Палеолога.

В этом более всех преуспел образованный антитринитаристский проповедник Марчин Чеховиц. В 1575 г. он опубликовал по-польски серию «Христианских диалогов» с целью наставления в догматах веры членов своей церкви. Двенадцатый диалог был посвящен вопросу о непротивлении. Автор настаивал, что христианский путь — это крестный путь. Последователи Иисуса, если они верны учению своего Гос-пода, должны отказаться от самозащиты и воздерживаться от любого участия в делах государства. Чеховиц был первым христианским авто-ром, который детально рассмотрел вопрос отказничества по мотивам совести от военной службы. Истинные христиане не должны брать в руки оружие даже по приказу правительства.

Земли, расположенные по восточным границам Речи Посполитой, испытывали постоянную угрозу нападений извне, политически там господствовали крупные местные землевладельцы, некоторые из них придерживались антитринитаристских взглядов. Эти районы стали центром притяжения для антитринитариев, которые возражали против пацифизма и социального радикализма своей церкви. И наоборот, в городских общинах антитринитариев на западе страны, особенно в районе Кракова — польской столицы до 1596 г., — были наиболее сильны выступления против крепостного права и войны. Именно вос-ток дал наиболее последовательного защитника незыблемости соци-ального порядка в лице Шимона Будны. Поляк по рождению8, он пользовался покровительством Яна Кишки, могущественного пригра-ничного магната, принадлежавшего к антитринитаристской общине. В длинном трактате «О мече магистрата», который был опубликован в 1583 г., Будны оправдывал участие христиан в войне и в органах управления. Он считал также справедливым, чтобы члены секты, в соответствии с земельным законодательством, имели в крепостной зависимости своих братьев-христиан.

К концу XVI в. поколение Немоевского и других вождей антитринитаризма, которые защищали анабаптистские взгляды, начало ухо-дить из жизни. Новые лидеры антитринитариев не только придавали гораздо меньше значения догмату о крещении взрослых, но даже уче-ние о непротивлении не рассматривали больше как важную часть сво-его символа веры. Выразителем тех перемен, которые в конце XVI в. происходили в мировоззрении антитринитариев, стал изгнанник-ита-льянец Фауст Социний. Спасаясь от преследований на родине, он в 1579 г. нашел убежище в гостеприимной Речи Посполитой. Дворянин по рождению, ученый по профессии, обладавший тонким и несколько холодным интеллектом, который так контрастировал с эмоциональной горячностью первых Польских братьев, Социний приложил разум к религиозной сфере и способствовал тому, что церковь антитринитариев стала провозвестником Просвещения XVIII в. и современного религиозного либерализма. Однако если богословские взгляды социниан, как после смерти Социния стали называть в Европе Польских братьев, становились все более радикальными, то их социальные воззрения, наоборот, развивались в духе консерватизма. Они отказались не толь-ко от критики крепостничества, но и от своего протеста против войны и пролития человеческой крови.

Именно Социнию, хотя прежде он был бескомпромиссным паци-фистом, суждено было обосновать изменение позиции его конгрега-ции по отношению к войне. Он сделал это в нескольких лекциях, про-изнесенных перед избранной аудиторией незадолго до смерти. Не отвергая принципы непротивления, так как Социний был, по сути, примирителем и пытался балансировать между противоположными точками зрения, он столь убедительно показал их слабости, что впо-следствии те, кто был лишен его способности к искусному различе-нию нюансов, смог без всяких угрызений совести отбросить учение о ненасилии. В течение шести десятилетий, вплоть до изгнания антитринитариев из Польши, мы можем обнаружить лишь редкие случаи, когда последователи Социния действовали как истинные пацифисты. Дворяне, принадлежавшие к антитринитаристской конгрегации, стре-мились опровергнуть обвинения со стороны своих врагов в недостатке патриотизма и проявляли воинскую доблесть в многочисленных вой-нах, которые Польша вела в то время. Это лишь в редких случаях вызывало осуждение у духовных вождей конгрегации, несмотря на то что позиция Социния (хотя, надо признаться, довольно двойственная) оставалась их официальной доктриной. Пацифистский подход сохра-нился лишь среди немногих. Обычно это были братья непольского происхождения, которые в гораздо меньшей степени в сравнении с социнианами, принадлежавшими к польской шляхте, могли стать объ-ектом для обвинений со стороны горячих патриотов.

Интерес к непротивлению вновь возродился среди социниан, жив-ших после эмиграции в Голландской республике. Там они продолжали обсуждать принципы своей веры, исповедание которой было теперь запрещено в Польше. В изгнании они продолжали распространять свои либеральные религиозные представления и оказали влияние на таких провозвестников Просвещения, как Пьер Бейль. Здесь они встретились с голландскими меннонитами, а также с коллегиантами и другими представителями небольших групп, многие члены которых, например блестяще образованный Даниель де Бреен, занимали нена-сильственную, антивоенную позицию9. В Амстердаме поляки опубликовали Библиотеку Польских братьев (Bibliotheca Fratmm Polonomm) и включили в ее объемистые тома почти забытые произведения по-борников пацифизма. Они были с огромным интересом прочтены гол-ландскими меннонитами, к чьей истории мы должны вернуться.

В 1572 г., через 11 лет после смерти Менно Симонса, голландцы во главе с Вильгельмом Молчаливым, принцем Оранским, начали борьбу за независимость от Испании Филиппа II. Война была долгой, и только в 1648 г. Соединенные провинции (северная часть Нидерландов) обре-ли в конце концов международное признание своей независимости, хотя de facto они были признаны еще в 1609 г. Во второй половине XVII в. голландцы воевали сначала с Англией, а затем с Францией Людовика XIV. Он был более опасным противником, поскольку «ве-ликий монарх» собирался включить Голландию в состав своей обшир-ной империи. Нидерландские меннониты, являвшиеся бескомпро-миссными сторонниками непротивления, с началом военных действий против Испании были вынуждены искать тот modus vivendi во взаимо-отношениях с властями, который позволил бы им выжить в ту бурную эпоху. Сделать это, с одной стороны, оказалось не слишком трудно, учитывая благосклонное отношение к ним Вильгельма Оранского и его преемников, а с другой стороны, этому способствовала готовность самих меннонитов при определенных условиях оправдать деятель-ность земных властей, поскольку они не принадлежат к числу избран-ных, стремящихся стать столь же совершенными, как сам Христос. Фактически, несмотря на редкие случаи столкновений меннонитов, отказавшихся от службы в армии по мотивам совести, в основном с местными властями, которые в порыве патриотизма были склонны порой смотреть на предписания закона сквозь пальцы, серьезных кон-фликтов по этому вопросу между меннонитами и государством не было.

В 1575 г. принц Вильгельм даровал меннонитам право заменять службу в армии различными формами гражданской службы. Это был первый случай в истории, когда правительство официально признало право части своих подданных отказываться от военной службы по мотивам совести. Вместо караульной службы, которую с оружием в руках несли граждане, меннониты должны были участвовать в соору-жении валов и рытье рвов. У нас нет данных, что в этот период у мен-нонитов были сомнения относительно выполнения подобных работ. И это несмотря на то, что тем самым они способствовали ведению вой-ны, хотя сами эти работы носили абсолютно нестроевой характер. Первоначально меннониты были освобождены от военной службы только на севере Голландии, однако довольно скоро подобный порядок появился на остальной территории страны. В мирное время нестроевая служба обычно заменялась денежным взносом. Впоследствии более частой формой несения нестроевой службы в военное время стала служба во вспомогательных пожарных частях. Меннониты, не желавшие служить в армии по мотивам совести, ориентировались на вышеперечисленные варианты освобождения от военной службы вплоть до периода революционных войн XVIII в.

Кроме того, добровольно жертвуя деньги в пользу государства в критические для их страны моменты, голландские меннониты доказа-ли свою преданность интересам родины. Это произошло, например, в 1572 г., в начале борьбы против Испании, и затем ровно через сто лет, когда Людовик XIV вторгся в Голландию. Меннониты действовали так, хотя они знали, что их деньги будут потрачены на продолжение войны. Точно так же отказники по мотивам совести понимали, куда будут направлены те суммы, которые они платили за освобождение от призыва. Это факт, что голландские меннониты, для которых место патриотизма в жизни истинного последователя Христа было первона-чально абсолютно неясным, постепенно утратили враждебное отно-шение их предшественников к государству как языческому институту. Это изменение их взглядов отчасти объясняет примирительную пози-цию меннонитов начиная с 70-х годов XVI в. Но их готовность к ком-промиссу в этих вопросах ни в коей мере не противоречила самой сути традиционного анабаптистско-меннонитского отношения к проблеме непротивления. Согласно этой традиции, те, кто следовал христиан-ским принципам непротивления, не были ответственны за то, как вла-стители употребят их дары и налоги.

В XVIII в. либеральное крыло делало попытки ослабить действие церковной дисциплины в вопросе о ношении оружия, например при службе в народном ополчении. Ситуация была различной в каждой отдельной общине, поскольку меннониты пользовались общинной формой церковного управления. Там, где члены общин имели право выбирать, платить ли им деньги за освобождение от военной службы или подчиниться требованиям взять в руки оружие, либералы, которые составляли меньшинство, хотя их количество постепенно возрастало, выбирали последнее. Причина такой тенденции заключалась прежде всего в том, что среди меннонитов в основном исчезло чувство отчуж-денности, которое ранние братья испытывали по отношению к обще-ству. Это не коснулось лишь некоторых более удаленных от больших городов сельских конгрегации и ряда групп, чья позиция отличалась первоначальной жесткостью, но которым при этом удалось выжить в городах. Отныне членов меннонитского братства, ориентированных на земное преуспеяние, называли «грубыми» (coarse) меннонитами, в противоположность «превосходным» (fine) братьям, которые держались традиционных путей. Внешне «грубые» меннониты ничем не отличались от своих соседей: касалось ли это одежды, оружия на поя-се или того, как они говорили, тогда как прежде все меннониты рази-тельно отличались от остального

общества. Именно эта часть меннонитов первой отошла от той ненасильственной позиции, которую за-нимала их церковь.

Усилившаяся интеграция меннонитов в жизнь общества сделала их более восприимчивыми к патриотическим настроениям по сравнению с начальным периодом меннонитской истории. Но даже и в то время, как мы видели, они были готовы финансово поддерживать военные усилия своей страны, чтобы получить освобождение от военной служ-бы. В течение XVIII в. противники пацифизма действовали все более открыто, и защитники традиционной точки зрения вынуждены были замолчать.

Процессы, которые мы только что описали, сопровождались рез-ким сокращением численности меннонитов. Если в начале XVII в. их насчитывалось около 200 тысяч, то к 1820 г. численность меннонитов упала до 30 тысяч. Ситуация усугублялась из-за отсутствия единства и распада движения на двадцать враждующих между собой групп. Од-нако, может быть, более важной причиной упадка было оскудение духовной жизни среди меннонитов. Они не только не могли привлечь новых членов, но даже те, кто уже состоял в секте, не видели сущест-венной разницы между своей церковью и другими либеральными про-тестантскими деноминациями и предпочитали присоединиться к од-ной из них, так как атмосфера там была, по их мнению, в большей степени насыщена живой духовностью.

Те же процессы обмирщения происходили в среде германских меннонитов. И последствия были приблизительно одинаковы. Однако это случилось уже в XIX в. На территории Священной Римской империи меннонитам удалось выжить только в протестантских княжествах. В католических государствах наступление Контрреформации оказалось гораздо более сильным, чем желание государей пополнить свою казну за счет трудолюбивых сектантов. Все, кто исповедовал анабаптизм, были уничтожены. Речь Посполитая, расположенная на восточных границах империи, была единственным католическим государством, где жизнь меннонитов протекала относительно спокойно. Их поселе-ния находились в районе Данцига и нижнего течения Вислы. Здесь они возделывали болотистые земли, превращая их в плодородные равнины. Очень скоро они добились освобождения от службы в ополчении, выплачивая за это определенную денежную сумму. И хотя размер этих выплат время от времени менялся, они, несомненно, на-правлялись на военные нужды. Но меннониты не могли уклониться от этого налога, даже если бы этого хотели.

В отличие от голландских меннонитов общины германоязычных братьев до конца XVIII в. (а в Восточной Европе и Северной Амери-ке10 еще дольше) почти исключительно состояли из крестьян и ремес-ленников. Их проповедники были совсем простыми людьми, а миряне малообразованны (хотя и хорошо начитанны в Священном Писании). В отличие от голландских меннонитов, которые все больше приобща-лись к жизни демократической и терпимой Голландии, германоязычные меннониты жили либо в абсолютистских государствах, где слово государя было законом, либо в чуждой этнической среде (как в Поль-ше или Северной Америке). Все это мало способствовало усвоению ими культуры окружавшего их общества. Соседи не разделяли их взглядов на жизнь, и меннониты по-прежнему воспринимали себя как изгнанников в этом мире. Они сравнительно спокойно могли следо-вать традиционному для них стилю жизни. Меннониты не должны были нести бремя гражданских обязанностей, и в течение длительного времени им удавалось противостоять тому незаметному давлению со стороны сочувствующего

окружения, которое неуловимым образом подрывало традиционные ценности голландских меннонитов.

По крайней мере с середины XVI столетия, если не раньше, прин-ципы непротивления были приняты всеми германоязычными меннонитами. Ношение оружия было запрещено наравне с участием в орга-нах управления, попытки нарушить церковные установления по этим и другим вопросам кончались изгнанием из общины верных.

В большинстве государств, где проживали меннониты, местные го-судари давали им грамоту привилегий, на основании которой они бы-ли освобождены от воинской повинности — долга, обязательного для других граждан. В таких хартиях inter alia гарантировались свобода богослужения (хотя миссионерская деятельность была запрещена) и освобождение от военной службы на тех или иных условиях. Голланд-ская модель, предусматривавшая различные формы нестроевой служ-бы, почти не использовалась. В некоторых случаях предоставлялось безусловное освобождение от воинской обязанности — например, в России XVIII в., где правительство чрезвычайно нуждалось в людях для освоения совершенно пустынных территорий. Обычно в грамотах содержался один из трех вариантов решения вопроса от отказе менно-нитов от службы в армии по мотивам совести. Иногда князь давал освобождение от воинской повинности в целом всей общине; она, со своей стороны, должна была ежегодно вносить за это значительный налог с принадлежащей ей собственности. Однако чаще всего за эту привилегию платил сам отказник или его семья. Третий вариант, кото-рый представлялся меннонитам наиболее неудобным, предусматривал, что отказник или его семья должны были каждый раз, когда это требовалось, откупаться от службы в ополчении или городской страже. Но у нас нет данных, что им приходилось делать это слишком часто. Большинство правителей с пониманием относились к внутренним сомнениям меннонитов относительно военной службы и готовы были предоставить такие условия, которые они могли бы принять со спокойной совестью. Подобные соглашения, кроме всего прочего, способствова-ли финансовому процветанию их государств: князья предоставляли те же привилегии и другим религиозным группам, например еврейской секте караимов. Так же как у немецких меннонитов, жизнь этой секты была сосредоточена в абсолютно независимых общинах. Создавая благоприятные условия отказникам по мотивам совести, правители исходили не из абстрактной любви к свободе, а из соображений фи-нансовой выгоды, а также традиционного при «старом режиме» ува-жения к наследственным привилегиям.

Революционные войны, которые начались в 1789 г. вслед за пере-воротом во Франции, радикально изменили положение европейских меннонитов и их отношения с государством по вопросу военной служ-бы. Прежняя терпимость исчезла в конце концов даже в странах, которые пытались противостоять революции. С этого времени начина-ется новая глава в истории меннонитского непротивления.

1 Эта статья публикуется с разрешения П. Брока и является частью его книги: Brock P. Varieties of Pacifism: A Survey from Antiquity to the Outset of the Twentieth Century. Syracuse (New York), 1998, содержит редакционные поправки. Кроме того, истории пацифизма посвящены другие книги

П.Брока. Особенно см. Brock P. Freedom from Violence: Sectarian Nonresistance from the Middle Ages to the Great War. Toronto, 1990.

2 Doellinger I. von. Beitraege zur Sektengeschichte des Mittelalters. Muenchen, 1890. Vol. II. P. 234.

3 Iwanczak W. Between Pacifism and Anarchy: Peter Chelcicky's Teaching about Society // Journal of Medieval History. Vol. XXIII (1997). № 3. P. 282.

4 Эта секта имеет в литературе различные названия: Моравские, или Чешские, или Богемские братья. — Прим. пер.

5 Fernandez-Santamaria J.A. The State, War and Peace: Spanish Political Thought in the Renaissance 1516-1559. Cambridge, 1983. P. 130-144. Но некоторые другие ученые, например, соредактор переписки Эразма Роттердамского госпожа P. S. Allen, а также Ronald G. Musto, Margaret Mann Phillips и Dale R. Schrag приводят убедительные доказательства в пользу того, что Эразм — при всех его кажущихся уступках доктрине «справедливой войны» — все же в душе оставался сторонником полного ненасилия.

6 Michael G. Baylor, ed., The Radical Reformation. Cambridge, 1991. P. 42, 43.

7 Ibid. P. 177.

8 В последнее время стало считаться, что Будны являлся белорусом. Действи-тельно, Будны прожил большую часть своей жизни в тех районах Великого княже-ства Литовского, которые теперь являются частью Белоруссии, и иногда писал на старо-белорусском языке. Но, кажется, хорошо установлено, что по национально-сти он был поляком и считал себя гражданином объединенного польско-литовского государства.

9 Zilverberg S.B.J., Geloof en geweten in zevetiende eeuw. Bussum, 1971. P. 29-36. Работа Цильверберга дает хорошее представление о вере и жизни коллегиантов, в том числе об их пацифистских убеждениях, которые были присущи большинству членов секты, хотя они не являлись обязательными с точки зрения ее вероучения.

10 В Америке, прежде всего в Пенсильвании, меннониты поселились с конца XVII в.

ПРИНЦИП НЕНАСИЛИЯ В УЧЕНИИ РАННИХ КВАКЕРОВ:

ДОКУМЕНТАЛЬНОЕ ОФОРМЛЕНИЕ ДОКТРИНЫ

Т.А.Павлова

Мне уже приходилось писать о том, что в отличие от средневеко-вых церквей и сект, придерживавшихся в своих учениях и жизненной практике принципа ненасилия (таких, как моравские братья и меннониты), именно квакеры впервые сформулировали и обосновали в кол-лективных документах основные принципы мирной доктрины: неуча-стие в войнах, мятежах и вооруженной борьбе, неприменение оружия и какого бы то ни было насилия вне зависимости от цели и обстоя-тельств1 . Важно отметить, что квакеры с самого своего возникновения были и до сих пор остаются в мире заметной и авторитетной силой, исповедующей принципы ненасилия.

До реставрации Карла Стюарта в 1660 г. Друзья, как называли сами себя квакеры, хотя и демонстрировали на практике и развивали в тео-рии основанные на христианском учении идеи мира и ненасилия, все же полного единства в этих вопросах не обнаруживали. Более того, как известно, некоторые квакеры служили в кромвелевской армии и во флоте и участвовали (и выражали готовность участвовать) в подавле-нии роялистского восстания Дж. Буса в августе 1659 г. Все это застав-ляло такого авторитета в истории английского XVII века, как проф. Кр. Хилл, доказывать в ряде своих произведений, что квакеры отнюдь не исповедовали пацифизм с самого начала своего существования. И хотя с этим утверждением можно спорить, бесспорно одно: квакерская доктрина ненасилия получила ясное документальное оформление только после реставрации Стюартов.

В немалой мере тому способствовала обстановка в стране. Карл II вернулся в Лондон без какого бы то ни было видимого сопротивления народа. Это не значит, однако, что реставрация не сопровождалась напряженной и ожесточенной, невидимой для поверхностного взгляда борьбой. Еще до высадки короля на английской земле генерал Монк и члены Конвента постарались обеспечить «спокойствие» в Лондоне и графствах. Из акта об амнистии (решение этого вопроса было предоставлено парламенту) были исключены 73 человека, из них 25 к тому времени уже умерли, 19 удалось бежать за границу. 29 человек были схвачены. 17 мая было постановлено закрыть все порты Англии, что-бы воспрепятствовать дальнейшим попыткам побега. Внутри страны агенты Государственного совета бдительно следили за настроениями народа на улицах, на базарных площадях, в храмах во время пропове-дей и религиозных собраний. По первому доносу человека, произнес-шего «опасные слова» против короля, сажали в тюрьму. Журналы обеих палат пестрят приказами об арестах подозрительных лиц. 5 мая палата лордов предписала всем шерифам, мировым судьям, констэблям и другим должностным лицам занять свои места, «дабы подавлять и предупреждать все мятежи, беспорядки, незаконные собрания и преступления против закона и мира в королевстве; и все предатель-ские и оскорбительные слова, мнения и слухи против персоны и авто-ритета его величества»2.

Сразу же по возвращении Карла на трон начался террор. Остав-шиеся в Англии лидеры революции, даже не подписавшие акта о ца-реубийстве (как Генри Вэн), были казнены; многие, среди них слепой Милтон, брошены в тюрьмы. Палачи жгли книги Нокса, Паркера, Гудмана, Гоббса, Милтона, Бакстера и других мыслителей предыдущих десятилетий. Были предприняты политические меры для недопущения народных волнений: подача петиций без одобрения их текста мировы-ми судьями была запрещена; всем духовным лицам предлагалось дать клятвы верности существующему режиму. Актом 1662 г. местным властям было разрешено отправлять в родной приход всех, кто не имел средств к существованию; тем же способом радикалы были удалены из правления религиозных корпораций; армия была распущена, осталось лишь несколько «очищенных» от мятежных эле-ментов полков для охраны крупнейших городов. Эти меры дополня-лись на местах самочинными расправами роялистов с бывшими сто-ронниками революции и республики: жаждавшие мести кавалеры настигали своих врагов даже на континенте, в Голландии или Фран-ции.

К прежней власти вернулась Англиканская церковь. С 1661 г. от любого лица, вступавшего на муниципальную должность, требовалось принесение присяги по англиканской формуле. В 1664 г. был принят «Акт о незаконных сборищах», запретивший всякие отправления ре-лигиозных культов помимо официальной церкви. Если в доме собирались на молитву свыше пяти человек помимо хозяина и его семьи, это считалось уголовным преступлением и каралось тюрьмой или

ссыл-кой. Бедный лудильщик Джон Баниан в 1660 г. попал в тюрьму на 12 лет за проповедь Евангелия в пуританском духе.

Несмотря на то, что Бредская декларация обещала подданным английского короля свободу совести и религиозную терпимость, англиканские священники и епископы развернули с церковных кафедр широкую пропаганду против пуритан и разного рода народных сект. Распространение пуританской литературы запрещалось. Шпионы вылавливали тайных нонконформистов; по доносу на них налагались огромные штрафы, разорявшие и без того небогатых людей — крестьян, ремесленников или мелких джентри. Наиболее суровым гонениям подвергались квакеры, особенно активные перед реставрацией; как считают современные исследователи, именно страх перед возможным вооружением квакеров и других радикальных сект и заставил имущие классы смотреть на реставрацию Стюартов как на единственную воз-можность спасения от «социальной и религиозной анархии»3. После реставрации квакерские религиозные собрания разгонялись с неисто-вой жестокостью; квакеров побивали камнями, тащили в тюрьмы, выслеживали и штрафовали. К марту 1661 г. уже около 5 тысяч кваке-ров находились в тюрьме. Всего за 1660-1680 гг. в тюрьмы было по-сажено около 11 тысяч квакеров; 243 из них умерли4.

С возвращением короля вновь была восстановлена жесточайшая цензура на печатные издания. Все книги по истории и политике долж-ны были получать разрешение на выпуск у государственного секрета-ря; произведения по богословию, философии и науке — у архиеписко-па Кентерберийского, епископа Лондонского, вице-канцлера Окс-фордского или Кембриджского университетов. Число печатен, дозво-ленных правительством, было сокращено до 20. Среди других было запрещено издавать книги Джайлсу Калверту, печатавшему в свое время произведения левеллеров, Уинстэнли, рантеров и квакеров. Из газет оставили всего одну — официальный правительственный листок. Были закрыты кофейни, где люди собирались поговорить и поспорить; прекратил свое существование Рота-клуб, политическое объединение сторонников Гаррингтона.

В результате всех этих мер многие стали бояться хранить у себя дома рукописи, которые власти могли счесть мятежными. Мемуарист Пипе писал свой дневник шифром. В практику властей широко вошла перлюстрация частной переписки; в связи с этим высказывать свои мысли в письмах тоже считалось опасным. Люди боялись говорить вслух, ибо широко распространились доносы. Ученые Локк и Ньютон, мемуаристы Ледлоу и Хетчинсон, поэты Батлер и Траерн оставили значительную часть ими написанного неопубликованным до «Славной революции» или более поздних времен. Каждое публиковавшееся произведение полагалось начинать со славословия Карлу II и его «счастливой реставрации»5.

Результатом явилась специфическая духовная атмосфера в англий-ском обществе, которую в целом можно характеризовать как всеоб-щий страх и недоверие; цинизм, приспособленчество и стремление к личной материальной выгоде — в среде победивших; разочарование, отчаяние, упадок, неверие в будущее — у побежденных.

Естественно, что в такой обстановке Друзья переживали значи-тельные трудности. Однако в отличие от большинства народных сект и движений революционной поры они не ушли в подполье, не сверну-ли свою активность и не перешли, подобно «людям Пятой монархии», к открытым бунтарским действиям. По справедливому замечанию К. Хилла, только они, да еще гениальный слепец Джон Милтон не склонили головы перед репрессиями реставрированной монархии и продолжали выполнять свою социальную и духовно-этическую про-грамму6. Но для выполнения этой программы им требовалось открыто продемонстрировать свою лояльность и миролюбие, дабы избавить себя от ложных обвинений и наветов. И надо сказать, что уже к началу 1660 г. многие квакеры определенно выражают пацифистские наклон-ности и призывают к миру. Вот что пишет, например, А. Паркер в январе 1660 г.: «Мой совет и настояние — чтобы каждый из вас, кто любит и верит в свет, был тих и мирен, и не участвовал бы ни в каких партиях... и свидетельствовал бы против зла, в чем бы оно ни проявля-лось, не так, как дети мира сего, воюющие плотским оружием против плоти и крови, дабы разрушить человеческие жизни, но как христиа-не — духовным оружием сражаясь против духовных пороков»7.

Однако мирные заявления и призывы не помогали. Сразу по воз-вращении короля, в конце мая или начале июня 1660 г., Дж. Фокс был арестован и препровожден в тюрьму в Ланкастере как «подозреваемый в том, что является постоянным нарушителем мира в этом народе, врагом королю и главным зачинщиком квакерской секты, и что он, вместе с другими такими же фанатиками, недавно попытался поднять восстание в этих областях страны и ввергнуть все королевство в кровопролитие»8. В это же время были арестованы А. Паркер и многие другие квакеры.

Видимо, в первую очередь эти аресты побудили Друзей заявить о своем миролюбии — ведь им предъявлялись обвинения в попытке поднять восстание и нарушить мир в нации. В ответ на правительст-венные репрессии Маргарет Фелл написала в письме к властям, прича-стным к заключению Фокса в тюрьму, что он не виновен ни в одном из тех преступлений, которые ему приписывают. Она отправилась в Лондон, добилась свидания с королем и заявила ему, что готова «жиз-нью своей поручиться за миролюбие и спокойствие всех Друзей и за их веру»9. Она написала несколько писем королю Карлу и его братьям, герцогам Йоркскому и Глостерскому, уверяя их в миролюбивых прин-ципах и действиях квакеров10, и составила «Декларацию Божиих лю-дей, именуемых квакерами», которую подписали кроме нее 13 ведущих Друзей (сам Фокс, Р. Хаберторн, С. Фишер, Дж. Стеббс и др.) и которая была лично вручена Карлу 22 июня. В ней говорилось: «Мы — люди, следующие принципам, ведущим к миру, любви и един-ству; мы желаем, чтобы и другие шли таким же путем, и мы отвергаем и свидетельствуем против всякой борьбы, войн и раздоров... Наше оружие не плотское, но духовное»11.

В это же время заключенный в тюрьму А. Паркер писал королю: «Я твердо намерен охранять, а не нарушать, мир короля и всех людей Англии... И подобным же образом [охранять] все добрые и полезные законы Англии, которые основываются на истине и равенстве, которые согласны с законами Христа»12. В письме к Фоксу в августе 1660 г. Пар-кер убеждал: было бы лучше, если бы «все сохраняли в такое время тишину и спокойствие... Поспешность и недостаток мудрости у неко-торых — вот главная причина наших нынешних страданий»13. Как видим, значительную роль в этих миролюбивых заявлениях играл не сам «мирный принцип», а время, которое принесло Друзьям жестокие преследования.

Наконец, сам Фокс пишет из Ланкастерской тюрьмы письмо коро-лю. В нем он решительно отвергает всякие обвинения в попытке под-нять оружие против Кромвеля, против Карла или «любого иного чело-века на Земле», ибо его «оружие духовно, и оно устраняет причины войн и ведет к миру». Он утверждал также, предвосхищая знаменитую квакерскую Декларацию о мире 1661 г.: «Что касается мира этой на-ции, то я не нарушитель его, но стремлюсь к миру в ней и во всех лю-дях, и стою за мир всех наций и всех людей на Земле...»14. В то же время он рассылает «всем Друзьям призыв не смущаться теми измене-ниями, которые произошли в правлении Англией, ибо произошли они по воле Бога»15.

Несколько позже он пишет королю опять, по квакерской манере обращаясь к нему на «ты» и скорее предупреждая и наставляя его, чем отстаивая свои мирные намерения: «Король Карл, ты пришел в эту страну не силою меча и не победой в войне, но властью Господней. И ныне, если ты не будешь пребывать в ней, ты не будешь процветать... Так что слушай и смотри, и делай добро, пока ты у власти, будь мило-серден и прощай... И если ты не остановишь преследований и пресле-дователей и не отменишь тех законов, согласно которым преследуют религию... они сделают тебя слепцом, как всех тех, которые были раньше тебя, ибо преследование слепо»16.

Самооправдание Фокса произвело благоприятное впечатление на судей, и по решению лондонского суда, куда он прибыл по доброй воле, осенью 1660 г. Фокса отпустили на свободу.

Таким образом, мирная доктрина квакеров была высказана со всей определенностью уже в первые месяцы реставрации. Вопреки утвер-ждению К. Хилла, она не являлась «совершенно новой» для Друзей, ибо идейные основы ее были заложены уже в самом их учении. Харак-терен эпизод, упоминаемый самим К. Хиллом и связанный со знаме-нитым лидером партии левеллеров Джоном Лилберном. После своего обращения в квакерство он объявил, что «плотское оружие любого рода не имеет места в духовном царствии Христовом». Такую же по-зицию занял в 1657 г. матрос Томас Луртинг и некоторые другие17.

П. Брок с полным основанием полагает, что с реставрацией начался новый период в истории квакерского движения. Утопические надежды на скорый приход царства мира и справедливости не осуществились. Их место заняла конкретная работа по строительству организации и дисциплины, по оформлению движения религиозных энтузиастов в «Общество Друзей». И именно в этот период складывается их пацифи-стская доктрина.

Ее оформлению в немалой мере способствовали преследования со стороны властей и продолжающие выдвигаться против квакеров обви-нения в «замышлении мятежей и беспорядков». Но существовало и еще одно обстоятельство, подтолкнувшее квакеров к тому, чтобы торжественно объявить о своих мирных принципах. Этим обстоятельст-вом явилось восстание в январе 1661 г. «людей Пятой монархии», религиозных и политических экстремистов, старавшихся активно спо-собствовать установлению «Пятой монархии» — Тысячелетнего цар-ства Христа и его святых на Земле. 6 января 1661 г. ближе к полуночи 35 человек вышли с оружием в руках из своего молельного дома в Лондоне и с криками «Король Иисус! Король Иисус! К оружию!» терроризировали весь город в течение четырех дней. Мятеж был жес-токо подавлен, и репрессии распространились на квакеров. 12-го вече-ром был вновь арестован Дж. Фокс, все еще

находившийся в Лондоне, а на следующий день, в воскресенье, произведены массовые аресты среди Друзей прямо во время их молитвенного собрания.

Паника, поднявшаяся в городе и по всей стране в связи с восстани-ем «людей Пятой монархии», усилила подозрительность и по отноше-нию к квакерам. Их вновь стали арестовывать повсюду по обвинению в причастности к мятежу и в замышлении новых диверсий. Тюрьмы заполнились тысячами Друзей, их собрания наряду с собраниями бап-тистов и других сектантов были запрещены18.

На этот раз устных заверений в квакерском миролюбии Маргарет Фелл и Томаса Мура, сразу же добившихся аудиенции у Карла II, было недостаточно. И через несколько дней, в январе 1661 г., последовала общеизвестная «Декларация о мире», подписанная Фоксом, Р. Хабберторном и другими квакерами. 21 января она была представлена королю и его совету. Декларация была воспринята как квакерский мани-фест и до сих пор остается официальным документом, выражающим отношение квакеров к вопросам войны и мира и к властям предержа-щим.

Документ носил название «Декларация безобидных и безвинных людей Божиих, именуемых квакерами, против всех заговорщиков и бойцов в мире». Она заявляла, что принципом квакеров и их жизнен-ной практикой всегда было стремление к миру и справедливости. «Мы знали, — писали авторы, — что войны и сражения происходят из похотей людских (Ин. 4.1-3), от коих похотей Господь искупил нас и тем самым — от всяких причин, порождающих войны... Все кровавые принципы и деяния мы... полностью отрицаем, вместе со всеми внеш-ними войнами, и враждою, и сражениями внешним оружием, с какой бы целью и под каким бы предлогом они ни совершались. И это — наше свидетельство перед всем миром»19.

На возможное возражение, что если Дух поведет их, они возьмут мечи и станут сражаться за Царствие Христово, авторы отвечали соответствующими цитатами из Евангелия и Откровения св. Иоанна и заключали: «Таким образом, Царство Христово не от мира сего, и потому рабы его не сражаются»20.

Квакеры отвергали всякую вооруженную борьбу, даже «за дело Хри-стово или за установление Его Царства и Правления», также основыва-ясь на соответствующих идеях Писания. «Мы определенно знаем, — утверждали они, — и свидетельствуем перед миром, что Дух Христов, который ведет нас ко всякой Истине, никогда не подвигнет нас сра-жаться и воевать внешним оружием против какого бы то ни было че-ловека ни за Царство Христово, ни за царства мира сего»21.

Цель свою в здешнем мире они определяли следующим образом. Мы желаем, писали они, чтобы «путем работы Божией в сердцах чело-веческих» земные царства могли стать «Царствами Господними» и чтобы Христос правил в них Своим Духом и Истиной, так чтобы все люди объединились в любви к Богу и друг к другу. Это не значит, что квакеры выступали за теократическое государство. Их стремлением было пробудить души человеческие к «Божьей работе», и тогда, вери-ли они, Христос, правящий в сердцах людей, будет достойным обра-зом

править и в земных государствах. Если говорить о квакерской утопии, то она, по всей видимости, заключалась именно в этой вере, что люди способны проникнуться Духом Христовым настолько, что станут способны создать разумную и счастливую жизнь в этом мире.

Декларация заявляла также, что квакеры никогда никому не причи-нили зла, «не использовали силы или насилия против кого бы то ни было», не участвовали в заговорах и мятежах. «Когда с нами поступа-ли несправедливо, — писали они, — мы не искали отмщения, мы не сопротивлялись властям, а там, где совесть не позволяла нам повино-ваться, мы предпочитали претерпеть страдания более, чем кто-либо другой в этой нации». Они перечисляли преследования, которым под-вергались все эти годы («нас били, побивали камнями, ранили, биче-вали, бросали в тюрьмы, изгоняли из храмов, бросали в казематы» и т. п.) и подчеркивали, что не отвечали на зло насилием, но покорно сносили все, подставляя мучителям свои «волосы, спины и щеки»; многие умирали, не вынесши страданий, кротко, подобно раннехри-стианским мученикам22.

Декларация завершалась утверждением, что все, кто составляет за-говоры и поднимает восстания, принадлежат к тому неправедному миру, который в свое время привел к закланию Агнца Божия. Мы же, писали квакеры, принадлежим к иному, горнему миру, и «оружие на-ше духовное, а не плотское, но весьма могучее и способное сокрушить оплот сатаны, творца войн, борьбы, убийства и заговоров... И все заго-воры, восстания и мятежные сборища мы отвергаем, зная, что они — от дьявола, человекоубийцы, над которым мы во Христе... одержим победу. И все войны и борьбу плотским оружием мы, имеющие ду-ховный меч, отвергаем»23.

С момента выпуска в свет этой декларации можно считать, что прин-цип ненасилия стал неотъемлемой частью учения Общества Друзей.

Не все, правда, приняли его сразу и безоговорочно. Так, Энтони Пирсон, комиссар милиции в 1659 г., в начале 60-х отошел от квакеров и вернулся в лоно Англиканской церкви именно потому, как полагает П. Брок, что не мог принять пацифистскую доктрину24. Эдвард Биллиндж, оставаясь в лоне Общества, тем не менее отказался принять свидетельство о мире и согласиться не поднимать оружия против ко-роля. Он имел последователей, которые не хотели признать себя «ло-яльными подданными короля» и ратовали за отмену «Декларации» 1661 г.25 Характерен и такой факт, подмеченный П. Броком: под «Дек-ларацией о мире» отсутствуют подписи двух влиятельных лидеров движения, противников монархии Дж. Фокса-младшего и Э. Бэрроу. Последний предупреждал, что народ, не выдержав рабства и жестокостей королевской тирании, может восстать против нее26.

В ноябре 1662 г. некоторые Друзья отвергли мирное заявление М. Фелл, сделанное летом 1660 г.27 Один из самых известных и влиятель-ных лидеров Друзей, своего рода идейный вождь движения Айзек Пенингтон продолжал считать, что меч может законно применяться при защите отечества от нашествия внешнего врага или чтобы «пода-вить насилие и злодейство внутри пределов страны (ибо этого настоя-щее положение дел может вполне потребовать, и великое благослове-ние дается тому мечу, который будет справедливо употреблен для этой цели, и употребление его будет достойно чести...)»28. И позднее в Обществе имелись разногласия на этот

счет. По крайней мере, во вре-мя восстания герцога Монмаута в 1685 г. несколько квакеров вступили в его отряды, что, однако, вызвало резкую отповедь со стороны Обще-ства в целом29.

Однако важным событием явился тот факт, что принцип мира и не-насилия был провозглашен и подавляющее большинство Друзей его приняли.

Здесь уместно остановиться на нескольких квакерских трактатах о мире, относящихся к этому времени, которые убедительно показыва-ют, что «Декларация о мире» не являлась изолированным документом, написанным кучкой близких друзей, а отражала настроения всего дви-жения.

Уже известный нам молодой квакер Эдвард Бэрроу в трактате «Посещение любви королю и тем, кого называют роялистами» (1660) утверждает, что, продолжая выступать против угнетения и стремясь к продолжению реформации, Друзья «делают это не путем внешних сражений и борьбы плотским оружием и мечами»30. В трактате «Оп-равдание людей Божиих, именуемых квакерами» (1661) он отвергает обвинение в сотрудничестве квакеров с «людьми Пятой монархии». «Что до убийства всех злодеев, — пишет он, — это еще одно ложное обвинение; ибо нашим принципом не является воевать против лично-сти любых людей и убивать их плотским оружием... Мы хотели, чтобы злоба людская была убита, а личность их спасена, и души их освобож-дены; вот война, которую мы ведем»31.

К 1661 г. относится известный трактат А. Пенингтона «Кое-что в ответ на тяжелый вопрос относительно защиты невинных властями», написанный им в тюрьме в Эйлсбери. Вопрос, обозначенный в загла-вии, формулируется так: «Обязаны ли власти по справедливости за-щищать тех, кто... отвергает вооруженную борьбу и не может исполь-зовать оружие, разрушительное для других творений, дабы защитить себя?» Речь идет, по существу, о допустимости применения государ-ственной властью вооруженного насилия для защиты тех, кто сам защитить себя не может или по причине физической немощи (дети, старики, инвалиды), или потому, что Бог вложил в их души «миролю-бие и любовь, милосердие, добрую волю и способность прощать»32. Пенингтон признает, что Бог замыслил государственную власть «для защиты людей»; и защита эта должна осуществляться путем воору-женной силы.

Но далее следует рассуждение о правомерности применения вооруженного насилия вообще. Как и другие квакеры, он полагает, что первоначально причиной всякого насилия явилось грехопадение пер-вого человека. Следовательно, оно само по себе — результат испор-ченности человеческой природы. «Не справедливо ли будет, — спра-шивает он, — что войны, которые возникли вследствие грехопадения, должны прийти к концу в тех, кого Бог освободил от падения?» И продолжает: «И власти... не должны требовать участия в войне от тех, кого Господь господ искупил от воинственной природы и избрал при-мерами кротости и миролюбия...»33.

Обращает на себя внимание то, что Пенингтон разделяет людей на «обыкновенных», «мирских» — и избранных, «детей света», которые не должны сражаться плотским оружием. Помимо явного влияния пуританско-кальвинистского деления на «избранных» и «прочих» (или даже

«проклятых») здесь прослеживается идея постепенного перехода к царству всеобщего мира на Земле. Эта идея получает развитие ниже.

Но вначале Пенингтон, подобно Фоксу, доказывает, что вооружен-ная борьба «несовместима с евангельским духом»; она наполнена «ду-хом мира сего». В Евангелии же «борьба направляется вовнутрь, про-тив вожделений, а не вовне, против творений»34. Придет время, когда «народ не будет поднимать меча на народ, и не будут они больше учиться воевать»35. Евангелие распространится по всей Земле, и на-станет благословенное время всеобщего мира и благоденствия. Спра-ведливость станет силою народа, «и вместо оружия и силы человече-ской, вечная сила распространится в народе, и в духе людей возрастет та мудрость, которая лучше, чем военные орудия»36.

Разумеется, все это выглядело утопией, и сам Пенингтон понимал это. В духе своего времени он сам возражает себе от лица воображае-мого противника: «Но это утопическое государство, или мир на Луне. Возможно ли, чтобы когда-либо такое государство появилось здесь, на Земле?» И убежденно отвечает сам себе: да, возможно. Все зависит от людей. Когда божественный принцип, таящийся в их сердцах, «под-нимется и возобладает, тогда справедливость, мир и добрая воля так же естественно установятся среди людей, как это происходит теперь с войнами, схватками, разделениями, соперничеством и т. п.»37 Пенинг-тон доказывает это с помощью текстов Писания.

Его трактат, несмотря на то, что он писался в тюрьме, полон опти-мизма. Уже сейчас, по его мнению, после долгих веков отхода христи-ан от евангельских принципов, наступает время, когда «Господь начал делать приготовления» к этому счастливому переходу, открыв «прин-цип жизни в сердцах многих», которые в результате стали «миролю-бивы, чисты, скромны, деликатны, невинны, правдосердечны и чутко-совестливы по отношению как к Богу, так и к человеку»38. Поэтому пришествия царства справедливости можно ожидать весьма скоро.

Но возникает еще одно возражение: что делать, если враг нападет на страну и попытается захватить ее земли? Ответ Пенингтона весьма замечателен своей убежденностью в действенности евангельского пути, столь свойственной ранним квакерам. Во-первых, нашествие иноплеменников не совершается вдруг, пишет он, ему предшествует некоторая подготовка. Именно в этот период следует попытаться мир-ным путем помешать противнику совершить нападение — как молясь Богу, так и убеждая противника в истинности евангельского учения. Ибо «Евангелие научит народ (если он будет слушать), как и конкрет-ного человека, доверять Господу и... следовать Господу в мирной жиз-ни и евангельском духе»39.

Однако здесь Пенингтон делает весьма знаменательную оговорку. «Я не говорю это против каких-либо властей или народа, защищающе-го себя против иностранного вторжения или использующего меч, дабы подавить насилие и злодейство внутри своих границ; ибо настоящее положение вещей может этого потребовать, и великое благословение будет сопровождать тот меч, который по справедливости будет упот-реблен для этой цели»40. Отсюда следует, что Пенингтон допускал использование военной силы государством для справедливых и благо-родных целей; время для всеобщего мира еще не настало, и только отдельные, избранные Богом (подразумеваются, конечно, Друзья), не должны участвовать в сражениях, пусть и

справедливых, но «знать, что Господь — их защитник, и каждый день ожидать Его», а не использовать оружия войны41.

Трактат Пенингтона по ясности заявленных принципов и убеди-тельности аргументации может быть по праву признан одним из важ-нейших документов-деклараций, заявляющих миру о позиции ранних квакеров по отношению к войне и насилию.

В некоторой степени ту же роль призван был сыграть и трактат Уильяма Смита «Стяг любви», имевший подзаголовок: «Ясный и со-вершенный выход из войн и раздоров; с кратким свидетельством о пути к миру». Еще в 1659 г. Смит, много времени проведший в тюрь-мах за принадлежность к квакерскому движению, писал в трактате «Правильное разделение и истинное различение, показывающее ис-пользование меча», что меч (оружие) может быть законно использован только с целью наказания за преступление и насилие 42.

Трактат «Стяг любви» написан в Вустерской тюрьме, куда Смит был заключен, возможно, в связи с январским восстанием «людей Пятой монархии». Мистические настроения автора, проявившиеся уже в первом трактате, усилились, вероятно, под влиянием одиночества и тягот тюремного заключения. Главной жизненной ценностью Смит провозглашает божественную любовь; она — то знамя, которое осеня-ет и ведет вперед «царственную армию» людей, «оружие которых — любовь и терпение»43. Здесь ярко выражен известный прежде всего по трактатам Дж. Фокса мотив «войны Агнца» — Иисуса Христа, кото-рый ведет армию своих верных под знаменем любви к царству мира и справедливости. «Они не думают плохо о своих ближних, но любят своих врагов и готовы творить добро тем, кто думает не так, как они»44. Если их преследуют — «любовь вынуждает их благословлять, и они все выносят с терпением, и не ищут отмщения, но побеждают зло добром». Господь собирает их под свое знамя из мирских воинов и влагает в их руки «духовное оружие», с которым они идут на битву, дабы спасти человеческие жизни, а не разрушать их. Оружие это направлено на то, чтобы «сразить гордое похотливое естество, откуда происходят все войны, и привести людей к кроткому и мирному духу, чтобы мирно жили все люди»45.

Это «войско Агнца» Смит противопоставляет «армии чужаков», которая «поднимает свои мечи и убивает друг друга». Эта армия — неправедна и опасна; Царственного же войска не надо бояться, ибо его знамя — любовь, а оружие — добрая воля. Только силою любви оно одолеет своих врагов и усмирит их гнев. И хотя «злые могут биться крайне ожесточенно, все же любовь защитит и сохранит, и от нее идет могучая сила, которая поражает злодея и одолевает его», и армия чу-жаков обращается в бегство46.

Такого рода оптимизм, уверенность в конечной победе сил добра и мира над силами зла вообще характерны для ранних Друзей. Подобно Фоксу, Смит убежден, что Царственное войско победит, «мечи пере-куют на орала, а копья — на серпы, и войны прекратятся, и жестокостям придет конец, и любовь возобладает, и знамя ее осенит все наро-ды», и мирный народ, руководимый принципом мира, мирным путем достигнет победы47.

Однако Смит не был столь наивен, чтобы ожидать скорой победы этого мирного воинства в мире сем. В конце своих рассуждений он подчеркивает, что Царство мира, которое придет на смену царству зла и войны, — это прежде всего духовное царство. «Царство Агнца, — пишет он, — духовно, правление его — духовно, его Царственное войско — духовно, и они не могут сражаться за внешнее царство, но иметь на уме внутреннюю работу и держаться Того, чье Царство не от мира сего; и так они приходят все больше к внутренней духовной ра-боте и ждут, дабы познать внутренние духовные перемены, посредст-вом которых Христос открывается в духе и приходит в своей силе и славе»48.

Таким образом, оказывается, что битва идет не на земном, а на не-бесном плане и победа мирного царства ожидается в ином, духовном мире.

Эта мысль подтверждается весьма красноречивым намеком на «людей Пятой монархии», избравших путь мятежа и убийств для дос-тижения справедливого царства на Земле. «Ныне все, кто сражается и воюет, и замышляет в своих сердцах так действовать, и таким путем думает установить свою религию и свои взгляды; или те, кто ожидает времени, когда Христос лично явится на Землю править ею; и имеет на сердце замысел сразить и сокрушить всех, кто думает иначе, и сража-ется военным оружием за Его царство... таким людям сказано: будьте смирны и спокойны, дабы не дозволить руке вашей сотворить злое и не вызвать Всевышнего на гнев, и в своих вздорных умах не возбудить друг друга и не породить друг в друге гнев и ярость»49. В этом мире главная битва должна происходить внутри души человеческой; люди должны умерить свои страсти, отказаться от войн, сражений и убийств и «следовать чистому принципу Света в своем сознании, который научит их опустить свои мечи и жить в мире со всеми людьми»50.

Эта мысль о необходимости внутренней работы и о перенесении битвы со злом во внутренний мир человека подтверждается и усилива-ется во второй части сочинения Смита, которая называется «Краткое свидетельство о путях мира» и представляет собой поэтический гимн смирению, которое одно только может принести человеку внутренний мир. Достаточно привести следующую цитату: «Самоуничижение доставляет неизъяснимую сладость, и истинное смирение — это путь жизни; сознание своего ничтожества приносит радость и мир, и уни-женность делает поистине довольным...»51. Можно предполагать, что такие настроения отзывались в душах многих Друзей, терпевших преследования в период реставрации.

Среди других трактатов и деклараций этого периода, повторяющих и закрепляющих в сознании ранних Друзей принцип мира и ненаси-лия, следует упомянуть памфлет Уильяма Бэйли «Краткая декларация всему миру от невинных людей Божиих, прозванных квакерами, о нашем принципе и вере относительно мятежей и сражений плотским оружием против любых людей» (1662), «Свидетельство нежной любви от Господа Карлу II, королю Англии, Шотландии и Ирландии» Амбруаза Ричча (1662) и собрание памфлетов Джорджа Фокса-младшего, однофамильца зачинателя движения, в котором имеются специальные разделы «О мятежах или использовании плотского оружия» и «Отно-сительно отмщения, и что последует, если к нему стремиться»52. Во всех этих и иных квакерских творениях начала 60-х годов повторяется и подчеркивается принцип ненасилия и неучастия в вооруженной борьбе, основанный на христианском учении. Квакеры отрицают какое бы то ни было стремление к реваншу, мятежу или даже злому помыслу по отношению к тем, кто их преследовал.

Между тем власть продолжала гонения. Хотя к маю 1661 г. многие из арестованных в связи с мятежом «людей Пятой монархии» квакеров были выпущены из тюрем, парламент начал готовить так называемый Квакерский акт, который стал законом в мае следующего, 1662 г. Со-гласно этому закону, отказ от клятв и присяг, практиковавшийся Друзьями, объявлялся противозаконным; более чем четырем квакерам запрещалось сходиться вместе с какой бы то ни было целью. За нару-шение полагался штраф, при повторном нарушении — тюремное за-ключение и при третьем — ссылка на отдаленные острова. В расши-ренном виде этот закон вышел в 1664 г. (повторен в 1670 г.) и известен как «Акт о молельнях»: он распространялся и на членов других нон-конформистских сект.

Для квакеров наступает время молчания, неучастия в политической жизни и строительства внутренней организации своего общества, а также помощи бедным и заключенным в тюрьмы Друзьям и защиты от обвинителей53. Мирное свидетельство по-прежнему занимало важное место в их образе мыслей и действиях. Как показал Т. Кэнби Джонс, Фокс не упускал случая, чтобы не заявить во всеуслышание о своем отрицании всех и всяческих войн и борьбы «оружием плоти»54. Будучи в Голландии в 1677 г., он направляет манифест послам, собравшимся в Нимвегене для заключения мира, где утверждает и доказывает, что христиане не должны воевать друг против друга. В ходатайстве о сво-боде совести, направленном королю польскому Иоганну II, он подчер-кивает, что действовать нужно только с помощью «оружия Агнца», т. е. ненасильственно; в письме властям Данцига от 1689 г. он, возму-щенный преследованиями нонконформистов государственной Люте-ранской церковью, указывает, что апостолы и их последователи после известного эпизода с Петром в Гефсиманском саду никогда больше не употребляли оружия. Он также решительно заявлял об отказе Друзей участвовать в политических заговорах (в частности, во время «папист-ского заговора» 1680 г.)55.

Столь же последовательными в отстаивании мирной доктрины бы-ли и другие Друзья. Так, Ф. Хоуджилл в 1663 г. на суде утверждал, что квакеры «никогда не будут участвовать в войне или подобных вещах, которые наносят вред другим»56. Известны случаи обращения в ква-керство солдат, которые решительно отказывались носить и употреб-лять оружие, и множество писем Друзей друг к другу, повторяющих и обосновывающих принцип ненасилия57.

Но наиболее ясно, аргументированно и последовательно эти идеи были выражены в «Апологии» Роберта Баркли, которая как бы завер-шает и подводит итог квакерскому мировоззрению, сложившемуся к концу XVII в.

Баркли принадлежит ко второму, более молодому поколению ква-керов. Он родился в 1648 г. на севере Шотландии и был сыном солда-та-протестанта, сражавшегося сначала в Европе в Тридцатилетней войне, а затем в Англии в гражданских войнах. Р. Баркли проходил обучение в иезуитском колледже во Франции, где получил солидное образование и знания по теологии и патристике. После реставрации он вслед за своим отцом присоединился к квакерам и стал одним из ак-тивнейших проповедников и апологетов их вероучения.

Наиболее известное из его произведений — «Апология истинного христианского богословия» — было написано и издано на латыни в Амстердаме в 1676 г. и в переводе на английский — в 1678 г. В тече-ние двух веков оно оставалось основным учебником квакерской веры и практики жизни по всему западному миру. Апология включала разделы о Писании, грехопадении человека, об откровении, об искупле-нии, об оправдании, богослужении, крещении, отношении к граждан-ской власти и пр. Изложение отличалось ясностью, логикой и было насыщено ссылками на библейские тексты.

Принцип ненасилия наиболее полно изложен и аргументирован Баркли в тезисе 15 — «О суетных и пустых обычаях»; однако Баркли уделяет ему внимание и в других главах «Апологии». Поскольку мир-ная доктрина Баркли подробно изложена нами в упомянутой выше статье58, здесь коснемся лишь тех ее аспектов, которые прямо касают-ся проблемы насилия и способов сопротивления ему.

Любое насилие для Баркли — несомненное зло. Его порождает отступничество от евангельского учения и неуважение к христианскому нравственному закону, из-за чего «мир наполняется насилием, угнете-нием, убийством, надругательством, грабежом, разрушением, огнем и мародерством, а также всеми видами жестокого и похотливого пове-дения»59. Подобно Фоксу и Уинстэнли, он считает человеческую жад-ность, зависть и вожделения плоти основой насилия. Для того чтобы победить его, необходимо, по слову апостола Павла, «распять плоть со страстями и похотями» (Гал. 5. 24) .

Баркли проводит четкое различие между ветхозаветными и новозаветными этическими принципами. Моисеев закон разрешал древним иудеям отмщение и допускал военное и иное насилие «по причине их жестокосердия»61. Но ветхозаветные пророки призывали к милосер-дию, щедрости и прощению.

Главные аргументы против насилия он, однако, черпает из новоза-ветных текстов, прежде всего из Нагорной проповеди, где иудейский Закон противопоставляется братской христианской любви, непротив-лению злу насилием, прощению обид, любви к врагам. Вывод Баркли определен: как невозможно примирить Бога с дьяволом, Христа с ан-тихристом, «так же невозможно примирить войну и отмщение с хри-стианской жизнью»62. То же доказывается и с помощью текстов апо-стольских посланий и творений Отцов Церкви.

Но более всего, в согласии с квакерской традицией, Баркли опира-ется не на букву, а на дух христианского учения. Это дух мира, незло-бия, долготерпения и любви. «Несмотря на то, что Он, кого по праву называют Царем мира, — пишет он о Христе, — совершенно ясно воспретил своим детям совершение любого насилия, таковые находят-ся среди подстрекателей к вражде. Он же приказал им делать как раз обратное. По примеру его они должны следовать путями терпения, милосердия, прощения и других добродетелей, достойных христиани-на»63.

На возможное возражение, что «защита является естественным правом и религия не разрушает природу», он отвечает, что послуша-ние евангельским заповедям не разрушает природу человека,

а укреп-ляет ее и совершенствует. Такое послушание «поднимает нас от есте-ственной к сверхъестественной жизни»64.

Проблема нравственной дозволенности сопротивления насилию, агрессии, угрозе жизни невинных или беззащитных людей силой все-гда относилась к категории наиболее трудноразрешимых. Она включа-ет в себя вопросы и о роли гражданских властей в обществе, и о воз-можности участвовать в их деятельности. Многие христианские церк-ви придерживаются того мнения, что Евангелие и Отцы Церкви за-прещали лишь личное отмщение, а не использование оружия вооб-ще — для защиты родной страны, своей личности, семьи или имуще-ства. Поэтому, когда правительство приказывает защищаться, следует ему повиноваться, ибо христианство учит подчиняться властям. На это Баркли отвечает, что если правитель является воистину христианином, то он прежде всего должен подчиняться принципу «люби врагов сво-их». «Тогда, — продолжает он, — для него станет невозможным при-казывать нам их убивать. Если же он не является воистину христиани-ном, тогда и он и мы должны подчиняться Иисусу Христу, нашему Господу и царю»65.

Понимая неготовность большинства людей к такому жертвенному поведению, Баркли допускает компромисс и считает в ряде случаев возможным защищаться с оружием в руках в случае прямого нападе-ния. Однако это допущение не относится к «детям света» — квакерам. Для них «незаконно... защищать себя с помощью оружия. Из всех людей они должны возлагать полное упование на Господа»66.

Здесь следует подчеркнуть принцип жертвенности, готовности при-нять страдание, типичный для ранних Друзей и напоминающий о пер-вых последователях христианской веры. Наряду с рационализмом и логикой, присущими Баркли, конечное упование он возлагает на воздаяние в загробной жизни. Мистический элемент в его учении не вытеснило еще влияние «века Разума». Те, кто, подобно Христу, тер-пеливо и самоотверженно перенесут все страдания и поношения, по-лучат награду в «Его царствии»67. Призыв «не сражаться, а страдать», только еще намеченный в «Апологии», получит дальнейшее развитие в сочинениях младшего современника Баркли Уильяма Пенна.

«Апология» Р. Баркли завершает собой документальное оформле-ние квакерского принципа мира и ненасилия. При этом если до него квакеры, не исключая и самого Дж. Фокса, в основном защищали идею ненасилия от разного рода обвинений, искажений и непонимания, то Баркли первый заявил о ней как о непременной составной части всего квакерского учения и, более того, попытался доказать, что она является обязательным компонентом христианства вообще, что насилие, в том числе военное, и исповедание христианской веры — несовместимы.

После Баркли начинается новый этап в развитии квакерской мир-ной доктрины. Она, в значительной мере под его влиянием68, выходит на международную арену; составляются проекты всеобщего мира У. Пенна и Дж. Беллерса. В то же время высокий духовный и мистический накал раннего квакерства ослабевает; личная убежденная жертвенность уступает место рационалистическим и интеллектуальным построениям, филантропии и укреплению организационных принципов.

1 См. Павлова Т.А. Джордж Фокс, ранние квакеры и проблемы пацифизма // Пацифизм в истории. Идеи и движения мира. М., 1998. С. 28-48.

2 Journals of the House of Lords. London, 1813. Vol. XI. P. 17.

3 Reay B. The Quakers and the English Revolution. London, 1985. P. 91-93.

4 Ibid. P.106; Braithwaite W. The Beginnings of Quakerism. York, 1981. P. 474.

5 Hill Chr. Censorship and English Literature // The Collected Essays. Vol. I. Writing and Revolution in 17th Century England. London, 1985. P. 51-56.

6 Hill Chr. The Experience of Defeat. Milton and some Contemporaries. London, 1984. P. 127, 164-169.

7 Braithwaite W. The Beginnings of Quakerism. P. 468.

8 Fox G. The Journal of George Fox., ed. by J. L. Nickalls. London, 1975. P. 379.

9 Ibid. P. 383.

10 Ross I. M.Fell, Mother of Quakerism. York, 1984. P. 126.

11 Ibid. P. 128.

12 Цит. по: Hirst M. The Quakers in Peace and War. New York, 1923. P. 62.

13 Hill Chr. Experience of Defeat. P. 162; Brock P. The Quaker Peace Testimony 1660 to 1914. York, 1990. P. 22.

14 Fox G. Journal. P. 379-380.

15 Ibid. P. 386.

16 Hirst M. Op. cit. P. 63; Fox G. Journal. P. 386.

17 Hill Chr. Experience of Defeat. P. 162. Lilburne J. The Resurrection of John Lilburne. London, 1656. P. 10-13.

18 Hirst M. Op. cit. P. 66-68. Т. Кэнби Джонс указывает цифру в 4200 квакеров, заключенных в тюрьмы в эти дни. Jones T.C. George Fox's Attitude Toward War. Richmond, IN, 1984. P. 21.

19 Fox G. Journal. P. 399.

20 Ibid. P. 399.

21 Ibid. P. 399-400.

22 Ibid. P. 401-402.

23 Ibid. P. 402.

24 Brock P. Op.cit. P. 26.

25 Hill Chr. Experience of Defeat. P. 162.

26 Brock P. Op. cit. P. 26.

27 Hill Chr. Experience of Defeat. P. 162.

28 Penington I. Somewhat Spoken to a Weighty Question, concerning the Magistrate's Protection of the Innocent. 1661 // Works, vol. II, 1784. P. 132.

29 Brock P. Op. cit. P. 26.

30 Burrough E. Works, 1672. P. 671.

31 Ibid. P. 748.

32 Penington I. Somewhat Spoken... // Works, vol.II, 1784. P. 177.

33 Ibid. P. 178.

34 Ibidem.

35 Ibidem.

36 Ibid. P. 179.

37 Ibidem.

38 Ibid. P. 181.

39 Ibid. P. 182-183.

40 Ibid. P. 183.

41 Ibidem.

42 Цит. по: Hirst M. Op. cit. P. 129.

43 Smith W. The Banner of Love, under which the Royal Army is Preserved, and safely conducted. Being a clear and and Perfect way out of Wars and Contentions; with a Short Testimony unto the Way of Peace. London, 1661. P. 4.

44 Ibid. P. 4-5.

45 Ibid. P. 5.

46 Ibid. P. 6.

47 Ibid. P. 8, 9.

48 Ibid. P. 9.

49 Ibid. P. 10.

50 Ibidem.

51 Ibid. P. 13.

52 [Bayly W.] A Briefe Declaration to all the World from the Innocent People of God, Called Quakers. Of our Principle and Beleif concerning Plottings and Fightings with Carnal Weapons against any people... London, 1662; [Rigge A.] A Visitation of Tender Love (once more) from the Lord into Charles the II. King of England, Scotland and Ireland. London, 1662; George Fox, the Younger. A Collection of the Several Books and Writings, given forth by that Faithful Servant of God and His People. London, 1662.

53 См. Павлова Т. А. Эволюция раннего квакерского движения в Англии (вторая половина XVII — начало XVIII в. // Религии мира. История и современность. М., 1982.

54 Jones T.C. Op. cit. P. 25-29.

55 Ibid. P. 30-31.

56 Hirst M. Op. cit. P. 72.

57 Ibid. P. 74, 76, 78.

58 Павлова Т. А. Дж. Фокс, ранние квакеры и проблемы пацифизма. С. 40-46.

59 Barclay's Apology. Manasquan, New Jersey, 1980. P. 425.

60 Ibid. P. 428.

61 Ibid. P. 429.

62 Ibid. P. 427.

63 Ibid. P. 425.

64 Ibid. P. 430.

65 Ibid. P. 434.

66 Ibid. P. 435.

67 Ibid. P. 427.

68 В 1677 г. Баркли обратился с посланием к совету европейских государств, собравшемуся в Нимвегене для мирных переговоров; кроме того, его «Апология» благодаря латинскому изданию стала доступной интеллектуалам Европы. Извест-но, что в XVIII в. ее читал Вольтер и с особенным одобрением цитировал страни-цы, относящиеся к вопросам войны и мира.

ПОЛИТИКА1 ИИСУСОВА И ПОЛИТИКА ДЖОНА ХОВАРДА ЙОДЕРА:

ЭКУМЕНИЧЕСКИЙ ВКЛАД МЕННОНИТОВ В МИРОТВОРЧЕСТВО

Марк Тиссен Нейшн

Введение

Каким образом описать вклад меннонитов в миротворчество? Для этого есть разные пути. Можно сделать исторический обзор многооб-разия подходов меннонитов к этой области либо в начальный период, в XVI веке, либо взяв какую-то другую определенную эпоху, либо предпринять попытку проследить всю эту историю целиком2. Можно следовать некоему типологическому подходу3. Или же можно — что я и делаю в этой статье — оценить вклад определенной личности из среды меннонитов в современное пацифистское и миротворческое мышление. Берусь утверждать, что выбор мной этой личности отнюдь не случаен. Джон Ховард Йодер вырос в лоне церкви меннонитов. На протяжении всей жизни он осмысливал значение для христианской веры идей анабаптизма, радикального христианства (Believers Church) и радикального реформаторства4. Помимо этого Джон Йодер, скончавшийся в 1997 г. в возрасте 70 лет, был, бесспорно, наиболее ярким, плодовитым и влиятельным в экуменической среде меннонитским богословом в истории всей церкви меннонитов5. И большая часть его многочисленных трудов была посвящена миротворчеству6.

Двадцать семь лет назад Стэнли Хауэрвас писал: «Стремление по-дойти к пацифизму серьезно и ответственно особенно важно сегодня, когда многие на эмоциональном уровне безотчетно поддерживают дело мира. Но если эмоциональные решения не выверены в рацио-нальном плане, они слишком легко могут быть перенесены на какое-нибудь другое благое дело, для успеха которого, возможно, требуется насилие. Более того, если пацифизм такого рода требуется защитить от порочных сторон наивности, слишком часто побуждающей к агрес-сивности или уступчивости ко злу, пацифизму надо будет создать более существенное основание, чем то, на которое он опирается те-перь. Нет лучшего способа научиться этому, чем пацифизм Джона Йодера»7.

Гораздо позже, уже в 1998 г., Уолтер Винк писал: «Больше, чем кто-либо другой, [Джон Ховард] Йодер работал над тем, чтобы прив-нести свидетельство церкви Мира против насилия в обычную практи-ку богословских дискуссий»8.

Эта статья ставит своей целью развить мысли, высказанные Хауэрвасом и Винком. И к 2000 году все еще нет лучшей школы христиан-ского пацифизма, чем в трудах Джона Ховарда Йодера. Меннонит Джон Йодер более чем кто-либо другой упорно работал почти 50 лет над тем, чтобы привнести свидетельство церкви Мира против насилия в обычную практику богословских дискуссий. Добавим, не без види-мого успеха.

Йодер написал 17 книг и сотни статей на пяти языках. Однако наи-больший отклик получила книга Йодера «Политика Иисусова»9. Этот труд был впервые опубликован в 1972 г. В 1976 г. Чарльз

Мотт писал, что «наиболее читаемая книга о политике в кругах протестантской молодежи США — это "Политика Иисусова"»10. К 1994 г. только на английском языке было продано около 75 000 экземпляров первого издания книги. Со времени появления второго издания в 1994 г. до апреля 1998 г. было продано еще 11 000 экземпляров на английском11. К этому времени книга была переведена на 9 языков. При таком коли-честве проданных экземпляров и переводов на иностранные языки очевидно, что она оказалась популярна и вне научных кругов. Однако книга имела и серьезный научный резонанс. С ее помощью за послед-ние 25 лет была предпринята переоценка в области христианской об-щественной этики. Более того, книга изменила образ мышления (и жизни) не одного человека. Чтобы понять, что послужило этому при-чиной, рассмотрим сначала саму книгу.

Политика Иисусова. Исследования Библии

В «Политике Иисусовой» Йодер ясно очерчивает свою главную цель: «Я ... хочу проверить гипотезу, которая утверждает мнение, об-ратное к распространенному: а именно, что духовное наставничество и заповеди Иисуса Христа должны быть поняты не как отказ от полити-ческих воззрений, а скорее как определенный общественно-полити-ческий и этический выбор»12. Итак, Йодер стремится на протяжении всей книги представить примеры из различных глав Нового Завета, которые рисуют социально-политико-этический выбор, воплощенный и провозглашенный в жизни и заповедях Иисуса Христа, а также об-щинами, носившими его имя. Йодер стремится показать, почему это учение обязательно и для современной христианской этики. В корот-кой статье я не в состоянии целиком передать содержание книги, но и нашего материала достаточно для того, чтобы привести примеры ос-новных тезисов Йодера.

Две главы «Политики Иисусовой» основаны на Евангелии от Луки. В главе второй, «Грядущее Царство», Йодер делает обзор многих значимых событий и высказываний св. Луки, от Благовещения в начале до Распятия в конце Евангелия. Побудив читателя быть внимательным к социально-политико-этическому содержанию, Йодер убежден, что тексты в основном скажут сами за себя. При минимуме комментариев он стремится показать, что груз доказательств лежит на том, кто хочет убедить в отсутствии здесь политического содержания, — а не наобо-рот.

В конце своего анализа Евангелия от Луки Йодер делает краткий обзор тех мест в Евангелии, на которых он непосредственно не оста-навливался. Читая его заключения, можно составить представление о масштабности его аргументов: «Иисус не был только моралистом, чьи учения имеют некоторые следствия для политики; он не был исключи-тельно духовным наставником, чьи заповеди, к несчастью, были пере-толкованы в политическом свете; он не был только Священным Агн-цем, готовившимся к закланию, или Богочеловеком, божественная природа которого заставляет нас пренебречь его человеческой приро-дой. Иисус в своем предначертанном свыше (обетованном, мессиан-ском, помазанном) пророчестве, священстве и царстве был

провозве-стником новых человеческих, общественных и, следовательно, поли-тических отношений. Его крещение есть начало, а Его распятие — высшая точка этого нового строя, к участию в котором призваны Его ученики»13.

Глава седьмая, «Ученик Христа и путь Иисусов», опирается боль-шей частью на тексты Нового Завета. Иодер делает это сознательно, стремясь подчеркнуть убедительность концепции подражания Христу в Новом Завете, пусть и подражания в особой сфере. Согласно Йодеру, «есть, таким образом, всего лишь одна сфера, к которой применима концепция подражания, — но зато в этой сфере концепция прослежи-вается в каждом из новозаветных текстов, притом более чем ясно — из-за отсутствия параллелей в других сферах. Эта сфера касается кон-кретной социальной значимости Распятия в отношении к врагам и властям. Служение заменяет властвование, прощение уничтожает враждебность. Так — и только так — мы связаны с идеей Нового За-вета "уподобиться Христу"»14.

Следующие четыре главы посвящены текстам св. апостола Павла15. В главе 8, «Христос и власть», Йодер рассматривает терминологию Павла, относящуюся к «князьям и властям». Йодер сознает, что «паулистский» язык чужд нашему современному миру. Но, подчеркивает Йодер, если мы сможем глубже разобраться в том, как эта терминоло-гия употреблялась «Павлом» и его читателями, мы увидим, что на самом деле она соприкасается с нашими понятиями о структурах, ин-ститутах, идеологиях и власти16. Как пишет Йодер в 1994 г. в своем «Эпилоге» к этой главе: «Если бы нашей задачей было участие в со-временных дискуссиях о социальной этике, следовало бы подчеркнуть, что паулистская точка зрения имеет гораздо больше оттенков и прак-тической значимости, чем многое в современных дискуссиях о "проблеме власти" в христианской социальной этике. У "Павла" гораздо более ясно обрисована перспектива внутренних взаимосвязей институциональных и психо-динамических структур, а именно, что благие по сути своей тварные структуры могут тем не менее быть деспотиче-скими, а эгоистические по сути решения могут тем не менее иногда иметь менее пагубные последствия. Таким образом, в центре "проблемы власти" у "Павла" — в отличие от наших современников — не грех потери личной непорочности и не прагматизм, заключенный в том, чтобы для достижения больших благ совершить меньше зла. Проблема, в отношении которой провозвестие Царства Христова над отпадшим миром есть ответное слово благодати — не проблема внут-ри индивида, но трещина в космическом миропорядке»17.

Глава 10 посвящена Посланию к Римлянам, 13 и теме государст-венной власти. Бен Витрингтон хорошо резюмирует то новое, что внес Йодер в сравнении с распространенной точкой зрения: «Этот текст (Послания к Римлянам — Прим. пер.) ничего не говорит об участии христиан в государственной деятельности — например в войне или поддержании внутреннего порядка. Сами христиане в этот период государством не управляли, а Римское государство не было предста-вительской демократией. Даже солдат призывали на службу не по жребию среди граждан. Другими словами, этот текст касается языче-ских правителей и их права властвовать и носить оружие с определенными целями. Текст ничего не говорит о праве, а тем более обязанно-сти, христиан носить оружие»18.

Это позиция Йодера, исходящая от противного, вопреки устояв-шейся. Но его главное намерение — обрисовать свою более сложную, позитивную точку зрения. «Рим. 12—13 и Матф. 5—7 не

противоречат друг другу и не отрицают друг друга. Оба эти места наставляют хри-стиан к непротивлению во всех их взаимоотношениях, включая соци-альные. Оба призывают последователей Христа отказаться от участия в переплетении эгоистических страстей, называемом "мщением" или "правосудием". Они оба призывают христиан признать и быть участ-никами исторического процесса, в котором продолжает орудовать меч, постаравшись привнести что-то вроде порядка в насильственные дей-ствия, однако не считать, что они сами должны применять меч для умиротворения»19.

Глава 11 озаглавлена «Оправдание благодатью через веру». В этой главе Йодер критикует представление о главном пункте размышлений Павла в следующей форме: каждый из нас как личность якобы не мо-жет достичь спасения перед Богом, но лишь по Его благодати через веру. Йодер стремится избежать здесь как редукционизма, так и про-извольности. Он не отрицает определенного значения представлений такого плана. Он утверждает лишь, что главная мысль трудов Павла — не в этом. Более существенной, считает Йодер, была проблема обще-ственного примирения между различными, часто враждебными друг другу, группами, особенно иудеями и неиудеями. Таким образом, ана-лиз даже этой стороны рассуждений Павла, видимо, подкрепляет цен-тральную тему книги Йодера: примиряющая, ненасильственная поли-тика Иисусова, которую Павел переосмысливает применительно к новым условиям. В этом смысле Йодер был «прорицателем» и даже «провидцем», пишет Ричард Хейс, поскольку при всей многогранно-сти «паулистских» исследований выраженная Йодером точка зрения теперь, очевидно, доминирует в экзегетической литературе Нового Завета — в отличие от ситуации 1972 г.20

Как замечает Йодер в 1994 г., оглядываясь назад на издание книги 1972 г., последняя глава отличается от всех прочих. Здесь нет ссылок на ученую литературу. Йодер использует множество мест из Откровения Иоанна Богослова, но свои итоговые рассуждения он в действительности строит на более широкой основе библейской апокалипсиче-ской мысли. Причем он стремится показать, что библейская апокалип-сическая мысль может быть рассмотрена опять-таки как особый путь к более полному толкованию и пониманию главного завета Христа, содержащегося в Евангелиях. В издании 1994 г. Йодер заключает гла-ву следующим образом: «При внимательном прочтении ни один из библейских апокалипсических текстов — от Иезекииля и Даниила до Марка, гл. 13 и Иоанна Богослова — не повествует ни о журавле в небе, ни о русских в Месопотамии. А повествуют они о том, почему Иисус распятый — лучший ключ к пониманию того, что есть Бог в реальном мире империй, армий и рынков, чем правитель римский при всей поддержке последнего военными, торговыми и жреческими кру-гами. Тогда следовать Христу не значит отказаться от активной деятельности. Это не означает пожертвовать стремлением к освобожде-нию в социальной жизни ради отдаленного вознаграждения на Небе-сах или отказаться от деятельности ради непорочности. Это означает, что во Христе мы имеем ключ к тому, какой род причинности, какой род общежития, какой род разрешения конфликтов соответствует природе космоса, о котором мы знаем то, чего не знает кесарь — что Христос есть и Слово (внутренняя логика вещей), и Господь ("седяй одесную"). Мы не начинаем с механистического представления о Все-ленной, с тем чтобы затем увидеть в нашей модели трещины и разры-вы, где может поместиться немного творческой свободы (ради кото-рой мы тогда поверим Богу). Нет, мы исповедуем, что мир причинно-следственный, мир детерминизма заключен внутри, подвластен верхо-венству Бога Воскресения и Вознесения. "Весь мир в руце Его" — завет после Вознесения. Следствия, проистекающие из этого для об-раза действий в политике, больше чем только поэтического или мотивационного характера»21.

Таков краткий обзор аргументации Йодера на различных библей-ских примерах. Не все из его экзегетических опытов одинаково уда-лись. Но в целом Йодер, будучи любителем в цеху библеистики, про-делал достаточно компетентную работу22.

Как замечает Ричард Хейс, «интерпретация Йодером этих текстов выиграла благодаря подробному и умелому сопоставлению их с историко-критическими исследованиями... По многим вопросам его труды обнаруживают проницательное — даже, пожалуй, провидческое — восприятие важнейших тенденций в области исследований Нового Завета. Например, его внимание к социальному контексту и смыслу текстов, сопоставление им фигуры Христа с политической ситуацией Палестины I века, его акцент на апокалипсических перспективах "власт-ной" терминологии в "паулистской" традиции, его интерпретация Послания к Галатам как вклада в понимание социального устройства церкви (а не проблемы личного греха), его заинтересованное понима-ние Торы как основного свидетельства благодати в иудаистской тра-диции — все эти элементы его деятельности отражают тот факт, что Йодер внимательно выбирал лучшее в библеистике начала 1970-х»23.

Далее Хейс пишет: «Герменевтика Йодера представляет собой впечатляющий призыв к церкви остаться верной следованию за Христом, строя свою жизнь по примеру Того, Кого она исповедует Господом. В то время как христианские богословы все чаще вынуждены вступать в противоборство с отрицанием христианства, осознавая свой статус меньшинства в плюралистическом мире, Йодер убедительно показы-вает, как на основе Нового Завета преобразовать жизнь церкви»24.

Христианская этика

Йодер хорошо сознавал, что толкования библейских текстов недостаточно. Даже допуская, что он убедительно продемонстрировал значимость этих текстов для социальной этики, Йодер понимает, что выполнил только часть задачи. Ибо он стремится выступить так, «что-бы моралисты по другую сторону заметили это выступление»25. Чтобы достичь этого, в книге «Политика Иисусова» Йодер написал две главы с оценкой различных аргументов, призывающих игнорировать Христа в вопросах общественной этики. Йодер был блестящим полемистом. Перечисляя в первой и шестой главах различные пути отвержения Христа как идеала в социальной этике, он отнюдь не опровергает их пункт за пунктом. Ведь для удовлетворительного результата тут пона-добилась бы отдельная книга иного рода. Он скорее бросает вызов этим утверждениям в трех аспектах. Во-первых, излагая зачастую поверхностные и безосновательные доводы против Христа, Йодер надеется, что тот, кого можно убедить, не сможет не увидеть на про-тяжении всей книги: эти мотивы не выдерживают критики перед ли-цом новозаветных писаний. Сами тексты Нового Завета опровергают эти утверждения. Во-вторых, контраст между опровергнутыми утвер-ждениями такого рода и идеей Нового Завета помогает осветить

социально-политико-этическое содержание Нового Завета. И в-третьих, Йодер кратко, но по существу сопоставляет основные тезисы своей книги с главными доктринами христианства: Откровением, Троицей, Боговоплощением26. Как он пишет, например, в гл. 1: «Что за смысл в Боговоплощении, если Христос — не образцовый идеал человека? Если он человек, но не идеальный, не есть ли это древняя евионитская27 ересь? Если он в чем-то идеал, но не в своей человеческой сущ-ности, не есть ли это новый гностицизм?»28 Таким образом, Йодер утверждает, что неприятие идей его книги есть вызов каноническим учениям Церкви.

Именно благодаря этому комплексному подходу Йодер добился такого отклика на «Политику Иисусову». Он заимствовал лучшее из библейской экзегетики начала 1970-х; ответил на аргументы, отвер-гавшие идеи новозаветных писаний тем, что назвал типичные причины отвержения роли Христа в социальной этике и разобрал такие доводы в тексте своей книги и примечаниях; и, наконец, доказал в краткой, но емкой форме, что идеи Нового Завета и идеи его книги основаны на главных доктринах христианства, укоренены в фундаментальных тра-дициях христианства, а следовательно, отвергать их — значит отвер-гать идеи основных доктрин. Благодаря такому комплексному подходу Йодер надеялся быть услышанным теми, кто занимался христианской этикой. И он действительно был услышан.

В 1981 г. Джеймс Густафсон подчеркнул в своем главном труде «Теология и этика», что «радикальная христианская этика Йодера намечает сущностную позицию, в пользу которой говорит многое; выбрать противоположное ей означает сделать выбор против некото-рых фундаментальных идей традиционного христианства»29. В 1982 г. Эдвард Леруа Лонг-младший, говоря о сфере академической христи-анской этики, отметил, что «"Политика Иисусова" цитируется в деба-тах о социальной этике столь же часто, сколь в дебатах о норме и кон-тексте цитируются "Поступки и правила" Пола Рамзея»30. Шесть лет спустя Йодер, уже мэтр исторической теологии, стал президентом Общества христианской этики. В 1994 г. Филипп Вогамен в своей книге по истории христианской этики назвал Джона Ховарда Йодера одним из семи «основополагающих христианских нравственных мыслителей» в разделе «Христианская этика в XX столетии»31.

Ричард Моу, председатель Теологического семинара Фуллера, не одинок в своем, высказанном в 1994 г., мнении: «Мои собственные столкновения с ["Политикой Иисусовой"]... навсегда наложили печать на мое мнение по вопросу о ненасилии и нормативности искупитель-ного завета Христова для основ нашей общественно-политической мысли»32. И все же искушение отбросить идеи, высказанные в «По-литике Иисусовой», очень велико. Поэтому только тот, кто дал себе труд прочесть книгу подробно, и даже более, кто стал читать и другие главные книги Йодера, может осознать, почему Стэнли Хауэрвас ут-верждал: «Я убежден — когда христиане захотят оценить развитие теологии в Америке в этом столетии, "Политика Иисусова" будет при-знана ими началом нового периода»33.

Политика Джона Ховарда Йодера: Пацифизм мессианской общины

Но почему в «Политике Иисусовой» видят «начало нового перио-да» богословской этики? Причины и просты, и глубоки. Оценка Хауэрвасом «Политики Иисусовой» в этом отношении классическая: «До Йодера, — пишет он, — предметом христианской этики в Америке всегда была Америка»34. Йодер предлагает совершенно новые подхо-ды, обосновывая таким образом альтернативную позицию. Во-первых, жизнь церкви становится у него жизненно необходимой для социаль-ной этики. «Оценка Йодером ненасилия требует от теологов признать, что их труд вне церкви бессмыслен»35. Во-вторых, «Йодер, руково-дствуясь соображениями, которые точнее всего назвать католически-ми, возвращает в центр христианской этики фигуру Христа, освобож-дая нас от навязанных нам либеральным общественным порядком политических стереотипов»36.

Другими словами, для Йодера (как и для Хауэрваса) то, что назы-вается «пацифизмом», важно не само по себе, а постольку, поскольку это связано с основными христианскими убеждениями. Йодер не собирается привлекать внимания к понятию, известному как «паци-физм». Он скорее хочет, чтобы мы смогли услышать во всем объеме Евангелие Иисуса, которое мешают услышать наши заданные шабло-нами внутренние понятия. С. Хауэрвас пишет об этом: «Называя кого-то пацифистом, можно создать впечатление, что пацифизм — позиция, мыслимая вне теологических убеждений, которые ее формируют. Но это-то я и хочу опровергнуть. Христиане — сторонники ненасилия не потому, что из их веры могут следовать определенные шаги, а потому что само содержание их веры делает их приверженцами ненасилия»37.

Йодер в коротком сочинении, описывая свой пацифизм как «па-цифизм мессианской общины», говорит об этом так: «Сказать, что это пацифизм мессианской общины, значит подтвердить его зависимость от исповедания Иисуса Христом и Иисуса Христа Господом. Сказать, что Христос есть Мессия, значит сказать, что в нем исполнены обето-вания народа Божия о грядущем, в котором воля Божия воплощена во всей полноте. Если так, тогда этот род пацифизма исходит из личности и трудов Христа, из Его учений и крестной муки, а утверждается в Его Воскресении...

Говоря о пацифизме мессианской общины, мы переносим центр внимания от этики индивида к общине, являющей в совместной жизни провозвестие Царства Божия. Индивиды — несколько или каждый по себе — могут спрашивать себя о своей правоте и неправоте, стремясь к внутренней цельности. Это оправданно настолько, насколько это удается. Опыт мессианской общины, однако, отличен в том, что это жизнь ради общества. Это общий опыт в том плане, что он пережива-ется с общего согласия группой мужчин и женщин, наставляющих друг друга, прощающих друг другу, носящих тяготы друг друга и ум-ножающих мудрость друг друга... . Существование общины людей, предназначенной к совместному новому и открыто вызывающему образу жизни, при котором любят врагов своих, есть само по себе новая социальная веха. Героическая личность может воплощать в себе всеобщее осознание некой потребности либо всеобщий предмет вос-хищения. Однако только существующая продолжительное время об-щина людей, воодушевленная системой ценностей, идущей вразрез с обычной, может изменить мир»38.

Пользуясь аргументацией Йодера, С. Хауэрвас высказался об этом так: «Я действительно подвергаю сомнению саму идею о том, что христианская социальная этика — это прежде всего попытка сделать мир более мирным или справедливым. Говоря яснее: первая общест-венно-этическая задача церкви — быть церковью — общиной в слу-жении ... У церкви нет социальной этики как таковой; сама церковь есть социальная этика .... Призыв к церкви быть церковью — это во-все не формула для забвения этики, не фарисейская попытка убежать от проблем мира; это скорее призыв к церкви быть общиной, которая пытается вырасти до положения свидетельствования в миру и перед миром о Царстве добра, таким образом истинно познавая мир. Пропо-ведь Евангелия носит политический характер. Христиане вовлечены в политику, но это политика Царства, которая вскрывает несовершенст-во всякой политики, основанной на принуждении и лжи, и видит ис-тинный источник силы в служении, а не в господстве»39.

Недостойны ненависти?

Многим было трудно услышать призыв Йодера — не потому, что Йодер не умел донести его, а потому, что во многих традициях слиш-ком сильным было отрицание идей, которые пытался утвердить Йо-дер. Р. Моу достаточно красноречиво высказался об этом в предисло-вии к книге Йодера «Царственное священство» (1994 г.): «Нельзя ска-зать, что взгляды, высказанные в этой книге, достойны ненависти. Они могут быть восприняты как необычный способ привести читателя к серьезному размышлению над впечатляющей массой материалов, но для меня здесь необходимо сделать существенную уступку. У меня, голландского кальвиниста, первая оценка идей и практики анабапти-стов сформировалась под влиянием сурового приговора о них моих духовных предшественников XVI века, выраженного в Бельгийском символе веры: "Мы ненавидим анабаптистов и прочих мятежников, и вообще всех тех, кто отвергает высшие власти и магистраты и готов ниспровергнуть справедливость, установить общее владение имуществом и разрушить благопристойность и добрый порядок, учрежденные Богом для людей". Я пришел к осознанию того, что этот вердикт — серьезное заблуждение. И ничье влияние на меня в этом отношении не было столь мощным, как Джона Ховарда Йодера»40.

Йодер хорошо сознавал, что многие представители традиционной этики не смогут по-настоящему осознать его идеи, поскольку, даже если они их и не «ненавидят», то все же найдется множество причин их отвергнуть. Поэтому он взял на себя труд полномасштабного обсу-ждения основных альтернативных подходов к его проблематике, в особенности если эти подходы подразумевали отрицание значимости Христа для социальной этики и, следовательно, опровергали паци-физм.

В 1953 г. Йодер написал критическую статью о критике пацифизма Рейнхольдом Нибуром41. В 1957 г. несколько последних месяцев сво-его пребывания в Базеле Йодер посвятил написанию обширной статьи о Барте (которую тот прочел), превратившейся в книгу «Карл Барт и проблема мира»42. Ларри Расмуссен в его книге «Дитрих Бонхеффер: реальность и сопротивление»43

заимствовал у Йодера критику исполь-зования Бартом концепции Grenzfall (пограничной ситуации) для соб-ственной оценки использования Бонхеффером той же концепции. Ле-том 1958 г. Йодер написал лекцию в ответ на книгу Рейнхольда Нибура «Христос и культура». Почти через 40 лет это довольно хорошо для неопубликованного материала известное сочинение выросло после многочисленных дополнений в 72-страничный труд с уничтожающей критикой Нибура. В конце концов оно было озаглавлено «Метод раз-мышления Г. Ричарда Нибура: критика книги "Христос и культура"»44.

Все эти дебаты касались позиций определенных людей. Но Йодер сознавал, что затронутые взгляды охватывают более широкое поле, чем связанные с ними имена. Кроме того, ему было ясно, что противо-положные аргументы включают в себя не только эти обоснованные полемические подходы. Поэтому он разработал контраргументы, или ответы на полемику45. Не вдаваясь в подробности этой критики, по-зволю себе выделить главное. Показателен глубокий разбор Йодером основных альтернатив христианскому пацифизму его типа. Так, обна-руживается хорошая осведомленность Йодера в этих идеях и, следовательно, в альтернативах собственной позиции, — что позволяло ему учитывать их при формулировке своих идей. Взвешенные взгляды Иодера свидетельствуют, таким образом, о самой серьезной оценке альтернативных подходов.

Ради народов

Поскольку Йодер полагал, что церковь отлична от мира и что хри-стианская этика предназначена для христиан, его часто обвиняли в проповеди забвения и ухода от мира. Нет ничего более далекого от истины. Ни один внимательный читатель «Политики Иисусовой» не сможет приписать Йодеру мысль о том, что церкви подобает сущест-вовать отдельно от мира. Так, он пишет, например: «Характерными для общины последователей Христа являются социологические осо-бенности, которые присущи тем, кто желает изменить общество: от-четливые корпоративные структуры... ясно определенный стиль жиз-ни, отличающийся от массы... Отличие не есть культовое или ритуаль-ное отделение, скорее нонконформистское качество ("секулярного") участия в жизни мира»46.

Правда, в «Политике Иисусовой» Йодер не разбирает сколько-нибудь подробно теоретические вопросы дисциплины, обычно име-нующейся социальной этикой. Книга для этого и не предназначалась. Однако он размышляет на эти темы в других сочинениях.

Первой опубликованной книгой Йодера — кроме его диссерта-ции — было «Христианское свидетельство государству»47. В ней он обозначил основные пункты теологического обоснования, почему христиане (включая пацифистов-меннонитов, к которым тогда в ос-новном была обращена эта книга) должны уделять внимание и прини-мать участие в деятельности государства,

гражданами которого они являются. Главное богословское основание активности в миру у Йоде-ра то, что Христос является Господом мира. Бог любит весь мир; то-гда и мы, призванные к вере в Бога, открытого в Иисусе Христе, не должны согласиться на меньшее. Любовь Бога, явленная в Иисусе Христе и воплощенная в Распятии Христовом, — главная норма пове-дения. Тогда церковь как единение людей, принявших возможность спасения, предложенную Богом, сознает, что ее основная социальная этическая задача — воплощать Евангелие, жить в вере, следуя за Хри-стом, любя ближних и врагов своих и служа бедным.

А что же мир вне церкви? У Бога единый подход ко всем, явлен-ный во Христе. Впрочем, Бог по Своему долготерпению принимает «нет» мира в ответ на предложенное Им спасение. Тогда точно так же поступает и церковь. Итак, Бог (и мы) принимаем тот факт, что мир не будет жить по закону следования за Христом. Однако ни Бог (ни мы) не отвращаемся от мира из-за его отказа от предложенного спасения. Нет, мы по-прежнему любим и помогаем миру, даже если мир нас преследует, становится нашим врагом. И мы путями, согласными с нашим христианским сознанием и заповедями евангельскими, стре-мимся к диалогу с властями мира сего, чтобы подвигнуть мир дейст-вовать ближе к тем нормам, которые отвечают вере в Евангелие. Нет, мы не строим утопий, ожидая, что мир приблизится к ним. Последова-тельно, по конкретным вопросам мы призываем правительство или властные институты к большей справедливости, или к меньшей степе-ни угнетения и насилия. Всегда есть конкретная несправедливость, конкретные войны, конкретные акты злоупотребления, которые мы можем критиковать.

Одним из способов выразить это был провозглашенный Йодером в 1977 г. «Евангельский реализм»48. Во всех трех синоптических Еван-гелиях сообщается о словах Христа: «Цари господствуют над народа-ми, и владеющие ими благодетелями называются» (Лк. 22; 25) В обеих частях этого утверждения, пишет Йодер, — мудрость, проливающая свет на вневременные политические условия. Конечно, в разных усло-виях такое правление сопровождается различными злоупотребления-ми, но цари «господствуют» над своими подданными. И все правители от Белграда до Лондона и Вашингтона «благодетелями называются». Однако их утверждения о себе и своих благодеяниях не претворяются в жизнь. Таким образом, руководители и те, кто их поддерживает, почти всегда предоставляют нам поле для критики.

В 1950-х годах, к которым относится большая часть включенного Йодером в книгу «Христианское свидетельство государству» материа-ла, он черпал его у тогдашних современных авторов, в особенности у Г. Баттерфилда, Дж. Г. Олдхэма и своих учителей, О. Каллмена и К. Барта. Уже в этой ранней работе Йодер опирается на аналогию меж-ду общиной по вере и гражданской общиной, предложенную К. Бар-том49. В последний период своей жизни Йодер гораздо шире пользо-вался этим подходом Барта. Как пишет сам Барт, «нет сомнения... что решающий вклад, который может внести христианская община в соз-дание, функционирование и поддержку гражданской общины, — это свидетельство первой, данное гражданской общине и прочим человеческим сообществам в виде ее, христианской общины, создания и структуры. Она не может донести до мира прямой образ Иисуса Хри-ста, который есть также Господь и Спаситель мира; или образ мира, свободы и радости в Царстве Божием. Ибо сама христианская общи-на — это лишь человеческое сообщество, находящееся, как и все ос-тальные, на пути к Его грядущему воплощению. Но в той форме, в какой эта община существует среди людей, она может и должна быть напоминанием им о Царстве Божием, уже провозвещенном на Земле Иисусом Христом, и обещанием Его будущего пришествия. Де-факто, осознают это люди или нет, христианская

община может и должна показать им, что на Земле уже присутствует порядок, основанный на этой великой перемене положения человека и направленный на во-площение этой перемены»50.

Йодер использует концепцию христианской общины Барта — ана-логии для гражданской общины — как основу для своего тезиса о том, что «отношение к общественной этике должно состоять в образной значимости церкви — провозвестницы, модели, глашатая Царства»51. Это согласуется с отрицанием у Йодера того, что он называет «методологизмом». Йодер отказывается считать свою позицию в социаль-ной этике одной из разновидностей ее методов или форм (например, деонтологической, утилитаристской, добродетельной этики и т. д.). Он считает, что многообразие подходов к этике имеет определенный смысл и границы; это зависит от контекста. Первостепенное обстоя-тельство для Йодера — в том, что «жизнь общины важнее всевозмож-ных методологических выжимок»52.

Йодер касался в своих сочинениях и специальных вопросов. Хотя за все годы он обращался ко многим темам, ни одна из них не привле-кала его внимания настолько же часто, как тема насилия53. Он написал, например, несколько материалов, посвященных ядерной гонке воору-жений54. Ряд статей и половину своей книги он посвятил выступлени-ям против смертной казни55.

И все-таки

Большую часть деятельности Йодер посвятил обоснованию своего типа пацифизма — в различных статьях и книгах он защищает его от критики и противоположных подходов. Но значительное внимание Йодер уделял и тому, чтобы помочь непацифистам (да и пацифистам) по достоинству оценить разнообразные религиозные (в основном хри-стианские) идеи пацифизма.

Главная веха на этом пути — книга «И все-таки» («Nevertheless»), первое издание которой вышло в 1972 г., а значительно дополненное — в 1992-м. Этот труд можно понимать по меньшей мере в четырех ас-пектах. На самом простом уровне — это краткое описание 29 различ-ных типов пацифизма (в дополненном издании). На другом уровне — это убедительное выступление в защиту пацифизма с 29 различных точек зрения. Как я уже говорил, Йодер был блестящим полемистом. Эта книга ярко демонстрирует его талант в этом отношении. Хотя книга и описывает 29 различных типов пацифизма, ее содержание гораздо шире этого. Для каждого из 29 типов Йодер сначала обсужда-ет центральную идею и преимущества этого типа. Затем он обсуждает его слабые стороны. В заключение он размышляет, насколько и поче-му более агрессивный подход обнаруживает те же слабые стороны, и утверждает, что этот тип пацифизма «все-таки» превосходит свой более агрессивный аналог. Таким образом, книга косвенно выступает против насилия.

Наконец, книга представляет собой обоснование версии пацифиз-ма, как его видел сам Йодер. Это делается двумя путями. Во-первых, очевидным образом собственная позиция Йодера представлена как «более близкая по сравнению с остальными к идиомам Библии и ос-новным понятиям христианской веры»56. Но помимо этого его позиция косвенным и более действенным образом выигрывает от того, что ее защитник, Йодер, может оценить и принять все лучшее, что есть в остальных 28 типах, а равно дать понять, что именно он (и многие из его читателей) видят в качестве слабых сторон.

Выпуск «Nevertheless» был со стороны Йодера экуменическим ак-том. Он посвятил книгу «многим друзьям, из которых некоторые — воинствующие и уверенные в своей правоте, чье различное отношение к пацифизму проверило на прочность и обогатило мое собственное»57. В других своих сочинениях Йодер много писал и о том, как ненасилие может быть эффективным инструментом социальных перемен58. Это делалось им ради тех пацифистов, кто в большей степени, чем он, выступал за практическую эффективность стратегий ненасилия. Для тех непацифистов, кто был уверен в том, что насилие — всегда более эффективная стратегия действия, его аргументы должны были слу-жить апологией ненасилия. Это делалось Йодером и потому, что его собственная позиция «включала в себя ... не ставя это в центр всех упований, и практическую заботу о программных взглядах»59.

«Как близкий родственник»: Йодер о справедливой войне

Как пацифист, Джон Йодер вступал и в ученую полемику с теми, кто защищал традицию справедливой войны. В начале 1960-х годов он впервые публично обратился к проблеме справедливой войны. Во время вьетнамской войны, в период ядерной гонки вооружений между Америкой и Советским Союзом, а также во время войны в Персид-ском заливе в качестве ответа на публичные запросы он публиковал статьи с обсуждением этих событий, используя терминологию «спра-ведливой войны»60. Более двадцати лет Йодер читал курс на Меннонитском семинаре по истории христианских взглядов на войну, мир и революции, который включал в себя обширный материал по традиции справедливой войны. Более десяти лет для докторантов университета Нотр-Дам он вел семинар по этическим методам, посвященный преж-де всего традиции справедливой войны. Наконец, около десяти лет Йодер руководил междисциплинарным курсом «Законность и нравственность войны», предназначенным прежде всего для обучавшихся военнослужащих61.

Но откуда у пацифиста заинтересованность в серьезном исполь-зовании аргументов традиции справедливой войны? В своей книге, посвященной традиции справедливой войны, «Когда война несправед-лива» («When War is injust»62) Йодер приводит три причины этого. Первая связана с его общими взглядами на экуменизм. В других своих трудах он ясно излагает свои убеждения в

этом вопросе. Поэтому от-ветственного подхода к проблеме справедливой войны требует прин-цип Йодера оставаться «на общей экуменической основе или основе диалога», уважающей целостность убеждений собеседников. Таким образом, он принимает их утверждения о намерении «ограничить на-силие, ради чего они трезво берут на себя ответственность за мини-мальное зло, необходимое для утверждения справедливого мира»63.

Во-вторых, Йодера вообще заботит ограничение насилия, несправедливости и убийства людей. А «ситуация все еще такова, что когда сторонники справедливой войны осуществляют эффективный порядок и ограничивают причиняемый ими вред, потери жизней и материаль-ных ценностей меньше, чем если бы они не применяли эти ограниче-ния»64.

И наконец, Йодер полемизирует с тремя распространенными, но ошибочными представлениями. Первое заключается в том, что тради-ция справедливой войны — точка зрения большинства. Обычно, отве-чает Йодер, подход людей (в том числе и церковных) к способу веде-ния войны своей собственной нацией предполагает в качестве нравст-венно обязывающей перспективы гораздо менее благородные методы и гораздо меньшие ограничения. Другое представление — о том, что пацифизм и традиция справедливой войны диаметрально противопо-ложны. Нет, утверждает Йодер. В большинстве случаев пацифисты и сторонники идеи справедливой войны придут к сходным, если не оди-наковым, выводам о конкретных войнах65. Тогда как, согласно распространенному заблуждению, их позиции должны быть враждебны друг другу.

И наконец, Йодер оспаривал утверждение о том, что сторонники справедливой войны могут занимать политические посты, а пацифи-сты — нет. Если сторонники справедливой войны не видят внутренней противоречивости вступления их на политические должности, то это связано с недостаточным осознанием ими тех потенциальных последствии, к которым приводит традиция справедливой войны66.

Эти соображения побуждают Йодера заняться традицией справед-ливой войны. Он освещает историю этой традиции, отделяя ее от дру-гих подходов к проблеме насилия, анализирует ее недостатки и ее реальное использование и в общем дает полный итоговый обзор этой традиции для большей эффективности ее в будущем.

Получили ли работы Иодера отклик в лагере сторонников справед-ливой войны? Дрю Кристиансен, длительное время сотрудник Йодера по университету Нотр-Дам в Индиане, сторонник теории справедли-вой войны, отмечал: «Влияние [Йодера] на мое поколение католиче-ских теологов-этиков было очень глубоко. Его свидетельство как бо-гослова традиции церкви мира было высоко оценено, а серьезность, с которой он подходил к своей задаче благожелательного критика идеи справедливой войны, без сомнения, помогла американским католикам уточнить формулировку и область применения этой идеи»67.

Лютеранин Чарльз Лутц, сторонник идеи справедливой войны, пи-сал: «Джон Ховард Йодер... говорит с нами как близкий родственник. Он не намерен порочить или опровергнуть этику справедливой войны. Он лишь призывает нас быть последовательными в наших убеждени-ях. Он

просит нас, ради блага мира, подтвердить обоснованность на-шей этики, подвергнуть ее испытанию, быть честными в том, что она от нас потребует»68.

Заключение: ради блага мира

Без сомнения, Йодеру было приятно увидеть такой отзыв Ч. Лутца. Наверняка ему пришлось бы по сердцу и высказывание Джима Уоллиса, издателя влиятельного журнала «Sojourners», по поводу кончины Йодера: «Джон Йодер вдохновил целое поколение христиан следовать путем Иисуса в общественном делании и миротворчестве»69. Некролог Дж. Йодера в «Нью-Йорк Таймс» от 7 января 1998 г. заканчивается эпизодом, связанным с другом Йодера: «Глен Стассен, профессор этики теологического семинара Фуллера в Пасадене, Калифорния, вспоминал, как он поздравил Йодера по поводу того, что представлен-ные на сессии Общества христианской этики исследования сви-детельствовали о широком отклике на идеи г-на Йодера. "Ваше влия-ние действительно становится все шире", — сказал ему Стассен. "Не мое, — ответил Йодер, — а Христа"»70.

Кое-кто из читавших или слышавших об этом эпизоде может по-считать за высокомерие то, что Йодер смешивает свое влияние с влия-нием Иисуса Христа. Может быть. Но Йодер видел все свои академи-ческие труды в едином свете одной задачи: помочь нам услышать голос Христа, зовущего нас следовать за Ним. Как Йодер пишет об этом в заключение одной из своих философских статей: «Истинный вопрос состоит не в том, имеет ли смысл Христос в мире, далеко от-стоящем от Галилеи, а хотим ли мы при встрече с Ним, реально про-исходящей в нашем мире, следовать за Ним. А мы не хотим, как когда-то не захотели и те, другие»71.

1 Следует помнить о многозначности термина «politics» в английском — в отли-чие от русского, — он сохраняет и широкий аристотелевский смысл «учения о государстве», и обозначает соответствующий модус поведения человека. Русское слово используется здесь и далее за неимением более удобного термина — Прим. пер.

2 См. например: James M. Stayer. Anabaptists and the Sword, second ed. Law-rence, KS, Coronado Books, 1976 и ответ: John Howard Yoder. «Anabaptists and the Sword» revisited: Systematic Historiography and Undogmatic Nonresistants // Zeitschrift fuer Kirchengeschichte 85. 2 (1974). PP. 126-139. Из недавно вышедшего см. Perry Bush. Two Kingdoms, Two Loyalties: Mennonite Pacifism in Modern America. Baltimore, MD, John Hopkins University, 1998; см. также: «Peace», in: Mennonite Encyclopedia. Vol. 5. ed. Dennis D. Martin, Cornelius J. Dyck. Scottdale, PA, Herald Press, 1990, s. v.

3 См. прежде всего: Leo Driedger, Donald B. Kraybill. Mennonite Peacemaking: From Quietism to Activism. Scottdale, PA, Herald Press, 1994.

4 См. два последних обзора этой традиции: Barry L. Callen. Radical Christianity: The Believers Church Tradition in Christianity's History and Future. Nappanee, IN, Evangel. Publishing House, 1999; John Driver. Radical Faith: An Alternative History of the Christian Church. Ed. by Carrie Snyder. Kitchener, ON, Pandora Press, 1999.

5 См. биографический обзор по Йодеру в контексте его меннонитского насле-дия: Mark Thiessen Nation. John H. Yoder, Ecumenical Neo-Anabaptist: A Biographical Sketch, in: The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder. Ed. by Stanley Hauerwas, Chris K. Huebner, Harry J. Huebner, M. Th. Nation. Grand Rapids, Ml.Wm. B. Eerdmans, 1999. P. 1-23.

6 См.: Mark Thiessen Nation. A Comprehensive Bibliography of the Writings of John Howard Yoder. Goshen, IN, Mennonite Historical Society, 1997; M. Th. Nation. Supple-ment to «A Comprehensive Bibliography of the Writings of John Howard Yoder», in: The Wisdom of the Cross. P. 472-491.

7 Stanley Hauerwas. Messianic Pacifism // Worldview 16 (June 1973). P. 29.

8 Walter Wink. The Powers That Be. New York, NY, Doubleday, 1998. P. 204.

9 Yoder J. H. The Politics of Jesus. Grand Rapids, Ml, Wm. B. Eerdmans, 1972 (до-полненное издание — 1994; все цитаты в этой статье даются по дополненному изданию).

10 Stephen Charles Mott. «The Politics of Jesus» and Our Responsibilities // The Re-formed Journal 26 (February 1976). P. 7.

11 Anne Salsich, Wm. B. Eerdmans Publishing Co. — автору, 16 апреля 1998 г., в собственности автора.

12 Yoder J. H. The Politics of Jesus. P. 11.

13 Yoder J. H. The Politics of Jesus. P. 52.

14 Ibid. P. 131.

15 Для задач настоящего исследования не важны оценки того, какие послания Павла — настоящие, а какие нет. Под «паулистской» традицией я подразумеваю либо Павла, либо других

свидетелей из Нового Завета, близких ему. Но поскольку термин «паулистский» несколько громоздок, я буду, как и Йодер, под именем «Пав-ла» в кавычках понимать то же, что «паулистские» тексты.

16 В книге Йодера много мест, где автор проясняет в примечаниях свою пози-цию. Здесь он подчеркивает, что не считает ограниченностью то, как он оперирует с терминологией Павла: «Позитивный акцент современных дискуссий на значимо-сти апостольских слов о властях для институтов и идеологий нашего времени не обязательно подразумевает отказ от более буквального значения, которое могут иметь понятия о демоническом и о рабстве ... То, что эти две сферы или два вида определений "демонического" ясно различаются между собой, было бы, вероятно, для Павла гораздо менее очевидно, чем для некоторых из наших современников» (Yoder J. H. The Politics of Jesus. P. 139-140, fn 4.).

17 Ibid. P. 161.

18 Ben Witherington, III, The Paul Quest. Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 1998. P. 178.

19 Yoder J. H. The Politics of Jesus. P. 210.

20 Richard B. Hays. The Moral Vision of the New Testament. New York, Harper San-Francisco, 1995. P. 245. Литература на эту тему обширна. См. библиографию в: James D. G. Dunn. The Theology of Paul the Apostle. Edinburgh, T&T Clark, 1998. PP. 334-335. См. также: James D. G. Dunn, Alan M. Suggate. The Justice of God. Grand Rapids, Ml, Wm. B. Eerdmans, 1993. P. 1-42.

21 Yoder J. H. The Politics of Jesus. P. 246-247.

22 В этой короткой статье я не останавливаюсь на критике библейской экзеге-тики Йодера. Это сделано в одной из глав моей докторской диссертации, откуда взята настоящая статья.

23 Hays R. The Moral Vision of the New Testament. P. 245.

24 Ibid. P. 253.

25 Yoder J. H. The Politics of Jesus. P. 2.

26 Yoder J. H. The Politics of Jesus. P. 99.

27 Одно из направлений иудеохристианства первых веков — Прим. пер.

28 Yoder J. H. The Politics of Jesus. P. 10.

29 James M. Gustafson. Ethics from a Theocentric Perspective. Vol. 1. Theology and Ethics. Chicago, IL, The University of Chicago Press, 1981. P. 76.

30 Edward LeRoy Long, Jr. A Survey of Recent Christian Ethics. New York, NY, Ox-ford University Press, 1982. P. 90.

31 Wogaman J. Philip. Christian Ethics: A Historical Introduction. Louisville, KY, Westminster. John Knox, 1993. P. 233-235. Раздел озаглавлен «Джон Ховард Йодер и "Политика Иисусова"».

32 Richard J. Mouw. Foreword, in: The Royal Priesthood, by John Howard Yoder. Ed. Michael G. Cartwright. Grand Rapids, Ml, Wm. B. Eerdmans, 1994. P. VII.

33 Stanley Hauerwas. When the Politics of Jesus Makes a Difference // Christian Century, 110 (October 13, 1993). P. 982.

34 Hauerwas. When the Politics of Jesus Makes a Difference. P. 982.

35 Ibid.

36 Ibid. P. 984.

37 Hauerwas S. Pacifism: Some Philosophical Considerations // Faith and Philoso-phy 2 (April 1985). P. 100.

38 Yoder J. H. Nevertheless: The Varieties and Shortcomings of Religious Pacifism, revised and expanded ed. Scottdale, PA, Herald Press, 1992 [original edition, 1971]. P. 134-135.

39 Hauerwas S. The Peaceable Kingdom. Notre Dame, IN, The University of Notre Dame Press, 1983. P. 99, 102.

40 Richard J. Mouw. Foreword, in: The Royal Priesthood. P. VII.

41 Опубликована под заглавием: Yoder J. H. Reinhold Niebuhr and Christian Paci-fism // The Mennonite Quarterly Review 29 (April 1955). P. 101-117.

42 Karl Barth and the Problem of War. Nashville, TN, Abingdon Press, 1970. Джеймс Густафсон оценил эту статью как «замечательное критическое исследова-ние идей Барта в отношении пацифизма» (James M. Gustafson. Christ and the Moral Life. P. 208, fn 38).

43 Rassmussen L. Dietrich Bonhoeffer: Reality and Resistance. Nashville, TN, Abing-don Press, 1972.

44 Yoder J. H. How H. Richard Niebuhr Reasoned: A Critique of «Christ and Cul-ture», in: Authentic Transformation: A New Vision of Christ and Culture. Glen H. Stassen, D. M. Yeager, J. H. Yoder ed. Nashville, TN, Abingdon Press, 1996. P. 31-89, 271-284.

45 См. например: Yoder J. H. What Would You Do If ...? An Exercise in Situation Ethics // The Journal of Religious Ethics 2 (Fall 1974). P. 81-105; Yoder J. H. Moral Theology Miscellany # 21: Testing the Case for «Nature» as Alternative, Corrective, or Complement to Grounding in the Particular. Unpublished paper, 1994. 8 pp.; Yoder J. H. «Patience» as Method in Moral Reasoning: Is an Ethic of Discipleship «Absolute»? in: The Wisdom of the Cross. P. 24-42.

46 Yoder J. H. The Politics of Jesus. P. 39.

47 Yoder J. H. The Christian Witness to the State. Newton, KS, Faith and Life Press, 1964. Эта книга была переиздана со слегка исправленными примечаниями, 1977. В настоящее время издается в: Wipf & Stock, Eugene, Oregon.

48 Yoder J. H. The Christian Case for Democracy // The Priestly Kingdom. Notre Dame, IN, The University of Notre Dame Press, 1984. P. 155ff. (Эта статья первона-чально опубликована в 1977 г.).

49 Yoder J. H. The Christian Witness to the State. P. 18, fn 2.

50 Karl Barth. Church Dogmatics, IV/2. P. 721.

51 Yoder J. H. Why Ecclesiology Is Social Ethics, in: The Royal Priesthood. P. 106.

52 Yoder J. H. Walk and Word, in: Theology Without Foundations: Religious Practice and the Future of Theological Truth. Ed. S. Hauerwas, Nancey Murphy, Mark Nation. Nashville, TN, Abingdon Press, 1994. P. 82.

53 Внимательного взгляда на составленную мной библиографию трудов Йодера достаточно, чтобы убедиться в справедливости этого высказывания.

54 См. например: Yoder J. H. Nuclear Arms in Christian Pacifist Perspective, in: War No More? Options in Nuclear Ethics, ed. James W. Walters. Philadelphia, PA, Fortress Press, 1989. PP. 17-31; Yoder J. H. The Believers Church and the Arms Race, in: Yoder J. H. For the Nations: Essays Public and Evangelical. Grand Rapids, Ml, Wm. B. Eerdmans, 1997. P. 148-161 (первоначально лекция, прочитанная в 1978 г.).

55 Его первая опубликованная статья на эту тему относится к 1959 г. Он публи-ковал статьи в различных меннонитских изданиях, в евангелическом журнале «Christanity Today» и в часто переиздававшемся сборнике статей «The Death Pen-alty in America» (ed. by Hugo Adam Bedau, Oxford University Press, 1982 и др. изда-ния). Его наиболее подробная статья — Joder J. H. Against the Death Penalty и его же Response // Capital Punishment, Two Views. H. Wayne House, John Howard Joder. Waco, TX, Word Books, 1991. P. 105-179, 197-208.

56 Yoder J. H. Nevertheless. P. 137.

57 Ibid. P. 5.

58 Кроме соответствующих глав в «Nevertheless», см.: Quakerism in Early Amer-ica: «The Holy Experiment» and The Lessons of Nonviolent Experience, in: Christian Attitudes to War, Peace and Revolution. Goshen, IN, Coop Bookstore, 1983. P. 259-295, 487-507; The «Power» of «Nonviolence». A publication of the Joan B. Kroc Insti-tute for International Peace Studies. University of Notre Dame. 1994.

59 Yoder J. H. Nevertheless. P. 137.

60 Yoder J. H. Vietnam: A Just War? // His (April 1968). P. 1-3; Can Modern Armed Conflict Be Conducted Justly? Paper presented as part of a Wilson Center panel dis-cussion, October 5, 1979, 6 pp.; Just War Tradition: Is It Credible? // The Christian Century (March 13, 1991). P. 295-298.

61 См. комментарии Йодера по этому поводу в кн: Yoder J. H. Military Realities and Teaching the Laws of War // Theology, Politics and Peace, ed. Theodore Runyon. Maryknoll, NY, Orbis Books, 1989. P. 176-180.

62 Yoder J. H. When War is Injust: Being Honest in Just War Thinking, rev. ed. Maryknoll, NY, Orbis Books, 1996 (первое издание — 1984). P. 5-7.

63 Yoder J. H. When War is Injust. P. 5.

64 Ibid. P. 5.

65 Одно из свидетельств влияния Йодера в этом отношении — недавно вышедший сборник статей, написанных пацифистами и непацифистами: Glen Stassen, ed. Just Peacemaking: Ten Practices for Abolishing War. Cleveland, OH, Pilgrim Press, 1998.

66 См., например, материал о сенаторе США, на которого оказали влияние идеи Йодера в: Mark Hatfield. Between a Rock and a Hard Place. Waco, TX, Word Books, 1976.

67 Drew Christiansen S. J. A Roman Catholic Response, in: Yoder J. H. When War Is Injust. P. 102.

68 Charles P. Lutz. Foreword to the First Edition, in: Yoder J. H. When War Is Injust. P. XIX-XX (перепечатано с первого издания книги 1984 г.).

69 Jim Wallis. Lives of Peacemaking // Sojourners 27 (March — April 1998). P. 8. Надо заметить, что Йодер был автором и редактором «Sojourners» с номера янва-ря-февраля 1973 г. (тогда журнал назывался «The Post-American»), когда там впервые появились пишущие редакторы, до декабрьского номера 1988 г.

70 Peter Steinfels. John H. Yoder. Theologian at Notre Dame, Is Dead at 70 // The New York Times (January 7, 1998).

71 Yoder J. H. But We Do See Jesus, in: The Priestly Kingdom. P. 62.

СТИВЕН ГРЕЛЛЕТ И ПРАКТИКА НЕНАСИЛИЯ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.

К. П. Грушко

Любая идея целеполагающа. Это подразумевает, что изучение идейного кредо определенного мыслителя, того или иного обществен-ного движения теряет смысл, если не учитывать направленность на практическое решение поставленной задачи и обратное воздействие практики на мыслительный процесс.

Идея ненасилия стара как мир; ее истоки без опасения можно отне-сти ко времени зарождения общества, к тому моменту, когда сила была впервые использована в качестве инструмента взаимоотношений между людьми. Теоретическое оформление этой идеи и формирование ее этическо-ценностной основы, несомненно, потребовало накопления многовекового опыта в политической, социальной и религиозной сфе-рах общественного бытия. Но изначальным императивом — если не сказать криком души — теоретиков и проповедников принципа нена-силия всегда оставалась его практическая реализация как основы по-вседневной социальной деятельности. В данной статье рассматрива-ются особенности такой практики у одного из ведущих деятелей квакерского движения первой половины XIX столетия, американского проповедника Стивена Греллета1.

Религиозное общество Друзей (то есть квакеров), все более привлекающее внимание отечественных ученых, в XX в. становится опло-том современного пацифизма, а его члены продолжают вносить суще-ственный вклад в развитие идеи ненасилия. Но так было не всегда. По замечанию известного историка движения Р. Вэнна, «самое удивительное, что ни одно из явлений, с которыми обычно отождествляют это общество — пенитенциарные реформы, аболиционизм и даже пацифизм, — не было типичной заботой ранних квакеров»2.

Проповедническая деятельность основателя движения Д. Фокса и популярность его вероучения развивались на фоне, а отчасти стали следствием сильного социального потрясения, каким явилась Англий-ская революция XVII в3. Подвергаясь, как и другие диссидентские религиозные течения, гонениям (за свои убеждения Д. Фокс побывал в тюрьме не менее шести раз), английские квакеры не отказывались «перевернуть мир вверх дном» и участвовать в социальной революю-ции, происходившей на их глазах. Ряд известных Друзей того времени пополнили ряды кромвелевской армии. Сам основатель течения выра-зил свою позицию так: «Ныне младший брат поднялся, и старшие будут его слугами»4.

Содержавшиеся в учении Фокса христианские морально-этические нормы не позволили квакерству стать воинствующей сектой. После «Славной революции» 1688-89 гг., когда волна религиозной нетерпи-мости сходит на нет, пацифизм становится основой учения Друзей. Но пацифизм — лишь одна из многих возможных форм реализации прин-ципа ненасилия, и должно было пройти более ста лет, прежде чем квакерам удалось расширить рамки своей практики в данной сфере. В последней четверти XVIII в. секта вступает в период активного соци-ального реформизма, направленного на переустройство всего общест-ва в соответствии с проповедуемыми принципами.

Переход к широкомасштабной практике стал возможен для кваке-ров потому, что организация Друзей родилась именно как результат духовно-практической деятельности, противопоставленной догматике всех существующих церквей и способной удовлетворить насущные религиозные и социальные потребности широких слоев английского общества5. Этим объясняется стремительный рост популярности ква-керов в середине — второй половине XVII в. и тот факт, что с самого начала их религиозные взгляды не получили систематизированного богословского оформления, характерного для иных религиозных тече-ний, а формировались в процессе исторического развития. Но к началу XIX столетия многочисленные сочинения известных Друзей состав-ляют солидный идейный базис, на котором традиционная квакерская практика чувствует себя более чем уверенно. В конце XVIII — начале XIX в. Друзья создают ряд аболиционистских и пацифистских органи-заций, библейских обществ, союзов воскресных школ, частных школ в Англии и США (в том числе школ для черных), изобретают более эффективную и доступную для малоимущих ланкастерскую систему обучения.

Кровавые события и социальные потрясения конца XVIII — первой половины XIX в. в Европе и США не могли не создать впечатления, что мир катится в пропасть. В таких условиях пропаганда и претворе-ние в жизнь принципа ненасилия казались квакерам (и не только им) единственно возможным средством спасти человечество от неминуе-мой гибели. Но к этому времени социальная практика квакеров ос-ложнилась рядом обстоятельств: общество Друзей превращается в замкнутую секту, озабоченную сохранением своей идентичности, угасает

религиозный дух ее членов, возрастает догматизм среди про-поведников, наконец — имеет место серия расколов между традицио-налистским и евангелистским течениями внутри общества, фактически превративших его в несколько враждующих групп6. Ослабленное этой борьбой, квакерство нуждалось в людях, способных решить одновре-менно несколько задач: создать основу для воссоединения движения, преодолеть сектантскую замкнутость и обратить Друзей «лицом к миру», восстановить исконный, присущий ранним квакерам баланс между основными сторонами религиозного опыта: мистицизмом, профетизмом (пророчествованием), перфекционизмом (внутренним со-вершенствованием) и универсализмом (объединением всех верую-щих)7.

Таким человеком стал Стивен Греллет. Этьен де Грелле де Мобилье (Etienne de Grellet de Mobillier, 1773-1855) родился во Франции, в Лиможе8. Его родители были состоятельными аристократами, отец — главным поставщиком фарфора ко двору Людовика XVI, мать проис-ходила из знатного рода Сенамо. Все шестеро детей получили достой-ное образование, были воспитаны в католическом духе, отличались способностью к самостоятельному мышлению. Грелле не удалось закончить «Ораторский коллеж», в котором обучались его братья: события Французской революции нарушили привычный ход жизни нобилитета, родители Грелле были надолго заключены в тюрьму, а все их имущество конфисковано. Вместе с другими роялистами братья Грелле бегут в Германию. Весной 1792 г. Этьен и его брат Жозеф, чудом вырвавшись из плена, спасаются бегством в Амстердам, откуда в январе 1793 г. отплывают в Демерару (колонию Нидерландов на территории современной Гайаны, к северо-западу от Бразилии).

Пробыв здесь около двух лет и насмотревшись на жестокости рабовладения, ранившие религиозные чувства Этьена, в конце 1795 г. он вместе с братом был вынужден перебраться в Нью-Йорк. Поводом к этому стал случай, глубоко запечатлевшийся в сознании будущего квакера: завидев мачты приближающихся кораблей, братья решили, что французский флот идет захватывать Демерару. Для двух аристо-кратов-роялистов бегство из колонии стало единственным способом избежать гибели. Но по прибытии в Нью-Йорк они выяснили, что опасения за их жизнь оказались напрасными: то были корабли друже-ственной английской эскадры. В США братья по чистой случайности поселились в доме американского офицера, сочувствовавшего квакер-ским религиозным взглядам. Под влиянием дочери офицера и посе-щавших этот дом местных квакеров Этьен увлекся сочинениями У. Пенна, все больше проникаясь уважением к доктринам Друзей. В 1796 г. он переехал в Филадельфию и под именем Стивена Греллета стал членом квакерского общества. С этого времени Греллет в новом для него качестве проповедника начинает свои путешествия: сначала по Северной, а позднее — Центральной Америке, Европе, Малой Азии и иным регионам. В 1818-1820 гг. Греллет вместе с другим известным квакером, химиком и филантропом Уильямом Алленом, по личному приглашению императора Александра I посещает Россию (MSG.I.343-426).

Фигура Греллета чрезвычайно показательна. Неся на себе миссию американского проповедника, но не забыв своего французского происхождения, он принимал участие во множестве исторических событий своего времени, общался с огромным количеством людей, от грабите-лей до ученых, от крестьян до императоров. О популярности Греллета среди современников свидетельствует тот факт, что посмертный сбор-ник его дневников и воспоминаний за короткий период выдержал четыре издания, а отклики тронутых его кончиной читателей в боль-шом количестве публиковались в периодике в Англии и США9.

Опыт Греллета был необходим не только для распространения ква-керских идей, но и для расширения квакерской ойкумены, интеграции квакерства в религиозную и социальную жизнь всего общества, пре-одоления замкнутости, которая, по его собственному мнению, лишь разрушала это общество изнутри. Наиболее ярко данная мысль про-явилась в отношении Греллета к сектантским настроениям самих Дру-зей: осуждая доктрины «раскольников», он не считал необходимым исключать их из организации, делать изгоями в квакерском мире. С точки зрения отношений между людьми, то есть общественных отно-шений, Греллет относился к Друзьям и их секте так же, как ко всему обществу, — с истинно христианской позиции безграничного универ-сализма.

Для исследователей квакерства важность деятельности того или иного Друга, как правило, пропорциональна количеству сочиненных им религиозных и социально-политических памфлетов, конституций или иных сходных общественно-значимых документов. Единственным источником информации о Греллете может служить лишь эпистоляр-ное и мемуарное наследие, опубликованное после его смерти. Не по этой ли причине личность Греллета мало привлекала внимание спе-циалистов по истории движения, а также историков ненасилия, искав-ших в первую очередь идейные истоки определенных процессов?10

Тем не менее именно отсутствие среди бумаг Греллета специальных трудов, посвященных общественно-значимым проблемам, позволяет сделать однозначный вывод: главной сферой его интересов была прак-тика. К такому же выводу приходим и после изучения его писем, дневников и воспоминаний.

Практическое служение христианским заветам, по мысли квакера, совершается не только ради всего общества, но и ради Бога, оно неотделимо от акта веры. Именно так, полагал Греллет, понимали свою деятельность основатели квакерства: «Ранняя история нашего Обще-ства основана на сходных принципах; отсюда их — квакеров — рост в Истине и спасительном знании Господа Иисуса Христа» (MSG.I.141). Практика необходима для духовного роста того, кто действует; Грел-лет не сомневался, что если его действия находятся в согласии с «ис-тиной», Бог сам направит их в нужное русло и будет способствовать успеху на благо вере, человеку и обществу (MSG.I.79-80).

Отказ от практики недопустим: «Я уверен, что для каждодневного труда всегда найдется нужное место и нужное время, и я горячо же-лаю, чтобы день за днем я находил себе применение в служении Гос-поду» (MSG.I.151). Сразу после вступления в общество Друзей Грел-лет отмечает в своем дневнике важность активной деятельности ква-керского проповедника, который является образцом для окружающих и оказывает влияние не только на единоверцев, но и на все общество. Такое воздействие может быть двояким: «Своим примером служители могут приводить людей ко Христу, а могут отгонять от Него» (MSG.I.141). Основной целью свой практики квакер считал воздейст-вие на окружающих; тщательно фиксируя на бумаге свои поступки, он рассчитывал увлечь за собой как можно большее количество совре-менников (MSG.I.Preface).

Греллет сознавал всю сложность своей задачи — изменить веками устоявшиеся общественные нормы и «направить ко Христу» тех, на кого не удавалось повлиять в течение долгих лет (MSG.I.313, 318-319).

Это заставило его вновь и вновь возвращаться в Европу и предприни-мать все более продолжительные и дорогостоящие путешествия. Пред-видя возможные духовные испытания и опасности, связанные с такими поездками, Греллет был решительно настроен жертвовать собой ради примера всему миру. Важным средством для реализации своих принципов, наряду с усилиями по реформированию социальных институтов, он считал религиозное увещевание (MSG.I.59).

Для Греллета проблема ненасилия являлась ключевой. Основой его религиозных убеждений была вера в объединяющий спасительный труд Иисуса Христа, которую он противопоставлял кальвинистской доктрине предызбранности ко спасению. Христос — «Князь Мира» («Prince of Peace»), поэтому вражда между людьми будет прекращена только тогда, когда все люди, следуя его пути, объединятся в Боге и станут творить добро друг другу (MSG.1.103-106). Кальвинисты, вы-двигая теорию божественного предопределения, вероятно, не думали о таком ее практическом последствии: если человек чувствует, что не попал в число избранных счастливцев, это внушает ему порочные мысли о возможности и даже необходимости насильственного пре-кращения собственной жизни. В 1801 г. близ американского города Линн (Массачусетс) Греллет спас от гибели убежденную в своей гре-ховности кальвинистку, которая пыталась утопиться. Его действия оказали влияние на местных последователей Кальвина, начавших со-мневаться в правоте своего учения. Только универсализм, полагал Греллет, может вернуть их в «истинную церковь Христа», и для внушения этой мысли он с завидным постоянством проводил с кальвинистами продолжительные молитвенные собрания (MSG.I.66, 157-158). Такого квакерская практика того времени, видимо, почти не знала.

Более значимой является встреча Греллета с камизарами — представителями движения французских протестантов, поднявших в нача-ле XVIII в. кровавое восстание против интендантов Людовика XIV. Смысл христианской практики, по мнению Греллета, несовместим с такими действиями: цель не оправдывает средств; насилие над собой или другими несовместимо с верой, в какой бы форме она ни выража-лась, поскольку вера — это сама жизнь. Камизары, видимо, поняли это еще во времена восстания: «Я видел их древние свитки, — писал Грел-лет, — которые свидетельствуют, что в различные периоды своей истории камизары подвергались жестоким гонениям со стороны католических властей: их распинали, пытали и убивали. Среди этих людей было несколько молодых, которые, на манер древних мучеников, с помощью веры в Христа были способны выносить все страдания ... Я видел копии писем, которые они посылали другим протестантам, стремившимся огнем и мечом ответить на злодеяния папской церкви. В этих письмах они говорили о несовместимости такого поведения с истинным служением Христу, о том, что истинным служением Христу, о том, что служители Христа должны не воевать, но действовать, как их Господь: любить тех, кто их преследу-ет, и не поддаваться духу мщения» (MSG.I.303).

В связи с этим самой интересной кажется встреча Греллета с крым-скими молоканами. Молокане (самоназвание — «духовные христиа-не») были представителями отечественного

рационалистического ре-лигиозного течения, выделившегося во второй половине XVIII в. из духоборцев. Его основателем явился крестьянин Семен Уклеин, не признавший духоборческое положение о том, что единственным ис-точником религиозной истины является внутреннее озарение. Уклеин и его сторонники (70 «апостолов») организовали собственную секту в Тамбове; к началу XIX в. молоканство проникает в Саратов, Воронеж, на Кавказ. Основным источником вероучения молокане считали Писа-ние. Вселенские церковные соборы, по мнению Уклеина, извратили чистое учение Христа, отсюда — отрицание церковной традиции и институтов. В позднейшее время учение раздробилось на несколько групп, отличавшихся пониманием отдельных доктрин (пресники, суб-ботники, воскресники, молокане донского толка и т.д.)11.

При всем сходстве учений молокан и Друзей вопрос об изначаль-ном влиянии протестантских идей на это и подобные течения всегда оставался открытым12. Греллет заранее знал, что представляет собой данная секта, его встреча с молоканами не была случайностью. Озна-комившись с их обычаями, он не мог не отметить с удивлением, до чего велико сходство их традиций с квакерскими доктринами. Но име-лось и существенное различие — в представлениях о войне. «Отвечая мне, молокане сказали, что война есть предмет, который они не смог-ли еще до конца обдумать, так чтобы соотнести его со словом Писа-ния, ... что они не могут не подчиняться законам, по которым их мо-лодежь обязана служить в армии» (MSG.I.401-402). Такое отношение было связано с противоречием, заложенным в учении Уклеина: с од-ной стороны, «духовные христиане ... должны избегать исполнения тех законов, которые противоречат исполнению слова Божия», но с другой — «невозможно открыто противостоять правительству и не исполнять его требования»13. Это стало причиной парадоксальной си-туации: попав в тюрьму по приговору тамбовских властей, основатель движения и его сторонники ради освобождения сочли возможным обратиться в православие, а получив свободу, снова отказаться от него.

Квакер уверял молокан в порочности войны как противного хри-стианству инструмента насилия и в необходимости открыто отстаи-вать свои убеждения. Он знакомил их со взглядами Друзей на этот счет. Но пацифистская практика Греллета этим не ограничилась. «Ужасы войны» были известны и постоянно сопутствовали ему с ран-них лет, особенно во время путешествий по Европе в разгар наполео-новских войн. Ностальгические воспоминания о Франции не мешали Греллету рассуждать о страданиях, на которые французские политики того времени обрекли Европу. В Германии он отмечает, что «француз-ские войска возвращались по этой местности, опустошая и разрушая все на своем пути, поскольку, преследуемые частями противника, они уничтожали все, что могло стать его добычей» (MSG.I.264). Квакер пишет о грабежах и насилии над местными жителями, совершаемыми отступавшими войсками, все больше уверяясь в преступности войн.

Но для Греллета война — не просто уничтожение «братьев во Хри-сте». В первую очередь она оказывает пагубное воздействие на обще-ственную мораль, выявляя самые низменные человеческие качества. Война является источником порока; в августе 1813 г. квакер отмечает: «Я пребываю в большой печали, будучи свидетелем того, как тьма обволакивает общество и как вместе с ней распространяется порок ... Солдаты, сохранившие свою жизнь на войне, возвращаются домой и приносят с собой порочный дух, который, как яд, растекается по окру-ге» (MSG.I.216). Выступая перед шеститысячной толпой солдат на Гаити, Греллет говорит им не только о внешних бедствиях, причиняе-мых войнами, но и о разрушительном воздействии военной машины на сознание человека, его дальнейшую жизнь — эта мысль достойна ав-торов конца XX столетия (MSG.I.295).

Отсюда и реальный способ противостояния насилию: необходимо непосредственно влиять на искалеченное войной сознание человека, особенно военного. В июле 1812 г. вместо того, чтобы возвратиться в Америку, Греллет задерживается в Европе и, не боясь погибнуть, встречается не только с теми, в чьих силах было остановить кровопро-литие, но и с простыми людьми — заложниками политики, нуждаю-щимися в утешении. «Что еще я могу чувствовать, кроме обязанности усердно и добросовестно проповедовать Христа Искупителя, Спасите-ля от зла, ... направлять всех людей к нему, Князю Мира» (MSG.I.174-175). В своих письмах и дневниковых записях он излагает реалии во-енного времени, обстановку в том или ином воюющем государстве, замечая, что к этому его побуждает сознательное замалчивание вла-стями такого рода сведений (MSG.I.212)14.

Понимая невозможность скорого упразднения армии как институ-та, в общении с солдатами и генералами Греллет стремится заложить в них семена веры, которые принесли бы впоследствии необходимые плоды. Эти действия были эффективны, поскольку такое стремление находило отклик среди самих военных. Еще М. Вебер отметил повы-шенный интерес офицерства к доктрине спасения, проповедуемой рядом религиозных учений. По мнению исследователя, «наряду с по-сюсторонними обещаниями, которые сочетались с надеждой на потус-тороннее воздаяние, в притягательности этих культов для офицеров известную роль играл магически-сакраментальный характер дарования благодати. ... Те же свойства способствовали их распространению среди чиновников вне армии. В этой сфере вообще всегда ощущалась склонность к специфической религиозности, связанной с надеждой на спасение. Примером могут служить чиновники-пиетисты в Германии и, правда реже встречающиеся, действительно "набожные" русские генералы XVIII-XIX вв.»15. Именно их встречаем на страницах «Ме-муаров» Греллета: М.А. Милорадович, А.А. Тучков, герои Отечест-венной войны 1812 г., офицеры, со многими из которых квакер бесе-довал на духовные темы и проводил молитвенные собрания (MSG.I.341, 362-363, 395).

Образцом нравственной дисциплины среди военных для Греллета была шведская армия, чьи солдаты и офицеры читали Библию и моли-лись в специально отведенное для этого время. Их поведение Греллет противопоставлял другим войскам, в том числе французским и рус-ским, предававшимся порочным увеселениям и насилию над местны-ми жителями (MSG.I.263-266). В 1812 г. он встречался с производите-лями оружия и отговаривал их продолжать «род деятельности, несо-вместимый с Божественной истиной» (MSG.I.182-183). Во время своих поездок Греллет, не сочувствующий ни одной из воюющих сторон, устраивал собрания с французскими, немецкими, английскими, нор-вежскими, русскими и американскими солдатами. В сентябре 1811 г. в Шотландии он одновременно встречается с английскими офицерами и французскими военнопленными, проживающими здесь on parole (на поселении), доказывая этим, что для верующих не существует вражды (MSG.I.154-156).

Через несколько дней Греллет отправляется в Ирландию и посеща-ет местные армейские казармы, отмечая, что «солдаты вместе с офицерами в большом количестве приходят на мои собрания». Более того: «Когда некоторые злонамеренные люди бросали в меня камнями или грязью, солдаты выходили, чтобы разогнать их, а поскольку они были при оружии, я опасался возможных последствий...» (MSG.I.161). Что-бы не допустить кровопролития, Греллет уговорил солдат разойтись. Офицеры австрийской армии в Цюрихе благодарили квакера за его миротворческую миссию и обнаружили полное сочувствие доктрине ненасилия. Французские

«генералы и полковники ... выражали благо-дарность за возможность познакомиться с превосходными христиан-скими принципами, о которых они ничего не знали» (MSG.I.181).

Навестив находящихся в английской тюрьме датских и норвежских военнопленных, при первой же удобной возможности Греллет встре-тился с королем Норвегии и составил обращение к датскому монарху в надежде, что они приложат максимум дипломатических усилий для вызволения этих религиозных солдат (часть их впоследствии вступила в общество Друзей, а один — Энох Якобсон — стал гидом и перево-дчиком Греллета во время его путешествия по северным странам) (MSG.I.274, 283-284, 321-322). Таким образом, квакеру удавалось спасать не только души военных, но и их тела.

Открытость солдат и офицеров «евангельской Истине» подсказы-вала Греллету, что они, как и простые жители, являются рабами госу-дарственной политики. Это только усиливало его неприязнь к армии, ведь рабство, по его мнению, — самая жестокая из форм насилия. Впечатления от обращения с черными в Демераре запомнились Грел-лету на всю жизнь и во многом определили его отношение к институту рабства. Уже в 1796 г., то есть сразу после вступления в общество Друзей, Греллет с радостью отмечает, что филадельфийское ежегод-ное квакерское собрание «пришло к заключению, что к человеку лю-бого цвета кожи, исповедующему наши принципы и подающему про-шение о вступлении в наше Общество, необходимо относиться нарав-не с белыми людьми ... поскольку Христос есть Спаситель каждого, кто верит в Него, к какому бы народу он ни принадлежал» (MSG.I.34).

Как полагал Греллет, именно жестокость рабовладельцев являлась причиной религиозной нечувствительности рабов. У освобожденных от гнета черных, как правило, проявлялись их лучшие качества, ис-кренняя набожность и честность в делах. Одним из доказательств это-го явилась для Греллета судьба Пола Каффи — свободного африканца из Новой Англии, ставшего не только членом общества Друзей, но и преуспевающим владельцем торгового судна: «Вся команда его кораб-ля состоит из черных. Наряду с чистотой и порядком на борту судна, это привлекает всеобщее внимание. Я верю, что его пример многим открыл глаза на положение других бедных африканцев, которые... способны, как Пол Каффи, стать ценными членами гражданского и религиозного общества» (MSG.I.150).

Освобождения из рабских оков для этого недостаточно. Законы, покровительствующие безнаказанности белых в их отношении к чер-ным, распространяются и на свободных негров, делают их людьми второго сорта и должны быть отменены. Особое негодование вызыва-ли у Греллета те законы, которые разрешали работорговлю, ведь ни-кто, кроме Бога, не имеет права распоряжаться человеческой судьбой. Встречаясь с вирджинскими плантаторами в 1800 г., Греллет говорит о недопустимости продажи рабов, расчленяющей их семьи и наносящей непоправимый урон нравственности (MSG.I.59, 131-133).

Цитаделью рабовладения в США Греллет справедливо считал юго-восточные штаты — Вирджинию, обе Каролины, Джорджию и др. Массовые переселения местных квакеров на западные территории он связывал с невозможностью выносить «страдания бедных рабов, среди которых они живут» (MSG.I.55)16. В этих штатах, а также на Гаити, Греллет устраивал молитвенные

собрания для черных, их хозяев, но главное — совместные встречи «лицом к лицу» рабов с рабовладель-цами. На таких встречах ему удалось уговорить часть плантаторов отказаться от использования рабского труда и от применения силы по отношению к рабам (MSG.I.54, 132).

Рабство как форма насилия не было для Греллета чисто американ-ской проблемой. Положение русских крепостных он сравнивал с по-ложением африканцев в Америке и особо отмечал благотворную дея-тельность отдельных помещиков, отпускавших на волю своих кресть-ян (MSG.I.367-368). Подобно Д. Вулману и другим аболиционистам, он старался не пользоваться продуктами труда рабов и пытался при-учить к тому же их хозяев. Он использовал каждую возможность для того, чтобы напомнить власть имущим о необходимости исправления бедственного положения угнетенных.

Греллет общался с представителями власти для выполнения собст-венных миссионерских, благотворительных и реформаторских задач. Сочетая, по свидетельству современников, квакерское прямодушие с французской учтивостью, он был желанным гостем в придворных кругах тогдашней Европы и России. Многие из знатных собеседников составляли для Греллета рекомендательные письма, которые облегча-ли ему доступ в различные общественные заведения и дома влиятель-ных особ (MSG.I.193, 216, 249 и др). Для этого квакера общение с властями было не целью, а средством исправления мирских пороков. По его мнению, на власти лежит ответственность за большинство об-щественных несправедливостей, поэтому именно она может содейст-вовать не только их устранению, но и предотвращению (MSG.I.379).

Отсюда помимо прочего его мысль о важности полицейских орга-нов для поддержания порядка в обществе. Но одновременно — и со-ображение о необходимости сдерживания власти, которая ставит под угрозу свободу совести, безопасность граждан, порядок и стабиль-ность в обществе. Особенно любопытно в этом смысле стремление Греллета встретиться с Наполеоном. В январе 1808 г., отмечая страда-ния жителей, вовлеченных в войну европейских государств, он пишет: «Днем и ночью я думаю о Бонапарте. О, если бы я мог умолять его, если бы дал ему прочувствовать и увидеть, как сам вижу, все ужасы и невзгоды, которые он обрушил на человечество, порок и безнравст-венность, в которые он вовлек молодежь! Я несколько раз пытался получить паспорт в Париж, но до сих пор мне это не удавалось...» (MSG.I.120-121). Через пять лет, когда изгнанный из России Наполеон терпел поражения и собирал новую армию для ответного удара, Греллет, имея возможность попасть на аудиенцию к императору, замечает: «Несколько лет назад, когда я был во Франции, я чувствовал сильное побуждение встретиться с Бонапартом в Париже... и вот я здесь, но не имею ни малейшего желания его видеть... Божественное откровение, которое, как я тогда полагал, могло снизойти на Бонапарта, теперь не посетит его» (MSG.I.212). Практическая польза от общения с властью всегда ставилась квакером на первый план.

В 1814 году желание Греллета беседовать с главами государств-победителей, высказанное на ежегодном лондонском квакерском соб-рании, заставило Друзей составить петицию о мире для прусского короля и российского императора. Лично вручая этот документ Алек-сандру I и Фридриху Вильгельму, Греллет и У. Аллен не упустили случая говорить с ними об ответственности, связанной с отправлением власти, о пагубности насилия во всех его формах, об основных прин-ципах общества Друзей (MSG.I.277-280).

Такое начало позволило Греллету и в дальнейшем апеллировать к монаршим особам для проведения в жизнь принципа ненасилия. Из Москвы Греллет пишет Александру I о необходимости смягчения карательных законов: «Мы обнаружили, что некоторых заключают в тюрьму из-за мелких ошибок в паспорте, среди этих людей много молодых женщин. Действия полиции очень жестоки, и крестьяне... сильно страдают от них; иногда проходят месяцы, пока их выпустят» (MSG.I.380). И снова цель не оправдывает средств: необходимость наведения порядка не должна быть предлогом для насилия государст-ва над собственными гражданами.

Содействие смягчению уголовного законодательства было лишь началом деятельности Греллета в данной области. Пожалуй, его глав-ным достижением стало инициирование реформы пенитенциарной системы в Англии, в которой Друзья позднее приняли активное уча-стие. Стараниями Бенджамина Сибома, близкого друга Греллета и издателя его «Мемуаров», данная сторона деятельности американского квакера привлекла наибольшее внимание исследователей (MSG.I.197). «В истории квакерской филантропии визиты Греллета [в исправитель-ные заведения — К. Г.] займут видное место. За полтора века до того квакеры сами сидели в тюрьмах по всей Англии. Вместе с Греллетом они основали теперь движение за улучшение содержания заключен-ных и за их исправление; это движение существует в Англии и Амери-ке по сей день»17.

Интерес Греллета к пенитенциарной системе и забота о заключен-ных не были для него случайностью, а его деятельность не ограничи-лась центральной лондонской тюрьмой «Ньюгейт». Как видно из запи-си от 27 июля 1812 г., Греллет считал, что всеобщая греховность чело-вечества позволяет относиться к преступнику так же, как ко всем ос-тальным: «Как может быть иначе, если любовь и сострадание Бога распространяется даже на меня, [курсив Греллета — К. Г.] "великого грешника", могущего называть себя так вслед за апостолом ... Я чувст-вую, что если Любовь и сострадание чудесным образом снизошли на меня, они распространяются также и на заключенных ... ибо Христос умер за всех» (MSG.I.174).

Тяжкие условия тюремного заключения, насилие над арестантом еще больше портят его: «Хуже всего, что умы большинства заключен-ных из-за физических страданий становятся жесткими, как железные оковы на их теле» (MSG.I.337). Набожность заключенных в некоторых тюрьмах Греллет связывал с чистотой и порядком в камерах, с отсут-ствием цепей и оков, а в одной из московских тюрем, «построенной по наилучшему плану из всех, что я когда-либо видел», ему удалось про-вести «несколько глубоко религиозных молитвенных собраний» (MSG.I.379-380). Среди других недостатков содержания заключенных, влияющих на их мораль, Греллет упоминает совместное заточение мужчин и женщин, взрослых и детей: первые не только учат пороку последних, но и нередко посягают на их безопасность. Как свидетель-ствовала практика, среди отбывающих заключение всегда присутство-вало достаточно тех, кто попал в тюрьму из-за долгов или по ошибке, но являлся тем не менее высоко нравственным человеком. Эта нравственность, однако, могла быть ущерблена под влиянием тюремного общества (MSG.1.198).

С течением времени у Греллета складывалось представление о том, что именно необходимо исправить. Одной из важнейших задач он считал облегчение телесных страданий заключенных и разделение их по возрастным и половым категориям. Помещение в тюрьму бродяг (особенно детей) он считал недопустимым, как и насильственное со-держание под стражей людей за

«малые проступки» административно-го характера (MSG.I.340-341). Все это, по мнению квакера, не способ-ствовало главной цели, для которой предназначены тюремные заведе-ния: исправлению преступников через их покаяние и духовное очище-ние, достичь которого невозможно без благотворного внешнего воз-действия. Необходимо регулярное посещение тюрем религиозными служителями; лучше всего, если ими являются женщины, оказываю-щие смягчающее действие на грубые тюремные нравы (MSG.I.367). Первой из таких женщин стала квакерша Элизабет Фрай, сестра из-вестного евангелиста Д. Гарни, которая по праву считается одним из виднейших квакерских реформаторов.

«Мемуары» свидетельствуют, что Греллет посещал тюрьмы и в Америке. В записи от 28 ноября 1818 г. он сравнивает съезжие (пе-ресыльные) тюрьмы Петербурга со сходным нью-йоркским заведени-ем «Брайдуэлл», о котором знал явно не понаслышке (MSG.I.348). В Лондоне тюрьмы данного типа («Комптерс») привлекали его внимание в первую очередь: именно в этих временных пристанищах, где соби-рались только что пойманные заключенные разного рода — от убийц-рецидивистов до бездомных детей, — можно было встретить все раз-новидности насилия (MSG.I.194). В 1813 г. Греллет впервые устроил в «Комптерс» молитвенное собрание и с тех пор не упускал случая на-вестить такие заведения в Америке и Европе, в России.

Посетив последнюю из лондонских пересылок, Греллет совершил наконец свой «эпохальный» визит в Ньюгейт, тщательно записывая увиденное: связанные по четверо смертники; дети, попавшие под влияние закоренелых преступников; дикие нравы среди заключенных женщин, убивающих рожденных здесь же детей, и т. д. Покинув «оби-тель невзгод и страданий», он рассказал об увиденном Э. Фрай и дру-гим квакерам, которые тоже начинают активно помогать заключен-ным, снабжать их одеждой и пропитанием, устраивают тюремную школу на основе ланкастерского метода взаимного обучения. Сам Греллет посещает лондонского шерифа и беседует с начальником Ньюгейта о недопустимости насилия в тюрьмах и улучшении тюрем-ной системы. Во многом благодаря их стараниям, «Комптерс» вскоре были упразднены (MSG.I.194).

В тюрьме в Або (Финляндия) Греллет зарисовывает оковы заклю-ченных с указанием их веса и размеров и в феврале 1819 г. представ-ляет этот набросок Александру I. Через месяц при встрече с императо-ром Греллет был рад услышать, что эти оковы сняты, а арестованные отпущены на свободу (MSG.I.336, 364-365, 369). Сравнивая состояние тюрем в России с европейскими и американскими, Греллет сделал вывод о необходимости реформирования российской тюремной сис-темы. С таким предложением он обратился к графу Милорадовичу, петербургскому генерал-губернатору: «Мы сказали ему, что можно сделать много, но что есть вещи, которые необходимо исправить не-медленно» (MSG.I.362). Вместе со своим другом У. Алленом Греллет добивается улучшения системы тюремной охраны, чтобы оградить арестантов от насилия с ее стороны (MSG.I.363). По совету квакера в 1820 г. сам Папа Римский облегчает участь заключенных, содействует улучшению условий их содержания. То же происходит в Испании, когда во время четвертого путешествия в Европу Греллет удостаива-ется аудиенции у короля и рассказывает ему об увиденном в мадрид-ских тюрьмах (MSG.II.53-72, 335-360).

Именно в этом, как видим, и заключалась цель Греллета — поло-жить конец насилию в любых его проявлениях. Используя доступные ему средства, он добился значительных результатов, развитых впо-следствии его продолжателями. Но важность деятельности С. Греллета и его влияния на

практику ненасилия не только в этом. Для него была характерна сосредоточенность на страданиях конкретных людей, с которыми ему приходилось общаться. Такой путь — от решения част-ных проблем к реализации принципа ненасилия на более высоком уровне — он считал кратчайшей дорогой ко всеобщему благополучию. Как показала дальнейшая история квакерства, этот метод оказался самым жизнеспособным: он не только в большинстве случаев приво-дил к ожидаемым результатам, но и отвлек внимание квакеров от бес-плодных теологических дискуссий, способствовал преодолению кри-зиса в обществе Друзей.

Современное квакерство, все менее напоминающее религиозную организацию, продолжает заложенную в тот переломный момент тра-дицию и считает ненасилие основой своей практики; ярким тому дока-зательством является деятельность квакеров в Чечне.

1 Автор сознает ответственность ввода данного имени в оборот отечественной науки. В русскоязычной литературе С. Греллет упоминался лишь несколько раз, причем в большинстве случаев транскрипция его имени была ошибочной: исконно французское Etienne de Grellet du Mobillier превращалось то в «Стефана Греллэ-де-Мобилье», то в «Стефана Грелье». Исходя из того, что в своей квакерской ипостаси (и, соответственно, зарубежной историографии) наш герой известен под английским именем Stephen Grellet, правильным кажется выбранный вариант его точного перевода на русский язык — Стивен Греллет...

2 Vann R.T. The Social development of English Quakerism, 1655-1755. Cambridge (Mass.), 1969. P. 208; сходной точки зрения придерживаются Х. Барбор (Barbour H. The Quakers in Puritan England. New Haven, 1964. P. 242), Д. Мариэтта (Marietta J.D. The reformation of American Quakerism, 1748-1783. Philadelphia, 1984. P. 97-98).

3 Об истории квакерского движения написаны тома, классическими обобщаю-щими работами считаются: Vipont E. The story of Quakerism: through three centuries. Richmond, 1977; Trueblood D.E. The people called Quakers. Richmond, 1976; Milligan E.H. Quakers. London, 1966; Brinton H.H. Friends for 300 years: The history and beliefs of the Society of Friends since George Fox started the Quaker movement. Philadelphia, 1965; Jones R.M. The faith and practice of the Quakers. London, 1949; Russel E. The history of Quakerism. N.Y., 1943. Среди немногочисленных отечественных работ стоит выделить книги С. И. Жука (Жук С. И. От «внутреннего света» к «новому Ханаану»: квакерское общество «срединных» колоний. Днепропетровск, 1995) и Т. А. Павловой (Павлова Т. А. Джон

Беллерс и английская социально-экономическая мысль второй половины XVII в. М., 1979; Павлова Т. А. Народная утопия в Англии XVII в.: представления о социальной справедливости. М., 1998).

4 Цит. по: Хилл К. Английская Библия и революция XVII века. М., 1998. С. 265-266.

5 Ранние квакеры творчески освоили идеи таких религиозных течений, как ана-баптизм, рантерство, сикерство и др., быстро распространявшихся в условиях маргинализации английского населения в период Английской революции. По-степенная дискредитация церковной догматики и Писания в данное время при-влекла в ряды квакерства и представителей высших слоев, самым известным из которых стал Уильям Пенн — основатель колонии Пенсильвания в Северной Аме-рике. (О социальном составе общества Друзей в XVII в. среди западных и отечественных ученых идут споры, об этом см.: Павлова Т. А. Народная утопия в Англии XVII в. С. 38-43.

6 Об этом см.: Ingle H.L. Quakers in conflict: the hicksite reformation. Knoxville, 1986.

7 Жук С. И. Указ. соч. С. 9.

8 Memoirs of the life and Gospel labours of Stephen Grellet: in 2 vols. London, 1862. P. 1-25. В дальнейшем ссылки на «Мемуары» С. Греллета приводятся в тексте (MSG, I/II — номер тома, номера страниц).

9 Smith J.R. A descriptive catalogue of Quaker books, or books written by members of the Society of Friends, generally called Quakers, from their first rise till the present time. London, 1867. P. 244.

10 Единственным фундаментальным трудом, посвященным Греллету, является: Comfort W.W. Stephen Grellet. A biography. The Quaker ambassador of the good will. N.Y., 1942. Отдельные главы и упоминания о Греллете можно найти в работах: Ingle H.L. Op. cit. P. 63, 71-74, 87, 122-127; Bacon M.H. The Quiet Rebels. The Story of the Quakers in America. Philadelphia, 1985. P. 151-175; Bacon M.H. Valiant Friend. N.Y., 1980. P. 89; Ahlstrom S.E. A religious history of the American people. New Haven, London, 1972. P. 207; Dalglish D.N. People called Quakers. Freeport (N.Y.), 1969. P. 130-152; Cunningham J. The Quakers from their origin till the present time: an interna-tional history. Edinburgh, 1868. P. 230-245, 259-285, 300-325. В России личность Греллета привлекла внимание ученых второй половины XIX в. в связи с интересом к деятельности Александра I и митрополита Московского Филарета: Сушков Н. Квакеры в Петербурге (из «Записок о жизни и времени святителя Филарета митрополита Московского») // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1867. Кн. 1 (янв.-март). Смесь. С. 149-153; Он же. К рассказу о квакерах (из «Записок о жизни и времени святителя Филарета митрополита Московского») // Чтения в ОИДР. СПб., 1870. Кн. 1. Смесь. С. 235-247; Пыпин А. Н. Император Александр I и квакеры // Вестник Европы. 1869. № 10. С. 751-769; Осинин И.Т. Записки Квакера о пребывании в России (1818-1819 гг.) // Русская старина. 1874. Т. 9. № 1. С. 2-37.

11 Ливанов Ф. Тамбовские молокане и духоборцы в XVIII в. Б.м., б.д. (не ранее 1862 г.). С. 245-252.

12 Зеньковский С. Русское старообрядчество. М., 1995. С. 482-483. Решению проблемы не способствовало и установление факта влияния протестантизма на С. Уклеина через присоединившихся к нему последователей движения Д. Е.Тверитинова.

13 Учение молокан по изложению Семена (Семушки) Матвеева Уклеина // Ли-ванов Ф. Указ. соч. С. 252-258.

14 Здесь мы не согласны с У. Комфортом, полагавшим, что Греллет обращал мало внимания на окружающие его события.

15 Вебер М. Религия и социальный статус // Религия и общество. М., 1996. С. 274-275.

16 Такое представление о причинах перемещения Друзей на западные территории кажется не совсем полным. По свидетельству самого Греллета, многие квакеры-южане использовали рабский труд. Среди основных причин «исходов» были репрессивная политика властей по отношению к квакерам (особенно в Вирджинии), стремление поселиться на просторных, только что освоенных американцами землях среднего Запада, желание получить благодатные земельные участки взамен истощившихся клочков, которыми, как правило, владели вирджинские Друзья, и т. д.

7 Comfort W. W. Op. cit. P.78.

АДВЕНТИСТЫ СЕДЬМОГО ДНЯ И ОТКАЗ ОТ УЧАСТИЯ

В ВОЕННЫХ ДЕЙСТВИЯХ: ИСТОРИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Даниэль Хайнц

Корни церкви адвентистов седьмого дня лежат в протестантском движении возрождения XIX века («Второе Великое Пробуждение») в Северной Америке. Акцент на скорое пришествие Христа и провоз-глашение неизменности Божиих заповедей — адвентисты празднуют библейскую субботу как день покоя вместо церковного воскресенья — является основополагающим в учении этой протестантской деномина-ции и отражается в ее названии, которое она носит с 1860 г. Практика крещения взрослых верующих, которая предполагает сознательное и свободное принятие решения о вере, акцент на полное отделение церк-ви от государства, что дает возможность истинной религиозной свобо-ды и религиозного равенства, а также сильно выраженная миссионер-ская и харизматическая ориентация — дальнейшие характеристики адвентистов.

Первые адвентисты седьмого дня в Европе появились в 1864 г. Сегодня число крещенных членов этой церкви по всему миру составляет более 12 млн. человек.

Из всех доктрин, которые придают церкви адвентистов седьмого дня уникальность, ее позиция отказа от военного насилия и тем самым от участия в военных действиях (non-combatancy) в противополож-ность абсолютному пацифизму принесла этой деноминации широкую известность и внешнее признание. Оставаясь верными шестой запове-ди «Не убий» (Исх. 20.9), члены церкви пыталась делать все для того, чтобы доказать свою лояльность правительству, не занимая позицию абсолютного отказа от военной службы по мотивам совести (conscien-tious objection), как меннониты, свидетели Иеговы и квакеры. Вместо этого адвентисты считают возможным нести воинскую службу в лю-бых нестроевых подразделениях. Историческое развитие принципа отказа от участия в военных действиях адвентистов седьмого дня и их отношение к правительству и военным властям являются предметом рассмотрения в этой статье.

Противление адвентистов войне и военной службе

Адвентистам седьмого дня не нужно было определять свое отношение к военной службе до лета 1862 г., когда разразилась Гражданская война в Америке1. Когда в марте 1863 г. был объявлен призыв, вопрос о военной службе стал злободневным. После длитель-ных дебатов, выражающих различные точки зрения, церковь адвен-тистов в конце концов заняла позицию отказа от военной службы. Основой для принятия этого решения были как практические, так и идеологические причины. Адвентисты пришли к заключению, что участие в войне для них неприемлемо, поскольку это привело бы к не-возможности соблюдения субботы и к столкновению с многочис-ленными негативными влияниями, такими, как принятие алкоголя, ку-рение, участие в азартных играх и употребление ругательств. Но прежде всего они не хотели нарушать библейскую заповедь «Не убий».

Сначала адвентистам удавалось избегать призыва, используя постановление, которое давало призывникам возможность оплатить военный налог (commutation fee) в размере 300 долларов, освобождающий их от воинской службы. Бедным членам церкви собрать эту сумму помогали местные адвентистские общины. Когда в феврале 1864 г. вышло постановление о нестроевой воинской службе, предусмотрен-ное для квакеров с целью удовлетворить их требования совести, ад-вентисты сначала не пытались получить статус, позволяющий им не участвовать в боевых действиях, поскольку они уже были защищены посредством оплаты военного налога. И только в июле 1864 г., когда привилегия оплаты этого налога была отдана правительством тем при-зывникам, которые официально были признаны отказниками по моти-вам совести, только тогда церковь адвентистов предприняла действия для приобретения такого статуса. 2 августа 1864 г. по решению Гене-ральной конференции, адвентисты седьмого дня провозгласили себя официально отказниками по мотивам совести. В конце августа руко-водитель церкви адвентистов

Джон Н. Эндрюс приехал в г. Вашингтон ходатайствовать перед правительством о предоставлении статуса, позволяющего членам его церкви не участвовать в боевых действиях. Этот статус ему удалось получить без особых затруднений. Большин-ству призывников-адвентистов, которые поступили на службу в армию, была предоставлена альтернативная служба в госпиталях или санитарно-медицинских корпусах.

Поэтому во время Гражданской войны в Америке между адвенти-стами и военными властями не возникало каких-либо крупных кон-фликтов. В этот ранний период истории адвентистов и их руководи-телей объединяла вера в то, что война «греховна, порочна и противо-речит учению Священного Писания»2. Так, адвентистский редактор Уриа Смит подготовил памфлет, озаглавленный «Extracts from the Publications of Seventh-day Adventists, setting forth their Views of the Sinfulness of War» (1865) (Отрывки из публикаций адвентистов седь-мого дня, отражающие их взгляды на греховность войны)3. Руково-дители церкви адвентистов того времени широко употребляли паци-фистский тон в осуждении «греховности войны» и ношения оружия. Адвентисты пытались получить привилегию, дающую им возмож-ность не участвовать в боевых действиях прежде всего для того, чтобы вообще избежать военной службы. Члены церкви, которые добро-вольно принимали участие в войне, исключались из адвентистских общин4. Джеймс Вайт даже публично высказался по этому поводу в рубрике «Внимание» в адвентистском журнале «Review and Herald», объясняя причины исключения адвентистов из членов церкви: «Пос-кольку добровольное поступление на военную службу противоречит принципам веры и практической жизни адвентистов седьмого дня, основанным на Божиих заповедях и вере в Иисуса Христа, они не могут оставаться членами адвентистских общин»5.

Тем не менее вскоре эта строгая позиция адвентистского руководства была предана забвению. Начиная с 1917 г. ни один из американских адвентистов, добровольно поступивших на службу в армию, не под-вергался дисциплинарным взысканиям со стороны церкви. Третье го-дичное заседание Генеральной конференции, наивысшего органа уп-равления церкви адвентистов седьмого дня, которое проводилось в мае 1865 г., вскоре после окончания Гражданской войны, подтвердило по-зицию адвентистов на этом раннем периоде их истории: оно объявило в почти пацифистской форме, что, поскольку адвентисты «признают гражданское правительство, как установленное Богом», они вынуждены «отвергать любое участие в военных действиях и пролитие крови», так как это несовместимо с учением Иисуса, «Князя Мира»6.

Вопрос, что делать, если участие в военных действиях будет вме-нено как обязательное для всех призывников с единственной альтер-нативой тюремного заключения или даже смерти, никогда не обсуж-дался во время Гражданской войны в Америке, поскольку призыв-никам-адвентистам там предоставлялось право выбора между оплатой военного налога и нестроевой службой вместо службы с ношением оружия. Несмотря на то что церковь адвентистов с самого начала никогда не занимала позицию абсолютного отказа от любой формы военной службы по мотивам совести (conscientious objection), в конце концов ранние адвентисты заняли твердую позицию отказа от участия в военных действиях (неучастие в военных действиях посредством оплаты военного налога или участие только в альтернативной военной службе без ношения оружия). Но при этом они все же склонялись до некоторой степени к пацифистским тенденциям. Ниже мы увидим, что такое отношение ранних адвентистов было позднее модифицировано, хотя и в рамках отказа от участия в военных действиях. Акцент четко переместился с протеста (conscientious objection) на сознательное вза-имодействие (conscientious cooperation).

Кризис и компромисс: ситуация в Европе

Бескомпромиссная позиция отказа от участия в военных действиях, которую заняли лидеры церкви адвентистов в Америке, была непри-емлема для большинства европейских государств. До Первой мировой войны многие европейские адвентисты сознательно выступали против ношения оружия, но они не отвергали другие виды военной службы, такие, например, как служба в санитарно-медицинских частях, даже в субботу. В большинстве случаев тем не менее служащие принимали участие в обычных военных тренировках, включая ношение оружия, и только по личной инициативе обращались к военному командованию за получением привилегий по соблюдению субботы7. Лидеры адвен-тистов в Европе обычно предоставляли право решать вопрос о ноше-нии оружия и службы в субботу каждому члену церкви лично в соотвествии со своей совестью. Официальную позицию в вопросе о воен-ной службе, следуя исторически сложившейся точке зрения церкви, выражавшейся в отказе от участия в военных действиях, церковь адвентистов в континентальной Европе заняла только в 1923 г. в более гибкой и менее строгой форме, чем это было изначально в Америке8.

Когда разразилась Первая мировая война, военные власти в Европе не разрешали, как правило, соблюдения субботы, и всеобщая военная служба стала обязательной. С внезапным началом военных действий в августе 1914 г. европейские адвентисты оказались не готовыми к тем испытаниям, которые война принесла церкви. Давление, которое различные европейские правительства оказывали на лидеров церкви адвентистов, вынудили их в конце концов пойти на компромисс и санкционировать работу и защиту отечества даже в субботу. Именно этот компромисс, фактически явившийся прямым отрицанием истори-чески сложившейся ненасильственной позиции церкви и противопо-ложный положениям Генеральной конференции в Америке, вызвал зарождение различных диссидентских «реформистских движений», которые принесли церкви много трудностей в военный и послевоен-ный период. «Реформисты» называли официальную церковь отступ-ницей. Попытки примирить противоборствующие группы потерпели неудачу.

Рассмотрим подробнее реакцию церкви адвентистов в Германии на призыв в армию в 1914 г. Первая мировая война охватывала новые территории с такой быстротой, что лидеры адвентистов в Европе не имели возможности собраться для изучения ситуации и проведения совещаний по этому поводу. Л. Р. Конради, президент Европейского Дивизиона того времени, принимал участие в заседании совета церкви в Лондоне, когда разразилась война. Поспешно вернувшись в Герма-нию, он обнаружил, что лидеры церкви уже пошли на уступки под давлением правительства. Х. Ф. Шуберт, президент Восточно-Герман-ского Союза адвентистов, выступил 4 августа 1914 г. со следующей полуофициальной декларацией, адресованной военному министерству Пруссии в Берлине: «В эти сложнейшие времена мы объединились все вместе для защиты нашего отечества, и при сложившихся обстоятель-ствах мы также будем носить оружие в

субботу...»9 Вполне очевидно, что, занимая такую позицию во время чрезвычайного положения в стране, руководители церкви в Германии взяли ответственность на себя, искренне веря, что под давлением обстоятельств они поступали наилучшим образом. Местная церковь адвентистов в Гамбурге даже пришла к следующему заключению: «Мы должны выполнять наши военные обязанности с радостью… быть готовыми умереть за нашу армию и за наше отечество... Во времена войны каждый должен полностью выполнить свои обязанности как солдат. 6-я глава книги Иисуса Навина в Библии показывает нам, что Божий дети применяли оружие и выполняли свои воинские обязанности в субботу»10. В это же время адвентистский служитель И. Винцен выпустил буклет, озаглав-ленный «Der Christ und der Krieg» («Христианин и война»), в котором автор пытается оправдать позицию участия в военных действиях, за-нимаемую руководителями церкви в Германии, при помощи «концеп-ции справедливой войны», которая основывается на модели Ветхого Завета. Эта концепция изображает Бога как «истинного военного ли-дера», борющегося за мир и справедливость. Этот буклет оказал силь-ное влияние на европейских адвентистов, что привело в конечном итоге многих из них к молитвам за победу их армий. Тем не менее были также и такие призывники-адвентисты, которые не согласились с компромиссом европейских адвентистских лидеров. Большинство из них оказались в заключении. Также интересно отметить, что россий-ские адвентисты во время Первой мировой войны поддерживали принцип неучастия в военных действиях более решительно, чем ад-вентисты других европейских стран. Причиной этому был тот факт, что многие из ранних российских адвентистов вышли из меннонитско-баптистских кругов, в которых были распространены сильные антиво-енные настроения. Этот дух пацифизма, который мы уже отметили среди американских адвентистов во время Гражданской войны, каким-то образом сохранился и в российском адвентизме, даже несмотря на то что руководители церкви в России в основном также склонялись к курсу германского адвентизма на компромисс11.

Диссидентские «адвентисты-реформисты» выступили против ком-промисса германского руководства и заявили, что официальная цер-ковь отклонилась от истины и стала «Вавилоном». Они даже объявили себя законным органом адвентистов седьмого дня и вследствие этого предъявили права на собственность церкви, включая пожертвования и десятину. Кризис достиг своего апогея, когда «реформисты» от имени организации адвентистов седьмого дня послали в правительство доку-менты, осуждающие милитаризм и войну. Когда полиция принесла эти антимилитаристские документы в управление церкви, адвентистские руководители были вынуждены разоблачить обман и отречься от об-винений «реформистов». Как следствие этого, руководители церкви чувствовали себя обязанными под давлением правительства отмежеваться от диссидентов. По всей видимости, если бы руководство этого не сделало, вся адвентистская организация в Германии и других европейских странах была бы распущена и все миссионерские средства и собственность церкви конфискованы. В последующие годы приблизи-тельно 1000 адвентистов, в основном в немецко-говорящей централь-ной Европе, были либо исключены из членства церкви, либо оставили церковь по собственному решению и основали свою собственную организацию.

В 1920 году во Фриденсау (Германия) была проведена встреча с целью примирения противоборствующих сторон. «Адвентистам-ре-формистам» была предоставлена прекрасная возможность изложить свою точку зрения. А. Г. Даниэллс, президент всемирной церкви ад-вентистов, заявил, что Генеральная конференция и адвентизм вообще всегда занимали позицию неучастия в военных действиях, давая в то же самое время возможность каждому члену церкви принимать собст-венные решения в соответствии со своей совестью. Он указал на то, что во время недавнего кризиса было невозможно собраться для со-вместного изучения ситуации,

выработки решений и единства дейст-вий. Далее он объявил о своем глубоком сожалении, что документы, нарушающие исторически сложившийся в церкви принцип неучастия в военных действиях, были выработаны во время войны. Он четко заявил, что руководители церкви в Германии и других европейских странах были не правы, поощряя членов церкви во время этой войны носить оружие и исполнять воинские обязанности в субботу12. Тем не менее его призыв к руководителям «реформистов» вернуться и объе-диниться вместе с церковью оказался напрасным. Другая попытка примирения была сделана в 1923 г., когда адвентисты в Европе впер-вые приняли декларацию о принципе неучастия в военных действи-ях13. В дополнение к этой декларации представителями германских Союзов адвентистов было сделано специальное заявление, которое вновь выразило «сожаление, что эти документы были выработаны» во время войны. Это заявление было подписано Л. Р. Конради, П. Дринхаусом, Х. Ф. Шубертом и Г. В. Шубертом. Тем не менее большинство «реформистов» не проявили никакого интереса в деле объединения с церковью. С тех пор они распались на многие мелкие фракции, поте-ряв какое бы то ни было значительное влияние.

Несмотря на то что в 1923 г. лидеры европейских адвентистов при-няли принцип неучастия в военных действиях как международную позицию адвентистов, реализовать этот принцип было довольно труд-но. Вскоре эта позиция была вновь нарушена наступлением Сталина на религиозную свободу. Начало этому положил Всероссийский съезд церкви адвентистов в 1924 г., когда руководитель российских адвенти-стов Г. И. Лебсак и его заместители были вынуждены подписать дек-ларацию о том, что решение вопроса о военной службе является лич-ным делом совести каждого члена церкви в отдельности. На следую-щем съезде адвентистов в Москве в 1928 г. лидеры церкви снова были вынуждены дать официальное заявление относительно военной служ-бы. На этот раз по требованию советских властей адвентисты объяви-ли военную службу «христианским долгом», и каждый, кто учил дру-гому, должен был быть объявлен «еретиком» и исключен из членства церкви14. Соглашаясь с этими требованиями, церковь адвентистов в Советском Союзе получила возможность каким-то образом существо-вать. Тем не менее этот компромисс привел к другому расколу, когда некоторые российские адвентисты отделились от официальной церкви и ушли в подполье. Эти раскольники называли себя «верными и сво-бодными адвентистами седьмого дня»15.

В фашистской Германии адвентисты седьмого дня также рекомен-довали членам церкви на конфиденциальной основе согласиться с требованиями нацистских властей и исполнять обязанности военной службы даже в субботу. Они снова подчеркивали, что повиновение властям — это библейская заповедь. Тем не менее, не желая повторить болезненный опыт раскола, который имел место во время Первой ми-ровой войны по поводу вопроса о военной службе, адвентистские ли-деры в конце концов предоставили возможность каждому члену церк-ви решать этот вопрос в соответствии со своей совестью. Несмотря на это, в 1935 г. адвентистские лидеры в Германии все же выпустили документ «Unsere Stellung zum Staat und der allgemeinen Wehrpflicht» (Наше отношение к государству и всеобщей воинской повинности), в котором четко изложили свои принципы неучастия в военных дейст-виях. Эти принципы, однако, властями одобрены не были16. В отличие от Первой мировой войны лидеры Адвентистской церкви не приняли никакой официальной декларации, поощряющей членов церкви к уча-стию в военных действиях. Призывники-адвентисты обращались с просьбой к военному командованию зачислить их в медицинские корпуса или другие нестроевые подразделения армии. Добиться этого было достаточно трудно, поскольку только католические священники были официально освобождены от ношения оружия. Таким образом, только 14% из 3735 германских адвентистов, призванных к апрелю 1942 г., были фактически причислены к медицинским подразделе-ниям17. Некоторые

адвентисты открыто отказались от ношения оружия и работы в субботу. Одним из них был пастор из Зальцбурга И. А. Грац, который был приговорен военным трибуналом к тюремному заключению18. Некоторые члены церкви оказались в концентрацион-ных лагерях, где погибли за свою веру. И все же адвентистские ис-торики сегодня признают, что церковь адвентистов во время Третьего рейха зашла слишком далеко в приспособленчестве к требованиям государства.

Последние тенденции и события

С превращением Соединенных Штатов Америки в мировую дер-жаву в этом столетии первоначально сдержанное отношение амери-канских адвентистов к своему государству изменилось. Они стали больше симпатизировать государству. Начиная со Второй мировой войны адвентистская позиция неучастия в военных действиях стала средством поиска более близких отношений как с федеральными, так и с военными властями в США19. В 1939 г., когда разразилась война в Европе, церковь в Америке вновь разработала программу по меди-цинской подготовке потенциальных призывников. На этот раз про-грамма была гораздо более усложненной, чем во время Первой ми-ровой войны, поскольку адвентисты добились сотрудничества с воору-женными силами. Программа называлась «Medical Cadet Training» (Медицинская подготовка военнослужащих) и проводилась под руко-водством офицеров регулярной армии20. Более 90% призывников-адвентистов в Америке во время Второй мировой войны служили в медицинских военных корпусах. Адвентистское руководство в Америке стало подчеркивать: «Адвентисты седьмого дня выражают желание сотрудничать, не входя в конфликт со своей совестью (conscientious cooperators), и не хотят, чтобы их признавали отказниками по мотивам совести (conscientious objectors)»21. Церковь адвентистов особенно гордилась своими безоружными солдатами медицинских подразделений, такими, как Дезмонд Т. Досс, чья храбрость принесла ему наивысший знак воинского отличия «Медаль Чести» («Congressional Medal of Honour»), которая была вручена ему лично президентом Трумэном. Досс спас многих раненых, рискуя своей собственной жизнью во вре-мя кампании в апреле и мае 1945 г. в Окинаве22. Без сомнений, адвен-тистские «Корпуса медицинской подготовки военнослужащих» стали гораздо более достойной заменой строевой службы, чем какие бы то ни было другие меры, в выполнении принципа ненасилия и неучастия в военных действиях.

Поскольку «Корпуса медицинской подготовки военнослужащих» установили крепкую связь между американскими адвентистами и ар-мией, многие из них стали горячими патриотами. Когда в 1973 г. США организовали профессиональную армию и рекруты стали подчерки-вать особое значение пользы образования и профессиональных навы-ков для солдат, американские адвентисты в беспрецедентном количе-стве начали добровольно записываться в армию23. Добровольно по-ступая на службу в армию, эти адвентисты фактически пренебрегали правом выбора нестроевой службы, предоставленным призывникам. Теперь церковь адвентистов утвердила служение капелланов (chaplain-cy ministry) для удовлетворения духовных нужд адвентистских солдат-добровольцев.

Добровольное зачисление американских адвентистов на обычную военную службу стало особенно очевидным во время войны в Персид-ском заливе в 1991 г.24 Социальные привилегии военной службы и патриотизм стали непреодолимым искушением для многих американ-ских адвентистов. В то время как Генеральная конференция адвенти-стов продолжает пропагандировать сегодня принцип ненасилия и не-участия в военных действиях (с акцентом скорее на сотрудничество, нежели на протест), предупреждая членов церкви не поступать добро-вольно на военную службу, значительное число молодых адвентистов в Америке находятся в опасности приспособиться к милитаристским требованиям государства под предлогом, что военная служба является «личным делом совести»25. Адвентисты в большинстве стран Западной Европы продолжают и сегодня придерживаться традиционного прин-ципа неучастия в военных действиях. В настоящее время — в проти-воположность многим адвентистам в Америке — патриотизм и мили-таризм среди адвентистов Европы, которые извлекли соответствую-щие уроки из истории, непопулярен. Большинство из европейских адвентистов при зачислении в армию выбирают гражданскую альтер-нативную службу даже несмотря на то, что часто это обозначает более длительный срок. Европейские адвентисты критикуют своих амери-канских собратьев, которые добровольно поступают на военную службу, указывая на то, что подобная практика может в конечном итоге привести к отказу от исторически сложившейся ненасильствен-ной позиции церкви. Этот вопрос оказался настолько проблематичным для церкви в Италии, что она приняла решение побудить руководите-лей церкви подвергать дисциплинарному взысканию призывников-адвентистов, которые выбирают службу с ношением оружия в тех странах, где существует официальная возможность выбора альтерна-тивной военной службы26. Напротив, в большинстве восточно-евро-пейских стран призывники-адвентисты проходили обучение с ноше-нием оружия, несмотря на то что они особо выделяли библейскую заповедь «Не убий». Привилегии по соблюдению субботы они пыта-лись приобрести по личной инициативе.

Заключение

Немного существует деноминаций, которые являлись бы таким же приверженным сторонником принципа неучастия в военных дейст-виях, как церковь адвентистов. Можно выделить три основные причи-ны, по которым наиболее активные адвентисты приняли принцип отказа от участия в военных действиях: 1. Твердое убеждение в том, что участие в войне противоречит христианской этике, и особенно заповеди «Не убий»; 2. Эсхатологическое стремление к нонконфор-мизму и удалению от мирских дел; 3. Нежелание подвергать себя рис-ку осквернить святость 7-го дня — субботы — дня еженедельного покоя, выполнением обязанностей военной службы. Диссидентствую-щие «адвентисты-реформисты» в Европе имели справедливые основа-ния для протеста во время Первой мировой войны, но в настоящее время их позиция выглядит анахроничной по двум причинам: 1. Ге-неральная конференция адвентистов седьмого дня, репрезентативный орган Всемирной церкви адвентистов, никогда в истории и ни при каких обстоятельствах не отказывалась от принципа неучастия в воен-ных действиях; 2. Лидеры европейских адвентистов официально приз-нали свою ошибку и принесли публичное извинение

за компромисс, на который они пошли во время Первой мировой войны. Несмотря на то что адвентисты седьмого дня не всегда могли поступать в соответ-ствии со своими идеалами, тем не менее они убеждены, что принцип неучастия в военных действиях предлагает вескую альтернативу абсо-лютному несопротивлению или пацифизму. Принцип неучастия в во-енных действиях предлагает срединную позицию, при которой пра-вительства (за исключением правительств тоталитарных режимов, та-ких, как нацистская Германия или советский коммунизм) имеют воз-можность предложить отказникам по мотивам совести ограниченное сотрудничество. В реализации принципа неучастия в военных дейст-виях адвентисты видят истинную возможность следовать Христу, ко-торый заботился о несчастных и больных в этом греховном и злом мире. Активная и в то же время нонконформистская позиция неучас-тия в военных действиях предоставляет возможность оказывать по-мощь и заботу в ситуациях, когда это действительно необходимо, вместо того чтобы просто пассивно удалиться от нужд общества в этом порочном мире. Сохранять жизнь, вместо того чтобы уничтожать или позволять уничтожать ее, — девиз адвентистов, который они во-плотили в принципе неучастия в военных действиях27.

1 Graybill R. This Perplexing War. Why Adventists Avoided Military Service in the Civil War // Insight, October 10, 1978. P. 4-8; Knight G. R. Adventists at War, 1862 -1865 // Adventist Review, April 4, 1991. P. 13-15.

2 Graybill R. Op. cit. P. 7.

3 Ср.: Brock P. Freedom from Violence. Sectarian Nonresistance from the Middle Ages to the Great War. Toronto, 1991. P. 243-244.

4 Davis R. G. Conscientious Cooperators: The Seventh-day Adventists and Military Service, 1860-1945 (Dissertation, George Washington University), 1970. P. 97.

5 Ibid. P. 97-98.

6 Wilcox F. M. Seventh-day Adventists in Time of War. Washington DC, 1936. P. 23-24.

7 По поводу отношения адвентистов Германии к военной службе до начала Первой мировой войны см.: Padderatz G. Conradi und Hamburg. Die Anfaenge der deutschen Adventgemeinde, 1889-1914. Hamburg, 1978. P. 242-253; Geschke R. Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten und die Wehrpflicht, 1898-1916 (не-опубликованная рукопись), 1985, Historisches Archiv der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa / AAE, Friedensau; см. также: Conradi L. R. The Sabbath and the Military Service // Advent Review and Sabbath Herald, September 26, 1907. P. 12-15.

8 Spicer W. A. Our European Brethren and Noncombatancy // Advent Review and Sabbath Herald, March 6, 1924. P. 4-5.

9 Barbour J. M. World War I and Military Crisis in SDA Church: Did God Reject or Unite His People? (неопубликованная рукопись), n. d. P. 3, AAE.

10 Ibid.

11 Хайнц Д. Адвентисты седьмого дня и отказ от участия в военных действиях в Российской Империи // Долгий путь российского пацифизма. М., 1997. С. 172-176; проблема военной службы в малых протестантских деноминациях в советское время рассматривается в статье: Coppieters B.

Die pazifistischen Sekten, die Bolschewiki und das Recht auf Wehrdienstverweigerung // R. Steinweg (Hg.), Lehren aus der Geschichte? Historische Friedensforschung. Frankfurt. M., 1990. P. 308-360.

12 Protokoll der Verhandlung mit der Gegenbewegung vom 21.-23. Juli 1920 in Friedensau, Hamburg 1920; Daniells A. G. Die Stellungnahme der Generalkonferenz zur Gegenbewegung // Zions-Waechter, August 1920. P. 156-157; Heinz D. Ludvig R. Conradi: Missionar, Evangelist und Organisator der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa. Frankfurt. M., 1998. P. 99-101; Idem. Church, State, and Religious Dissent: A History of Seventh-day Adventists in Austria, 1890-1975. Frankfurt. M., 1993. P. 94-99.

13 Spicer W.A. Op. cit. P. 4.

14 Sapiets M. True Witness: The Story of Seventh-day Adventists in the Soviet Un-ion. Keston, 1990. P. 52-56.

15 Алексеева Л. М. История инакомыслия в СССР. Вильнюс-Москва, 1992. С. 166-174.

16 Hartlapp J. Military Service: A Comparative Study between the New Testament Teaching and the Attitude of German Adventists (неопубликованная рукопись), 1993. P. 121-124, AAE.

17 Heinz D. Church, State, and Religious Dissent... P. 137.

18 Ibid.

19 Lawson R. Onward Christian Soldier? Seventh-day Adventists and the Issue of Military Service // Review of Religious Research, March 1996. P. 201.

20 Ibid. P. 201-202; Syme E. A History of SDA Church-State Relations in the United States. Mountain View, 1973. P. 72-74; Brock P., Young N. Pacifism in the Twentieth Century. Syracuse, 1999. P. 176-180.

21 Lawson R. Op. cit. P. 201.

22 Herndon B. The Unlikeliest Hero: The Story of Desmond T. Doss. Mountain View, 1967.

23 Lawson R. Op. cit. P. 205.

24 Adventists in the Gulf among the Allied Forces // Spectrum, March 1991. P. 7.

25 Scriven Ch. Should Christians Bear Arms? // Adventist Review, June 13, 1991. P. 10.

26 Lawson R. Op. cit. P. 206.

27 Peterson A. W. Shall the Christian Bear Arms? Washington DC. n. d. P. 29.

Изд: «Ненасилие как мировоззрение и образ жизни», М., ИВИ РАН, 2000.

OCR: Адаменко Виталий (adamenko77@gmail.com)

Date: 5-8 июня 2008