

# КАРЛІКИ НА ПЛЕЧАХ ГІГАНТІВ

Рецензія на книгу В. Кіріллова «Меннониты и российские баптисты. О догматическом влиянии анабаптизма на братство ЕХБ»<sup>[1]</sup>

В рамках дослідження «Ключові риси анабаптистського руху в XVI столітті та його вплив на російське братство євангельських християн-баптистів» у 2018 році була видана книга викладача Західно-Сибірського Біблійного Коледжу (м. Омськ, Росія) Вячеслава Кіріллова. Його праця присвячена аналізу богословської спадщини радикальної Реформації. Автор ставив собі за ціль показати історико-догматичний зв'язок між анабаптистських рухом XVI століття та українсько-російським братством євангельських християн-баптистів (ст. 39).

Книга складається з п'яти розділів і починається з історії виникнення анабаптизму в Швейцарії у 1524 році. В другому розділі показана неоднорідність або поліфонічність анабаптизму; автор вказує на контрасти, які мав анабаптизм (з одного боку Мюнстерське царство, з іншого – миролюбний Менно Сімонс). В третьому розділі наша увага

переноситься на тих анабаптистів/менонітів, які переїхали в Російську імперію при Катерині II та Олександрі I, а також коротко повідомляється про їх життя на російській землі та їхні перші контакти. Четвертий, найбільший за обсягом розділ, містить аналіз богословських поглядів хрещенців, а також прослідковує вплив їхнього богослов'я на євангельських християн-баптистів України та Росії. В останньому розділі мова йде про соціально-практичні аспекти впливу анабаптистсько-менонітської традиції на наступні євангельські рухи, особлива ж увага приділяється богословській спадщині прихильників радикальної Реформації. Автор даної роботи наводить/використовує велику кількість джерел, з якими можна ознайомитися в кінці книги (як сам він зауважує, «сьогодні дослідникам анабаптизму доступний великий масив історичного матеріалу. Це дозволяє подивитися на представників лівого крила Реформації із зовсім іншої перспективи.» (ст. 273)). Його бібліографія нараховує понад 150 найменувань.

<sup>[1]</sup> Вячеслав Кириллов. Меннониты и российские баптисты. О догматическом влиянии анабаптизма на братство ЕХБ. – СПб.: Библия для всех, 2018. – 282 с. ISBN 978-5-7454-1497-8

Одна з релігійних груп в ранній період Реформації не у всьому погоджуючись з Цвінґлі прийшла до висновків, що Церкву неможливо ототожнювати з християнських суспільством в цілому. К. Гребель, Ф. Манц, Г. Блаурок, М. Саттлер та їх послідовники вчили тому, що необхідно повернутися до досвіду апостольських громад (ст. 14). Анабаптизм, — говорить автор, — був унікальним явищем своєї історичної епохи, який одночасно мав глибокі коріння в ранній християнській традиції (ст. 240). Гребель стверджував, що Цвінґлі в своїй реформаційній діяльності зберіг неевангельську практику — хрещення немовлят. Також у нього тісний зв'язок церкви з світською владою, — християни беруть участь в війнах. З цим усім вони не погоджувалися і станом на осінь 1524 року Гребель сформулював свої теологічні погляди: він погодився з принципом Лютера *Sola Scriptura*, однак разом з цим він відстоював концепцію «вільної церкви», а також необхідність хрещення в дорослому віці, виконання всіх заповідей Нового Заповіту, відмову від присяги, будь-якого насилля (включаючи військову службу) (ст. 14). Його ідеї виражали одну з ключових особливостей майбутнього анабаптистського богослов'я: духовне спасіння це не просто визволення від прокляття гріха, це ще і ходження в обновленому житті, або іншими словами тоді, коли ми стаємо новим творінням у якому все більше проявляється Христос. Ще один важливий висновок до якого приходять Гребель, це необхідність з'єднання віри та хрещення і саме це розривається в момент хрещення немовляти (ст. 15).

Що цікаво, анабаптисти ніколи механічно не повторювали те, що говорили

магістерські реформатори. Вони підходили до всього критично і творчо, залишаючись разом з тим на біблійному фундаменті (ст. 9). Можливо, комусь це може здатися дивним, але хрещенці зіткнулися із спротивом не тільки католиків, але й нещодавно посталих протестантських церков. І помірковані і дещо войовничі послідовники нових вільних громад, всі вони відчували однакове переслідування як з боку світської влади, так і з боку державних церков (ст. 18). Це пов'язано в першу чергу з тим, що толерантний підхід, про який так часто говорять в наші дні не вписувався в історичний контекст тієї епохи. І лютерани і католики боялися проповідей перехрещенців, бо ті своїми проповідями, своїм життям розхитували і без того не міцний уклад тодішнього релігійного життя. І згодом (пройшло не так багато часу) анабаптизм розцінювався як державний злочин і в Німеччині і в Швейцарії (ст. 19). Як наслідок цього, небагатьом лідерам першого покоління анабаптистів вдалося померти своєю смертю (ст. 20). За перші 15 років свого існування перехрещенці пережили стільки, що це осмислювалося ще багатьма поколіннями їх нащадків. Навіть їхні закляті вороги — католики й протестанти на якийсь час об'єдналися проти анабаптистів — сам факт цього об'єднання говорить про багато що (ст. 25).

Хтось з істориків говорить, що справжній анабаптизм закінчується Мюнстерською трагедією 1534–1535 рр., а хтось навпаки, що він тільки починається тоді, коли вони відмовляються від войовничості деяких його членів/прихильників. І саме в цей час, час «анабаптистського сорому» з'являється його новий лідер — голландець Менно Сімонс. Головна заслуга Менно

на думку автора в тому, що він зрозумів, що радикалізм — це тупиковий шлях, шлях в нікуди (ст. 25). Анабаптистів часто відносять до радикального крила Реформації, називають її «пасинками», хоча ще в 1531 році В. Барлоу англійський дослідник континентального анабаптистського руху називав його третім обличчям Реформації (ст. 26).

Чому так важко дати однозначну оцінку анабаптизму? Бо всередині цього руху перемішалася велика кількість різних течій і напрямків, не було також єдиного догматичного вчення (що не допомагає при дослідженні) (ст. 27).

Що ж до історіографії даного питання, то перший висновок до якого приходили дослідники звучить наступним чином: перехрещенці були породжені революціонером Томасом Мюнцером, анабаптисти — фанатики. Такі висновки робилися здебільшого через Мюнстерські події 1534—1535 рр. (ст. 27). Другий висновок (власне менонітська історіографія) полягав у тому, щоб розділяти справжній, євангельський анабаптизм і наступні відхилення від нього (містичні, революційні толки) (ст. 28). Найяскравішим, хоч і найбільш трагічним, прикладом такого відхилення є Мюнстерські події, про які автор розповідає у другому розділі.

Важко однозначно сказати чому частина анабаптистів не задумуючись використовувала меч, а решта (більшість) цього не робила. Автор приходить до висновків, що це сталося через знищення першої хвилі анабаптистських лідерів, які були достатньо поміркованими, освіченими та здібними людьми. Коли їх не стало, на їх місце прийшли невчені, нікому невідомі представники нижчих верств

населення: кушнір Мельхіор Гофман, пекар Ян Маттіс, кравець та вуличний актор Ян Лейденський та ін. Вони мали ту саму Біблію, те ж хороше Шляйтгамське віровчення, але нездорового розвитку у них набула есхатологія. Саме вони і показали Європі що таке анабаптистський радикалізм. За інших умов з раннього анабаптизму міг вийти більш масовий та успішніший євангельський рух (ст. 45-46).

На це вказує приклад Менно Сімонса, який належав до мирного анабаптистського крила. Хоча цей факт і не зупинив його недругів від очорнення його репутації. Проте в сучасній історичній перспективі його життя і служіння оцінюються з позитивної точки зору (ст. 48).

Для розуміння і підкреслення широти Менно, важливо наголосити, що він вирішив приєднатися до анабаптистів відразу після Мюнстерської трагедії, коли рух перехрещенців був сильно скомпрометований. Він покинув лави католицької церкви в той самий час, коли «цар Нового Єрусалиму» Ян Лейденський був страчений і гоніння на хрещенців були практично повсюдними (ст. 49). Менно Сімонс відмовився від посади католицького священика і почав жити життям подорожуючого проповідника, який був поза законом і за яким по п'ятах йшли вороги — за його голову була обіцяна винагорода. Однак це лише підняло його авторитет і він став зразком для наслідування. Тому згодом значна частина хрещенців назве себе менонітами, і саме цей напрямок в анабаптизмі стане невід'ємною частиною протестантизму (ст. 51).

Підсумовуючи автор говорить, що анабаптистський рух був доволі неоднорідним: з одного боку войовничий

фанатизм тих людей, які будували Мюнстерське царство й подібні ексцеси, а з іншого – пацифізм Менно Сімонса та його послідовників. І перші, і другі були оголошені державою поза законом. Для читачів залишається риторичне запитання: а чи це справедливо? (ст. 58).

Після того як в 3х. Європі для анабаптистів були закриті брами міст, вони були вимушені шукати місце для свого подальшого проживання. У своєму пошуку вони просувалися в східну Європу. Їхнім становищем скористався російський уряд, де вирішили таким чином (тобто за допомогою анабаптистів) вирішити питання заселення Новоросійського краю (ст. 61). Катерина II видала декілька маніфестів, ціллю котрих було привабити якнайбільше іноземних колоністів в південні губернії Російської імперії. Імператриця вважала, що такі менонітські поселення стануть добрим прикладом для інших її підданих, але самі меноніти не поспішали йти на контакт з місцевим населенням (ст. 64).

Наступні хвилі заселення пройшли після 1783 року, коли до Росії було приєднано Кримське ханство, а також 1803-1804 рр. після маніфестів Олександра I, який запрошував іноземців заселяти землі вздовж Чорного моря, в Бессарабії, навколо Одеси і навіть вздовж чорноморського узбережжя Херсонської, Катеринославської та Таврійської губернії (ст. 62).

Варто зауважити, що переселенці-меноніти не одразу приймали запрошення і погоджувалися переїхати в Росію. Це вони робили тільки після того, як було укладено попередню угоду з російським урядом відносно їх прав та обов'язків. Коли вони прибули в Росію й познайомилися з місцеві-

стю, переселенці представили особисто князю Потьомкіну прохання, яке складалося з двадцяти пунктів. 5 липня 1787 року всі пункти були ним прийняті, а 7 вересня того ж року вони отримали згоду від Катерини II і таким чином утворення першого менонітського поселення в Російській імперії відноситься до 1789 року (ст. 63).

Протягом століття, з 1779 по 1870-ті роки близько 1200 сімей менонітів переселилися в Російську імперію. Необхідно сказати, що вони переселилися не через бідність або з якихось інших економічних причин. До речі, однією з умов переселення менонітів була вимога 1763 року, згідно якої вони відмовлялися від будь-якої форми прозелітизму щодо православних, чого вони дотримувалися аж до реформи 1861 року (ст. 65).

Описуючи життя в менонітських колоніях практично всі автори звертали увагу на їхню чесність, тверезість і високу моральність. Результатом цього був високий рівень благополуччя, яке контрастувало з життям оточуючих селян (ст. 68). Разом з тим відношення менонітів з російською владою не завжди були безхмарними. Вже перші переселенці зіткнулися з певним порушенням обговорених раніше умов. Міста розселення могли бути змінені в односторонньому порядку, чиновники були не проти збагатитися за рахунок переселенців, обіцяна матеріальна допомога (в першу чергу будівельні матеріали) надходила нерегулярно (ст. 69). Були й інші неприємності. Якщо спочатку всі ті меноніти, які переїхали на нове місце проживання знайшли в Російській імперії таку бажану для них релігійну свободу, то вже буквально через 100 років ситуація змінилася і тепер вже на новій батьківщині, під

пресом держави вони опинилися перед обличчям серйозних проблем, які були дуже схожі з тими, від яких колись втікали їхні батьки й діди (ст. 72).

Реформи Олександра I відкрили нову сторінку в житті не лише у відносинах селяни-поміщики. В імперії починається євангельське пробудження. Країна, яка покінчила з кріпосним правом стала на шлях духовних пошуків. Цьому не в останню чергу сприяв процес проникнення Біблії в широкі верстви російського суспільства. Через особисте знайомство зі Святим Письмом, люди інакше сприймали християнство (ст. 73).

Характерною рисою нового руху стала духовна практика вивчення Біблії. Зазвичай воно відбувалося протягом однієї години – звідси і назва російського аналогу даного руху – штундизм (від нім. Stunde – година). Це час, який був присвячений для роздумів над вибраним біблійним текстом (ст. 74). Говорячи про духовне пробудження в Росії в другій половині XIX століття, важливо відмітити, що це було неоднорідне явище. Наприклад, С. Савінський розділяє штундизм в Російській імперії на штунду, яка була привнесена з Німеччини в Новоросію разом з вюртемберзькими пієтистами 1817-1821 роках і на рух, що виник (значно пізніше) вже на російському ґрунті серед лютеран та менонітів (ст. 75). Починаючи з 60-х років XIX століття, меноніти в імперії починають «відкриватися» для місцевого, автохтонного населення. Здійснюючи релігійний вплив на православне населення німецькі колоністи (меноніти, німецькі баптисти) не мали ніяких політичних цілей (у чому їх часто звинувачували опоненти) (ст. 80). Також в цей період починається об'єднання

російських євангельських громад в єдині організаційні структури. Головна ціль такої консолідації – необхідність підвищення ефективності місіонерської діяльності та координація зусиль російських протестантів в боротьбі за офіційне визнання. Не випадково першим головою російського баптистського союзу став Й. Віллер, німець за національністю, виходець з менонітської громади. Він був тим, хто склав правила віросповідання новонаверненого російського братства (історики вважають його першим відомим визнанням віри нового баптистського руху) (ст. 82-83). Саме релігійним походженням Віллера пояснюють схожість практики керівництва в баптистських церквах і громадах братерських менонітів. З іншого боку можна прослідкувати й елементи «зворотного» впливу – прийняття менонітами деяких баптистських постанов (наприклад, хрещення повним зануренням замість практики часткового обливання, яке було залишене) (ст. 84). Четвертий, основний розділ книги, автор починає із зауваження про те, що «говорити про богослов'я раннього анабаптизму доволі важко» (ст. 90). На це є ряд причин. По-перше, ті джерела, які дійшли до нас, які містять вчення прихильників радикальної Реформації зовсім не схожі на підручники по систематичному богослов'ю. По-друге, не існує офіційного катехізису, який би однаково приймався чи визнавався всіма групами ранніх перехрещенців. По-третє, керівники раннього анабаптизму були в значній мірі «харизматичними лідерами», – людьми, які наділені внутрішнім даром духовного бачення. Вони просто були впевнені в біблійній основі нового руху, а тому вони не відчували якоїсь особливої

потреби в систематичному викладі своїх поглядів (крім випадків, коли їх викликала на допити державна влада, або у них був диспут з опонентами) (ст. 90-92).

Не дивлячись на різку критику католицизму, хрещенці все ж перейняли або зберегли елементи католицького віровчення: про свободу волі, ідею перфекціонізму (з його акцентами на добрі справи), розуміння основної ролі Церкви в справі спасіння (тим не менш, вони мали суттєві відмінності від католицької еклезіології), тощо. З іншого боку, перші лідери анабаптизму вийшли з Реформації, але незважаючи на таку «залежність» від Реформації, вони змогли прокласти свій шлях там, куди не наважувалися йти знамениті реформатори (ст. 237). Хрещенці прийняли основний сотеріологічний посыл Лютера – спасіння по благодаті через віру, але при цьому вони відкинули юридичне обґрунтування цього спасіння, зробивши акцент на освяченні віруючих. В кращому випадку, анабаптисти дивилися на магістерських протестантів як на тих, хто добре почав, але зупинився (ст. 238).

Переходячи власне до анабаптистського богослов'я, автор одразу ж показує на чому вони ставили найбільші акценти, а саме на Церкві Ісуса Христа. Саме на цій доктрині розійшлися шляхи анабаптизму й магістерського протестантизму. Автор наполягає, що для того, щоб добре зрозуміти анабаптизм потрібно зрозуміти їхню концепцію «братерської церкви» (ст. 93).

Перший момент, на який автор звертає нашу увагу – вчення про громаду.

<sup>121</sup> Тут і далі термін «заповіт» використовується в значенні «угода-союз між Богом і людьми».

Анабаптисти розуміли Церкву, як громаду, яка вступила в заповіт<sup>121</sup> з Богом. Саме заповіт, на думку хрещенців, перетворює помісну церкву в зібрання святих (ст. 94). Менно Сімонс продовжив дану традицію інтерпретації церкви. Про його богослов'я говорили, що воно еклезіоцентричне, тобто для нього громада стояла в центрі всіх його праць і документів (ст. 95).

В еклезіологічній системі, яку побудували анабаптисти не важлива історична спадковість, бо істинність церкви і віри, на думку хрещенців, базується виключно на духовному фундаменті: покаяння, відродження, щира віра у Христа та керівництво Духа Святого. У менонітському Символі віри 1632 року в розділі «Покаяння і виправлення життя» зроблений акцент саме на народженні згори, а не на історичній спадковості (ст. 98).

Підсумовуючи, автор говорить про зв'язок сучасних українських та російських церков ЄХБ (їх богослов'я та практики) з анабаптистською та менонітською традицією: і для одних і для інших, біблійна модель церкви – це громада відроджених людей, які вступили в заповіт з Богом, прийняли водне хрещення у свідомому віці, йдуть шлях учнівства та з любов'ю допомагають один одному я в духовних так і інших питаннях (ст. 111).

Другий аспект анабаптистського богослов'я – водне хрещення. Вчення про хрещення та його практика у анабаптистів суттєво відрізнялися від католицьких і протестантських норм і канонів. Автор вважає, що анабаптистське вчення про хрещення по вірі у свідомому віці не було їх власним винаходом, тому що подібна практика існувала в ранній Церкві (ст. 113), а скоріше було логічним наслідком

їхнього розуміння «істинної» Церкви (ст. 114). Тому не дивно, що всі основні визначення хрещення по вірі були тісно пов'язані з анабаптистською концепцією церкви (ст. 115).

Очевидно, що існують різні думки на рахунок питання розуміння природи і сутності хрещення, однак погляд на хрещення, як на символічну дію, що вводить спасеного в церкву Ісуса Христа переважає як в менонітських громадах по всьому світі так і в українських та російських баптистських церквах. В Росії саме меноніти стали першим християнським напрямком, де приймали в члени громади через хрещення дорослих по вірі і саме цю практику згодом перейняли баптистські церкви (ст. 116).

Разом з тим, автор відмічає, що як і в менонітських громадах так і у вітчизняному євангельсько-баптистському братстві завжди існували тенденції тяжіння до нерационалістичного, а подеколи навіть містичного розуміння суті хрещення (ст. 118).

Цікавою є також давня традиція вітчизняних баптистів проводити випробування для бажаючих прийняти хрещення. Тут автор вбачає безсумнівний зв'язок з аналогічною менонітською практикою. Це особливо важливо відмітити, так як у Новому Заповіті подібних прикладів нема, однак це не завадило менонітським і баптистським громадам створити власну «сувору» традицію (ст. 122).

Щодо хрещення немовлят, то анабаптисти повністю відкидали подібну практику на користь дорослого хрещення. У цьому питанні перехрещенці протистояли не тільки католикам, але й представникам магістерської Реформації. Анабаптисти стверджували, що

Лютер і Цвінглі порушили логіку власного вчення про виправдання вірою, оскільки немовлята не можуть мати віри, а тому хрещення можуть приймати виключно дорослі (ст. 125). Разом з тим хрещенням не були байдужі власні діти: замість хрещення немовлят вони практикували їх благословіння з покладанням рук. Ця благочестива традиція закріпилася і в євангельсько-баптистських громадах (ст. 130).

Третій елемент анабаптистської теології – Вечеря Господня. В своїй більшості хрещенці схилилися до символічної інтерпретації Вечері Господньої. Вони відкидали вчення про реальну присутність Христа в хлібі та вині, розділяючи точку зору Цвінглі про Вечерю як про спомин страждань і смерті Ісуса Христа (ст. 131).

Інший аспект Вечері, вкрай важливий як для хрещенців, так і для сучасних баптистів – подяка. Після звершення власне Господньої Вечері настає черга вдячних молитов, в яких робиться акцент на вдячності Богу за дар спасіння (ст. 142). Однак таке раціоналістичне розуміння причастя отримало в ранніх анабаптистів цікаве продовження: Вечеря стає не тільки згадкою про найбільшу жертву, не тільки проявом подяки Ісусу Христу, але й показує відданість кожної окремої особистості своїй громаді, а також готовність разом жити і, за потреби, померти. Іншими словами до такої символічної інтерпретації Вечері Господньої додається практичне тлумачення (ст. 133).

Підсумовуючи, автор приходять до висновків, що «ідеал анабаптистської церкви – це спільнота щирих християн, які хрещенні по вірі, об'єднані в Дусі та спільності Вечері Господньої» (ст. 143).

Четверта складова анабаптистського богослов'я – вчення про Бога. Автор одразу ж пояснює, що в епоху Реформації, коли «всі були віруючими» доктрина про Бога акцентувалась анабаптистами значно менше деяких інших питань віровчення. Найчастіше доктрина про Трійцю, про Божественність Ісуса Христа (особливо про природу Його тіла) і про Святого Духа обговорювалися хрещенцями тоді, коли влада або інші опоненти вимагали від них представити те, у що вони вірять. В своїй більшості анабаптисти були ортодоксами в фундаментальних основах християнської віри, не дивлячись навіть на те, що вчення про Трійцю давалося їм не просто (ст. 145).

Анабаптизм був унікальним феноменом, який тим не менш мав глибокі коріння стародавній християнській традиції. Автор порівнює це з тим, як «кожна людина чи спільнота людей єдині в своєму роді, та все ж безумовно базуються на досвіді попередніх поколінь». Таким фундаментом для анабаптизму стало ортодоксальне вчення про Бога, про Його триєдність (його без вагань прийняло більшість хрещенців та їх послідовників. Вірність Апостольському та Нікео-Цареградському символам віри, а також халкідонській христології помітна в багатьох богословських працях хрещенців. (ст. 162).

Сучасні менонітські громади, євангельські християни-баптисти, так само як і їх попередники анабаптисти приймають всі стародавні загальнохристиянські символи віри. Як і у ранніх анабаптистів, у сучасних менонітів та баптистів кидається у вічі відсутність серйозної цікавості до систематичного богослов'я. Так, наприклад, доктрина про Бога, Трійцю,

Святого Духа, христологічні питання обговорюються лише тоді, коли громада стикається з представниками релігійної течії, які відхиляються від загальнохристиянських догматів (ст. 163).

Підводячи підсумок, автор говорить, що відсутність обговорення доктринальних питань в ранніх анабаптистських віровченнях вказує на їх згоду з основними ідеями інших реформаторів. Анабаптистська традиція, яка робила акцент на практичному християнському житті та яка мало звертала увагу на «високе богослов'я» мала своє історичне продовження в російському євангельському русі. Ця традиція використовувала скоріше біблійну мову ніж богословську термінологію. Акцент робився на практичних проявах Божої природи в житті окремого віруючого і церкви (ст. 168).

Наступний елемент богослов'я анабаптизму – Біблія. Із протоколів судових засідань над хрещенцями, які до нас дійшли видно, що анабаптисти володіли доволі глибокими знаннями Біблії (ст. 171). Як зазначає автор, Святе Письмо стало для хрещенців першою і останньою інстанцією у всіх питаннях віри. Біблія була єдиною книгою в будинку, яку читали постійно (ст. 174).

Анабаптисти вважали всю Біблію Словом Божим, однак нормативним для християнського життя вважали Новий Заповіт. Біблійне об'явлення вони розглядали як поступове: хрещенці дивилися на Старий Заповіт, як на підготовчу сходинку до Нового Заповіту, який визнавався повним і досконалим Божим Словом. Тлумачення Біблії було христоцентричним. Будь-яке об'явлення до Христа розглядалося як попереднє та часткове. Тільки у Христі відбувалося повне



об'явлення Божих таємниць. Таким чином тільки Новий Заповіт став для анабаптистів істинним правилом віри і практики (ст. 175). Однак це, на думку автора, призводить до певних проблем при тлумаченні Біблії, які не вирішені до цих пір. Крайнощі алегоричних тлумачень, через які пройшли хрещенці, допомогли їм зрозуміти небезпеку «нових об'явлень» та направити рух анабаптистів у більш здорове русло. «Духовний» стиль читання Біблії та інтерпретація її «прихованих таємниць» залишається спокусою для кожного покоління послідовників анабаптистської традиції (ст. 179).

Шоста складова анабаптистської теології – вчення про гріх. Практично всі християнські деномінації пояснюють недосконалість цього світу падінням перших людей. Однак анабаптисти в тлумаченні цього питання дійшли до крайнощів, не бажаючи йти на жодні «поступки плоті» (ст. 190). Відмінне від реформаторів у них було те, як вони оцінювали вплив гріхопадіння, особливо на образ Божий в людях. Для багатьох хрещенців образ Божий залишався в людях після гріхопадіння майже не пошкодженим, завдяки чому люди і могли навертатися до Христа (ст. 191).

Самі анабаптисти по-різному трактували і описували природу гріха. Хтось дивився на гріх, як на вроджену невиліковну хворобу, інший – як на неможливість відрізнити добро від зла. Третій – як на отруту, що отруїла Боже творіння. Ще інші дивилися на гріх, як на те, що прилипає до духовної природи людини (для них гріх був вродженою слабкістю, непослухом) (ст. 191-192).

В системі, яку побудували хрещенці доволі логічним, на думку автора, виглядає відкинення ними вчення про

рабство волі та призначення. Прийняття цих доктрин, на думку більшості анабаптистів, не дозволило б людям по-справжньому повірити в Ісуса Христа і усвідомлено йти шляхом учнівства (ст. 193).

Послідовники анабаптистської традиції, включно з вітчизняними християнами-баптистами, вважають, що відроджена людина повинна жити чистим життям, однак це не означає, що існує життя без гріха. Сучасні російські баптисти, як правило, вчать у тому самому ключі. Вони усвідомлюють, що християнське життя не є повнотою досконалості, яка досягається в момент покаяння, оправдання та відродження. Це життя постійного росту в громаді віруючих, але неідеальних людей (ст. 199).

У певній мірі російські християни-баптисти сьогодні намагаються знайти золоту середину між реформатським та анабаптистським богослов'ям спасіння лише по вірі, але це не применшує нашу добровільну посвяту Ісусу Христу і слідування за Ним. Інший приклад пошуку компромісу – це однозначне прийняття вчення про первородний гріх, але виділення немовлят та малих дітей, як певне виключення – якщо не вповні богословське, то по крайній мірі емоційне (ст. 203).

Два останні елементи богослов'я анабаптизму – сотеріологія та есхатологія. Як Менно Сімонс і анабаптисти, сучасні послідовники радикальної Реформації (у особі євангельських християн-баптистів) вірять у вагомість Божого дару – вільну волю людини, яка може під дією Божого закликуну відгукнутися і слідувати за Христом. З іншого боку, очевидно, що реформатське богослов'я все ж вплинуло на російських баптистів з самого початку

їх появи в Російській імперії і сьогодні воно зайняло свою нішу серед баптистських церков Росії (ст. 220).

Як і хрещенці, сучасні меноніти і баптисти в Росії приділяють велику увагу помісній церкві як місцю, де здійснюється спасіння душ (можливо якраз звідси, на думку автора, і практика «повторної» молитви покаяння перед всією церквою у випадку, якщо така була здійснена на малій групі) (ст. 221).

Щодо есхатології, то до кінця XVI століття есхатологічні й пророчі тенденції (після періоду бурхливого і не завжди здорового буяння) в громадах хрещенців пішли на спад. Для сучасних євангельських християн-баптистів на пострадянському просторі есхатологія є невід'ємною частиною богослов'я братства і неодмінною складовою практичного християнського життя й віри (ст. 232). У більш спокійні часи есхатологічні настрої поступаються місцем практичним питанням, хоча проповіді про останній час завжди є характерною рисою церков ЄХБ і, безумовно, впливають і на їх місіонерську діяльність (ст. 233).

П'ятий, останній розділ автор починає з того, що говорить про основну причину популярності анабаптизму серед простих людей і пояснює це духовними факторами: віруючі прагнули більш глибокого особистого досвіду віри, а його було важко досягнути в рамках офіційних тогочасних церков. Хрещенці не ставили перед собою ціль зробити якесь нове віровчення, вони просто намагалися виправити те, що їм здавалося неправильним порівнюючи це з першоапостольською церквою (ст. 236). Автор говорить про те, що протягом церковної історії було багато спроб відновити «істинну», Апостольську Церкву. Погоджуючись з

К. Прохоровим, він зазначає, що «анабаптистський рух продемонстрував одну з найяскравіших та визначних спроб» (ст. 242).

Одна з найбільших заслуг анабаптистського руху — це утвердження ідеї вільної церкви. Добровільне членство, свобода у виборі своїх переконань, відмова від церковної ієрархії, — ці ключові відмінності, які закладені в концепції вільної церкви, якраз вплинули спочатку на євангельські церкви в Європі та Америці, а згодом і на баптистів на штундистів в Російській імперії (ст. 243).

Ще один аспект впливу — поняття учнівства у анабаптизмі. Під ним вони розуміли не просто наслідування Христа, а співпричастя у всьому, включно із стражданнями та смертю. Анабаптисти вважали, що учнівство — це основний доказ істинності життя християнина. Їх ключовим словом була не стільки віра (як у реформаторів), скільки слідування за Христом (ст. 245).

У працях ранніх анабаптистських авторів кидається у вічі дещо спрощений, чорно-білий, як називає його автор, погляд на світ: або Царство Боже, або царство князя світу цього (ст. 249). Такий дещо песимістичний погляд на світ мав і серйозні недоліки (хрещенці відкидали і багато добрих або критично нейтральних досягнень цивілізації: медицину, науку, живопис, літературу і т.д.) (ст. 250).

Анабаптисти, як правило, розділяли антиклерикальні настрої ранніх магистерських реформаторів. Не в останню чергу цементуванню таких їхніх поглядів щодо духовенства служили гоніння з боку католицьких і протестантських священнослужителів. Хрещенці декларували церковну рівність

всіх перед Богом та перед обличчям зовнішньої небезпеки (ст. 252). На початку їхнього руху все так і було. Але історія показала, що в їхніх громадах мала місце і єпископальна форма управління – з часом вони трохи змінили свої акценти (ст. 255).

Щодо церковної дисципліни, то хрещенці вважали, що вона заснована на словах Ісуса Христа і її головною ціллю повинна бути любов (тобто вона була формою прояву братерської любові (ст. 258)). Підтримання братерської дисципліни вважалося необхідним засобом для забезпечення моральної чистоти в громадах (ст. 257).

В своєму слідуванні за Христом багато анабаптистів обирало шлях миролюбства. Ідею пацифізму серед хрещенців автор пояснює з одного боку тим, що анабаптисти не знаходили у Новому Заповіті ніякого аргументу для участі християн у війнах чи інших форм насилля, а з іншого – силовою політикою влади по відношенню до них (ст. 261). Також вони не забували трагічних Мюнстерських подій (ст. 263).

Останній аспект про який говорить автор, це місіонерська діяльність. Він наводить слова М. Сімонса, М. Гофмана, А. Еренпрайса, які свідчать про те, що християнська місія була важливою справою для багатьох хрещенців і вільних церков у XVI-XVII століттях. Якщо для магістерського протестан-

тизму благовістія за межами своєї території було рідкісним на той час, то місіонери-анабаптисти відправлялися у всі куточки Європи (ст. 266-268).

Автор зауважує, що тема анабаптистів зачіпалася в дослідженнях про Реформацію в цілому і це частіше пов'язане з історією самого руху, а не з впливом, який цей рух завдав наступним релігійним течіям. Дана книга піддає сумніву таку стару думку про Радикальну реформацію, яку всі знають через праці М. Лютера, У. Цвінглі, Ю. Меніуса, Г. Буллінгера, К. Фішера й інших. Автор ставить перед собою ціль показати важливість історичного спадку анабаптизму (ст. 7). Якщо на католиків сьогодні мало хто дивиться крізь призму середньовічної інквізиції, а на протестантів крізь призму суворих звичаїв кальвінської Женеви, то чому з анабаптистами поводяться по-старому? (ст. 275).

Книга В'ячеслава Кіріллова дає змогу кожному, хто цікавиться церковною історією шукати відповіді на не завжди прості питання вітчизняної протестантської історії. Дана праця буде корисна як тим людям, хто вважає себе знавцем історії, так і тим, хто лише на початку шляху вивчення своїх релігійних коренів.

**Тимофій Кондор,  
викладач Одеської богословської  
семінарії (м. Одеса)**