

Абрахам Кайпер о христианском свидетельстве в публичной сфере

Дмитрий Бинцаровский

Аннотация

В условиях, когда церковь не подвергается гонениям, но и не занимает доминирующего положения в обществе, существует множество различных форм, в которых может проявляться христианское свидетельство в публичной сфере. В этой статье анализируются идеи и опыт Абрахама Кайпера, нидерландского богослова и политика. Кайпер считал, что христианская вера подразумевает особое мировоззрение. Он был сторонником свободной церкви в свободном государстве, полагая, что в плюралистическом обществе церковь должна быть одной из сторон в общественных дискуссиях. Особое внимание уделяется политическому и религиозному контексту, в котором работал Кайпер, а также тем проблемам, с которыми он столкнулся, пытаясь объяснить свои взгляды как единоверцам, так и противникам.

Введение: контекст современной Европы

Одним из выражений секуляризации в Западной Европе во второй половине XX века стало дальнейшее вытеснение христианских мотивов из публичной сферы и, в частности, из политической жизни. Все больше европейцев приходили к заключению, что хотя религия может оставаться важной частью личной жизни, она не должна играть сколь-нибудь значимой роли в общественных дискуссиях и принятии политических решений. Знаменательно, что даже несмотря на усилия римского папы Иоанна Павла II и других религиозных и политических лидеров, в проекте Европейской конституции не нашлось места для упоминания о христианстве. Для политической Европы христианство стало неловким эпизодом из прошлого, который не помогает наметить путь в будущее.

В начале XXI века, впрочем, в политическом ландшафте Западной Европы произошли некоторые изменения. Значительной поддержкой избирателей заручились партии, которые называли популистскими или крайне правыми: «Национальное объединение» во Франции, Лига Севера в Италии, Партия независимости Соединённого Королевства, Датская народная партия, Швейцарская народная партия, Австрийская партия

свободы, «Альтернатива для Германии», в Нидерландах — Партия за свободу и Форум за демократию. Хотя было бы преувеличением говорить о какой-то общей идеологической платформе этих партий, можно выделить три важных мотива их дискурса.

Во-первых, эти партии призывают прежде всего к людям, теряющимся в контексте глобализации, и пытаются сплотить их вокруг понятия «народа», который в их истолковании выглядит довольно гомогенным. Позиционируя себя защитниками национальной идентичности и традиции, они стараются предстать единственным выразителем чаяний простого народа.

Во-вторых, в их риторике заметно ощущение национального упадка и, соответственно, стремление восстановить славное прошлое. Хотя наиболее известными выражениями этих обращенных вспять надежд стали лозунги из англоязычного мира — «Сделаем Америку *вновь* великой» Трампа и «Мы хотим *вернуть* свою страну» Фараджа — они характерны и для континентальных европейских партий.

В-третьих, эти партии обычно противопоставляют «народ» другим двум группам, которые угрожают ценностям народа. Первая группа — это опасные «другие», прежде всего иностранцы и особенно мусульмане. Их присутствие становится на Западе все более ощутимым и «видимым». Вторая группа — это истеблишмент, то есть политическая, интеллектуальная и культурная элита, выступающая за чрезмерную иммиграцию, мультикультурализм, политкорректность и глобализацию. Элиту обвиняют в отказе от национального наследия, предательстве идеалов народа и служении интересам различных меньшинств.

Для нашей статьи важно обратить внимание на то, что все эти партии апеллируют к христианству — к его истории, символам и языку¹. Во-первых, они используют христианство как маркер, который помогает определить и закрепить идентичность «народа». Подчеркивается, что христианство является основой местной культуры или, в более широком смысле, западной и европейской цивилизации. Некоторые правые партии, говоря об «иудео-христианской» традиции, добавляют сюда и Просвещение, считая его не враждебным христианству, а скорее его естественным продолжением. Так, согласно предвыборной программе нидерландской Партии за свободу от 2010 года и более поздним выступлениям ее лидера,

¹ Это наблюдение касается и тех партий, которые изначально были антиклерикальными (например, Лига Севера в Италии и Австрийская партия свободы) или полностью вобрали секулярные ценности, противоречащие традиционной христианской сексуальной этике.

партия привержена «традиционным иудео-христианским и гуманистическим ценностям», которые в прошлом сделали Нидерланды успешной страной.

Во-вторых, правые партии апеллируют к христианству, чтобы противопоставить его чуждым силам (прежде всего исламу), которые стремятся отрезать Европу от ее христианских корней и подорвать основанную на них культуру. Таким образом, религия играет ключевую роль в определении границ между «нами» и «ими», между «народом» и «другими». Христианство и ислам противопоставляются как индивидуалистическое начало и коллективистское, демократическое и авторитарное, эмансипирующее и подавляющее, прогрессивное и отсталое.

Как правило, ученые, анализирующие деятельность право-популистских партий, приходят к выводу, что эти партии просто манипулируют религиозными темами в политических целях². Утверждается, что популистов интересует не христианство как таковое, а скорее *культурное* христианство. Инструментализация популистами христианства не имеет ничего общего с основными постулатами христианской веры, духовными практиками или церковной жизнью. Они рассматривают религию как вопрос принадлежности или самоидентификации, а не веры, ценностей или поведения. Их лидеры не являются активными членами христианских церквей, а иногда их деятельность и высказывания даже приводят к открытым конфликтам с церковными властями, как это было в Германии во время кризиса с мигрантами.

Хотя этот анализ в основных чертах верен, он не предлагает адекватного объяснения тому, почему во все более секуляризирующихся западноевропейских обществах религия опять стала частью политического дискурса. Во-первых, в нем не отдается должное тому, насколько современный человек чувствует необходимость в принадлежности. Принадлежность — это важный человеческий инстинкт, который выражается, в частности, в самоотождествлении с определенными символами и идеями, в том числе религиозными.

Во-вторых, желание принадлежать к какому-то большему целому усиливается в глобализированном мире, где многие люди чувствуют себя дезориентированными и поэтому цепляются за местную идентичность. Кроме того, определенная утрата веры в прогресс и растущее чувство неопределенности естественным образом приводят людей к устоявшимся

² См., например, *Saving the People: How Populists Hijack Religion*, eds. Nadia Marzouki, Duncan McDonnell, Olivier Roy (Oxford: Oxford University Press, 2016).

идентичностям, которые глубоко укоренены в (предположительно славной) истории.

В-третьих, предлагаемое аналитиками решение — отобрать религию у крайних правых политиков и вернуть ее церкви — не учитывает нынешнюю ситуацию с постинституциональной религиозностью в Европе. В обществах, где количество невоцерковленных (но не обязательно нехристианизированных) людей продолжает расти, обращение к своего рода культурному христианству будет оставаться привлекательным. Коронакризис, вероятно, приведет к еще более резкому падению посещаемости церквей и появлению новых форм религиозной принадлежности.

В-четвертых, критика «популистского злоупотребления религией» обычно предполагает, что религия — это частное дело, которое никогда не должно выноситься в публичную сферу. Однако последние десятилетия стали свидетелями растущего присутствия религии в публичной сфере, что не обязательно связано с популизмом. Как считает Морисон, куда полезнее было бы обсудить «религиозную риторику популистов в свете постсекулярного размывания границ между религиозным и светским» в западных обществах³.

Наконец, вряд ли можно отрицать, что по крайней мере в некоторых странах правые популисты «действительно считают, что обязаны защищать христианские ценности»⁴ и получают значительную поддержку от активных верующих.

Нет никаких признаков того, что апелляции к культурному христианству скоро станут бесполезными или менее электорально значимыми. Вместо того чтобы надеяться, что религия каким-то образом исчезнет из повестки дня популистов, или пытаться «отобрать» у них религию, представляется более продуктивным пересмотреть всю идею обращения к христианской традиции в современной политике. Другими словами, лучше задаться таким вопросом: возможно ли в современном контексте такое использование христианского наследия в политическом дискурсе, которое бы не подпитывало национальную гордость и не противопоставляло одних людей другим, а, напротив, способствовало бы открытости и гармонии? Каким

³ Nicholas Morison, "Are Contemporary Populist Movements Hijacking Religion?" *Journal of Religious and Political Practice* 3 (2017): 93.

⁴ Rosario Forlenza, "Abendland in Christian hands": Religion and populism in contemporary European politics", in *Populism and the Crisis of Democracy*, vol. 3, eds. G. Fitz, J. Mackert, and B. S. Turner (London: Routledge, 2018), 140.

вообще должно быть обращение к христианским мотивам в публичной сфере — в тех странах, в которых большинство людей считали или все еще считают себя христианами?

Этот вопрос актуален для Восточной Европы не менее, чем для Западной. Невысокая по сравнению с Западом гражданская активность в восточноевропейских странах характерна и для христиан: количество «низовых», «мирянских» христианских организаций и движений, способных сформулировать и продвигать христианскую повестку, невелико. В связи с этим эту функцию часто перебирает на себя институциональная церковь, что вызывает негодование у секулярной части общества и (особенно в традиционно православных странах с «сифмоническими» представлениями о взаимодействии государства и церкви) может приводить к тому, что христианские идеалы ставятся на службу государственным интересам. Наконец, в восточноевропейских странах нет сильной традиции христианской демократии, и нередко все христианское свидетельство в публичной и политической сфере сводится к лоббированию практических интересов церковью или огульной критике новейших культурных и философских течений.

Для ответа на поставленный вопрос важно проанализировать примеры из прошлого. Так, в этой статье рассматривается политическая позиция и деятельность Абрахама Кайпера (1837–1920). Он был незаурядной личностью и достиг больших результатов во многих сферах. В церковной сфере он был пастором, богословом, инициатором сначала раскола, а затем объединения; в журналистике — главным редактором двух влиятельных газет, автором более двадцати тысяч статей и заметок; в образовании — основателем университета и вдохновителем создания широкой сети христианских школ; в политике — основателем первой массовой партии в Нидерландах и премьер-министром страны. Далекое не все из его идей применимы в современном обществе, и сам Кайпер не считал их универсальными. Тем не менее, они заслуживают более пристального рассмотрения не только потому, что Кайпер был одним из фундаторов европейской христианской демократии, но и потому, что он сумел воплотить многие из своих идей на практике — причем в контексте, который изначально был вовсе не благоприятным для них. Именно с рассмотрения этого контекста мы и начнем.

Религиозный контекст

Нижние земли (Нидерланды) были христианизированы еще в первом тысячелетии, а в XVI веке в них утвердились идеи Реформации, в частности кальвинизма. Нидерландская война за независимость от испанского владычества (1568—1648) была во многом борьбой кальвинистов против католиков. Соответственно, становление реформатской церкви и нидерландской республики проходило рука об руку. Средине XVII века считается расцветом как самого государства Нидерланды, так и кальвинизма в Нидерландах. Реформатская церковь стала *de facto* национальной и пользовалась определенными привилегиями.

В самой реформатской церкви изначально сосуществовали две «ментальности»⁵. В первой из них (назовем ее «гуманистической») больше всего ценилась терпимость, нравственность и образованность. Согласно этой ментальности, христианство состоит прежде всего в этическом подражании Христу, личной набожности, неприятии строгой догматичности. Реформаты такого гуманистического толка выступали за больший контроль государства над церковью, которую рассматривали как институт, прививающий обществу добродетельность и упорядоченность, сохраняя его единство. В нидерландской реформатской церкви существовала и другая «ментальность» (назовем ее «конфессиональной»): в ней на первый план выходили верность реформатским вероисповеданиям, церковная дисциплина, большая независимость церкви от государства, патриотизм. Согласно этой ментальности, христианство состоит прежде всего в правильном поклонении Богу, в благодарном отклике на Его деяния и устройстве всей жизни согласно Его установлениям. Впрочем, нельзя сказать, что в церкви всегда было два явно очерченных и противоборствующих лагеря. Скорее, это было два «принципа» или две «ментальности»: между ними сохранялись определенные трения, но они обычно «уживались» в единой церкви, и при этом один и тот же реформат мог чувствовать определенные симпатии к обеим.

Вероятно, величайшим триумфом второй «ментальности» стали итоги Дортского синода (1618—19), на котором были осуждены ремонстрантские идеи и приняты выдержанные в ортодоксальном духе каноны, ставшие третьей конфессиональной формой реформатской церкви – наряду с Нидерландским вероисповеданием⁶ (1561) и Гейдельбергским катехизисом

⁵ James D. Bratt, *Abraham Kuypers: Modern Calvinist, Christian Democrat* (Grand Rapids: Eerdmans, 2013), 8—10.

⁶ На русском его обычно называют «Бельгийским».

(1563). Однако уже к концу XVII века, а особенно в последующие два века, «конфессиональный» дух ощущался в церкви все меньше и меньше, а «гуманистический» – все больше. Общественная и церковная жизнь в Нидерландах во многом пропиталась духом Просвещения. Университетская теология стала либеральной; а поскольку пасторов для национальной церкви готовили в университетах, то университетская теология влияла и на церковную проповедь. Это, соответственно, влияло на взгляды простых членов церкви, хотя многие из них даже в XIX веке все еще сохраняли ортодоксальную веру.

Важные изменения произошли после освобождения Нидерландов от французского владычества (1795–1813) и восстановления монархии (1815). Король Виллем I инициировал реорганизацию реформатской церкви по примеру других протестантских стран, где государство оказывало значительное влияние на церковь. Синод превратился в квази-государственный департамент, а местные классисы (пресвитерии) по сути утратили полномочия и не могли в должной мере осуществлять церковную дисциплину⁷. Такая синодальная организация противоречила реформатской экклезиологии и повсеместно вызывала недовольство. Кроме того, согласно новому уставу, от служителей требовалась приверженность «учениям, которые, в соответствии со Словом Божиим, изложены в Трех формах единства»⁸. Такая формулировка позволяла каждому отдельному пастору принимать традиционные для реформатской церкви учения лишь в той мере, насколько они (по его мнению) соответствуют Писанию. Фактически это приводило к огромным различиям во взглядах внутри церкви.

На этом фоне в 1834 году произошел *Afscheiding*, что означает «отделение». Группа консервативных реформатских верующих под руководством нескольких пасторов, протестуя против либеральных тенденций в реформатской церкви Нидерландов, назвали эту церковь «ложной» и вышли из нее. Они хотели восстановить библейское проповедование, церковную дисциплину, верность реформатским исповеданиям и прежнее (утвержденное на том же Дортском синоде) церковное устройство. Это было малочисленное движение, в которое входили в основном простые люди. Интеллектуальная и аристократическая элита Нидерландов считала это движение фанатичным и реакционным, а власти пытались всячески ограничивать его деятельность. Отделение также

⁷ Подобные изменения были навязаны и другим церквям, включая лютеранскую.

⁸ См. подробности в: R. C. Janssen, *By This Our Subscription: Confessional Subscription in the Dutch Reformed Tradition since 1816*, PhD diss., 47.

осудили те ортодоксы, которые не оставляли надежд изменить нидерландскую церковь изнутри.

Важным элементом религиозной жизни Нидерландов оставалась и католическая церковь. После окончания войны с Испанией в Нидерландах антикатолические настроения постепенно уменьшались. Хотя права католиков по сравнению с реформатской церковью были урезаны и они не могли оказывать существенного влияния на общество в целом, они продолжали составлять подавляющее большинство в южных провинциях Нидерландов. В целом, по сравнению с другими государствами Нидерланды отличались высокой религиозной свободой и терпимостью: здесь смогли работать и напечатать свои революционные работы свободомыслящие Декарт и Спиноза, а многие группы, подвергавшиеся гонениям у себя на родине, нашли здесь свое пристанище (включая не только протестантов разного толка, но и иудеев, бежавших в основном из Португалии и Испании).

К тому времени, когда Кайпер начал свою политическую деятельность, жители Нидерландов в подавляющем большинстве (98%) считали себя христианами. Согласно переписи от 1869 года, 55% нидерландцев причислили себя к реформатской церкви, 36% — к католической, 7% — к другим протестантским церквям (3% — к отделившимся реформатам, 2% — меннонитам; 2% — лютеранам; менее 1% — к остальным, включая ремонстрантов, пресвитериан, гернгуттов), 2% — к иудеям. Когда в следующей переписи (1879) появилась графа «без религиозного сообщества», ее выбрали лишь 12.253 нидерландцев — 0.31% от принявших участие в переписи⁹.

Политический контекст

После восстановления монархии в 1815 году у короля Нидерландов были широкие полномочия. Виллем I назначал членов Верхней палаты парламента (Сената), в то время как депутаты Нижней палаты избирались провинциальными штатами. После отречения Виллема I в 1840 году его преемником стал его сын, Виллем II. Изначально почти столь же

⁹ Впрочем, далее это количество неуклонно возрастало: как при жизни Кайпера (1889 — 1.46%; 1899 — 2.26%; 1909 — 4.97%; 1920 — 7.77%), так и после его смерти (1930 — 14.44%; 1947 — 17.05%; 1960 — 18.34%; 1971 — 23.57%; после 1971 года традиционных переписей больше не проводилось, но секуляризация только возрастала). С официальными результатами переписей можно ознакомиться здесь: http://www.volkstelling1899.nl/t_038-1.htm; www.volkstelling.nl/nl/publicaties/publicaties_in_pdf/1920/Volkstelling/VT_1920_03.pdf; www.volkstellingen.nl/nl/volkstelling/images/pdf/VT_1971_13_H2.pdf

консервативный, как отец, Виллем II резко изменил свои взгляды, в особенности под давлением республиканских революций в других странах. В 1848 году он учредил комитет под руководством Иоганна Торнбеке, которому поручил составить новую Конституцию, основанную на либеральных началах. Согласно новой Конституции, правительство стало подотчетно не королю, а парламенту; члены Верхней палаты избирались провинциальными штатами, а Нижней — на прямых выборах, на которых, впрочем, свой голос могли отдавать только зажиточные мужчины старше 23 лет. Конституцией были гарантированы свобода прессы и образования. Что еще важнее для нашей темы, Конституция расширила религиозные свободы, устранила любой правительственный контроль над религиозными общинами и уравнила их в правах.

После принятия новой Конституции именно Нижняя палата стала главным центром политического влияния в Нидерландах. Хотя и раньше большинство в ней составляли либералы, по результатам первых выборов после 1848 года их перевес стал подавляющим. Из 68 депутатов 20 входили во фракцию либералов, 19 — торнбекиан (т.е. более радикальных либералов), 9 — консервативных либералов, 8 — умеренных либералов, 5 — католиков, 5 — консерваторов, 1 — антиреволюционеров и 1 — т.н. сепаратистов.

Подавляющее большинство либералов оставались христианами (преимущественно реформатами и католиками, хотя их лидер Торнбеке был членом лютеранской церкви). Они признавали, что религия может быть важным элементом частной жизни человека. Она может даже играть какую-то роль в нравственном становлении народа и укреплении его единства. Но они были убеждены, что в публичной сфере и тем более в политике ей не место. Политические решения следует принимать, руководствуясь светом разума и объективными естественными законами, а не откровением.

Приблизительно так же понимали вопрос о месте религии в обществе и консерваторы. Как пишет Братт, «Они ценили религию не столько для своей жизни, сколько для жизни других, особенно низших слоев, которым необходима социальная дисциплина. Рожденным в знатных семьях, консерваторам не было нужды переживать второе рождение, свыше»¹⁰. Другими словами, даже в личной жизни религия сводилась скорее к благопристойности, чем посвященности. Политические консерваторы, как и либералы, были равнодушными к богословским спорам и считали их совершенно не актуальными для политики. Их объединяло убеждение и в

¹⁰ Bratt, *Abraham Kuiper*, 68.

том, что политика должна быть делом просвещенной элиты, избирать которую могут только обеспеченные граждане.

Либералы (и отчасти консерваторы) сохраняли контроль в парламенте почти сорок лет — вплоть до 1888 года. Однако с 1850-ых годов постепенно укреплялись и две конфессиональные политические силы: католики и антиреволюционеры (ортодоксальные реформаты). В первой половине XIX века католики обычно поддерживали либералов, поскольку те наиболее последовательно выступали за уравнивание всех религиозных общин в правах. После того как это стало реальностью в 1848 году, католики начали постепенно формулировать собственную политическую повестку. Этому способствовало и укрепление самой римско-католической церкви в Нидерландах: 4 марта 1853 года была воссоздана архиепархия Утрехта. По этому поводу папа Пий IX написал отдельное Послание, в котором выражал надежду, что воссоздание епархии поможет уврачевать «то зло и боль, которые причиняла [с XVI века] кальвинистская ересь», и восстановить церкви Голландии и Брабанта «в прежнем виде и с древней славой»¹¹. Такая риторика вызвала бурю негодования со стороны либеральных и консервативных протестантов, побаивавшихся политической власти Ватикана¹². Вызванный этими событиями политический кризис привел к отставке правительства Торнбеке и формированию более консервативного правительства, но не аннулировал воссоздания епархии.

Что касается антиреволюционного движения, то вначале его лидером был Грун ван Принстерер, историк и юрист. Он и был тем единственным антиреволюционером в первом созыве Нижней палаты после 1848 года (см. выше). Его главная работа «Неверие и революция» была посвящена губительным последствиям идей Французской революции (отсюда и название движения — антиреволюционное). Изначально близкий к теократическим идеям, Ван Принстерер постепенно изменялся в демократическом русле, но, будучи нелюдимым аристократом, не смог вовлечь в свое движение широкие массы. Неслучайно его называли «генералом без армии». В начале 1870-ых на смену Ван Принстерера пришел молодой энергичный лидер, сумевший превратить

¹¹ Английский перевод Послания: “Letters-Apostolic of our Holy Father the Pope, for the re-establishment of the Episcopal hierarchy in Holland,” *Shepherd of the Valley*, vol. 3, num. 31, 7 May 1853.

¹² В петиции по этому поводу, собранной невиданное на те времена количество подписей (свыше 200.000), было сказано, что воссоздание епархии Рима «полностью противоречит духу голландского народа, который во все века выше всего ценил независимость от иностранного господства».

антиреволюционное движение в первую в Нидерландах массовую политическую партию. Этим лидером был Абрахам Кайпер.

Абрахам Кайпер: ранние годы

Абрахам Кайпер родился в 1837 году в семье реформатского пастора. После окончания гимназии он стал студентом богословского факультета Лейденского университета и учился под руководством ведущих либеральных богословов того времени: Схолтена, Кюнена и Рауэнхоффа. О взглядах молодого Кайпера нам известно немного. Из его писем этого периода следует, что он был довольно далек от ортодоксии. Вероятно, он не верил в божественность Христа и не мог понять смысл учения об искуплении через Его кровь. «Да и как нам знать, что Христос действительно сказал то или иное? И даже если сказал, как нам знать, что это истина? Разве Христос не был человеком?»¹³. Вопросительные знаки из этого письма довольно типичны: Кайпер не был уверен в своих убеждениях. Поэтому было бы преувеличением причислять молодого Кайпера к убежденным либералам. Лекции лейденских профессоров не впечатляли его. Позднее в письме Ван Принстереру он написал, что никогда не был модернистом, но обучение в Лейдене вынудило его надолго погрузиться в неологию, то есть в рационалистическое немецкое богословие, которое, впрочем, не принесло ему духовного и интеллектуального удовлетворения.

В 1862 году Кайпер с отличием закончил обучение в Лейдене и через несколько месяцев получил приглашение стать пастором реформатской общины в деревне Бейсд. Там с ним произошло то, что спустя десятилетия, в несколько другом контексте, произошло с Карлом Бартом: он осознал, что богословские познания, приобретенные им у знаменитых либеральных профессоров, не помогали в служении простым людям. Более того, непреклонная ортодоксальная вера этих людей оказалась намного более твердой, убедительной и актуальной, чем богословские построения либерального протестантизма¹⁴. Эти простые люди хорошо знали Библию,

¹³ Bratt, *Abraham Kuyper*, 26.

¹⁴ Большое впечатление на Кайпера также произвел роман «Наследник имени Редклиф» Шарлотты Мэри Янг, который он прочел между окончанием Лейдена и началом пасторского служения. Свой опыт после прочтения он описал в письме своей невесте: «Я был слишком самодовольным, слишком амбициозным, слишком эгоистичным... Годами я обманывался, убеждая себя, что делаю добро, убаюкивал свою совесть, уже и не зная, что такое грех и покаяние... Я не мог сдержаться себя, — было уже половина двенадцатого, — и, поднявшись наверх, упал на колени и

были уверены в своих принципах и имели целостный, пусть и не тонченный, взгляд на мир — все то, чего не хватало 26-летнему пастору. Спустя некоторое время Кайпер вспоминал: «Я делал все, чтобы в разговорах с ними держаться как служитель, но был склонен больше слушать, чем говорить, и невольно заметил, что после таких бесед моя воскресная проповедь становилась лучше»¹⁵. Общение с прихожанами заставило Кайпера самостоятельно углубиться в ту традицию, в которой они находили уверенность и утешение. Так Кайпер стал ортодоксальным кальвинистом. В Лейдене он получил багаж знаний, но только в Бейсде — твердые убеждения и силу для свидетельства, которое впоследствии вызывало необыкновенное воодушевление у одних и крайнее неприятие у других.

Кальвинизм как мировоззрение

Со временем деревенская община стала слишком тесной для Кайпера. В 1867 году он стал пастором в Утрехте, а в 1870 — в Амстердаме. В 1874 году он становится депутатом Нижней палаты парламента и навсегда оставляет пасторское служение. Хотя Кайпер в дальнейшем был ключевой фигурой в том числе и в церковной среде, он был лишь одним из старейшин амстердамской церкви, но не пастором.

Переход Кайпера в политику объяснялся не только его личными интересами и дарованиями. В XIX веке старый миропорядок сменялся новым — с совершенно новым политическим, экономическим, технологическим укладом. По словам Кайпера, «Политика в Европе, несомненно, ищет новую форму. Олигархия финансово и интеллектуально привилегированного класса уходит в небытие. Массы пришли в состояние

молился, долго и горячо. Я не делал этого годами» (цит. по: G. Puchinger, "Dr. Abraham Kuiper en Beesd," *Radix* 22 [1996]: 129).

¹⁵ Abraham Kuiper, *Confidentie. Schrijven aan den Weled. Heer J.H. van der Linden* (Amsterdam: Hōveker & Zoon, 1873), 45. Особенное значение для Кайпера имела встреча с тридцатилетней Питье Балтус, которая стала для него воплощением простой народной веры. Когда Кайпер пришел к ней домой с пасторским визитом, при прощании она даже отказалась пожать ему руку, считая его недостойным проповедником. Затем она все же стала снисходительнее, но подчеркнула, что пожимает ему руку как человеку, а не как пастору (Puchinger, "Abraham Kuiper," 135). Общение с ней стало поворотным моментом для Кайпера. Сама Питье так и прожила простую жизнь. Узнав о ее смерти в 1914 году, Кайпер (уже бывший премьер-министр Нидерландов) посвятил ей отдельную публикацию, отметив, что именно благодаря этой женщине он обрел в молодости почву под ногами (A. Kuiper, "Pietje Baltus", *De Standaard*, 30-3-1914, позднее перепечатана в: Abraham Kuiper, *Starrenflonkering* [Kampen, 1932], 120—21).

брожения. На первый план вышел социальный вопрос»¹⁶. Впервые за многие века христианская Европа столкнулась с полноценной альтернативой христианству, нашедшей свое самое полное выражение во Французской революции 1789 года. По убеждению Кайпера, христианам нельзя было цепляться за *status quo* или надеяться на помощь государства: как мы увидим, он приветствовал отделение церкви от государства. Христианам также не следовало метаться между политическими правыми (консерваторами) и левыми (либералами, а позднее и социал-демократами), а формулировать собственную политическую повестку, основанную на христианских принципах. Модернистскому мировоззрению следовало противопоставить столь же всеобъемлющее христианское мировоззрение.

«Почему мы, христиане, были так слабы в борьбе с модернизмом? Почему мы постоянно отступали? Да потому, что у нас нет единого мировоззрения, цельного понимания жизни, хотя только оно и могло бы дать нам непреодолимую мощь... Если мы хотим бороться достойно, если мы хотим победить, принцип надо противопоставить принципу. Кроме того, надо осознать, что против нас выступает могучее, целостное и всеохватывающее мировоззрение, и мы должны понять, что нам нужна система воззрений на мир не меньшего масштаба и не меньшей мощи. Такую могучую систему мы не должны выдумывать, ее следует взять и использовать такой, какой она явила себя в истории»¹⁷.

Для Кайпера такой системой стал ортодоксальный кальвинизм. Суть кальвинизма как мировоззрения Кайпер наиболее сжато изложил в лекциях, прочитанных в Принстонской богословской семинарии. Там он отмечает, что любое мировоззрение отвечает на три главных вопроса: о нашем отношении к Богу, к человеку и к миру. В первом вопросе особенность кальвинизма в том, что он «не ищет Бога в творении, как язычество, не изолирует Бога от творения, как ислам, не устанавливает посредника между Богом и творением, как католики, но провозглашает возвышенную мысль: Бог, в Своем безмерном величии бесконечно возвышаясь над творением, все же входит в непосредственную связь с ним как Бог-Святой Дух»¹⁸. Церковь рассматривается не как посредник между человеком и Богом, а как

¹⁶ Abraham Kuiper, *Maranatha. Rede ter inleiding van de Deputaten-vergadering, gehouden te Utrecht op 12 Mei 1891* (Amsterdam: Roeloffzen & Hubner, 1891), 16.

¹⁷ Абрахам Кайпер, Христианское мировоззрение. — С-Пб.: Шандал, 2002. — С. 21.

¹⁸ Там же. С. 31.

собрание верующих, связанных непосредственно с Богом через веру. Модернизм же, провозгласив лозунг «Ни Бога, ни господ», изгоняет Бога «если не из сердца, то по крайней мере из государства, общества и науки». Что касается второго вопроса (отношение к человеку), то в язычестве и исламе установлены совершенно неравные отношения между людьми, и даже католичество, преодолевая абсолютность различий, все же истолковывает отношения между людьми в понятиях иерархии. В свою очередь, «модернизм отрицает и упраздняет всякие различия, он не может успокоиться, пока не сделает женщину мужчиной и мужчину женщиной, и, низведя все к общему уровню, не убьет жизнь однообразием»¹⁹. В кальвинизме же, по убеждению Кайпера, признаются как естественные различия между людьми, так и их равенство:

«Богатые и бедные, слабые и сильные, обычные и одаренные, как творения Божии и как жалкие грешники, не имеют никакого права господствовать друг над другом. Мы равны перед Богом, а значит — и между собой... Поэтому кальвинизм осуждает не только явное рабство или систему каст, но и скрытое подчинение женщин или обездоленных... Кальвинизм нашел выражение в демократии, провозгласил свободу народов и не успокаивается, пока любого человека, просто потому что он человек, созданный по образу Божию, не будут почитать и уважать»²⁰.

Наконец, отношение к миру. По словам Кайпера, язычество слишком высоко ценит мир, ислам — слишком низко, а в католической мысли церковь противопоставляется миру. В кальвинизме же учение об общей благодати позволило отдать должное Божьим деяниям в мире. «Церковь отступила, чтобы стать только собранием верных, и мирская жизнь была освобождена не от Бога, а от ее господства. Семейная жизнь обрела независимость; торговля осознала свою силу; искусство и наука освободились от церковных уз и были предоставлены самим себе»²¹.

Разумеется, эти рассуждения Кайпера страдают упрощениями и обобщениями. В попытке охватить столь много материала в одной лекции их избежать непросто, и в других работах он занимает более нюансированную позицию, хотя в целом такой широкий, «гегельянский» взгляд на историю был типичным для Кайпера — впрочем, как и для многих его современников. Отметим также, что хотя в этой лекции Кайпер

¹⁹ Там же. С. 36.

²⁰ Там же. С. 37.

²¹ Там же. С. 40.

сосредоточился на кальвинизме как отдельном мировоззрении, обычно он противопоставлял не кальвинистское мировоззрение всем остальным, а христианское мировоззрение — модернистскому. Именно таким был его главный «антитезис». Собственно, даже в других принстонских лекциях Кайпер отмечает, что католическая церковь играет важнейшую роль в противостоянии с атеизмом, что реформатов и католиков объединяют главные положения веры, что в религиозном рвении Рим даже опережает кальвинистов и что сам Кайпер многое прояснил для себя благодаря трудам католических богословов²². Словом, католики для Кайпера — это союзники, а не противники. Это соображение естественным образом привело его в 1901 году к коалиции с католической партией и созданию конфессионального правительства. Однако это было позднее. В 1870-ых же годах в попытках заложить основания массового антиреволюционного движения ему пришлось столкнуться с большими трудностями. Их было минимум три.

Во-первых, ему пришлось столкнуться с реформатскими традиционалистами, которые все еще настаивали на идее *народной* церкви. По их представлениям, христианство (а по сути — реформатство) должно быть душой всего народа и оставаться над политикой, а не стремиться к созданию отдельного политического движения, которое бы представляло лишь *часть* народа. Во-вторых, Кайперу пришлось убеждать тех, кто не ждал ничего доброго от политики и считал, что позитивные изменения в церкви и обществе могут наступить благодаря молитве, проповеди и личному примеру, а не активной позиции в публичной сфере. К тому же даже те ортодоксы, которые были открыты к общественной вовлеченности, были совершенно дезорганизованы. В-третьих, неясным для подавляющего большинства оставался вопрос: каким именно будет христианское свидетельство в обществе? То, за что именно должны выступать христианские ортодоксы в совершенно изменившемся мире, было далеко не само собой разумеющимся. Христианскую повестку только предстояло сформулировать.

Рассмотрим эти три проблемы по отдельности.

Свободная церковь в свободном государстве

Самыми принципиальными противниками Кайпера были модернисты, политические и богословские. Те из них, кто еще оставался христианином,

²² Там же. С. 218.

сводили религию к неким этическим постулатам. Некоторые полагали, что если христианство и имеет какое-то общественное значение (наряду с частным, личностным), то оно состоит в следующем: христианская этика должна так пропитать всю общественную жизнь и все государственные учреждения, что необходимость в церкви как отдельном институте отпадет. Церковь должна «перерасти» в государство, уступив ему место наставника народа и попечителя. Частично это уже происходило с диакональным служением церкви: государство все больше и больше перебирало на себя социальную функцию. Нечто подобное, ожидали модернисты, произойдет и с нравственным воспитанием народа. То, что Иоанн Креститель сказал о Христе и себе, церковь должна сказать о государстве и себе: «Ему должно расти, а мне умяться». Вопреки подобным модернистам Кайпер отстаивал необходимость отдельного института церкви и уникальность христианского провозвестия, которое имеет сотериологический стержень и несводимо к этическим положениям²³.

Однако не меньше хлопот Кайперу доставляли реформатские традиционалисты (которые политически тяготели к консерватизму, а богословски стояли на различных позициях от либерализма до ортодоксии). Для них реформатская церковь была совестью народа, нравственным проводником и символом единства. Они без энтузиазма восприняли Конституцию 1848 года и подразумеваемое в ней отделение церкви от государства, поскольку полагали, что реформатская церковь должна занимать особое место в обществе. Примечательно, что движение Кайпера назвали «нео-кальвинистским» именно его противники. Вероятно, впервые это понятие в таком смысле употребил А. В. Бронсвелд в 1885 году²⁴. Приставка «нео» указывала на то, что Кайпер и его сторонники отошли от подлинного учения Кальвина – в частности, от его представлений о государстве и церкви. Более того, они отошли даже от реформатских вероисповеданий! Ведь в 36 статье Нидерландского вероисповедания сказано, что задание правительства состоит и в том, чтобы «предотвращать и искоренять любое идолопоклонство и неправдивое поклонение, способствовать тому, чтобы царство антихриста разрушалось». Традиционалисты все еще рассчитывали на помощь государства.

Но не Кайпер. Когда в 1870 году 33-летнего Кайпера назначили редактором газеты «Гераут», она изменила свой девиз на «За свободную церковь и свободную школу в свободных Нидерландах». Этот девиз он

²³ Abraham Kuyper, *Geworteld en gegrond. De kerk als organisme en instituut* (Amsterdam: H. de Hoogh & Co., 1870), 19.

²⁴ A. W. Bronsveld, "Kroniek," in *Stemmen voor waarheid en vrede* jrg 23 (1886), 103.

последовательно защищал и впредь. Кайпер полагал, что государство должно не навязывать или искоренять какую-то религию, а обеспечивать равные возможности для всех религиозных общин и неверующих²⁵. Церковь не должна ни получать привилегий или субсидий от государства, ни находиться под его контролем, ни указывать государству, как поступать в том или ином случае. Кайпер категорически отвергал как цезаропапизм, так и теократию²⁶. Статью 36 он понимал в буквальном смысле, а потому выступал за то, чтобы удалить из вероисповедания выше процитированный отрывок. Это было сделано в 1905 году на Синоде Реформатских церквей Нидерландов — новой деноминации, которая возникла в 1892 году при самом активном участии Кайпера.

Однако эта статья была лишь фрагментом истории кальвинизма. Предложение из вероисповедания можно удалить, но что делать с остальными свидетельствами истории? Как пишет сам Кайпер, проблема значительно шире: она «в сожжении Сервета; в отношении пресвитериан к индипендентам; в ограничении свободы культа и в 'гражданских лишениях', которые веками даже в Нидерландах испытывали католики»²⁷ и т.д. Кайпер предлагает такое правило: «система распознается не по тому, что у нее общего с другими, предшествующими системами, а по тому, чем она от них отличается»²⁸. Кальвинизм застал политическую систему, в которой государство и церковь тесно переплетены, «в ее условиях вырос и еще не мог полностью от нее освободиться»²⁹. Тем не менее, историческая роль и сущность кальвинизма обнаруживается не в том, что его роднит с предшествующим политическим устройством, а в том, какие изменения он принес. Кайпер убежден, что повсюду, где утверждался кальвинизм, утверждалась и свобода. «В Голландии и во Франции, в Англии и в Америке, исторический процесс с очевидностью показал, что деспотизм не нашел себе более несокрушимых противников, свобода совести не нашла себе более смелых и решительных сторонников, чем последователи Кальвина»³⁰.

Эту мысль он изложил в одной из своих ранних речей под названием «Кальвинизм — источник и залог наших конституционных свобод»³¹. Контекст речи был полемическим: выступая с ней в университете Утрехта в

²⁵ Abraham Kuypers, *Ons Program* (Amsterdam: J.H. Kruyt, 1879), 196.

²⁶ *Ibid.*, 102.

²⁷ Абрахам Кайпер, Христианское мировоззрение. С. 119.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 120.

³⁰ Там же. С. 64.

³¹ Название он сознательно заимствовал от Груна ван Принстерера.

год, когда отмечалось 25-летие Конституции 1848 года, Кайпер пытался доказать, что не эта Конституция, а именно кальвинистская традиция была основанием гражданских свобод. Кайпер начинает свой обзор с Америки, отмечая, что она обязана своими свободами отцам-пилигримам, духовным потомкам Кальвина. Они привезли с собой «неограниченную политическую свободу, строгость нравов и посвященность христианскому исповеданию»³². Отделение церкви от государства, по убеждению Кайпера, утверждалось на «кальвинистских принципах»³³, а клерикализм и вообще любая тирания были невыносимы для пуританского духа. В этой связи Кайпер одобрительно ссылается на слова Алексиса де Токвиля о том, что религия была «ангелом-хранителем» американской свободы³⁴, а также на наблюдение известного американского историка Джорджа Банкрофта, что «фанатик кальвинизма был фанатиком свободы». Затем Кайпер переходит к Англии семнадцатого века, доказывая, что именно в этот век в Англию пришла подлинная реформация. Кальвинистский дух проявился особенно в индипендентах, которые отвергали епископальную структуру и требовали отделения церкви от государства, автономии поместных церквей, права голоса для мирян. Пуританин Джон Гудвин, отмечает Кайпер, требовал полную свободу совести для всех, включая мусульман, иудеев и католиков³⁵. Кайпер подчеркивает благие плоды английской Славной революции, «прославившей свободу» и противопоставляет ее Французской революции, которая «заковала свободу в кандалы всеильного государства»³⁶. Словом, — цитирует Кайпер Огюста Ложеля, — «в Англии религиозная свобода была матерью всех гражданских свобод. Писание сделало англичанина свободным, подчинив его своей власти»³⁷. Затем Кайпер останавливается на судьбе гугенотов во Франции, отмечая в особенности важность «Защиты против тиранов» — известной книги, в которой обосновывалась легитимность политического сопротивления³⁸. Кайпер убежден, что, ограничивая власть государя, подчеркивая его

³² Abraham Kuyper, *Het Calvinisme oorsprong en waarborg onzer constitutioneele vrijheden* (Amsterdam: B. van der Land, 1874), 21.

³³ Кайпер добавляет, впрочем, что это отделение вполне совместимо с присутствием христианства в общественной сфере, которое в Америке проявляется, например, в молитвах перед заседаниями Конгресса и других органов, в особом статусе дней благодарения и молитвы или в довольно строгом почитании воскресного дня (*Ibid.*, 20).

³⁴ *Ibid.*, 9.

³⁵ *Ibid.*, 29.

³⁶ Абрахам Кайпер, Христианское мировоззрение. С. 108.

³⁷ Kuyper, *Calvinisme*, 9.

³⁸ См. Бинцаровский, Дмитрий. "Политическое сопротивление в ранней реформатской традиции" // Реформатский взгляд. — 2015. — №1:1. — С. 70–72.

обязанность заботиться о народе, обосновывая право на восстание против него и выделяя роль низших магистратов, политические теории гугенотов содержали начатки конституционализма и прокладывали путь свободе от тирании. Уходя еще дальше вглубь истории, обзор Кайпера заканчивается Женевой. Здесь он отмечает роль Теодора Безы, который, исходя из фундаментального правила: «не народ создан ради правителей, а правители – ради народа»³⁹, сформулировал целостную теорию политического сопротивления. Про Кальвина Кайпер пишет, что тот отдавал предпочтение республиканской форме правления, был более терпимым к незначительным богословским отклонениям («ибо нет никого, чей разум не был бы омрачен неведением») и также допускал сопротивление тиранам. Кайпер убежден, что акцент Кальвина на Божьем полновластии означал, что «одно творение имеет власть над другим, только получив ее от Бога... Если только Бог суверен, а каждый из нас, включая королей, зависит от Него, то любое преклонение перед личностью короля ... похищает славу у Бога»⁴⁰. А осознание глубины греховности человека привело Кальвина и его последователей к мысли о необходимости конституционального ограничения власти. «У королей больше искушения, а потому они скорее поддадутся искушению». Следовательно, нужна справедливая конституция, которая бы «предотвращала злоупотребление властью и ясно показывала ее пределы»⁴¹.

В том же ключе Кайпер рассматривал и историю своей страны. Он соглашался со своими противниками-традиционалистами в том, что Нидерланды можно назвать христианской, и даже реформатской, страной. На то время в этом утверждении нельзя было увидеть какого-то неуважения к католическому меньшинству: кальвинизм действительно оказал намного большее влияние на становление нидерландского государства и формирование народного характера. В этом же смысле Кайпер свободно называл Венгрию «католической страной»⁴², при том что доля протестантского населения в ней была приблизительно такой же, как доля католиков в Нидерландах. Однако соглашаясь с утверждением о важнейшей роли кальвинизма в Нидерландах, Кайпер извлекал из него совершенно другой вывод. Согласно реформатским традиционалистам, поскольку их страна кальвинистская, то кальвинизм должен иметь особый статус. Кайпер же мыслит по-другому: кальвинистская — значит свободная. Нидерланды будут верными кальвинизму, если будут нести знамя свободы для всех,

³⁹ Там же. С. 66-70.

⁴⁰ Kuiper, Calvinisme, 51.

⁴¹ Ibid., 56.

⁴² Абрахам Кайпер, Христианское мировоззрение. С. 22.

включая католиков, иудеев и неверующих. А значит, свидетельство церкви в публичном пространстве должно быть свидетельством *свободной* церкви в *свободном* государстве.

Три образа

Вторая сложность для Кайпера состояла в том, что даже ортодоксальные кальвинисты, разделявшие его богословие, были совершенно дезорганизованы и лишь частично готовы к активной общественной позиции. Ортодоксы, отделившиеся от национальной церкви в 1834 году, были воспитаны в пиетистском духе и с опаской воспринимали инициативы Кайпера. Но даже ортодоксы из «большой» реформатской церкви Нидерландов не имели четкого представления, как может выглядеть в современных условиях христианское свидетельство в обществе и политике.

Чтобы объяснить свои идеи, Кайпер прибегал ко многим образам и различиям. Вероятно, самое большое значение имело проводимое им различие между общей и особой благодатью. Хотя сейчас оно часто воспринимается как неотъемлемая часть реформатского богословия, во времена Кайпера оно было новаторским. Однако поскольку это слишком широкая тема для данной статьи, мы обратим внимание на три других различия.

Когда в 1870 году Кайпер стал пастором амстердамской церкви, он посвятил свою инаугурационную проповедь различию между церковью как организмом и церковью как институтом⁴³. Согласно Кайперу, церковь есть организм, поскольку обладает уникальной жизнью и развивается согласно вложенным в нее законам⁴⁴. Неслучайно в Писании столько образов церкви из органического мира (человеческое тело, ветви лозы, горчичное зерно и т.д.). Но церковь имеет и институциональную форму, организацию. Поэтому церковь есть и растущее тело (организм), и строящаяся обитель (институт).

Служение церкви как института сосредоточено на проповеди Слова, а также на совершении таинств, исповедании, молитве, поклонении. Это не значит, что институциональная церковь совершенно не вовлечена в общественные дела. Кайпер делает акцент и на пророческом служении

⁴³ В этих понятиях не было ничего нового: понятие «организма» широко использовалось в романтизме и немецкой философии, а понятие «института» вообще было общепринятым.

⁴⁴ Kuiper, *Geworteld*, 8.

церкви⁴⁵. Тем не менее, как институт церковь вовлечена в общественные дела лишь непрямо. Ее задание — не культурные преобразования, а возвешение Евангелия. Как мы уже отметили, сам Кайпер занялся политической деятельностью только после того, как сложил полномочия пастора.

В то же время церковь как организм, объединяющая всех верующих, может напрямую заниматься общественной и политической деятельностью. Скажем, церковь как институт может проповедовать о Божьей справедливости (Кайпер отмечал, что церковь должна заступаться за бедных и угнетенных⁴⁶). Однако только церковь как организм может воплощать эту справедливость через конкретные социальные и политические преобразования. Или другой пример: как мы вскоре увидим, центральным вопросом политической жизни Нидерландов многие годы был вопрос школьного образования. По мнению Кайпера, церковь как институт не должна основывать школы. Но церковь как организм — то есть отдельные христиане, стремящиеся дать соответствующее воспитание своим детям — может основывать их. Это не значит, что церковь как институт сводится к официальным служителям и богослужению, а церковь как организм — к «мирянам» и общественной деятельности⁴⁷. Скорее, церковь как организм — это «продолжение» церкви как института. В любом случае, согласно Кайперу, сила христианского свидетельства в обществе зависит не столько от места и позиции институциональной церкви, сколько от активности церкви как организма, инициативности различных христианских объединений, строящихся «снизу».

Однако каким именно должно быть это свидетельство? Здесь примечательно сравнение, которое Кайпер проводил между двумя высказываниями Христа: о закваске и свече⁴⁸. Притча о закваске передает мысль о незаметном, неуловимом влиянии. В переводе на общественные реалии Нидерландов это бы означало, что христиане должны «раствориться» в обществе, проявляя добродетели и поощряя других

⁴⁵ Abraham Kuiper, *Tweeërlei vaderland: Ter inleiding van de zevende jaarvergadering der Vrije Universiteit* (Amsterdam: J.A. Wormser, 1887), 35, 36; *Tractaat van de reformatie der kerken, aan de zonen der Reformatie hier te lande op Luther's vierde eeuwfeest aangeboden* (Amsterdam: Höveker & Zoon, 1883), 54.

⁴⁶ Kuiper, *Geworteld*, 30.

⁴⁷ Ad de Bruijne, "'Colony of Heaven': Abraham Kuiper's Ecclesiology in the Twenty-First Century," *Journal of Markets & Morality* 17:2 (Fall 2014): 463.

⁴⁸ Abraham Kuiper, *Bedoeld noch gezegd: Schrijven aan Dr. J.H. Gunning Jr.* (Amsterdam: J.H. Kruyt, 1885), 36, 37.

личным примером, пытаясь «пропитать» всю общественную жизнь христианским духом и придать хоть какие-то христианские черты всем существующим институтам. Такова была позиция умеренного крыла национальной церкви, богословов этического направления. Кайпер же был убежден, что этого недостаточно, а христианское свидетельство в публичной сфере лучше выражается образом свечи. Свечи, которую ставят на подсвечнике. Этот образ передает идею о том, что христианское свидетельство явно отличается от других, стоит особняком, ясно формулируется. По мнению Кайпера, если христиане воздействуют на общество по принципу заправки, то в лучшем случае это приводит к поверхностной христианизации всего общественного строя. Действие же по принципу свечи подразумевает построение отдельных христианских институтов, которые излучали бы свет и предлагали альтернативный уклад жизни.

В наибольшей мере это различие проявилось в «школьном вопросе»: умеренные реформаты этического направления были сторонниками легкой, ненавязчивой «протестантизации» всего школьного образования. Кайпер же настаивал на организации школ с выразительно реформатской программой обучения, в то же время позволяя создавать отдельные школы приверженцам другим вероисповеданий (католикам, иудеям) или сторонникам других мировоззрений (либералам, социалистам). Это различие было также связано и с вопросом национальной церкви. Ее умеренное крыло все еще надеялось, что церковь может объединить в себе весь народ. Кайпер же категорически отвергал соразмерность нации и церкви: с одной стороны, церковь, будучи собранием верующих и их детей, не может вмещать всех; а с другой, «церковь Христова — не национальная, а вселенская; ее территория — не одно государство, а целый мир»⁴⁹.

Третий образ, к которому прибегал Кайпер, описан в его речи под названием «Двойная отчизна», произнесенной в 1888 году на ежегодном собрании в Свободном университете Амстердама. С одной стороны, христианин является гражданином страны, с которой связан земными узами. Кайпер считает благом любовь к земной отчизне и скептически настроен к чаемому французскими революционерами, а позднее и коммунистами «золотому веку», когда международные границы исчезнут (впрочем, еще более критичен он к тем, для кого нация и государство стали высшей ценностью). С другой стороны, гражданство христианина — на небесах. И

⁴⁹ Абрахам Кайпер, Христианское мировоззрение. С. 81–82.

земная, и небесная отчизна дарована нам по Божьей благодати — общей и особой соответственно.

Христианину естественно желать, чтобы его соотечественники склонились пред Богом, а жизнь земной отчизны обустраивалась сообразно с жизнью небесной (хотя и тогда они будут различны). Кайпер уточняет, что этот идеал — не национальная церковь, а воцерковленная нация⁵⁰. Но ввиду греха и неверия так бывает редко. А потому «детям Божиим не пристало роптать против Его суверенной воли, если Богу угодно поместить истинную церковь Христову в такую земную отчизну, которая уже не христианская или, по крайней мере, не истинно христианская»⁵¹. Здесь Кайпер подразумевает собственную отчизну, Нидерланды. Он называет «общеизвестным» то, что правительство Нидерландов на разных уровнях «уже не чествует церковь Христову ради Христа», что подлинная вера стала уделом меньшинства, что религия «не задает тон общественной жизни, как в прошлом», а общество «все больше и больше секуляризируется»⁵².

В таком случае, убежден Кайпер, христиане должны не отчаиваться, а строить собственные институты, в которых бы находила выражение христианская жизнь и через которые христиане несли свидетельство всему обществу. Церковь, по выражению Кайпера, есть колония небесной отчизны⁵³, а потому должна быть орудием Христа в духовной битве на земле. Зная о том, что миром правит Бог, христиане должны смело свидетельствовать о царстве, которое не от мира сего, а не отдавать покорно свою земную отчизну в руки презирающих это царство. Они организовано «погружаются в жизнь своего народа, принимают участие в общественных дискуссиях, дают о себе знать на публичных площадках. Такая пророческая группа действует в гуще народной жизни, а не за ее пределами. Она молится, участвует в тяготах народа; вздыхает и тоскует по небесному Иерусалиму; надеется против надежды»⁵⁴. «Пророческая изоляция» церкви нацелена не на то чтобы уйти из общественной жизни, а чтобы предстать в ней организовано, институционально.

При этом Кайпер далек от триумфализма. Он сознает, что может наступить и такой момент (в том числе и для Нидерландов), когда активное участие христиан в публичной жизни станет невозможным. Верность

⁵⁰ «Народную церковь» Кайпер называет «нечестивым понятием, которое бы вызвало ужас у наших отцов» (*Tweeërlei vaderland*, 33).

⁵¹ *Ibid.*, 34.

⁵² *Ibid.*, 34, 35.

⁵³ *Ibid.*, 32.

⁵⁴ *Ibid.*, 36.

небесной отчизне может потребовать отречения от отчизны земной, а потому христиане должны быть готовы к эмиграции и мученичеству. Кайпер цитирует слова Христа «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня», и применяет этот текст шире: «те, кто любит свою земную отчизну больше Христа, не достоин Его»⁵⁵. Отметим здесь, что общее понимание Кайпером всемирной истории и библейской эсхатологии было таким, что последние времена будут тягчайшими для христиан.

Однако пока что, — продолжает Кайпер, — эти времена не наступили. «Власти предоставляют нам — и это само по себе великое преимущество, важность которого невозможно переоценить — свободу личности, слова, вероисповедания. Еще не дошло до прямых гонений»⁵⁶. Да, христианство уже не воспринимается бесспорным нравственным компасом, стало лишь одной из мировоззренческих опций, утратило монополию на истину. Но утрата привилегированного положения — это не гонения. «Наши отцы страдали в тысячу раз больше, чем мы», — напоминает Кайпер⁵⁷. Скорее, в новых обстоятельствах открываются новые возможности для публичного служения *свободной* церкви как организма. Пока можно бороться за земную отчизну, нужно бороться.

Два практических вопроса

Кайпер сознавал, что обосновать необходимость участия христиан в общественной жизни — это только часть дела. Требовалось также показать, за что именно христиане могут выступать в публичном пространстве. Именно поэтому Кайпер неустанно твердил, что кальвинизм — это целостное мировоззрение, которое можно противопоставить столь же целостному модернистскому мировоззрению. Примечательно, кстати, что последнюю из своих принстонских «Лекций по кальвинизму» Кайпер начал словами: «Главной целью моих лекций в вашей стране было искоренить ложную идею, что кальвинизм представляет собой исключительно догматическое и церковное движение»⁵⁸. Американская аудитория Кайпера, воспитанная на идеях принстонской школы Ходжа и Уорфилда (последний и пригласил Кайпера прочесть лекции), в своем противостоянии модернизму была в большей мере сосредоточена на узко богословских вопросах — в особенности на отстаивании авторитета и богодухновенности Писания.

⁵⁵ Ibid., 24.

⁵⁶ Ibid., 25.

⁵⁷ Ibid., 26.

⁵⁸ Абрахам Кайпер, Христианское мировоззрение. С. 205.

Кайпер пытался показать значимость кальвинизма в более широком, общественно-политическом, контексте.

Еще важнее это было показать у себя на родине, где активность и энтузиазм, с которыми реформаты присоединялись к антиреволюционному движению, напрямую зависели от понимания ими его точных целей и программных принципов. Здесь важную роль сыграла публикация Кайпером сборника «Наша программа» (1879). В этой книге на 1.300 страниц он детально прокомментировал положения и принципы антиреволюционного движения. Кайпер отметил, что этим сборником попытался показать «единомышленникам, что наше политическое кредо здраво, последовательно и благотворно». По большинству важных вопросов Кайпер объяснял, чем изложенная им позиция отличается от позиции либералов и консерваторов. Кайпер коснулся таких тем, как отношение церкви и государства, форма государственного правления, децентрализация, образование, судебная система, налогообложение, оборона, внешняя политика, социальное обеспечение, здравоохранение (отдельная секция была посвящена вакцинации: Кайпер считал ее полезной, но категорически выступал против обязательной вакцинации). В этой статье мы рассмотрим более подробно лишь те два вопроса, которые были самыми принципиальными в нидерландской политике времен Кайпера: школьное образование и избирательное право.

Школьное образование

Декреты об образовании в Нидерландах, изданные в самом начале XIX века, подразумевали, что обучение в школах осуществляется с нейтральных позиций: с определенным уважением к христианским добродетелям, но без конфессиональной окраски. Католики, иудеи и либералы настаивали на том, чтобы использование Библии в учебном процессе было запрещено. Создание частных школ было настолько забюрократизировано, что представлялось едва ли возможным. Даже когда во второй половине века процедуры упростились, частные школы были доступными лишь для очень состоятельных семей.

Кайпер и его единомышленники считали такую систему посприем свободы образования и прав родителей⁵⁹. По их мнению, задание воспитывать ребенка Бог возложил на родителей, а не на государство.

⁵⁹ Abraham Kuiper, *Wij Calvinisten...: Openingswoord ter Deputaten-vergadering van 22 April 1909* (Kampen: J.H. Kok, 1909), 23.

Ранее дети обычно и получали образование дома, и их мировоззрение естественным образом формировалось родителями. Однако со временем профессионализация знаний и смена социального уклада привели к тому, что родителям не хватало компетенции и времени самостоятельно передавать ребенку необходимые знания и навыки. Поэтому родители отдают детей в школу. При этом государство, подчеркивает Кайпер, не должно упускать из виду, что ответственность за формирование детей все еще несут родители, а само государство обеспечивает образование детей, так сказать, «по запросу» родителей (и за счет их налогов). Следовательно, родители имеют право на то, чтобы получаемое их детьми образование соответствовало их собственным религиозным и нравственным убеждениям. Кайпер вовсе не возражал против существования школ, в которых обучение ведется с секулярных позиций — если того хотят родители. «Образование, которое мы желаем для наших собственных детей, не должно быть обязательным для всех детей нашего народа»⁶⁰. Но такие секулярные школы не должны занимать монопольного положения.

Эту позицию Кайпер защищал во многих статьях и выступлениях. Впервые он пространно изложил ее в речи под названием «Обращение к совести народа». В ней 32-летний Кайпер отметил: «Я тоже отец, и утверждаю, что мое отцовское сердце будет страдать, и моя совесть будет уязвлена, если меня заставят отдать двух моих сыновей, дарованных мне Богом, на воспитание, которое я считаю — в силу моего личного права, за которое я отвечаю только перед Богом — губительным и негодным»⁶¹. Примечательно, что, обращаясь к своим соотечественникам и отстаивая право на конфессиональное образование, Кайпер не столько обосновывает его христианским прошлым или настоящим Нидерландов, сколько апеллирует к свободолюбию нидерландцев, их противлению излишнему государственному контролю, их чувству справедливости и уважительному отношению к свободе совести:

«Народ, который всегда так любил и гордился свободной жизнью своих граждан, народ, который никогда не терпел принуждения, но проливал кровь за свою свободу, народ, который брал ответственность на себя, а не ждал, пока за него сделают другие — да, к совести этого народа свободных граждан мы зываем: позволяет ли эта совесть терпеть

⁶⁰ Abraham Kuyper, *Het beroep op het volksgeweten: Rede ter opening van de algemeene vergadering der 'Vereeniging voor Christelijk Nationaal-Schoolonderwijs'* (Amsterdam: B.H. Blankenberg Jr., 1869), 19.

⁶¹ *Ibid.*, 17.

умерщвление жизненной силы всесторонним вмешательством государства? Позволяет ли она государству лишиться себя всего, включая право на своих сыновей?»⁶²

Кайпер, разумеется, сознавал, что христиане могли основывать частные школы и давать такое образование, которое считают нужным — за свои деньги. Но такое могла себе позволить лишь элита. А что же остальные?

«Голландский народ, который раньше всех других начертал на своем знамени лозунг свободы совести, должен задуматься над следующим: можно ли дальше урезать свободу совести для малоимущих граждан? ... Совесть голландского народа должна определиться, будет ли она терпеть такое грубое обращение с менее удачливыми, такое нарушение родительских прав, такое ущемление свободы совести»⁶³.

Выступая с этой речью в 1869 году, Кайпер сознавал, что быстро «школьный вопрос» не решится. Антиреволюционерам предстояла длительная борьба, в которой, как говорит Кайпер, важнее всего сохранять «спокойную веру в наше дело»⁶⁴. Антиреволюционерам противостояли либералы и консерваторы, которые на то время полностью контролировали политическую жизнь страны. Идея конфессиональных школ противоречила либеральному представлению о том, что религия должна оставаться частным делом. К тому же либералы были сторонниками максимальной стандартизации и унификации общественной жизни и усматривали в конфессиональных школах угрозу для стабильности и единства государства. Радикальные либералы вообще не видели в религиозном воспитании ничего, кроме привития детям суеверия и невежества. Консерваторы, в свою очередь, либо довольствовались действующей системой, либо не расставались с надеждами на мягкую протестантизацию школ в духе этического богословия. Кроме того, отстаиваемая антиреволюционерами модель предполагала, что право на основание школ предоставляется, разумеется, и католикам. А Рим для многих консерваторов был худшим врагом.

В итоге позиция католиков сыграла важнейшую роль. В первой половине XIX века нидерландские католики преимущественно поддерживали политических либералов, в том числе и в школьном вопросе,

⁶² Ibid., 16.

⁶³ Ibid., 17.

⁶⁴ Ibid., 3.

потому что тогда выбор был между полностью нейтральным образованием (либеральный путь) или образованием с некоторой протестантской этической окраской (путь консерваторов). Однако получив равные с протестантами права согласно Конституции 1848 года, воссоздав архиепархию в Утрехте, активизировав своих верных, католики постепенно обрели большую субъектность в нидерландской политике и обществе. Их отдалению от либералов способствовала и энциклика папы Пия IX “*Quanta cura*” от 1864 года, осудившая модернизм и секуляризацию. В 1870-ых годах католики присоединись к антиреволюционерам в борьбе за конфессиональные школы. Существовая изначально за счет вложений родителей, эти школы постепенно получали все большее финансирование от государства — пока в 1917 году не были окончательно уравнены в правах с общими школами. Так был решен вопрос, который оставался самым дискуссионным в нидерландской политике на протяжении 50 лет. Принятые в 1917 году изменения действуют до сих пор: по состоянию на 2020 год, учениками конфессиональных школ являются более 60% нидерландских детей, хотя многие из этих школ остаются христианскими лишь формально.

Избирательное право

Вторым важнейшим вопросом нидерландской политики конца XIX — начала XX века было избирательное право. Согласно Конституции 1848 года, правом на участие в выборах обладали лишь мужчины старше 23 лет, уплатившие определенный (довольно высокий) налог. Обладание большим имуществом рассматривалось как знак образованности и независимости. В 1850 году в выборах могли участвовать только 10% голландских мужчин требуемого возраста, в 1870 — 11%, в 1880 — 12%. По этому показателю Нидерланды уступали не только западноевропейским государствам, но даже Греции, Сербии и Австро-Венгрии⁶⁵.

Кайпер считал такую систему несправедливой. В первую очередь, он ссылаясь на библейский мотив защиты бедных. Сам Христос родился в небогатой семье плотника, вел простую жизнь, призвал учеников без высокого социального статуса и обращался к малым мира сего. «Наш Господь и Спаситель Сам занял место не среди высших, а среди низших классов общества»⁶⁶. Он пришел благовествовать нищим (Ис. 61:1), причем Кайпер подчеркивает, что эту нищету следует понимать в том числе и в

⁶⁵ Bratt, *Abraham Kuyper*, 13.

⁶⁶ Abraham Kuyper, *De Christus en de sociale nooden en Democratische klippen* (Amsterdam: J.A. Wormser, 1895), 23.

социальном смысле. И если Христос солидаризировался с простыми людьми и возвысил их, то почему избирательная система должна унижать их и ограничивать в правах? Отстаивая право голоса для всех сословий, Кайпер пишет: «Как бы все изменилось в христианском мире, если бы проповедь Иисуса была и нашей проповедью, если бы первоосновы Его Царства не были отрезаны и отчуждены от нашей социальной жизни излишней 'духовностью'!»⁶⁷.

Кроме того, Кайпер сознавал важность и необратимость происходящих на глазах изменений: пробуждение у простых людей политического сознания, растущая грамотность, стирание классовых различий. Аристократический период сменился буржуазным, а тот, в свою очередь, сменяется демократическим. По мнению Кайпера, демократические преобразования – это «требование жизни»: «Когда такой новый поток движется с гор, оставить его невозможно»⁶⁸. Обращаясь к своим единомышленникам, которые побаивались демократизации, он призывал различать «приметы времени»⁶⁹ и не отвергать изменения, которые не только не противоречат Библии и кальвинистскому мировоззрению, а наоборот — следуют из них. Кайпер настаивал, что его партия носит христианско-*демократический* характер. Наверняка им частично двигал и политический расчет: его партия пользовалась большей популярностью среди простых людей, чем среди элиты, а потому демократизация избирательного права обещала электоральные выгоды.

Впрочем, не все в его партии разделяли такие взгляды. Если вопрос о школах был самым спорным вопросом между партиями (с одной стороны — антиреволюционеры и католики, с другой — остальные), то вопрос об избирательном праве был самым спорным *внутри* партий. Странниками демократизации были прогрессивные либералы, большая часть антиреволюционеров во главе с Кайпером и незначительная часть католиков, а ее противниками — умеренные либералы, часть антиреволюционеров и большинство католиков. После многолетних дискуссий в 1917 году вопрос решился окончательно: все мужчины старше 25 лет получили право голоса.

Неразрешенным оставался вопрос о праве голоса для женщин. Кайпер полагал, что демократической единицей в обществе должна быть семья, а не индивидуум. Выборы – это состязание мировоззрений, и Кайпер исходил

⁶⁷ Ibid., 33.

⁶⁸ Ibid., 59.

⁶⁹ Ibid., 61.

из того, что семья разделяет одно и то же мировоззрение. Поэтому от каждой семьи должен быть один голос, право на который имеет ее глава (муж). В такой системе из всех женщин правом избирать обладали бы только вдовы (стававшие главой семьи после смерти мужа)⁷⁰. По мнению Кайпера, привязка избирательной системы к индивидуумам низводит семью к союзу случайно объединившихся партнеров, не готовых делать вклад в общественное развитие сообщества. Нельзя не отметить, что здесь умение «различать приметы времени» (растущее количество работающих женщин, их большая самостоятельность и вовлеченность в общественные дела и т.д.) подвело самого Кайпера. Впрочем, не все его однопартийцы соглашались с ним. Так, Герман Бавинк признавал, что женщины не меньше мужчин одарены для политической деятельности и могут делать свой особый вклад. Бавинк написал отдельную книгу о месте женщины в современном обществе, выдвинув в ней оригинальные на то время идеи. В итоге, когда в 1919 году парламент предоставил право на участие в выборах и женщинам, среди голосовавших «за» в Верхней палате — к огорчению Кайпера — был и Бавинк.

Институты

Когда Кайпер, став ортодоксальным кальвинистом, решил посвятить себя отстаиванию христианских принципов в публичной сфере, его сторонники составляли пассивную, дезорганизованную группу. Поэтому первым делом Кайпер принялся за строительство институтов. Хотя Кайпер был незаурядным богословом и политиком, наибольшим талантом обладал Кайпер-организатор. По убеждению Кайпера, для действенного свидетельства в обществе ортодоксальные кальвинисты должны создавать отдельные школы, профсоюзы, средства массовой информации, различного рода сообщества, медицинские учреждения, молодежные клубы, студенческие союзы при государственных университетах, организованные социальные служения и т.д. Такое разнообразие отражало фундаментальное убеждение Кайпера, что религия объемлет всю жизнь человека и находит выражение во всех областях. Здесь мы остановимся лишь трех главных институтах, основанных Кайпером: Антиреволюционной партии, Свободном университете Амстердама и двух газетах.

Когда Кайпер пришел в политику в 1874 году, став депутатом Нижней палаты парламента, партийных структур еще не было. Депутаты избирались

⁷⁰ Abraham Kuyper, *De eerepositie der vrouw* (Kampen: J.H. Kok, 1914).

в округах, а не по партийным спискам, и представленные в парламенте фракции (либералы различного толка, консерваторы, католики и антиреволюционеры) были скорее интеллектуальными клубами. Созданная Кайпером в 1879 году, антиреволюционная партия стала первой массовой партией в Нидерландах и, вероятно, в континентальной Европе. В 1874 году Кайпер стал одним из немногих антиреволюционеров в Нижней палате, однако постепенно их представительство увеличивалось. В 1888 году антиреволюционеры сумели создать большинство с католиками (53 депутата из 100) и сформировать первое в истории Нидерландов конфессиональное правительство, которое возглавил антиреволюционер Маккай. В 1901 году, после еще одной коалиции с католиками, премьер-министром стал сам Кайпер. Он оставался лидером антиреволюционной партии с момента ее основания до своей смерти в 1920 году. История партии была довольно успешной: в период с 1901 по 1945 год либералы лишь дважды формировали правительство (1905-09, 1913-17), тогда как в остальные созывы правящую коалицию создавали реформаты и католики. В послевоенные годы в политической жизни Нидерландов произошли большие перемены, но большинство правительств также создавались конфессиональными партиями.

Свободный университет Амстердама был организован Кайпером в 1880 году. Сама идея его создания проистекала из теории Кайпера о суверенитете сфер. Согласно этой теории, верховным Сувереном является только Бог. Именно от Него (а не от государства, церкви, народа или отдельного человека) происходит всякая власть и права. Бог делегирует эту власть каждой отдельной сфере – семье, церкви, торговле, науке так далее. Соответственно, эти сферы подчиняются не друг другу и не государству, а только Богу. Наука как отдельная сфера должна развиваться в соответствии со своими принципами и не чувствовать над собой давления государства. Однако действительность была такой, что на то время в Нидерландах существовали лишь государственные университеты. Поэтому Кайпер решил основать новый университет, который был бы подлинно свободным (отсюда и его название). Свободный университет Амстердама имел выразительно реформатскую идентичность: по мысли Кайпера, занимаясь научной и образовательной деятельностью, человек не должен (да и не может) отказываться от своих фундаментальных убеждений. При этом университет был свободным не только от государства, но и от институциональной церкви. Хотя первые годы были непростыми, постепенно университет нашел признание. После смерти Кайпера университет длительное время сохранял реформатскую идентичность, однако утратил ее с началом стремительной секуляризации 1960-70 годов.

Еще будучи пастором, Кайпер осознал роль средств массовой информации в быстро модернизирующемся обществе. В 1870 году он стал редактором еженедельной религиозной газеты «Гераут», а в 1872 году основал ежедневную общественно-политическую газету «Стандаард»⁷¹. Кайпер оставался редактором обеих газет до конца жизни и главным образом именно с их помощью передавал свое понимание мира своим сторонникам. В «Стандаарде» помимо полноценных статей Кайпер печатал заметки о значимых событиях в общественной жизни. Общее количество таких заметок за все время превысило 16 тысяч. В «Герауте» еженедельно выходили публикации Кайпера трех жанров: богословские статьи, анализ текущих церковных событий и духовные размышления. Можно сказать, что «Гераут» был его церковной «кафедрой» на протяжении 50 лет. Став премьер-министром, он приостановил публикацию богословских статей и мнений о церковных событиях, но продолжал публиковать молитвенные размышления. Кайпер был одним из немногих, а может и единственным, государственным лидером в истории христианства, который *еженедельно* публиковал собственные духовные размышления, обычно построенные вокруг определенного стиха из Писания и не имеющие политического содержания.

Плюрализм

Кайпер пришел в нидерландскую политику в период либеральной гегемонии и бросил ей вызов по крайней мере в двух смыслах. Во-первых, он был убежден, что либерализм лишь маскируется под «нейтральность», на самом деле представляя собой отдельное и даже воинственное мировоззрение — мировоззрение французского Просвещения, пытающееся вытеснить христианство из публичной жизни. Во-вторых, он настаивал, что либералы (как, впрочем, и протестантские традиционалисты) хватались за устаревшее представление о гомогенном обществе. По мнению Кайпера, «думать, что народ Нидерландов един в убеждениях и намерениях, — не более чем сентиментальная фантазия»⁷². «Антитезис» — то есть противоречие между модернизмом и христианством — не нужно «выдумывать»: он уже присутствует в обществе. Другими словами, в обществе уже есть группы с разным мировоззрением, и это нужно принять как данность.

⁷¹ Некоторое время (1872–77) «Гераут» выпускался как воскресный номер «Стандаарда».

⁷² Kuiper, *Wij Calvinisten*, 15.

По мнению Кайпера, это означает, что каждой из этих групп необходимо дать возможность развиваться в соответствии с ее внутренними первоначалами и нравственной силой. Пусть расцветет в нидерландском саду множество разноцветных тюльпанов — и пусть они соревнуются своей красотой за внимание других. «Каждой группе и каждому направлению необходимо предоставить возможность внести свой вклад в строительство нового дома, в котором будет жить народ Голландии»⁷³. Таких мировоззренческих групп могло быть множество, но главными были кальвинисты, католики, либералы и стремительно набиравшие вес (особенно после демократизации избирательного права) социалисты, тогда как консерваторы утратили всякое влияние к концу XIX века.

На практике это означало, что каждая из мировоззренческих групп получила пропорциональное своему влиянию место в публичной сфере. Принцип равного распределения бюджетных средств применялся не только к школам, но и к некоторым другим общественным институтам (например, средствам массовой информации). Существовали не только реформатские, католические, либеральные и социалистические политические партии, но и школы, профсоюзы, объединения фермеров, студенческие организации, газеты, позднее радиостанции и т.д. Так в конце XIX века Нидерланды стали страной институционального плюрализма.

Эта система была бы едва ли возможной без характерной для нидерландцев склонности к поиску компромисса. Несмотря на свою убежденность в преимуществах кальвинистского мировоззрения, Кайпер с готовностью признавал сильные стороны других. Даже в принстонских лекциях он отмечал, что «в христианской деятельности и религиозном рвении Рим все еще опережает нас. Признаем без оговорок, что даже неверующий мир начал соперничать с нами, и в делах благотворительности во все большей степени стремится обогнать нас»⁷⁴. Как пишет Кайпер в другой работе, необходимо отдать должное «историческому чувству консерваторов, любви к свободе либералов, жажде к справедливости радикалов, сочувствию социалистов к невыносимо страдающим»⁷⁵.

Система институционального плюрализма оставалась основой социального уклада Нидерландов на протяжении почти 100 лет. Она пришла в упадок лишь в 1960-70 годах с наступлением постмодерна. С одной стороны, постмодернистская философия с ее отрицанием претензий

⁷³ Куувер, *Beroep*, 24.

⁷⁴ Абрахам Кайпер. Христианское мировоззрение. С. 223.

⁷⁵ Куувер, *Maranatha*, 8.

на объективность и нейтральность была созвучна убеждению Кайпера в том, что люди живут, исходя из фундаментальных — религиозных и нравственных — убеждений, которые не устанавливаются разумом или наукой. С другой стороны, — и это оказалось важнее — крушение метанарративов означало, что люди перестали отождествлять себя с тем или иным мировоззрением. Они не чувствовали необходимости в последовательном взгляде на мир, а их понимание жизни стало более мозаическим. Институциональный, мировоззренческий плюрализм сменился плюрализмом индивидуалистическим с акцентом на личное самовыражение и аутентичность.

Заключение

Едва оправившись от репрессий в советские годы, церкви в Украине и соседних странах сталкиваются с новыми вызовами, связанными на этот раз с секуляризацией. Если атеистический режим не оставлял христианам большого выбора и выработал (или укрепил) в них стремление держаться подальше от политики и публичной сферы, то в новых условиях есть намного больше возможностей. И в последние годы христиане, включая протестантов, все чаще пытаются рассуждать с позиций большинства: ссылаясь на историю или самоидентификацию большинства населения, они подчеркивают христианские корни или ценности своей страны, а затем используют это определение («христианская страна») в противовес новым культурным веяниям.

Как следует из этой статьи, Кайпер предлагал несколько другую модель активного участия христиан в общественной жизни. Во-первых, пример Кайпера показывает, что, насколько бы правильным ни было это определение (степень его истинности зависит от того, что подразумевается под «христианской страной»), оно не может быть решающим обстоятельством для христианского свидетельства в публичной сфере. Кайперу было важнее, чтобы его страна была свободной и демократической, что давало бы ему и его единомышленникам беспрепятственно отстаивать свои идеалы. В условиях свободы и плюрализма то, какой была страна вчера или есть сегодня, не может заранее определять то, какой она будет завтра.

Во-вторых, в нашем контексте церковные институты все еще часто предстают в образе духовного проводника *всего* народа или морального авторитета, который укрепляет единство *всего* общества. Хотя такая инклюзивность имеет сильные стороны, она может вызывать раздражение

у неверующих людей и, что еще важнее, не позволяет выразить особый характер христианского провозвестия. Мало кто согласится с тем, что настало время занимать отчетливо *контркультурную* позицию, но если церковь решится последовательно отстаивать свое понимание этических вопросов (скажем, по отношению к абортам), то само собой обнаружится, что ее мировоззрение принимает лишь (небольшая?) часть общества. Кайпер в свое время решительно осудил идею народной церкви и сознательно солидаризировался с меньшинством, то есть с ортодоксальными реформатами. Он потерял тем самым возможность выступать от имени всех, но зато приобрел возможность четко формулировать и претворять в жизнь собственные принципы. Хотя секуляризация не обязательно подразумевает неуклонное и необратимое вытеснение религии из публичной сферы, она действительно подразумевает, что религия становится лишь одной из опций, и даже не опцией «по умолчанию». Кайпер принял эти условия и действовал исходя из них, а его опыт может быть полезным и сегодня.

В-третьих, если христианство (уже) не охватывает подавляющее большинство людей, а становится лишь одной из сторон за круглым столом идей и мировоззрений в обществе, то особое значение приобретает вопрос о том, кем и как оно будет представлено. В нашем контексте эту функцию, как правило, берет на себя институциональная церковь, ее лидеры. Кайпер видел недостатки в такой односторонности, полагая, что церковь как институт может быть вовлечена в общественный дискурс лишь непрямо. В то же время церковь как организм может прямо участвовать в публичной жизни, главным образом посредством множества христианских организаций. В этом контексте Кайпер подчеркивал важность низовых структур, локальных инициатив, академических сообществ, спонтанных объединений христиан в разных сферах — всего того, что остается все еще неразвитым в нашем контексте.

В-четвертых, идеи и опыт Кайпера показывают, что смысл христианского присутствия в публичной сфере не может сводиться к охране традиции. Оставаясь ортодоксальным в богословии, Кайпер был далек от консерватизма в политическом и социальном смысле. Его программа была очень контекстуализирована и, разумеется, едва ли применима в нашем случае. Тем не менее, она может поощрять христиан задумываться над *позитивной* повесткой для их контекста. Вопрос не в том, чему или кому не место в христианской стране, а в том, какой же должна быть страна с христианской точки зрения. Ссылки на «христианскую страну» — это не

самый сильный аргумент для сохранения *status quo*, но хороший стимул для преобразований.

Дмитрий Бинцаровский

PhD (Theologische Universiteit Kampen), сотрудник Евангельской реформатской семинарии Украины и Богословского университета в г. Кампен / Утрехт (Нидерланды)

Библиография

Bratt, James D. *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat*. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.

Bruijne, Ad de. "Colony of Heaven': Abraham Kuyper's Ecclesiology in the Twenty-First Century." *Journal of Markets & Morality* 17:2 (Fall 2014): 445–90.

Bronsveld, A. W. "Kroniek." In *Stemmen voor waarheid en vrede jrg 23* (1886), 96–110.

Forlenza, Rosario. "Abendland in Christian hands': Religion and populism in contemporary European politics." In *Populism and the Crisis of Democracy*, vol. 3, eds. G. Fitzzi, J. Mackert, and B. S. Turner. London: Routledge, 2018.

Janssen, R. C. *By This Our Subscription: Confessional Subscription in the Dutch Reformed Tradition since 1816*, PhD diss.

Kuyper, Abraham. *Confidentie. Schrijven aan den Weled. Heer J.H. van der Linden*. Amsterdam: Höveker & Zoon, 1873.

———. *Bedoeld noch gezegd: Schrijven aan Dr. J.H. Gunning Jr.* Amsterdam: J.H. Kruyt, 1885.

———. *De Christus en de sociale nooden en Democratische klippen*. Amsterdam: J.A. Wormser, 1895.

———. *De eerepositie der vrouw*. Kampen: J.H. Kok, 1914.

———. *Geworteld en gegrond. De kerk als organisme en instituut*. Amsterdam: H. de Hoogh & Co., 1870.

———. *Het beroep op het volksgeweten: Rede ter opening van de algemeene vergadering der 'Vereeniging voor Christelijk Nationaal-Schoolonderwijs.'* Amsterdam: B.H. Blankenberg Jr., 1869.

———. *Het Calvinisme oorsprong en waarborg onzer constitutioneele vrijheden*. Amsterdam: B. van der Land, 1874.

———. *Maranatha. Rede ter inleiding van de Deputaten-vergadering, gehouden te Utrecht op 12 Mei 1891, tweede druk.* Amsterdam: Roeloffzen & Hubner, 1891.

———. *Ons Program.* Amsterdam: J.H. Kruyt, 1879.

———. *Starrenflonkering.* Kampen, 1932.

———. *Tractaat van de reformatie der kerken, aan de zonen der Reformatie hier te lande op Luther's vierde eeuwfeest aangeboden.* Amsterdam: Höveker & Zoon, 1883.

———. *Tweeërlei vaderland: Ter inleiding van de zevende jaarvergadering der Vrije Universiteit.* Amsterdam: J.A. Wormser, 1887.

———. *Wij Calvinisten...: Openingswoord ter Deputaten-vergadering van 22 April 1909.* Kampen: J.H. Kok, 1909.

“Letters-Apostolic of our Holy Father the Pope, for the re-establishment of the Episcopal hierarchy in Holland.” *Shepherd of the Valley*, vol. 3, num. 31, 7 May 1853.

Marzouki, Nadia, Duncan McDonnell, Olivier Roy, eds. *Saving the People: How Populists Hijack Religion.* Oxford: Oxford University Press, 2016.

Morieson, Nicholas. “Are Contemporary Populist Movements Hijacking Religion?” *Journal of Religious and Political Practice* 3 (2017): 88–95.

Puchinger, G. “Dr. Abraham Kuiper en Beesd.” *Radix* 22 [1996]: 122–34.

Бинцаровский, Дмитрий. “Политическое сопротивление в ранней реформатской традиции” // Реформатский взгляд. — 2015. — №1:1. — с. 51–92.

Кайпер, Абрахам. Христианское мировоззрение. — С-Пб.: Шандал, 2002.