

ISSN 2686-973X (Print)
ISSN 2687-069X (Online)

Кафедра Истории Церкви Исторического факультета
Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова

РОССИЙСКИЙ ЖУРНАЛ ИСТОРИИ ЦЕРКВИ

Russian Journal of Church History



4 (4) 2023

ИСТОРИЧЕСКИЙ НАУЧНЫЙ РЕЦЕНЗИРУЕМЫЙ ЖУРНАЛ

**Кафедра истории Церкви
исторического факультета
Московского государственного
университета имени
М. В. Ломоносова**

Рекомендовано Ученым советом
исторического факультета
Московского государственного
университета им. М. В. Ломоносова,
протокол N 4 от 16.09.2020.

**Журнал включен в Перечень ведущих
научных журналов и изданий ВАК**

**Научный рецензируемый
исторический журнал**

Зарегистрирован Комитетом РФ
по печати 26.05.2010 г.
ПИ № ФС77-40041

Периодичность: 4 номера в год
Установочный тираж — 1 000 экз.

Полнотекстовые версии всех номеров
размещены на сайте Научной
Электронной Библиотеки:
www.elibrary.ru

Сайт журнала:
<https://churchhistory.elpub.ru/jour>

Информация о подписке:
www.ros cardio.ru/ru/subscription.html

**Открытый доступ к архивам
и текущим номерам**

**Индексируется в НЭБ (РИНЦ),
КиберЛенинка, ИСТИНА, DOAJ**

**Перепечатка статей возможна только
с письменного разрешения издательства**

**Ответственность за достоверность
рекламных публикаций несет рекламодатель**

Дизайн, верстка Звездикина В. Ю.,
Добрынина Е. Ю., Перст М.

Отпечатано: типография "OneBook",
ООО "Сам Полиграфист",
129090, Москва, Протопоповский пер., 6.
www.onebook.ru

© Российский журнал истории Церкви

Лицензия на шрифты № 180397
от 21.03.2018

Подписано в печать: 29.12.2023
Цена свободная

РОССИЙСКИЙ ЖУРНАЛ ИСТОРИИ ЦЕРКВИ

Том 4, № 4 2023

издается с 2020 г.

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

В. В. Симонов (Москва, Россия)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

*Н. А. Белякова (Билефельд, Германия)
И. Н. Бузыкينا (Тюбинген, Германия)
Ю. Н. Бузыкина (Москва, Россия)
Е. В. Журбина (Москва, Россия)
З. Ю. Метлицкая (Москва, Россия)
М. С. Киселев (Москва, Россия)
Марина Перст (Ройтлинген, Германия)
Ю. В. Родионова (Москва, Россия)
М. Д. Тасалова (Москва, Россия)
И. А. Фадеев (Москва, Россия)*

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

*А. Л. Баталов (Москва, Россия)
Катрин Бёк (Регенсбург, Германия)
Томас Бремер (Мюнстер, Германия)
Т. А. Ваграменко (Йена, Германия)
С. С. Ванеян (Москва, Россия)
Т. В. Гимон (Москва, Россия)
И. П. Давыдов (Москва, Россия)
Дорота Евдокимов (Познань, Польша)
О. Е. Казьмина (Москва, Россия)
Надежда Киценко (Олбани, США)
Ньгусие Кассае Вольде Микаэль
(Москва, Россия)
А. А. Паламарчук (Ереван, Армения)
В. Г. Суворов (Москва, Россия)
Иван Фолетти (Брно, Чехия)
Штефан Хайд (Рим, Италия)
Н. П. Шок (Нижний Новгород, Россия)*

Адрес Редакции:

Кафедра истории Церкви
Тел.: +7(495)939-52-64
e-mail: journal@churchhistory.ru

Издательство:

ООО "Силицея-Полиграф"
e-mail: cardio.nauka@yandex.ru

**Department of Church History,
Faculty of History,
M. V. Lomonosov Moscow
State University**

**Recommended by the Academic
Council of the Faculty of History,
M. V. Lomonosov Moscow State
University, Journal No. 4
of 16.09.2020.**

**The Journal is in the List of the leading
scientific journals and publications
of the Supreme Examination Board (VAK)**

**Academic peer-reviewed
historical journal**

Mass media registration certificate
26.05.2010 г. ПИ № ФС77-40041

Periodicity — 4 issues per year
Circulation — 1 000 copies

Complete versions of all issues
are available: www.elibrary.ru

**Instructions for authors,
Submit a manuscript:**
<https://churchhistory.elpub.ru/jour>

Subscription:
www.roscardio.ru/ru/subscription.html

Open Access

**Indexed: e-library, CyberLeninka, ISTINA,
DOAJ**

**To request permission to reproduce materials
(articles/information) from the Journal,
please contact the publisher**

**The mention of trade names,
commercial products or organizations,
and the inclusion of advertisements
in the journal do not imply endorsement
by editors, editorial board or publisher**

Design, desktop publishing
Zvezdkina V. Yu.,
Dobrynina E. Yu., Perst M.

Printed: OneBook, Sam Poligraphist, Ltd.
129090, Moscow, Protopopovskiy per., 6.
www.onebook.ru

© Russian Journal of Church History

Font's license № 180397 or 21.03.2018

RUSSIAN JOURNAL OF CHURCH HISTORY

Vol 4 № 4 2023

Established in 2020

EDITOR-IN-CHIEF

V. V. Simonov (Moscow, Russia)

EDITORIAL TEAM

N. A. Beliakova (Bielefeld, Germany)

I. N. Buzykina (Tübingen, Germany)

Yu. N. Buzykina (Moscow, Russia)

E. V. Zhurbina (Moscow, Russia)

Z. Yu. Metlizkaya (Moscow, Russia)

M. S. Kiselev (Moscow, Russia)

Marina Perst (Reutlingen, Germany)

Yu. V. Rodionova (Moscow, Russia)

M. D. Tasalova (Moscow, Russia)

I. A. Fadeyev (Moscow, Russia)

EDITORIAL/ADVISORY BOARD

A. L. Batalov (Moscow, Russia)

Katrin Boeckh (Regensburg, Germany)

Thomas Bremer (Münster, Germany)

T. A. Vagramenko (Jena, Germany)

S. S. Vaneyan (Moscow, Russia)

T. V. Gimon (Moscow, Russia)

I. P. Davydov (Moscow, Russia)

Dorota Jewdokimow (Poznan, Poland)

O. E. Kazmina (Moscow, Russia)

Nadieszda Kizenko (Albany, USA)

Nigusie Kassaye Wolde Michael

(Moscow, Russia)

A. A. Palamarchuk (Yerevan, Armenia)

V. G. Suvorov (Moscow, Russia)

Ivan Foletti (Brno, Czech Republic)

Stefan Heid (Rome, Italy)

N. P. Shok (Nizhny Novgorod, Russia)

Editorial Office:

Department of Church History

Tel.: +7(495)939-52-64

e-mail: journal@churchhistory.ru

Publisher:

Silicea-Poligraf

e-mail: cardio.nauka@yandex.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Обращение к читателям	4
ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ	
<i>Кристиан Бартольф, Доминик Митинг</i> "Пламя истины": глобальное значение духоборческого пацифизма	6
<i>Клюева В. П.</i> Эволюция представлений о пацифизме в глобальной пятидесятнической традиции	28
<i>Литвина Н. В.</i> Старообрядческий наставник Митрофан Козлов: дезертир ради спасения души	42
<i>Хайнц-Гюнтер Штоббе</i> Изменения в форме и структуре католического миротворчества	55
<i>Ульрих Фрей</i> Движение в защиту мира и политика в Германии — изначальные идеи и самосознание сторонников мира в обоих немецких государствах	64

CONTENTS

Address to the readers	4
CHURCH HISTORY	
<i>Christian Bartolf, Dominique Miething</i> "Flame of Truth": the global significance of Doukhobor Pacifism	6
<i>Vera P. Kliueva</i> The evolution of ideas about pacifism in the global Pentecostal tradition	28
<i>Natalia V. Litvina</i> Old Believer mentor Mitrofan Kozlov: a deserter for the salvation of the soul	42
<i>Heinz-Günther Stobbe</i> Changes in the form and structure of Catholic peace-making	55
<i>Ulrich Frey</i> The peace movement and politics in Germany — the original ideas and self-awareness of peace advocates in both German states	64

Уважаемые читатели,

Номер 4-2023 посвящен **истории христианского миротворчества и пацифизма**. Формирование идей пацифизма, миротворческих и антивоенных инициатив в христианских церквях XX века, являются приоритетными направлениями, которые рассматриваются в этой теме. Основная идея, которой придерживаются авторы статей — показать, в каких обстоятельствах возникали христианские пацифистские инициативы и миротворческие движения, какие этические установки они формировали. В выпуске особое внимание уделяется миротворческим или антивоенным инициативам, историческому и социальному контексту их появления, формированию в западной теологии направления этики мира (Peace Ethics или Friedensethik).

Статья *Кристиана Бартольфа, Доминика Митинга "Пламя истины": глобальное значение духоборческого пацифизма"* (текст опубликован на английском языке, полный перевод на русский язык дан в электронной версии журнала) описывает историю духоборов, чья антивоенная позиция получила медийный резонанс после того, как активисты движения организовали церемонию сожжения оружия в 1895 г. в Российской империи. Авторы указывают на связь между духоборческим движением и глобальным распространением идей пацифизма в XX веке, анализируя переписку одного из лидеров движения Петра Николаевича Малова с Джорджем Вудкоком и Махатмой Ганди и его общение с широким кругом пацифистов. В статье обсуждается кристаллизация "закона Христа о непротавлении злу насилем", что в дальнейшем привело к распространению этой идеи от Интернационала участников сопротивления войне и Международного вегетарианского союза в Европе в конце 1920-х и начале 1930-х годов до преамбулы Устава Организации Объединенных Наций, 1945 г.

Клюева В. П. в статье **"Эволюция представлений о пацифизме в глобальной пятидесятнической традиции"** представила спектр мнений, бытовавших в глобальном пятидесятничестве на тему пацифизма и ненасилия, включила антивоенные установки пятидесятников Советского Союза в глобальный контекст. В статье показано, как доктринальный пацифизм склоняется к предоставлению самостоятельного выбора верующим в соответствии с их убеждениями совести. В статье фиксируется, что в пятидесятническом движении на протяжении XX века сложилось несколько стратегий действий верующих по отношению к участию в военных действиях: от категорического отказа до тотального принятия необходимости армейской службы.

Исследование *Литвиной Н. В.* **"Старообрядческий наставник Митрофан Козлов: дезертир ради спасения души"** продолжает обсуждение индивидуальных стратегий верующих сфокусировано на истории наставника старообрядцев-беспоповцев часовенного согласия Кемеровской области Митрофана Козлова, который отказался участвовать в Великой Отечественной войне и дезертировал "ради спасения души". Статья базируется на полевых материалах, собранных в общине, и вводит читателя в контекст исследований повседневной религиозности общин староверов и позволяет

на конкретном случае понять мотивы пацифизма в условиях Советского Союза.

Для понимания контекста распространения христианских миротворческих инициатив в период после Второй мировой войны в выпуске предлагается изложение истории и логики развития миротворческого движения на материалах двух традиционных Германий — Католической и Евангелической.

Так *Хайнц-Гюнтер Штоббе* в статье **"Изменения в форме и структуре католического миротворчества"** предлагает обзор развития католического миротворчества в Веймарской республике и после Второй мировой войны. Автор анализирует связь между теологией и политической деятельностью и каким образом лейтмотивом становится убеждение, что понятие мир включает в себя больше, чем просто прекращение огня; при этом, неотъемлемым требованием мира ставится осознание необходимости социальной справедливости.

Исторический опыт формулирования миротворческой повестки в Восточной и Западной Германии, как на государственном, так и на общественном уровне, делает *Ульрих Фрей* в статье **"Движение в защиту мира и политика в Германии — изначальные идеи и самосознание сторонников мира в обоих немецких государствах"**. Он показывает, что евангелические церкви разделенной Германии — Федеральной республике Германии и Германской демократической республике — восприняли ядерную угрозу как *casus confessionis* и возглавили борьбу с ней.

Выражаем огромную благодарность Надежде Беляковой (Германия) за помощь с подбором материалов для тематического номера.

Редакция Российского журнала истории Церкви



"Flame of Truth": the global significance of Doukhorbor Pacifism

Christian Bartolf, Dominique Miething

The Doukhorbors (Spirit Wrestlers), a heterogeneous group of Christians in Russia and Canada, whose anti-war stance became well known when they organized a Burning of Arms ceremony in 1895, inhabit an undisputed place in the history of the peace churches and religious denominations. We argue, however, that the connection between the Doukhorbors and twentieth century pacifists such as Jane Addams (1860–1935), Mohandas Karamchand Gandhi (1869–1948), and George Woodcock (1912–1995), deserves more attention. We then aim to raise awareness of Peter Nikolaevich Maloff (1900–1971), who authentically carried on the pacifist spirit of the group as he interacted not only with Gandhi and Woodcock, but also with Alexander Berkman (1870–1936), Dorothy Day (1897–1980), A. J. Muste (1885–1967), and Scott and Helen Nearing (1883–1983 and 1904–1995), among others. We finally highlight some instances of Doukhorbor relations with the War Resisters' International and the International Vegetarian Union in Europe during the late–1920s and early–1930s. In all this we draw out "Christ's law of nonresistance to evil by violence" (Leo Tolstoy) that may be obscured to the public eye, not only because the number of self-identified Doukhorbors has continually decreased due to the forces of assimilation, but also because "the scourge of war" (Preamble, Charter of the United Nations, 1945) continues to threaten the survival of life on Earth.

Keywords: Conscientious Objection, Nonviolent Resistance, Doukhorbors, Russia, Canada.

Relationship and Activities: none.

Christian Bartolf — Doctor of Philosophy, president (since 1993), Gandhi Information Center (Research and Education for Nonviolence), a society for education, Berlin, Germany. Author of exhibitions and publications (essays and books); educational and political scientist with two university diplomas.

Dominique Miething* — Doctor of Philosophy, Lecturer at the Free University Berlin's Otto Suhr Institute of Political Science, Berlin, Germany. Courses in civic education, the history of political ideas and peace history.

*Corresponding author: Dominique.Miething@fu-berlin.de

Received: 29.09.2023

Revision Received: 20.10.2023

Accepted: 27.10.2023



For citation: Christian Bartolf, Dominique Miething. "Flame of Truth": the global significance of Doukhorbor Pacifism. *Russian Journal of Church History*. 2023;4(4):6-27. (In Russ.) doi:10.15829/2686-973X-2023-142. EDN LURERJ

"Пламя истины": глобальное значение духоборческого пацифизма

Кристиан Бартольф, Доминик Митинг

Духоборы ("борцы духом"), неоднородная группа христиан, проживающих в России и Канаде, чья антивоенная позиция стала хорошо известной, когда они организовали церемонию сожжения оружия в 1895 г., они бесспорно занимают особое место в истории церквей и религиозных конфессий всего мира. Однако мы

утверждаем, что связь между духоборами и пацифистами двадцатого века, такими как Джейн Аддамс (1860–1935), Махатма Ганди (1869–1948) и Джордж Вудкок (1912–1995), заслуживает большего внимания. Затем мы ставим своей целью привлечь внимание к Петру Николаевичу Малову (1900–1971), который подлинно поддерживал пацифистский дух группы, общаясь не только с Ганди и Вудкоком, но и с Александром Беркманом (1870–1936), Дороти Дэй (1897–1980), Эй Джем Масте (1885–1967), Скоттом и Хелен Нearing (1883–1983 и 1904–1995), и другими. Наконец, мы выделяем некоторые примеры отношений духоборов с Интернационалом участников сопротивления войне и Международным вегетарианским союзом в Европе в конце 1920-х и начале 1930-х годов. В итоге мы выводим "закон Христа о непротивлении злу насилеи" (Лев Толстой), который может быть скрыт от глаз общественности не только потому, что число самоидентифицирующихся духоборов постоянно сокращается по причине ассимиляции, но и потому, что "бич войны" (Преамбула, Устав Организации Объединенных Наций, 1945 г.) продолжает угрожать сохранению жизни на Земле.

Ключевые слова: отказ от военной службы по соображениям совести, ненасильственное сопротивление, духоборы, Россия, Канада.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Кристиан Бартольф — доктор философии, президент (с 1993 г.), Информационный центр Ганди (Исследования и образование в области ненасилия), общество образования, Берлин, Германия. Автор выставок и публикаций (эссе и книги); педагог и политолог с двумя университетскими дипломами.

Доминик Митинг* — доктор философии, лектор, Свободный университет Берлина, Институт политических наук имени Отто Зура, Берлин, Германия. Курсы по гражданскому воспитанию, истории политических идей и истории мира.

*Автор, ответственный за переписку (Corresponding author): Dominique.Miething@fu-berlin.de

Рукопись получена 29.09.2023

Рецензия получена 20.10.2023

Принята к публикации 27.10.2023

Для цитирования: Кристиан Бартольф, Доминик Митинг. Пламя истины": глобальное значение духоборческого пацифизма. *Российский журнал истории Церкви*. 2023;4(4):6-27. doi:10.15829/2686-973X-2023-142. EDN LURERJ

1. The Burning of Arms

At midnight of June 28/29 [O.S.; 11/12 July N. S.] in 1895, about a third of the estimated 20.000 Doukhobors living under Tsarist rule and the patriarchy of the Orthodox Church in Russia, celebrated both the annual Feast of Saints Peter and Paul and the birthday of their spiritual leader at the time, Peter Vasilevich "the Lordly" Verigin (1859–1924). The festivities were held in an unexpected manner: following a message by Verigin [*Verigin* 2019:67] and as a public testimony to their refusal to participate in the military and in war, the Doukhobors systematically coordinated three massive bonfires in the three separate Caucasus districts [*Kalmakoff* 2019]: the first near Orlovka (in Akhalkalaki district, Tiflis Governorate, in today's Ninotsminda region, Georgia), the second near Terpenie (in today's Kars region, Turkey), and the third near Slavyanka (in Elisavetpol Governorate, in today's Gadabay District, Azerbaijan), the birthplace of Verigin himself. At these sites, the Doukhobors burned all their weapons and their

conscription notices — the Government, which had extended universal military service to the Caucasus in 1887, considered this antimilitarist protest a treasonous act and hit back with a full-scale repression campaign executed by Cossack soldiers. They banished, beat, flogged, imprisoned, and in many cases killed members of the Doukhobors.

While the Burning of Arms [*Bartolf and Miething* 2010] was the most sensational culmination of the Doukhobors' commitment to nonviolence since their first recorded mentioning in the late eighteenth century, it was by far not their first testimony of dissent, for their history had already been characterized by conflicts with the external authorities of church and state. In this regard, the group clearly fits in with the historiography of "Russian sectarian pacifism" [*Brock* 1972:442–470] as represented by the Bogomiles, Mennonites, Molokans, Nazarenes, Stundists, etc.

The Russian terms *духоборы* (*dukhobory*) or *духоборцы* (*dukhobortsy*) literally mean "spirit wrestlers". They were used for the first time in 1785 [*Woodcock and Avakumovic* 1968:19] as insult and slander by Archbishop Amvrosii Serebrennikov of Ekaterinoslav (1747–1792) and, according to ethnographer and archivist Svetlana A. Inikova, in March 1786, in a report by the Archbishop Nikephoros Theotokis (1731–1800) to the synod [*Donskov* 2019a:xx]. These clergymen claimed that the Doukhobors were fighting against the Holy Spirit, i.e., that their beliefs subverted the Eastern Orthodox Church as a whole. Conversely, the Doukhobors until today have accepted the term for themselves by bestowing it with positive ideals. In the words of Vladimir Chertkov (1854–1936), an ardent supporter of the group:

"The foundation of the Spirit-Wrestlers' teaching consists in the belief that the Spirit of God is present in the soul of man, and directs him by its word within him.

They understand the coming of Christ in the flesh, His works, teaching, and sufferings, in a spiritual sense. The object of the sufferings of Christ, in their view, was to give us an example of suffering for truth. Christ continues to suffer in us even now, when we do not live in accordance with the behests and spirit of His teaching. The whole teaching of the Spirit-Wrestlers is penetrated with the gospel spirit of love.

Worshipping God in the spirit, the Spirit-Wrestlers affirm that the outward Church and all that is performed in it and concerns it has no importance for them. The Church is where two or three are gathered together, *i.e.* united, in the name of Christ.

They pray inwardly at all times; while, on fixed days (corresponding for convenience to the orthodox holy-days), they assemble for prayer-meetings, at which they read prayers and sing hymns, or psalms as they call them, and greet each other fraternally with low bows, thereby acknowledging every man as a bearer of the Divine Spirit.

The teaching of the Spirit-Wrestlers is founded on tradition. This tradition is called among them the 'Book of Life,' because it lives in their memory and hearts. It consists of psalms, partly formed out of the contents of the Old and New Testaments, partly composed independently.

The Spirit-Wrestlers found alike their mutual relations and their relations to other people — and not only to people, but to all living creatures — exclusively on love; and, therefore, they hold all people equal, brethren. They extend this idea of equality also to the Government authorities; obedience to whom they do not consider binding upon

them in those cases when the demands of these authorities are in conflict with their conscience; while, in all that does not infringe what they regard as the will of God, they willingly fulfil the desire of the authorities.

They consider murder, violence, and in general all relations to living beings not based on love, as opposed to their conscience, and to the will of God." [*Tchertkoff* 1897:2-4].

Nonviolence may have always been a core principle of all Doukhobors, yet adherence to it "began to wane" [*Brock* 1972:448] under the leadership of Luker'ya Vasil'evna Kalmykova (1841–1886) when she allowed collaboration with the military, for example, during the Russo-Turkish War (1877–1878). Such practices came to a halt in the aftermath of a struggle over the legitimate succession of Doukhobor leadership which ensued after Kalmykova's death, resulting in the split of the community into three parties.

Verigin won over the so-called Great or Large Party (Большая сторона, Bol'shaya storona) of about 7.000 people and subsequently revived older ethical principles, most likely under the growing influence of the ideas of Count Leo Tolstoy (1828–1910), whose rationalistic search for a universal religion based on love and reason between all people and creatures of the world displayed great affinities with Doukhobor practices (cf. "A brief sketch of the foundation principles of the Spirit-Wrestlers written by one of themselves" in: *Tchertkoff* 1897:37f). From 1892 on Verigin requested of his followers to abstain from eating meat, drinking alcohol, smoking, and sexual relations; in 1893, he called for the abolition of private property, the establishment of communes and simple living. When the Russian government ordered its subjects to take the oath of allegiance to the Tsar, Verigin urged his followers to refuse. On Easter of 1895, prior to the Burning of Arms, eleven Doukhobors serving in the army at Elisavetpol became conscientious objectors, an action that the authorities punished by sending them and sixty other Doukhobors to penal battalions or into exile [*Donskov* 2019a:368].

There exists some controversy on when exactly and to what extent Verigin became familiar with Tolstoy's ideas and whether Verigin strategically utilized these ideas to garner the famous writer's support [*Sanborn* 1995; *Donskov* 2019a:104ff]. The controversy originates from a Russian language edition of Verigin's letters (Christchurch, Hants, England: Anna Tchertkoff, 1901), more specifically, from the critical introduction penned by an early supporter and scholar of the Doukhobors, Vladimir Bonch-Bruyevich (1873–1955). He was the first to expound textual evidence for Verigin's plagiarism from a core document in the history of abolitionism and nonviolent resistance to slavery and war. As Tolstoy's English translator Aylmer Maude (1858–1938) summarizes: "In [1896] Verigin wrote an epistle to his followers (which most of them have since learnt by heart, and to which they attach immense importance), chiefly made up of passages borrowed verbatim from Tolstoy's *Kingdom of God is Within You*; and containing, in particular, one long passage from that book – a quotation of Tolstoy's translation of the *Declaration of Sentiments* which William Lloyd Garrison (1805–1879) drew up in 1838 for a Peace Convention held in Boston." [*Maude* 1904:159f]. It is worth noting that in this 1893 book, Tolstoy merely in passing praises "our Doukhobórs [...] who consider that violence, and therefore military service, is incompatible with Christianity." [*Tolstoy* 1936:32].

Tolstoy knew about the Doukhobors at least since 30 May 1891 [N. S.] from a letter by Chertkov who informed him about five cases of conscientious objection from within their community. Furthermore, two Quakers, John Thomas Bellows (1831–1902) and Joseph James Neave (1836–1913), "on their way to meet the Stundists in southern Russia and the Doukhobors" [*Donskov* 2019a:367] visited Tolstoy on 20 December 1892 [N. S.]. In 1894, Ivan Mikhailovich Tregubov (1858–1931) told Tolstoy of Verigin and the Doukhobors in a letter. On 21 December of the same year, upon meeting with three Doukhobors in Moscow, Tolstoy confirmed his spiritual affinity with them: Vasilij Obedkov, Vasilij Vasil'evich Verigin, and Vasilii Gavrilovich Vereshchagin (cf. on these three: *Verigin* 2019), who soon would be tasked by Verigin to organize the Burning of Arms. Soon after the event, several Tolstoyans such as Prince Dmitry Khilkov (1858–1914) and Aleksandr Mikhajlovich Bodjanskij (1842–1916) conveyed their accounts of the ceremony to Tolstoy. In August 1895, Tolstoy asked Pavel Ivanovich Biryukov (1860–1931) to travel to the afflicted Doukhobor communities and to document the current situation. Biryukov's report ("Persecution of Christians in Russia") was printed in *The Times* (London) on October 23, 1895, on page 4 (reprinted and translated into German in *Tolstoi and Birjukoff* 1929:5-33 with a foreword by the last secretary of Tolstoy, Valentin Bulgakov (1886–1966)). A short letter by Tolstoy ("A Russian Religious Sect") prefaced the report and thereby, for the first time, introduced the Doukhobors' plight to "the court of public opinion [...] before the whole world".

Hoping that international publicity would shield the Doukhobors from additional excesses committed against them by the Russian government, Tolstoy, appropriating the title of Biryukov's report verbatim, published a second piece, this time in the November 1895 issue of *The Contemporary Review* (London). If no outside assistance was rendered to the Doukhobors, Tolstoy feared, the authorities would carry their repression to a deadly end so that the examples of conscientious objection, desertion and war-tax boycott were not to be imitated by others in the future:

"The nominal Christian, baptized and brought up in Greek orthodoxy, Catholicism, Protestantism, might continue to follow violence and murder, so long as he does not discover the deception put upon him. But as soon as he discovers that every man is responsible to God for his acts, and that this responsibility cannot be shifted to some one else or excused by the oath, and that he must not kill, or prepare himself to kill, then participation with the army at once becomes to him as impossible morally as it is physically impossible for him to lift a ton of weight." (*Tolstoy* 1895:646f).

Ultimately, a true Christian opposes the violence inherent in any human Government, Tolstoy argued, thus voicing a recognizable tenet of Christian anarchism. Tolstoy then turned the Doukhobors' Burning of Arms into an allegory of moral and political significance:

"Just as in the burning of a pile there comes a moment when the fire which long worked obscurely within, only now and then by flashes and smoke proving its presence, suddenly wins its way on every side with a burning no longer to

be subdued, so in the conflict of the Christian spirit with the pagan laws and institutions, there comes the time when this Christian spirit bursts forth everywhere, no longer to be kept under, and every moment threatening to destroy the institutions under which it was buried. [...]

However much wood one throws on the burning pile of sticks, thinking thus to put out the fire, the inextinguishable flame, the flame of truth, will only be temporarily smothered, and will burn up still more strongly, consuming everything heaped upon it. Even though it happened (as it always happens) that some of the contenders for truth become weak in the strife, and yield to the government, that, nevertheless, would not in the least change the position. If to-day the Dukhobors in the Caucasus should yield, being unable any longer to bear the sufferings which overcome their old men and women, their wives and children, still, to-morrow, there would arise other contenders, ready on all hands, more and more boldly proclaiming their principles, and less and less liable to yield. Does truth cease to be truth because the men who professed it become weak under the pressure of torture? That which is of God must conquer that which is of man.

[...] if we will only have courage and boldly profess Him, soon not only will those horrible persecutions of the body of true disciples of Christ who carry out His teaching practically in their lives disappear, but there will remain no more prisons or gallows, no wars, corruption, idleness, or toil-crushed poverty, under which Christian humanity now groans." [*Tolstoy* 1895: 647, 649f].

This very article, oftentimes mentioned yet never quoted, is of additional importance to the Doukhobors' story of survival after the persecutions set in. As James Mavor (1854–1925), professor of Political Economy at the University of Toronto, recalls in his autobiography:

"In August 1898 I received a letter from Prince Kropotkin, drawing my attention to an article in the *Contemporary Review* by Count Tolstoy, in which he made a plea for assistance to Doukhobors, who had been, he said, persecuted by the Russian Government. Prince Kropotkin added that he had been personally appealed to on behalf of the Doukhobors, and he asked me to interest myself in them. He explained that an appeal by the Doukhobors to the Empress of Russia had resulted in leave being given them to emigrate, that assistance was necessary to enable them to do so, and advice as to what country they should emigrate. It seemed that the hard lot of the Doukhobors had excited the sympathy of the English Quakers, and that the Quakers had already provided funds to enable some seventeen hundreds of them to emigrate from the Caucasus to Cyprus. This experiment had not resulted successfully, many of the people had been laid down by fever almost from the moment of their landing, and they had derived the impression that the climate of Cyprus was not suitable for them." [*Mavor* 1923:1].

2. Anarchist aid, anarchist doubts

The failure of the Cyprus plan necessitated the search for a new suitable home. In July 1898, the Russian anarchist and geographer Pyotr Alexeyevich Kropotkin (1842–1921), who himself had lived in exile in England since 1887, was contacted by a rescue committee which had grown out of the Tolstoyan communities of

the Brotherhood Church at Croydon, Surrey, and at Purleigh, Essex, involving, among others, John Coleman Kenworthy (1861–1948), Aylmer Maude, Chertkov, and Biryukov. They "had received full authority from the Doukhobòrtsi to act for them" [*Mavor* 1899:8-10] and were excited to discover Kropotkin's article on "Some of the resources of Canada", published in the periodical *The Nineteenth Century* (London). Kropotkin's vivid account originated from his journey to the country between August 8 to October 20, 1897, where he surveyed the vast landscapes and climatic conditions, travelling on the Canadian Pacific Railway from Toronto, Ontario, to Victoria, British Columbia, at the invitation of the British Association for the Advancement of Science [*Ivanov* 2020:27ff]. What probably caught the attention of the Tolstoyan committee was one of Kropotkin's observations recorded in Manitoba:

"[...] there is a considerable number of Mennonites, originally Dutch, who came to Canada from South-east Russia in 1874–78, when obligatory military service was enforced upon them. [...] Mennonites prosper everywhere. They were prosperous in Russia, and they prosper in Canada. If they are compelled to emigrate, they send first their delegates, who select the best spots — so they did in Manitoba; and they emigrate in whole villages. They settled in Canada on the distinct understanding that they should receive the land in a block, and be left entirely to themselves; otherwise, they would have gone to the States, to South America, or even to Greenland, to join the Moravian Brothers. They settled in villages, and in these villages, they maintain the institutions of mutual support and peace, which they consider to be the essence of Christian religion — a practice for which they have been persecuted for three centuries in succession by Christian Churches and States. [...]

The Mennonites, as is known, refuse to take part in any functions of the State, and especially in military service. Tolstoi's name is, consequently, a subject of deep reverence among them. They also never have anything to do with justice or law. On the other side, they receive no subsidy from the State, and themselves keep their schools. They never pay their preachers, and live under what will be described as an illusion — that if a farmer has the gift to move the hearts of his hearers he may do it, and perform the preacher's duties without being paid for it. With all that, they are not Communists; they recognise private ownership, and those of them who take to trade make fortunes. They have communal mills, but have not yet come to the idea that they might keep communal stores as well.

[...] it is a remarkable fact that amidst that capitalist civilisation some twenty thousand men should continue to live, and to thrive, under a system of partial communism and passive resistance to the State which they have maintained for more than three hundred years against all persecutions." [*Kropotkin* 1898:503-505].

According to Mavor, Kropotkin, upon receiving the committee's letter, which may have been written by Chertkov [*Ivanov* 2020:47], "at once paid a visit to Purleigh and put them into communication with persons in Canada" [*Mavor* 1899:10], among them, of course, Mavor himself, who independently corresponded with Tolstoy on the issue of saving the Doukhobors (cf. *Mavor* 1923:2; an extensive collection of letters is preserved in the James Mavor Papers at the University of Toronto).

Even with the transport of the Doukhobors to their new home on the prairies of Saskatchewan complete, Kropotkin elicited further assistance for them, through the director of the Geological Survey of Canada, George Mercer Dawson (1849–1901), who gave advice on adequate settlement sites, and through the director of the Central Experimental Farm, William Saunders (1836–1914), who counselled the Doukhobor peasants on local soil fertility and appropriate crops and also provided them with seeds. Thanks to the original source material in Russian archives, we also know that some Doukhobors visited Kropotkin in his Bromley home, and that Verigin himself eventually came to see him when passing through England in 1902 upon his release from exile in Siberia: "Quite intelligent, above all practical, a communalist [...] only he doesn't agree with rebelling, but even so a profound anarchist" [cited in *Ivanov* 2020:48], remarked Kropotkin.

Kropotkin's judgment of Verigin was consistent with his earlier idealizations of the "the peace-loving Dukhobórs" [*Kropotkin* 1899:313] and the "immense advantages" of their "semi-communistic brotherly organization" [*Kropotkin* 1899:216] that he had already noticed in the 1860s while serving as military officer with the Amur Cossacks in east Siberia. Years later, Kropotkin reaffirmed the Doukhobors' example as confirmation of his own ideal: a cooperative, decentralized, and federated economy. The following segment attests this, and from Kropotkin's allusion to British Columbia we can infer that he must have written it after 1907, i.e., when Verigin began purchasing many acres of land near Grand Forks, the Slocan Valley, and at Castlegar, in preparation of moving a considerable number of Doukhobors away from the prairies:

"Setting aside the question of religion and its role in the organisation of communist communities, it would suffice to mention the history of the Doukhobors in Canada to show the *economic* superiority of communist labour compared to individual labour. Arriving penniless in Canada and forced to inhabit a part of the province of Alberta which was still uninhabited and cold; their wives, for lack of horses, hitched twenty or thirty of themselves to the plough whilst all the middle-aged men worked on the railroad and paid all their wages to the community — the six to seven thousand Doukhobors knew how, in seven or eight years, to achieve prosperity by organising their agriculture and their lives with the aid of modern machinery, with American harvesters and balers, threshers and communal steam mills.

[... They have just bought, moreover, land on the shores of the Pacific in the British Columbia province of Canada where they established their *fruit-growing colony* — which these vegetarians much missed in the province of Alberta, where apple, pear, cherry, etc., trees do not provide any fruit — the flowers being killed by frosts in the month of May].

Here we have a federation of about twenty communist villages, where each family lives in its house while the work in fields, etc., is done in common and each family takes from the communal stores what it needs to live. This organisation, which has been maintained for some years by the religious idea of the community, is certainly not our ideal; but we must however recognise that from an *economic* point of view the immense superiority of communist work to individual work and the absolute possibility of adapting this work to the modern demands of agriculture with the aid of machines are fully proven." [*Kropotkin* 2018:157-159, emphasis in the original].

Indeed, Kropotkin was not the only intellectual to project his own political creed onto the Doukhobors: another example is Kropotkin's first biographer, George Woodcock [*Adams and Kelly* 2017]. Together with the Serbian-Canadian historian Ivan Avakumović (1926–2013), he co-authored the seminal study *The Doukhobors* in 1968.

Woodcock's engagement with the Doukhobors turned into a life-long concern, leading him to develop a far more nuanced view of the group's internal complexities and ideological schisms in the face of their overall negative treatment as a small minority in Canadian political discourse, "revealing how incomplete our democracy has been and how narrow the limits of our tolerance." [*Woodcock* 1992:200].

In one of his autobiographies Woodcock recalls that his interest in the Doukhobors was first kindled by his father's "nostalgic recollections of life in Winnipeg" in the first decade of the twentieth century, when sensationalist press reports unfairly identified the Doukhobors as a whole with a splinter group called the Sons of Freedom or Freedomites (*svobodniki*), which first appeared in 1902 and today still exist in the collective memory of Canada because of their nude protest marches and arson attacks:

"I realized that the Doukhobors were something more than nudist shovellers of snow when I began to read Tolstoy and Kropotkin, who regarded them as admirable peasant radicals and Nature's anarchists. The Doukhobors' anti-militarism appealed to my own pacifism, and I accepted Tolstoy's impression of a libertarian sect which took its Christianity neat and turned its settlements into utopian communes. To meet the Doukhobors had been one of my aims." [*Woodcock* 1987:6].

He would, in fact, do so many times during the remainder of his life. Still under the influence of Kropotkin, Woodcock similarly idealized them in his earliest pamphlets published by Freedom Press in London (*Anarchy or Chaos*, 1944; *The Basis of Communal Living*, 1947). Soon, however, he would state more precisely that it was the Doukhobors' ethical renunciation of violence and war, and their insistence on the primacy of the individual's conscience that would continuously inspire him. Residing in England as a conscientious objector during the Second World War, Woodcock stressed the necessary consistency between means and ends for achieving social progress, naming the Doukhobors as one example for the viability of nonviolent resistance:

"The history of Lenin's destruction of the anarchists, of Trotsky's massacre of the libertarian sailors of Kronstadt, of Stalin's persecution of the Doukhobors, show how far the Russian revolution has deteriorated by participation in violence and the consequent development of a militarist system inevitably inimical to real freedom [...]. The record of non-violent struggles, of the Indians against the British Raj, of the Doukhobors in Canada, of the Danes against the Nazis, give hope that a self-disciplined movement of non-violent action may bring great achievements in the removal of injustice and the establishment of a classless social order of real liberty, equality and fraternity. This seems to me the only realistic way towards social revolution. All appeals to violence are romantic and dangerous, for they can only lead us back to tyranny and fear." [*Woodcock* 1947: 59, 61].

Woodcock's knowledge of the Doukhobors was nourished by repeated personal meetings with community members in his own native Canada to where he returned in the spring of 1949. Trying out the genre of travel writing, Woodcock related these encounters made during his journeys through the Kootenays of British Columbia in his book *Ravens and Prophets* (1952), some of which he also recollected in his autobiography *Beyond the Blue Mountains* (1987).

One episode is particularly revealing, because it gave the writer an opportunity to reflect on what peace historian Peter Brock termed "the strange blend of religious anarchism and theocratic autocracy" [Brock 1972:446] prevailing within Doukhobor communities despite their principled rejection of church and state authority. In August 1949, on Vancouver Island, Woodcock met with the leader of a Freedomite community at Hilliers — Michael "the Archangel" Verigin (1883–1951), a relative of Peter V. Verigin. Woodcock described the seemingly omniscient status that most community members ascribed to their leader and the concentration of power in Verigin's hands and admitted: "I abandoned my earlier illusions that these were natural anarchists. I recognized theocracy when I saw it." [Woodcock 1987:13]. The authoritarian cult, for which Tolstoy forty years earlier had criticized Peter Verigin [Donskov 2019b:210, 215–286], placed the Doukhobors at odds with the anarchist ideals of freedom from coercion and domination:

"Tolstoy's letters, indeed, show him turning from a somewhat naïve and misled admirer of the sect as an example of Christian anarchism into a critic of the theocracy that its leaders practised in real life, the kind of mental evolution everyone who has had close contact with Doukhobors has undergone. 'How is it that you have turned from a martyr for the truth into a despot?' he shouted at Peter the Lordly when the latter returned to Russia on a visit in 1907 and called at Yasnaya Polyana." [Woodcock 1989:114].

Woodcock, making use of his longstanding connection with the Canadian Broadcasting Corporation (CBC), aimed to dispel misconceptions about the Doukhobors. In 1966, for instance, at the height of the American movements for civil rights and against the war in Vietnam, he produced a seven-part series on the cultural and social roots of "Civil Disobedience", narrating each of the 30 minutes episodes into the microphone himself. The fifth talk dealt with "Russia: Tolstoy and the dissenting sects", followed by a discussion with professor Avakumović of the University of British Columbia (Queen's University Archives, Kingston, Ontario, Canada, George Woodcock fonds, Sound Recordings, CBC Ideas series: Civil Disobedience, files f51-f57; see also Woodcock 1966:48f). A decade later, Woodcock wrote and spoke the script for the two-part television documentary entitled *The Doukhobors: The Living Book / Toil and Peaceful Life* (1977).

In one of his very last articles, posthumously published, Woodcock revisited his fascination with the "anarchist connection" revolving around saving the Doukhobors from persecution, an endeavor which attracted not only luminaries such as Tolstoy but additional likeminded Russians such as Leopold Antonovich Sulerzhitsky (1872–1916) and "the doctor Alexei Ilyich Bakunin, who was a nephew of the redoubtable Michael Bakunin, the leading theoretician

of anarchism before the appearance of Kropotkin." [Woodcock 1995:98]. Sulerzhitsky and Bakunin accompanied the Doukhobors on the Lake Huron, one of the two steamships chartered between December 1898 and May 1899 en route to Canada [Sulerzhitsky 1982:56f, 76; Donskov 2019:89, 275, 342].

Today, thanks to meticulous research on the international network of supporters, we have a better understanding of just how much effort was required by Tolstoyans in Britain (the committee members named above), Hungary and Germany (Eugen Heinrich Schmitt), the Netherlands (Johannes van der Veer) and Sweden (Jonas Jonsson Stadling) as well by the fundraising efforts of the Society of Friends (Quakers) in England and the United States to make possible the historic migration of 7.500 Doukhobors from Russia to Canada in 1899. Since this story has been chronicled by contemporaries, supporters and eyewitnesses (e.g., *Bienstock* 1902; *Elkinton* 1903; *Tolstoy* 1998) and by scholars (e.g., *Donskov* 2019a), we continue with shedding more light on certain aspects of the global significance of Doukhobor pacifism in the twentieth century.

3. Global Significance

In 1899, Chertkov published a new edition of his *Christian Martyrdom in Russia* — the "handbook for the campaign" [Alston 2014:207]. The American Peace Society had favorably presented the publication of the first edition in its journal *The Advocate of Peace* (Vol. 59, No. 11, December 1897, pp. 264-267) and ran sales advertisements in all subsequent issues until December 1902. The new edition now included an introduction by Mavor, specifically addressing an American and Canadian audience, not only to inform about Doukhobor pacifist convictions but to generate empathy for the persecuted and to solicit additional monetary support. To this end, Mavor provided contacts to local committees in Winnipeg, Philadelphia, and New York City. Active in the latter city were, among others, these renowned Tolstoyans: William Lloyd Garrison Jr. (1838–1909), Ernest Howard Crosby (1856–1907), and Jane Addams, Nobel Peace Prize Laureate of 1931 and founder of the famous social reform project Hull House in Chicago [Mavor 1899:14], and, according to Sergei Lvovich Tolstoy (1863–1947), quite possibly also Henry George Jr. (1862–1916) [Tolstoy 1998:349; Donskov 2019a:343].

Addams served as one of the Vice-Presidents of the American Peace Society since at least June 1900. In her acclaimed book *Newer Ideals of Peace* (1907), in which she insisted that a "negative peace" [Addams 1907:23], i.e., the mere cessation of warfare, must be complemented by the establishment of social justice so that a lasting peace may be realized, Addams noted:

"The Doukhobors are a religious sect in Russia whose creed emphasizes the teaching of nonresistance. A story is told of one of their young men who, because of his refusal to enter the Russian army, was brought for trial before a judge, who reasoned with him concerning the folly of his course and in return received a homily upon the teachings of Jesus. 'Quite right you are,' answered the judge, 'from the point of abstract virtue, but the time has not yet come to put into practice the literal sayings of Christ.' 'The time may not have come for you, your Honor,' was the reply, 'but the time has come

for us.' Who can tell at what hour vast numbers of Russian peasants upon those Russian steppes will decide that the time has come for them to renounce warfare, even as their prototype, the mujik, Count Tolstoy, has already decided that it has come for him? Conscious as the peasants are of religious motive, they will meet a cheerful martyrdom for their convictions, as so many of the Doukhobors have done. It may, however, be easy to overestimate this changed temper because of the simple yet dramatic formulation given by Tolstoy to the nonresisting spirit." [Addams 1907:230f].

The notion that Addams' understanding of "Non-Resistance" [Maude 1904:65ff] differed from Tolstoy's own requires closer scrutiny. For our purpose here though, it suffices to state that the Doukhobors' resolute pacifism earned her admiration and encouraged the policy of later organizations such as the Women's International League for Peace and Freedom, presided over by Addams since 1915, which in their 1919 resolutions advocated the abolition of military conscription and of the right to declare war (*ius ad bellum*).

With the world public still under the impression of the Salt March from the Sabarmati Ashram to Navsari (today: Dandi), Gujarat, India, between 12 March to 5 April 1930, Addams felt it necessary to remind Americans of Gandhi's indebtedness to "Tolstoy's masterly exposition of the doctrine of non-resistance" [Addams 1931:1485] that had significantly contributed to the invention of the concept of "satyagraha" (Sanskrit: satya: "truth", āgraha: "firmness", "persistence"). Gandhi, in his first autobiography *Satyagraha in South Africa* (1928), went to great lengths in explaining the underlying principles of this new concept and the perceived need for a new terminology:

"Jesus Christ indeed has been acclaimed as the prince of passive resisters but I submit in that case passive resistance must mean Satyagraha and Satyagraha alone. There are not many cases in history of passive resistance in that sense. One of these is that of the Doukhobors of Russia cited by Tolstoy. The phrase passive resistance was not employed to denote the patient suffering of oppression by thousands of devout Christians in the early days of Christianity. I would therefore class them as Satyagrahis. And if their conduct be described as passive resistance, passive resistance becomes synonymous with satyagraha. It has been my object [...] to show that Satyagraha is essentially different from what people generally mean in English by the phrase passive resistance." [Gandhi 1928:180].

Gandhi does not specify where exactly he learned of the Doukhobors in Tolstoy's works. They certainly were not explicitly named in their famous exchange of letters between 1 October 1909 and 7 September 1910, and whether the passing mention in *The Kingdom of God* — a key influence [Gandhi 1927:322] — was sufficient, we cannot be sure. Nevertheless, the abundance of references to them in Tolstoy's essays before the turn of the century would have provided ample opportunity — e.g., in his essay "Two Wars" (October/November 1898) or when Tolstoy nominated the Doukhobors for the first Nobel Peace Prize [Bartolf 2018] in "Nobel's Bequest. Letter Addressed to a Swedish Editor" (August 1897).

In the Collected Works of Mahatma Gandhi, there are additional instances of the Indian lawyer's praise for the Doukhobors' non-cooperation with

the military and their rejection of private property, two in 1920 in Gandhi's newspapers *Navajivan* and *Young India*, and one in a letter to Rameshwari Nehru (1886–1966) dated July 14/16, 1941. We draw attention, however, to the only case of direct interaction with a member of the Doukhobors: an exchange of letters between Gandhi and Peter Nikolaevich (Nicholas) Maloff. On 20 April 1928, Gandhi, writing from Sabarmati Ashram, expressed his gratitude to Maloff for sending him a book compiled by Alexander M. Evalenko (1861–1934): *The Message of the Doukhobors. A Statement of True Facts by 'Christians of the Universal Brotherhood' and by Prominent Champions of their Cause* (New York: The International Library Publishing Co., 1913). Gandhi encouraged him to continue the correspondence: "I shall feel deeply interested in whatever you may write to me about the condition of the Doukhobors in their new home", he wrote in response to Maloff's account of the Burning of Arms, before answering to an apparent request: "I am sorry I do not keep any photographs of myself. I am editing a weekly newspaper called *Young India* of which I send you the latest issue. I shall be interested also to know more about the new leader (Peter Petrovich "the Purger" Verigin, 1881–1939) who has just come to you from Russia." [*Gandhi* 1970:245f].

Peter "Pete" Maloff was born during the Doukhobors' first winter in Canada, on January 14, 1900, in Buchanan, Saskatchewan, to parents who had witnessed the Burning of Arms [*Maloff* 2020:26; *Tarasoff* 2002:45-49]. Since the biography of "Pete" Maloff, peace activist, historian and, as he came to regard himself, independent Doukhobor, has not been comprehensively researched, we highlight selected information provided by his granddaughter Vera [*Maloff* 2020], and collage them with our own findings.

According to an obituary letter written by his son, Peter "Petya" Maloff (1923–2013), dated January 1, 1972, his father died on October 22, 1971. This letter, sent from the Maloff's hometown Thrums, British Columbia, was published in *The Catholic Worker* (Vol. XXXVIII, No. 2, February 1972, p. 7) and addressed to the newspapers' founding editor, Dorothy Day: "You will recall your visit with us here several years ago. You were at my parent's place, Peter and Lucy Maloff. Father has been a subscriber to *The Catholic Worker* for many years." Setting Peter Maloff on par with Dr. Martin Luther King Jr. in their shared commitment "to fulfil and bring to realization the commandment 'Thou Shalt Not Kill'", the obituary ends:

"After his visit to Hiroshima, Auschwitz and the Peskerov cemetery [Piskaryovskoye Memorial Cemetery] in Leningrad, he vowed more than ever to continue the struggle to bring about the 'golden age,' so that man would 'turn his swords into plowshares.' Together with A. J. Muste he addressed the manifestation for peace at Suffield, Alberta in 1966, and another one in Manitoba Peace Gardens in 1968."

A photograph of Pete Maloff standing next to pastor and activist Abraham J. Muste (1885–1967) is documented [*Maloff* 2020:231f]. In 1960/61, Maloff travelled to Europe, Russia, India, and Japan: "My main purpose of the trip was to attend the Tolstoy Jubilee in Moscow and Yasnaya Polyana." [*Maloff* 1963].

A testimony to Maloff's visit on 22 January 1961 to the detonation site of the atom bomb in Hiroshima is the following [*Maloff* 1961]:

"HIROSHIMA
(A Prayer of a Doukhorobor)

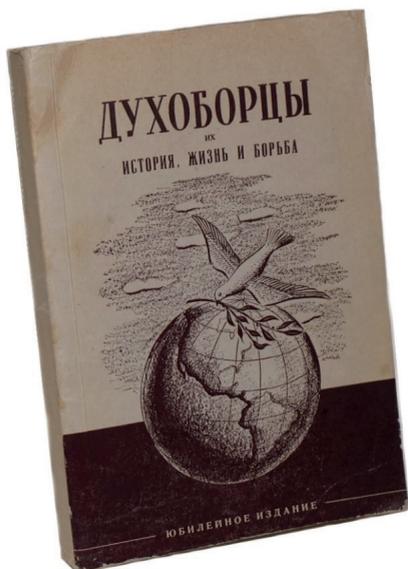
Hiroshima, the prostrated, the ghastly, the pitiful Hiroshima, I stand before thee in humble contrition. My heart is heavy with remorse and shame. I cannot help feeling personally guilty for this ignoble act, for I know that no blind force of nature caused this devastation. It was done by the hand of man. I care not what nationality, race or creed was the man who dropped the diabolical bomb on this city. All I know is this, he was a man, my brother. I should have been my brother's keeper, but I failed him. I was too selfish, too smug and complacent and did not care what my brother was doing. Perhaps I helped him, inadvertently, in his depredations by my silence and apathy. And now, he has sunk to the lowest of depths of iniquity.

O, God, why hast Thou let Thy children stoop to such depravity? Hast Thou forsaken us completely? It must be so, and I admit that we merit Thy neglect. I admit that we have been an utter disappointment to Thee. We have turned away from Thy righteous path. We have violated Thy sacred laws and commandments, and know not what love is. And now the spectre of Hiroshima stares at us in the future, and our hearts are cold with fear. But if the righteous law of Karma and retribution overtakes us, we shall not complain, for we know that Hiroshima is well nigh unpardonable.

But if, in spite of Hiroshima, there is left a tiny spark of compassion in Thy heart for us, poor mortals, O, God, please help us. Show us the way of salvation. In the name of Thy Son, Jesus Christ, show us how we can redeem ourselves to be worthy of Thy Fatherhood. Save us, dear God, save us from ourselves, save us before we turn the whole earth into one vast Hiroshima.

Amen."

Pete Maloff spent many years in Oregon and California during his youth and early adulthood. He had moved there with his parents in 1912, but they decided to return to Canada in 1917, where they were still exempted from military service during the First World War as conscientious objectors. To them, this return seemed prudent after Maloff's arrest in 1917 during a labor struggle and strike action when a police officer threatened to register him with the American military. In 1923, he was lured back to California with his wife Lucy "Lusha" Hoodicoff (1902–1996), not least because of "the opportunities for him to meet philosophers, writers, peace activists, spiritual leaders and dedicated vegetarians" [*Maloff* 2020:39–45] such as Ilya Lvovich Tolstoy (1866–1933) and the anarchist John William Lloyd (1857–1940), a gay rights activist (see *Kissack* 2008) with whom Pete critically discussed the problems arising from the concept of "free love". Noteworthy is Pete's involvement with the Tolstoyan Fanny Bixby Spencer (1879–1930), author of *The Revolution Non-Resistant* (1919), *The Jazz of Patriotism (an Anti-War Play)* (1920) and *The Repudiation of War* (1922). Spencer gave a copy of the latter to Maloff as a gift when she received him at her home at Costa Mesa.



We can learn about these encounters also from Maloff's book *Dukhobortsy: Ikh istoriia, zhizn i bor'ba* [The Doukhobors: Their History, Life and Struggle] (Thrusms, BC: self-published [printed by J. Regehr, North Kildonan, Manitoba], 1948), which covers the years until the mid-1920s. He dedicated this book:

"To all spiritual heroes, known and unknown, champions, heralders and martyrs, who perish on crosses, scaffolds, stakes, and in prisons, the participants of the past and present great historical procession—struggle against folly, hypocrisy and universal evil—militarism. To all future pulsing hearts of world conscience, the vanguard and builders of universal brotherhood of all human beings in the world [...]" (cited in *Maloff* 2020:252).

By the early 1960s, Maloff was working on "my second volume which will include Doukhobor current history up to 1940. And perhaps my third volume will cover the rest." [*Maloff* 1963]. He has translated the first volume into English, but never published this manuscript of more than 600 pages, today kept in some British Columbia libraries and university archives (e.g., University of Victoria Archives, Fonds AR051: "Expanded Kootenay Committee on Intergroup Relations"). Historians have consulted the Russian original as an important source (e.g., *Brock* 1964; *Woodcock and Avakumovic* 1968; *Klibanov* 1982; *Androsoff* 2011). For want of a complete bibliography, we can mention that the University of British Columbia library not only stores four numbers of a literary magazine he edited: *Dukhoborcheskii rassvet: prosveshchenie literatura i zhizn: organ svobodnoi mysli* (1954–1955), but also *In Quest of a Solution: Three Reports on Doukhobor Problem* (2nd ed. [Canada: Hall Printers], 1957). His granddaughter [*Maloff* 2020, 223] also informs us of the existence of *Maloff's Research Library, an Anti-Militarism and Vegetarian Idealism Newsletter* (1967).

Pete Maloff was arrested at least four times for his commitment to peace. For example, in August 1929, he led a demonstration through the city of Nelson, British Columbia, against the use of land taxes for military purposes — one of their banners read: "We are followers of Christ, therefore we cannot serve two masters. We cannot pay taxes on which firearms and ammunition are constructed." Maloff was sentenced to six months hard labor at Oakalla prison, near Vancouver [*Maloff* 2020:66–69]. At that time, Maloff still identified with the Sons of Freedom for their advocacy of animal rights, communal ownership, and nonviolence. Maloff clarified that he "never condoned arson and bombings" committed by the so-called Freedomites, and eventually became an "Independent Doukhobor". The extremists retaliated, he himself "suffered three attacks of this nature. One of them quite serious." [*Maloff* 1963].

Various documents confirm Pete Maloff's association with the Sons of Freedom between 1928 and 1939. For instance, Maloff published a two-page "Call of the

‘Sons of Freedom’ from the Universal Christian Brotherhood (Doukhobors) (16 September 1928)" in the Zürich journal *Neue Wege* (New Ways), edited by the Swiss religious socialist Leonhard Ragaz (1868–1945). The "Call" attacked several causes of war: materialistic greed, the Church’s collaboration with the military, and the indoctrination of children with the false notion of nationalism at state-run schools:

"Some of our brothers who have had a few morgen of land in Thrums and Grand Forks (British Columbia) today renounce this land and give it to the workers of all humanity. On every such land there is a poster with the following inscription: ‘Sons of freedom, this land is a gift from God for those who want to work on it. This land is forever free of taxes, which are used for the preparations of war, it can neither be bought nor sold.’"
[*Maloff* 1928:488, translation CB/DM].

As Maloff stated in his call, the notion of sacrifice for one’s own ideals played a significant role in the transformational struggle for a better world, thus anticipating the above-mentioned protest march.

A second example of Pete Maloff’s association with the Sons of Freedom is his correspondence with the well-known Russian-American anarchist Alexander Berkman (1870–1936), archived in the Alexander Berkman Papers, Folder 18: "Doukhobors — Sons of Freedom. 1929-1930, 1932" at the International Institute of Social History, Amsterdam. How exactly this contact to Berkman, one of the founders of the No Conscription League in 1917 along with Emma Goldman (1869–1940), was facilitated, we do not know. While Maloff had initiated the letter exchange, asking Berkman to publish documents related to the Canadian government’s practice of forcibly taking away children from the custody from their Sons of Freedom families (cf. some of Maloff’s letters on this are to be found in the Doukhobor collection (MsC-121) at Simon Fraser University Special Collections and Rare Books [SFU]), he could not continue the correspondence due to his incarceration at Oakalla prison. A friend by the name Anatol Fomin, Porto Rico, British Columbia, continued the string of letters, providing Berkman with Maloff’s new address behind bars. Fomin hinted at "certain repressions there and in consequence Peter and 5 others were ‘put down in the basement.’"

The Maloff-Fomin-Berkman correspondence elucidates the precarious reputation of nonviolent resistance — especially when couched in religious terminology — in the mind of an avowed atheist and perpetrator of revolutionary violence such as Berkman. On 12 November 1929, he opined that even Gandhi has come to "realise the ineffectiveness of non-resistance." Fomin then accused Berkman of "INTOLERANCE" towards Doukhobor spirituality in his reply dated March 24, 1930, while the Salt March was still unfolding, and retorted that this "present advance of Mahatma Gandhiji and his followers is definite proof that Gandhi never abandoned his policy of non-resistance." Finally, Pete Maloff himself answered again on 23 February 1932, his tone conciliatory:

"Although we use different methods in our struggle for the goal, but our foundation is the same. I deeply believe that if you will look deeper into the fundamental causes of our movement, you will agree that we are the closest friends and co-workers on the path of liberation of man from the bondage of slavery."

With the National Resources Mobilization Act of 1940 in effect, Maloff refused to register and was subsequently imprisoned in Nelson, British Columbia, for several consecutive three months-terms and later placed under house arrest. Maloff was beaten and rumors circulated that the Warden would try and transfer him to the "Essondale Insane Asylum" or even stage Maloff's suicide:

"The only cause for this threat was my alleged stubborn resistance to registration on [grounds of] conscientious objection to war, which according to the representatives of this democratic civilized society, was an influence on others to follow my example" (as cited in *Maloff* 2020:228).

Because of the intervention of John Haynes Holmes (1879–1964) from New York, Unitarian minister, and co-founder of the Anti-Enlistment League in 1915 and the American Civil Liberties Union in 1920, the torture stopped [*Maloff* 2020:157]. Some of the correspondence between Maloff and his long-time friend Holmes is preserved in the John Haynes Holmes Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C.

While Maloff's granddaughter concludes that it was Pete's "fourth and final time in jail that broke him" [*Maloff* 2020:155], citing the convincing account of his poor health and the hardship forced upon his family during his imprisonment, a still defiant Pete spoke to the public in October 1941 after a recent release:

"I came out fairly well, my spirit is unshakeable. Family are all well and vibrating with courage... We must face reality courageously and bear the torch. It may be a dim one and at times it flickers seriously, but we should not despair, for our main attention must be directed to saving the light, even if it is dim, because only light will brighten the darkness that has enveloped mankind."

This testimony comes from Maloff's letter to Ammon Ashford Hennacy (1893–1970), shared in *The Conscientious Objector* (New York), Vol. III, No. 5, October 1941, p. 7, a monthly newspaper published by the War Resisters' League, edited by Jay Nelson Tuck (1916–1985).

Scattered written evidence of Maloff's involvement with a network of humanists and pacifists such as the ones named above exemplifies the need for more research. Additional leads bolster this, for example: a) Maloff corresponded with the socialist economist Scott Nearing before he and his wife, the violinist Helen Nearing, both outspoken vegetarians, came to stay with them in Thrums: "The Nearings lived a simple life, and his ideas and your grandfather's were alike." [*Maloff* 2020:238], states Elizabeth Maloff, Pete's daughter; b) Lucy Maloff named the Indian poet Rabindranath Tagore (1861–1941) as one of her husband's correspondents [*Cran* 2006:61]; c) Maloff congratulated the work of British anarchist-communist Guy Alfred Aldred (1886–1963), editor of several journals out of Glasgow (cf. Maloff's letter in *The Word*, Volume XIII, Issue 4, February 1952).

We conclude our brief sketch of Maloff's life with a final return to Woodcock's autobiography, because out of his typewriter flowed a carefully crafted literary portrait that rooted in the early 1950s when George and Inge Woodcock (1917–2003) toured their new home province British Columbia:

"On our fourth and last winter journey we hitchhiked into the Kootenays for meetings with the Doukhobors that had been arranged by Peter Maloff. Peter was one of the few intellectuals among his people, and I had been corresponding with him while I was still in England. We had stayed a day with him previously, and now thanks to him we were able to go as trusted strangers to Gilpin, a village of the Sons of Freedom which we reached by a precarious little box of an aerial ferry cranked by hand over the rocks and rapids of the winter-swollen Kettle River." [*Woodcock* 1987:23].

Since the flow of biographical details dries up at this point, the source had to be found in the original account of Woodcock's meeting with "Pete M.":

"He immediately made us welcome, and began a flood of questions about England, the English radical movements, and people like Fenner Brockway and Runham Brown whom he had admired in the past. He was an impulsive, awkward man, given to quick, clumsy movements, to hesitant insights and sudden fits of enthusiasm. He spoke in a flowery kind of English, packed with slightly outmoded superfluties and literary clichés, which one often encounters among people who have learnt English as a foreign tongue and have become familiar with it largely through reading poetry and the writings of idealists. It was, indeed, a little like a spoken version of the English which men like Kropotkin wrote.

During that evening and the following morning we talked with Pete about his own life and ideals. He classed himself as an Independent Doukhobor. At one time, during his boyhood, his parents had left the movement and lived in the United States, and this had taken him away from the narrow environment of the community and enabled him to learn a great deal he would otherwise have lost. He had come to appreciate literature and, while never discarding the main Doukhobor philosophy, he had learnt that there were other men who had similar conceptions and expressed them in new ways which broadened his own insight into social and religious problems. After a time he had returned to the Doukhobors, had been an active Son of Freedom, but always he had fought against the narrowness which often afflicted his fellows. He had found their anti-literary prejudices a particular source of annoyance. Some of the orthodox, as well as many of the radicals, believed that books were useless, almost a diabolical device, and that all knowledge should come to a man from within. He thought that this was an idealistic belief which might have some relevance if men were really free, but that at present books were a way of conserving human wisdom of transmitting useful thoughts, of developing the mind and helping it to shed the prejudices which were a bar to spiritual and moral development. He thought the same of education. He agreed with the other members of his sect that education by the state should be resisted, since it instilled militaristic and slavish thoughts. But he did not agree that children should be brought up as illiterates, and he had been careful to educate all his own sons and daughters, so that they would have access to books as well as being able to earn their living in a practical manner.

In recent years he had tended to stand aside from the Doukhobors because he felt that none of their factions — Orthodox, Independents, Sons of Freedom — was adhering to the true and radical Doukhobor teachings. He had made it his task to write history of the Doukhobors, and had tried to analyse the events of the past in such a way as to show the errors which had led to the relative decline of the movement as a moral

force. He had paid for the publication of the book out of his own earnings as a truck gardener, but very few Doukhobors had bought it, and many of them particularly among the orthodox, had subjected him to insults and even to threats of legal action for the criticisms he had made of the errors of the past." [*Woodcock* 1952:114ff].

Maloff's dismay about some Doukhobors' prejudice against intellectual labor and the use of technology for the welfare of all reaches us as an echo of Tolstoy's fundamental criticism of Verigin's own "stubborn resistance to books" (Tolstoy to Verigin, 14 October 1896 in: *Donskov* 2019b:225-229). Moreover, Maloff's interest in Fenner Brockway (1888–1988), first chairman of the War Resisters' International (WRI) since 1926, and Herbert Runham Brown (1879–1949), the organization's leading Secretary since 1923, himself one of the estimated 20.000 British conscientious objectors during the First World War, reminds us how the Doukhobors' defiance of war is historicized as a role model for the WRI [*Prasad* 2005:45]. In fact, some Doukhobors have associated with the WRI since the 1920s (cf., for example, the 1925–1932 correspondence from the members of the Christian Community of Universal Brotherhood and War Resisters International at SFU; Koozma J. Tarasoff's participation in the 1957 WRI conference in London).

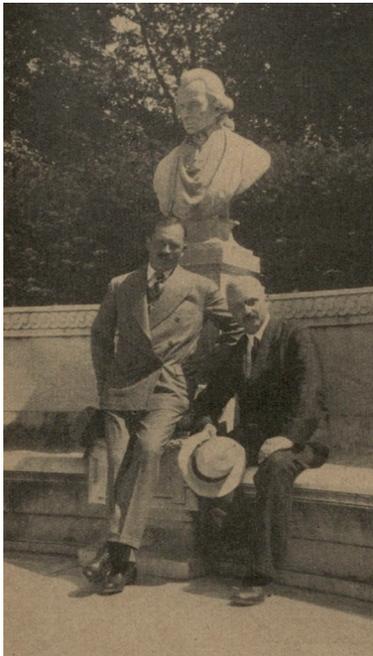
Valentin Bulgakov, not a Doukhobor himself, served as a member on the WRI's International Council from 1928 until 1934 [*Prasad* 2005:462] and related the antimilitarist efforts of the Russian Doukhobors to a German-speaking public, first through his writings [*Bulgakoff* 1928], then in person at the 8th Congress of the International Vegetarian Union in July 1932 at Eden Colony, a fruit growing cooperative settlement near Oranienburg, Germany. Here, Bulgakov gave an address on Tolstoy and Vegetarianism, in which he remarked on the Doukhobors:

"I bring forward this example only to show how potent indeed is the message when it arises from deep conviction. Tolstoy fires the spirit of Werigin, and Werigin, in turn, is likewise able to inflame the hearts of thousands; the result being a new social order, with its accompanying influx into the public opinion and the public conscience. We of the present day lack faith in the inner worth and spiritual powers of mankind! Ought we not, as an International Vegetarian Union, to enlist ourselves as part of the great movement for the abolition of war?" [*Bulgakov* 1932].

More conscientious objectors such as the Quaker Corder Catchpool (1883–1952) attended this conference along with other sympathizers of the Doukhobors such as the Swiss social reformer Werner Zimmermann (1893–1982), who had drawn inspiration from their nonviolence and cooperative settlements in British Columbia. The conference was organized by Karl Bartes (1879–1962), who in 1931 took over the editorship of the Eden Colony's journal *Edener Mitteilungen*. Since then, this monthly featured articles on the Doukhobors, more than a year in the run-up to the conference. For instance, a two-part essay by Biryukov on "The economic order of the Doukhobors in Canada (April and June 1931, Vol. 26, No. 4 and 6), and two contributions by Bartes in August and September 1931.

A delegation of six Doukhobors (photograph: *Bartes* 1931a:136) from Brilliant, British Columbia: Fedor Vanjoff, Gabriel ("Harry") Vasilevich Vereshchagin, and Simeon Gritchen, accompanied by their daughters: Anastasia Vanjoff, Luba Vereshchagin, and Agafia Gritchen, visited Eden Colony on 14 July 1931. They were passing through Germany on their way to assist Doukhobors still living in Russia, more specifically those who pondered escape from governmental repressions to Canada. Vereshchagin led the delegation — imbued with the spirit of his late father, one of three main organizers of the Burning of Arms — in their attempt to enter the Soviet Union, which would last for nine months, but the Russian authorities never granted their entry. They left Germany from Bremen to Halifax, Nova Scotia, on 21 January 1932.

A photograph encapsulating the legacy of Doukhobor pacifism was taken during the delegation's stay in Berlin, Germany (printed in *Bartes* 1931b:151 and *Bartes* 1931c:15).



Seated on the left is Gabriel V. Vereshchagin, a relative of the famous Russian anti-war painter Vasily V. Vereshchagin (1842–1904). Seated on the right: Valentin Bulgakov. Both are posing under a bust of Immanuel Kant, author of the famous treatise "Perpetual Peace" (1795). The bust's location was at the "Siegesallee" (Victory Avenue), commissioned by German Emperor Wilhelm II in 1895 — the same year as the Burning of Arms.

"[...] Do we think to overcome this worldwide crisis by using the same old outworn methods: bigger armies, navies, air force, hydrogen bombs, poison gases and all our other confused values. I myself doubt it! I stand for creative intelligence which was distinctly distilled in the unchanging truth of that one cosmic law: 'Thou Shalt Not Kill!'" [*Maloff* 1968:7].

References

1. Adams, M. S. & Kelly, L. (2018). George Woodcock and the Doukhobors: peasant radicalism, anarchism, and the Canadian state. *Intellectual History Review*, 28(3), 399-423.
2. Addams, J. (1907). *Newer Ideals of Peace*. New York: Macmillan.
3. Addams, J. (1931). Tolstoy and Gandhi. *The Christian Century. A Journal of Religion*, 48(47) (November 25), 1485-1488.
4. Alston, Ch. (2014). The Doukhobor Emigration and its International Supporters, 1895-1905. *Journal of Modern European History*, 12(2) [Ideas, Practices and Histories of Humanitarianism], 200-215.
5. Androsoff, A. B. (2011). *Spirit Wrestling Identity Conflict and the Canadian "Doukhobor Problem," 1899-1999*. PhD Thesis, University of Toronto.
6. Bartes, K. (1931c). Die Duchoborzen in Rußland und Canada. *Mitteilungen des Bundes für radikale Ethik* [Berlin] (Dezember), (23-24), 10-17.
7. Bartes, K. (1931b). Die Duchoborzen in Rußland. *Edener Mitteilungen*, 26(9) (September), 148-152.
8. Bartes, K. (1931a). Duchoborzen in Eden. *Edener Mitteilungen*, 26(8) (August), 136-137.
9. Bartolf, Ch. & Miething D. (2010). *Leo Tolstoy and the Doukhobors: Conscientious Objection. Commemorating the Russian writer Leo Tolstoy's death centenary*. Berlin: Gandhi-Informations-Zentrum. <https://www.nonviolent-resistance.info/exhibitions/eng/doukhobors/index.htm>
10. Bartolf, Ch. (2018). *Tolstoy and Practical Spirituality*. In: *Practical Spirituality and Human Development. Transformations in Religions and Societies*. Ed. by Ananta Kumar Giri, 361-369. Singapore: Palgrave Macmillan.
11. Bienstock, J-W. (1902). *Tolstoi et les Doukhobors*. Paris: P.-V. Stock.
12. Brock, P. (1964). Vasya Pozdnyakov's Dukhobor Narrative. *The Slavonic and East European Review*, 43(100) (December), 152-176.
13. Brock, P. (1972). *Pacifism in Europe to 1914*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
14. Bulgakoff, V. (1928). *Leo Tolstoi und die Schicksale des russischen Antimilitarismus*. In: *Gewalt und Gewaltlosigkeit. Handbuch des aktiven Pazifismus*. Ed. by Franz Kobler, 233-244. Zürich: Rotapfel Verlag.
15. Bulgakov, V. (1932). Leo Tolstoy and Vegetarianism. With some references to the Doukhobors. *The Vegetarian News* (London), September 1932. <https://ivu.org/congress/wvc32/bulgakov.html>
16. Cran, G. J. (2006). *Negotiating Buck Naked. Doukhobor, Public Policy, and Conflict Resolution*. Vancouver/Toronto: UBC Press.
17. Donskov, A. (2019a). *Leo Tolstoy and the Canadian Doukhobors. A study in historic relationships*. Expanded and revised edition. University of Ottawa Press.
18. Donskov, A. (ed.). (2019b). *Leo Tolstoy in conversation with four peasant sectarian writers. The complete correspondence*. University of Ottawa Press.
19. Elkinton, J. (1903). *The Doukhobors. Their History in Russia. Their Migration to Canada*. Philadelphia: Ferris & Leach Publishers.
20. Gandhi, M. K. (1927). *An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth, Volume 1*. Translated from the original in Gujarati by Mahadev Desai. Ahmedabad: Navajivan Trust.
21. Gandhi, M. K. (1928). *Satyagraha in South Africa*. Madras: S. Ganesan.
22. Gandhi, M. K. (1970). Letter to Pete Matoff [sic]. In: *Collected Works of Mahatma Gandhi, Vol. 36*, 245f. Ahmedabad: Navajivan Trust.
23. Ivanov, A. G. (2020). *Kropotkin and Canada*. Translated from the Russian by Malcolm Archibald. Edmonton: Black Cat Press.
24. Kalmakoff, J. J. (2019). Rediscovering the Lost Burning of Arms site in Azerbaijan. *ISKRA* [Grand Forks, British Columbia], No. 2141 (August). <https://doukhobor.org/rediscovering-the-burning-of-arms-site-in-azerbaijan/>
25. Kissack, T. (2008). *Free Comrades. Anarchism and Homosexuality in the United States, 1895-1917*. Oakland: AK Press.
26. Kilbanov, A. I. (1982). *History of Religious Sectarianism in Russia (1860s-1917)*. Oxford: Pergamon Press.
27. Kropotkin, P. (1898). Some of the resources of Canada. *The Nineteenth Century* [London], 43(253) (March), 494-514.
28. Kropotkin, P. (1899). *Memoirs of a Revolutionist*. Boston/New York: Houghton Mifflin.
29. Kropotkin, P. (2018). *Modern Science and Anarchy*. Chico, CA: AK Press.
30. Maloff, P. (1928). Ein Aufruf der "Söhne der Freiheit" aus der Christlichen Weltgemeinschaft (Duchoborzen). *Neue Wege. Beiträge zu Religion und Sozialismus*, 22(10), 487-488.
31. Maloff, P. (1961). *A few impressions from World War II / Hiroshima (Prayer of a Doukhobor)* [24 x 10 cm leaflet]. University of British Columbia's Rare Books and Special Collections.
32. Maloff, P. (1963). Letter to John Haynes Holmes [February 13, 3 pp.]. *John Haynes Holmes Papers*, Box 159, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C.
33. Maloff, P. N. (1968). *Address before the Rotary Club, Crown Point Hotel* [Trail, BC, October 29, 1968, 7 pages]. University of British Columbia, Rare Books and Special Collections.
34. Maloff, V. (2020). *Our Backs Warmed by the Sun. Memories of a Doukhobor Life*. Halfmoon Bay, BC: Caitlin Press.
35. Maude, A. (1904). *A Peculiar People. The Doukhobors*. New York: Funk & Wagnalls.
36. Mavor, J. (1899). Introduction. In: *Christian Martyrdom in Russia: An Account of the Members of the Universal Brotherhood or Doukhoborts now migrating from the Caucasus to Canada*. Edited by Vladimir Tchertkoff, 3-16. Toronto: George N Morang.
37. Mavor, J. (1923). *My Windows on the Street of the World, Vol. 2*. London: J. M. Dent/E.P. Dutton.
38. Prasad, D. (2005). *War is a crime against humanity. The Story of War Resisters' International*. London: War Resisters' International.
39. Sanborn, J. (1995). Pacifist Politics and Peasant Politics: Tolstoy and the Doukhobors, 1895-1899. *Canadian Ethnic Studies*, 27(3), 52-71.

40. Sulerzhitsky, L. A. (1982). *To America with the Doukhobors*. Canadian Plains Research Center: University of Regina.
41. Tarasoff, K. J. (2002). *Spirit Wrestlers: Doukhobor Pioneers' Strategies for Living*. Ottawa / Brooklyn, NY: Legas Publishing.
42. Tchertkoff, V. (1897). *Christian Martyrdom in Russia. Persecution of the Spirit-Wrestlers (or Doukhoborts) in the Caucasus*. London: The Brotherhood Publishing.
43. Tolstoi, L. & Birjukoff P. (1929). *Märtyrer der neuen Ordnung. Aus der Lebensgeschichte der Duchoborzen*. Heppenheim an der Bergstraße: Verlag Neu-Sonnefelder-Jugend.
44. Tolstoy, S. (1998). *Sergej Tolstoj and the Doukhobors: A Journey to Canada*. University of Ottawa.
45. Tolstoy, L. (1895). The Persecution of Christians in Russia [written on September 19]. *The Contemporary Review*, London (November), 645-650.
46. Tolstoy, L. (1936). *The Kingdom of God and Peace Essays*. London: Oxford University Press.
47. Verigin, G. V. (2019). *The Chronicles of Spirit Wrestlers' Immigration to Canada: God Is Not in Might, but in Truth*. Ed. by Veronika Makarova, Larry A. Ewashen. Translated by Veronika Makarova. Cham: Springer.
48. Woodcock, G. (1947). The Folly of "Revolutionary" Violence. *Adelphi* (January-March), 56-61.
49. Woodcock, G. (1952). *Ravens and Prophets. An Account of Journeys in British Columbia, Alberta and Southern Alaska*. London: Allan Wingate.
50. Woodcock, G. (1966). *Civil Disobedience*. Toronto: CBC.
51. Woodcock, G. & Avakumovic I. (1968). *The Doukhobors*. Toronto/New York: Oxford University Press.
52. Woodcock, G. (1987). *Beyond the Blue Mountains. An Autobiography*. Markham, Ontario: Fitzhenry & Whiteside.
53. Woodcock, G. (1989). Russian Writers and the Doukhobors. *Canadian Literature* [Special issue on Slavic and East-European Connections], no. 120 (Spring), 110-114.
54. Woodcock, G. (1992). *The Monk and his Message. Undermining the Myth of History*. Toronto: Douglas & McIntyre.
55. Woodcock, G. (1995). James Mavor, Peter Kropotkin, Lev Tolstoy and the Doukhobors. In: *Spirit Wrestlers. Centennial Papers in Honour of Canada's Doukhobor Heritage*. Ed. by Koozma J. Tarasoff and Robert B. Klymasz, 95-100. Hull, QC: Canadian Museum of Civilization.



Эволюция представлений о пацифизме в глобальной пятидесятнической традиции

Клюева В. П.

В статье представлен спектр мнений в глобальном пятидесятничестве на тему пацифизма и ненасилия. В большинстве европейских стран и Соединенных Штатах Америки тема пацифизма становилась актуальной во время мировых войн. Со временем пацифизм как доминирующее убеждение сменился на возможность самостоятельного выбора верующих в соответствии с их убеждениями совести. В пятидесятническом движении сложилось несколько стратегий действий по отношению к участию в военных действиях: от категорического отказа до тотального принятия необходимости армейской службы. На подобную эволюцию оказали влияние изменения взглядов религиозных лидеров, а также государственная позиция на заявления со стороны отдельных церквей. В Советском Союзе пятидесятники уже в 1920-е годы придерживались лоялистских взглядов на военный вопрос. Советское государство вынудило пятидесятников заявить о необходимости выполнения гражданских обязательств, в том числе с оружием в руках. Советские пятидесятники выработали гибкую позицию в отношении пацифизма, официально провозгласив принцип личной ответственности за свой выбор и необходимость соблюдения государственных законов. В нелегальных общинах часто встречались случаи отказа принятия присяги с оружием в руках. В позднесоветский период для большинства верующих служба в армии являлась способом проверки "стойкости веры" и одновременно демонстрацией законопослушности и включенности в жизнь советского общества.

Ключевые слова: религиозный пацифизм, антимилитаризм, пятидесятничество, Ассамблеи Божьи, советские пятидесятники.

Отношения и деятельность. Исследование выполнено по госзаданию № 121041600045-8.

Клюева Вера Павловна — к.и.н., ведущий научный сотрудник, сектор этнологии и социальной антропологии, Институт проблем освоения Севера — структурное подразделение ФГБУН "ФИЦ Тюменский научный центр Сибирского отделения Российской академии наук", Тюмень, ORCID: 0000-0001-5594-3952.

Область научных интересов: социальная история XX в., антропология религии, советская повседневность, христианские (протестантские, православные) общины бывшего СССР и современной Российской Федерации, профессиональные (научные) сообщества в советское и настоящее время.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author): vormpk@gmail.com

Рукопись получена 01.12.2023

Рецензия получена 15.12.2023

Принята к публикации 18.12.2023



Для цитирования: Клюева В. П. Эволюция представлений о пацифизме в глобальной пятидесятнической традиции. *Российский журнал истории Церкви*. 2023;4(4):28-41. doi:10.15829/2686-973X-2023-147. EDN NFXBWN

The evolution of ideas about pacifism in the global Pentecostal tradition

Vera P. Kliueva

The article presents opinions in global Pentecostalism about pacifism and nonviolence. In most European countries and the United States, the topic of pacifism became relevant during the World Wars. Over time, pacifism as a dominant was replaced by the possibility of independent choice of believers in accordance with their convictions of conscience. The Global Pentecostal movement has developed different strategies of action in relation to participation in military operations: from categorical refusal to total acceptance of the need for military service. Those strategies were influenced by changes in the views of religious leaders, and the power position on statements from individual churches. In the Soviet Union, Pentecostals already in the 1920s held loyalist views on the military issue. The Soviet state forced Pentecostals to declare the need to fulfill civic obligations, including with arms in hand. Soviet Pentecostals officially proclaimed the principle of personal responsibility for one's choices and the need to comply with state laws. In the late Soviet period, for most believers, military service was a way to test the "perseverance of faith" and at the same time demonstrate law-abidingness and inclusion in the life of Soviet society.

Keywords: religious pacifism, anti-militarism, Pentecostal movement, soviet Pentecostals, Assemblies of God.

Relationship and Activities. The study was carried out according to state task No. 121041600045-8.

Vera P. Kliueva — Candidate of Historical Sciences, Leading researcher, the sector of ethnology and social anthropology, Institute of the problems of Northern development, Tyumen Scientific Centre Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Tyumen, ORCID: 0000-0001-5594-3952.

Research interests: social history of the 20th century, anthropology of religion, Soviet everyday life, Christian (Protestant, Orthodox) communities of the former USSR and the modern Russian Federation, professional (scientific) communities in the Soviet and present times.

Corresponding author: vormpk@gmail.com

Received: 01.12.2023

Revision Received: 15.12.2023

Accepted: 18.12.2023

For citation: Vera P. Kliueva. The evolution of ideas about pacifism in the global Pentecostal tradition. *Russian Journal of Church History*. 2023;4(4):28-41. (In Russ.) doi:10.15829/2686-973X-2023-147. EDN NFXBWN

"Я заявил старшине, что я человек верующий в Бога,
и обмундирование принимать не буду,
и оружие брать не буду. ...
В декабре 1944 года собрали весь полк
и показательным судом осудили меня по ст. 139 (отказ от оружия)
к 10 годам исправительно-трудовых лагерей" [Гула 2005:43-44].

Рассказ Александра Гулы, вынесенный в эпитаф, достаточно характерен. Он показывает стратегию действий пятидесятников: во время военного призыва — заявить о своих убеждениях и быть готовым понести наказание. Но следует уточнить, что эта была стратегия личного выбора, которая получила распространение не только внутри пятидесятничества, но и внутри советского протестантского (евангельского) сообщества в целом.

Хотя диапазон представлений о пацифизме, антимилитаризме и ненасилии у евангеликов достаточно широкий, он изменялся под воздействием требований государства и в связи с эволюцией взглядов самих религиозных лидеров. Представления российских/советских верующих во многом совпадали со взглядами протестантов из других стран, ведь длительное время они были частью единого глобального евангельского сообщества (баптистского и пятидесятнического).

Во многих европейских странах и США необходимость декларации своих взглядов стала насущной только во время мировых войн XX в., а в США также во время Вьетнамской войны (1960-е гг.) (см. подробнее [Dombrowski 1991; *Proclaim peace* 1997]), а для Советского Союза она возникла и в мирное время во время призыва на военную службу молодых людей. Разумеется, случаи отказа от военной службы известны не только у евангеликов. Так, наиболее последовательными отказниками были меннониты, адвентисты седьмого дня и свидетели Иеговы. В Советском Союзе к ним добавились еще истинно-православные христиане, члены Совета церквей евангельских христиан-баптистов и пятидесятники (христиане веры евангельской) из Киевского епископата.

Оценка религиозного пацифизма в советское время варьировалась от радикальных взглядов 1930-х гг. воспринимавших пацифизм как "буржуазную реакцию на пролетарскую революцию" [Лутинцев 1935] до попыток показать изменения представлений о пацифизме как уже отжившем или малораспространенном явлении [Калинычева 1972; Клибанов 1969:188-208]. Даже в постсоветские годы транслировались подобные оценки, правда исследователями, сформировавшимися в советский период. Так, Л. Митрохин, в опубликованной в 1997 г. монографии "Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки)" писал об отказах верующих брать в руки оружие как "уловке", основанной на "традиции баптизма, а пацифизм якобы его неотъемлемый элемент". Призывы руководства евангельских и баптистских союзов он называл дискредитацией "свершившихся в стране социально-политический преобразований" [Митрохин 1997:366-367]. Свою лепту в создании своеобразного негативного взгляда на пацифизм, распространенного среди советских граждан, внесла публичная риторика евангельско-баптистских лидеров. Вальтер Саватски (более распространена транслитерация фамилии как Заватски — В.К.) считает, что официальный журнал Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов "Братский вестник" прямо фальсифицировал послереволюционную религиозную историю.

"Путем избирательного цитирования речей своих лидеров в первые годы советской власти, они пытались показать, что защита отечества с оружием в руках была наиболее давней и лучшей евангельской традицией и что они были лояльны к советской власти." [Саватски 1997:267].

Более того, в официальной истории евангельских христиан-баптистов в СССР, изданной в 1989 г., говорилось, что "баптисты и евангельские христиане в большинстве своем безотказно, за редким исключением, шли

в ряды армии и участвовали на фронтах войны" [*История евангельских христиан-баптистов* 1989:176].

В настоящее время тема пацифизма российских евангельских верующих остается на периферии научного интереса, хотя изучение антимилитаристских убеждений верующих в глобальной перспективе давно выступает общенаучным трендом.

В свою очередь, я считаю необходимым сфокусироваться на более узкой теме — антимилитаристских убеждениях пятидесятников. Мне представляется важным посмотреть, каким образом происходила эволюция пятидесятнического пацифизма в целом, какие положения были восприняты советскими пятидесятниками, и как советским верующим (не)удавалось отстаивать свои взгляды в условиях тотальной несвободы.

Американские и европейские пятидесятники:

от церковной принадлежности к отказам по соображениям совести

Пятидесятничество было одним из движений пробуждения (revival movements) в евангельском протестантизме, возникших в разных частях мира в первые годы XX в. Наиболее известно из них — "пробуждение на Азуза-стрит", произошедшее в Лос-Анджелесе в 1906 г. Долгое время именно события на Азуза-стрит были в центре внимания исследователей пятидесятнического движения [Robek 2006]. Однако были и другие, независимые очаги "пробуждения" (в 1905 г. в Ваккерстрооме (ЮАР) [Anderson, Pillay 1997:229-230] и Пуне (Индия), в 1907 г. в Пхеньяне (Корея) и Осло (Норвегия), в 1909 г. в Вальпараисо (Чили) [Anderson 2005:181-183; Kay 2009:58-73]). Их всех объединяло эмоциональное покаяние, громкий плач и одновременная молитва. Существовало убеждение, что подобные пробуждения свидетельствуют о приближении конца света. О чем нужно было свидетельствовать силой Духа¹. Эсхатологические ожидания усиливали необходимость широкой миссионерской работы. В раннем пятидесятническом движении принятие резолюции о пацифизме началось не с заявления о зле войны, а с неотложной миссии братства по достижению мира Евангелием перед неминуемым вторым пришествием Христа. С самого начала пятидесятническое движение было движением, избегающим любых действий, которые могли бы помешать его великой эсхатологической цели — охватить все народы Евангелием Пятидесятницы [Nel 2018:12].

Премиллениаристские взгляды ранних пятидесятников, в т.ч. о том, что "мир — это зло и война — это проявление последних дней", получили подтверждение в августе 1914 г. в момент объявления Первой мировой войны. Еще в 1912 г. в "Letter Rain Evangel"² писали:

"Мы находимся накануне одного из величайших потрясений в Европе, которые когда-либо видел мир; самые кровопролитные сражения с самой ужасаю-

¹ Anderson A. (2010) 'Peace, Pacifism and Reconciliation in Pentecostal Theology', paper for the International Conference on Peace and Reconciliation, Seoul, Korea, 31 October– 4 November 2010. https://www.academia.edu/6068820/Peace_Pacifism_and_Reconciliation_in_Pentecostal_Theology

² "Letter Rain Evangel" — ежемесячное издание чикагской пятидесятнической церкви "Stone Church", входившей в Ассамблеи Божьи с 1914 г.

шей бойней как на суше, так и на море состоятся очень скоро, в которых будут задействованы почти все великие державы этого континента, когда пророчество исполнится в точности." [Anderson 2010:6].

В первые месяцы войны здесь же появилась статья, в которой начало войны называлось концом времен и Армагеддоном. И европейская война оценивалась прежде всего как разрушительная по своим последствиям для евангелизации, оплакивались "жестокие, убийственные войны между так называемыми христианскими странами", которые "не могут не нанести вред миссионерским усилиям в чужих странах, и нет никаких сомнений в том, что мы находимся в днях скорби" [Anderson 2010:6]. Подобные взгляды сохранились и в межвоенный период. Например, часть канадских пятидесятников считали, что Второе пришествие неизбежно и поэтому "войны и слухи о войнах" — всего лишь подтверждение пророчеств, "предсказывающих, что Он может вернуться в любой день, и истинно верующие должны быть заняты проповедью Евангелия, а не впутываться в мирские дела" [Ambrose 2013:220-221].

Лидеры раннего пятидесятничества использовали риторику, подтверждающую пацифистские взгляды большинства верующих. Особенно явно это проявилось во время Первой мировой войны. Когда правительства США и ряда европейских стран пытались призывать верующих в ряды вооруженных сил, им отвечали отказами. В основном, пацифистская позиция у пятидесятников была сформулирована именно в эти годы.

Более того, потребность в выработке общих представлений о пацифизме подвигла к объединению разрозненные пятидесятнические церкви. Это хорошо видно на примере американского пятидесятничества. Еще в 1914 г. в Хот-Спрингсе (США) собралась всеамериканская пятидесятническая конференция, где было принято решение объединиться для координации миссионерской деятельности и принятия фундаментальных доктрин основ вероучения. Так началось движение Ассамблей Божьих (Assemblies of God), быстро распространившееся по миру. В 1917 г. когда США вступили в войну, церкви стали делать заявления, позволяющие их членам выступать с антимилитаристских позиций. Одновременно с этим, правительство США потребовало, чтобы все отказники от военной службы по религиозным убеждениям были членами официально признанной конгрегации, которая уже заявляла о своих пацифистских позициях. В противном случае, их убеждения не будут учитываться. Поэтому Ассамблеи Божьи разослали письма независимым пятидесятническим церквям, предупреждавшие о последствиях отказа от официального вступления в организацию: их члены не будут иметь права на освобождение от призыва [Beaman, Pipkin 2013:30].

В 1917 г. в журнале "Weekly Evangel"³ была опубликована статья "Пятидесятническое движение и закон о воинской повинности", где рассказывалось о ситуации, в которой оказались пятидесятники воюющих стран,

³ "Weekly Evangel" (сейчас называется The Pentecostal Evangel) — официальный еженедельный журнал Генерального совета Ассамблей Божьих, издается с 1913 г.

прежде всего Великобритании и Германии (*The Pentecostal Movement...* 1917:6). Автор статьи сообщал, что часть германских отказников была расстреляна из-за своих убеждений, а некоторым пришлось служить принудительно. Части британских пятидесятников была предоставлена возможность служить в небоевых частях. В статье утверждалось, что все пятидесятники выступали против убийств на войне, но в Европе были вынуждены пойти на компромиссы. По мнению Бимана, американские пятидесятники и, прежде всего представители Ассамблей Божьих, сформулировали свои заявления в отношении войны и участия верующих в военных действиях, опираясь на европейский опыт [*Beaman, Pipkin* 2013:240].

В апреле 1917 г., в связи со вступлением США в Первую мировую войну, Генеральный Совет Ассамблей Божьих принял резолюцию, которая оставалась их официальной позицией в отношении войны до 1967 г. Начинаясь она словами:

"Признавая человеческое правительство как божественное установление и, подтверждая нашу непоколебимую лояльность правительству Соединенных Штатов, мы, тем не менее, вынуждены определять нашу позицию в отношении лишения человеческой жизни..."

и заканчивалась:

"Поэтому мы, как сообщество христиан, намереваясь выполнять все обязательства лояльного гражданства, тем не менее вынуждены заявить, что мы не можем сознательно участвовать в войне и вооруженном сопротивлении, которые предполагают фактическое уничтожение человеческой жизни, поскольку это противоречит нашему взгляду на ясные учения боговдохновенного Слова Божьего, который является единственной основой нашей веры." [цит. по *Pentecostals and nonviolence...* 2012:20].

До середины 1960-х гг. большинство американских пятидесятников хотя и придерживались явно выраженной пацифистской позиции, но не отказывались идти на компромисс с правительством страны. Официальная позиция у Ассамблей Божьих изменилась только в период войны во Вьетнаме. В 1967 г. руководство конгрегации подготовило заявление, в котором утверждалось, что они выступают прежде всего за свободу совести и личный выбор верующего, а не тотальный пацифизм.

"Как Движение, мы подтверждаем нашу лояльность правительству Соединенных Штатов во время войны или мира. Мы будем продолжать настаивать, как это было исторически, на праве каждого члена организации выбирать для себя, заявлять ли о своей позиции комбатанта [того, кто добровольно служит на позициях, связанных с насилием], некомбатанта [того, кто служит только ненасильственными способами] или отказника по соображениям совести [того, кто отказывается участвовать в любой форме военной службы из-за личных убеждений относительно войны]." [*Beaman, Pipkin* 2013:163].

Как видим, в этот период крупнейшее пятидесятническое объединение заняло лоялистскую позицию по отношению к государственной власти. При этом на рубеже 1920-30-х гг. представители Ассамблей Божьих предлагали прекратить любую поддержку Ивана Воропаева из-за его попыток встроиться в государственно-конфессиональную систему отношений в СССР.

В других странах могли быть свои варианты предоставления права на отказ от военной службы для пятидесятников. Так, в Канаде, право на отказ имели последователи пяти деноминаций: квакеры, меннониты, гуттериты, духоборы и "братья во Христе" (Brethren in Christ). Канадские пятидесятники не получили такого права, хотя они апеллировали к прецедентам Британской империи, где верующие имели освобождение от военной службы по соображениям совести. Отсылка к британскому законодательству была связана с тем, что Канадским экспедиционным корпусом управляли Британские вооруженные силы. Известны случаи жестокого физического и морального насилия над отказниками. Один из таких случаев произошел зимой 1917-1918 гг. Исследователи пятидесятничества считают, что подобная ситуация была связана с организационными проблемами канадских церквей (см. подробнее [Dempster 2013]). В Канаде в период Первой мировой войны не было крупного объединения, которое могло бы выступить с заявлением о своих пацифистских взглядах, подобным заявлению американских Ассамблей Божьих. В Великобритании в Первую мировую войну были свои отказники от военной службы. Но уже в 1940-е годы лидеры крупнейшей британской пятидесятнической церкви Элим (Elim Pentecostal Churches), разошлись во мнении — часть из них соглашалась, что верующие имеют право на выражение своих убеждений, другие считали пацифизм "небиблейским" [Hollenweger 1972:401].

К настоящему времени в американском и европейском пятидесятничестве нет единства по вопросам пацифизма. Наиболее распространенной точкой зрения остается предложение оставить это решение на совести самого верующего.

Пятидесятнический пацифизм в России: трудный выбор

Антимилитаристские традиции в российском евангельском сообществе проявлялись еще в XIX в. С начала XX в. российским евангеликам также как и их европейским и американским братьям по вере нужно было реагировать на начавшуюся мировую войну. Пацифистских взглядов тогда придерживались большинство евангельских верующих. Более того, мы можем отметить межденоминационное влияние авторитетных лидеров. Антимилитаристская позиция пятидесятников-унитариев (известных в Российской империи как единственники или евангельские христиане в духе апостолов (ЕХДА)) была сформулирована под влиянием проповедей лидера союза евангельских христиан И. С. Проханова. Первый руководитель общины ЕХДА в Выборге Александр Иванов в своих проповедях призывавший к отказу от насилия, руководствовался "вероучением Проханова, в котором ясно звучал призыв к христианам о недопущении войн между народами и к широкой проповеди торжества всеобщего мира" и, в том числе, поэтому "Иванов считал проповедь пацифизма свои нрав-

ственным христианским долгом и был в этом вопросе тверд и последователен, несмотря на возникшую очень скоро угрозу репрессий" [*Степанов* 2020:289-290]. Вероятно, это было связано с тем, что А. Иванов вместе с Н. Смородиным участвовали в работе съезда евангельских христиан в 1911 г., и тогда же единственники присоединились к прохановскому союзу.

Будущий основатель украинско-российского (советского) пятидесятничества Иван Воронаев, состоя на военной службе в казачьих войсках, крестился в 1907 г. в баптистской церкви Ташкента⁴. После своего крещения он пытался отказаться служить по религиозным убеждениям, а затем и дезертировал, бежав из-под ареста. В 1919 г. он становится основателем первой русской пятидесятнической церкви в Америке (Нью-Йорк), которая входила в движение Ассамблей Божьих, а сам Воронаев достаточно долго получал финансирование от генерального совета.

Приехав в 1921 г. вместе со своим помощником Василием Колтовичем в Одессу (Украина), Иван Воронаев начинает активную миссионерскую деятельность. Тогда же он начинает создавать организационную структуру, стремясь легализовать пятидесятническое движение в стране.

В этот период в советском евангельском сообществе происходят кардинальные изменения по антимилитаристским вопросам. Баптистам и евангельским христианам на своих съездах (в 1923 г. и 1926 г.) пришлось заявить о недопустимости для верующих любой антисоветской деятельности, и в т.ч. антимилитаристской пропаганды, а также признать соблюдение воинской повинности (об этом см. подробнее [*Никольская* 2009:84-87; *Савинский* 2001:27]). Такие заявления вызывали приток верующих в пятидесятнические общины. Однако, здесь несогласных ожидало разочарование. На 2 съезде Христиан Евангельской Веры было принято решение: "впредь члены других сект будут приниматься в наш Союз только в том случае, если они разделяют наше мнение по всем без исключения вопросам, в том числе и по вопросу о воинской повинности" [*Гальчук* 1928:19].

Свое мнение о военном вопросе пятидесятники тоже сформулировали в 1926-1927 гг. По сравнению с другими евангеликами, пятидесятники к середине 1920-х гг. находились в менее устойчивом положении. Если баптисты и евангельские христиане уже сумели выстроить отношения с государством и создать свои организационные структуры, то первые христиане веры евангельской появились в стране в начале 1920-х гг. (см. об этом подробнее [*Франчук* 2001; *Kliueva, Poplavsky* 2023]). И. Воронаев и его последователи также были заинтересованы в легализации своей деятельности. А для этого необходимо было доказать свою законопослушность, в т.ч. через обязательства выполнять гражданские обязанности.

В "Кратком вероучении христиан евангельской веры", принятом в 1926 г., записано: "мы, евангелисты, веруем и исповедуем, что всякий истинный христианин должен быть верным гражданином своего Государства, покорным властям" (гл. 14 О государственной власти) [*Франчук* 2001:449]. Но подобное высказывание было недостаточно понятным. Поэ-

⁴ Биография Ивана Воронаева подробно рассказана здесь [*Горошко* 1998; *Допев* 2011; *Симкин* 2018].

тому на первом всеукраинском съезде (21–23 сентября 1926 г.) развернулась дискуссия по военному вопросу, в результате которой была принята резолюция, где говорилось: "каждый христианин евангельской веры, призванный в Красную Армию, как в мирное, так и в военное время, обязан нести эту службу на общих основаниях со всеми гражданами страны" [*Франчук* 2001:453]. Резолюция вызвала возмущение у части верующих. В знак несогласия несколько пятидесятнических общин вышли из союза. Несмотря на это, на втором съезде (октябрь 1926 г.) резолюция была подтверждена и, более того, в решении съезда было записано:

"Отказы от несения службы в строевых частях Красной Армии не вытекают ни из постановления Первого Всеукраинского съездов Христиан Евангельской Веры, ни из Вероучения Христиан Евангельской Веры, ни из Евангелия и недостойны нас, получивших при Советской власти полную религиозную свободу. Съезд предупреждает всех братьев нашего Союза, что все те, которые окажутся неправильно толкующим резолюцию и тем самым показывающие свое нелояльное отношение к Советской власти, недостойны звания христианина и будут исключаться из наших рядов" [*Франчук* 2001:479].

В журнале "Евангелист" (№ 2 за 1928 г.) была опубликована статья "Напоминай им повиноваться и покоряться начальству и властям", под авторством Ивана Воронаева. В ней перечисляются библейские и социальные причины лояльности в отношении властей и государства. Государство рассматривается им как основное условие, "обеспечивающее тихую и безмятежную жизнь во всяком благочестии и чистоте", а устранение военных и государственной власти — как путь к анархии, произволу и насилию. Воронаев связывает успешность выполнения миссионерского назначения церкви со стабильностью государства и призывает последователей "признавать свое государство, Советскую власть и [исполнять] воинскую повинность наравне со всеми гражданами страны" [*Воронаев* 1928:7–8].

Встречается утверждение, что в частных разговорах И. Воронаев не поддерживал официальную точку зрения [*Борноволоков* 2021:244–245]. Однако ему пришлось пойти на такой шаг для того, чтобы сохранить и легализовать пятидесятническое движение. Одновременно он должен был избежать разрыва отношений с американскими славянскими церквями и Ассамблеями Божьими, выступавшими с пацифистскими заявлениями, а также предотвратить намечавшийся раскол внутри своего союза. В результате пятидесятники использовали такую же стратегию, как и прочие евангелики. Официальная структура заявляла о лояльности к требованиям власти, а внутри сообщества сформировался принцип "персонального решения согласно представлениям совести".

В послевоенном СССР часть пятидесятнических общин легализовались, войдя в состав Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов, другие — остались на нелегальном положении, объединенные в т.н. Киевский епископат. Соответственно и отношение к военной службе и пацифизму у верующих отличалось. Взгляд первых был представлен в журнале "Братский вестник":

"Власть и порядок в стране — это Божье установление. Поэтому, противящийся власти противится Божью установлению (Римл. 13, 2). Затем, служением родине является честное несение христианином военной службы. В данном вопросе двух мнений быть не может. Христианин, любящий свою родину, должен защищать ее с оружием в руках." [Жидков 1945].

Более того, в 1946 г. представители пятидесятников во Всесоюзном совете евангельских христиан-баптистов Д. Пономарчук и И. Панько, разослали по пятидесятническим церквям обращение, в нем призывалось исключать из членов церкви тех, кто отказывался от службы в армии и выполнять другие гражданские обязательства:

"Есть среди бывших христиан веры евангельской отдельные лица, не признающие воинской повинности, как призвано Союзом евангельских христиан-баптистов, а также не признающие паспортов, голосования на выборах и т.п. Таких братьев и сестер мы не можем иметь в наших общинах" (Обращение к бывшим христианам веры евангельской).

В общинах Киевского епископата было много верующих, имевших пацифистские убеждения. Поэтому отношение к военной обязанности становился поводом для дискуссий. Пятидесятники специально обсуждали эту тему на своем первом нелегальном съезде в Харькове в 1956 г. Принятое решение не запрещало верующим выполнять свои воинские обязанности, тем не менее, явно подразумевалось, что служба в рядах Советской Армии не является священным долгом перед Родиной, но является вопросом совести и личных убеждений верующего. Зачастую они отказывались служить в армии, заявляя, что их религиозные взгляды не позволяют нарушать христианские законы [Fletcher 1985:115]. Пацифистские убеждения базировались на трех постулатах: запрет на убийство ("Не убивай" Второзаконие 5:17); запрет на ношение оружия (Взявший меч, от меча и погибнет" Матф. 26:52); запрет на принятие присяги, т.е. принесения клятвы ("Прежде же всего, братья мои, не клянитесь ни небом, ни землею, и никакою другою клятвою, но да будет у вас: "да, да" и "нет, нет", дабы вам не подпасть осуждению" Иак. 5:12).

"Еще в августе 1956 г. на тайном съезде в г. Харькове, кроме утверждения новых догматов по учению Евангелия, был вынесен вопрос о службе в Советской Армии. После обсуждения решения И. Воронаева, что все верующие обязаны защищать Родину, братья во главе с Афанасием Бидашом, вынесли постановление, что воинская повинность является делом совести каждого молодого христианина. Только чтобы он и там был верным Богу." [Жеребилов 2011:50].

Служба в советской армии имела двойное значение для советских верующих. С одной стороны, это было подтверждением законопослушности и, в дальнейшем, могло использоваться как аргумент при легитимации своей мировоззренческой инаковости, с другой — сами призывники-пятидесятники воспринимали это как своеобразное "испытание веры".

Отношение к службе в армии можно разделить на два периода — категорический отказ от службы в армии (кон. 1940-х — 1950-е гг.) и отказ от принесения присяги (начиная с кон. 1950-х.). До конца 1950-х гг. те, кто отказывался от службы или присяги попадали под уголовное наказание. Но и позднее встречались подобные прецеденты. В своем отчете о поездке к пятидесятникам, добивавшимся эмиграции, по поручению Московской Хельсинкской группы Лидия Воронина упоминает о судах над призывниками. В Находке за период с 1960 г. по 1967 г. за отказ брать в руки оружие и принимать военную присягу были осуждены 11 молодых людей на сроки от 3 до 5 лет лишения свободы. Даже когда юноши соглашались служить в стройбате, их судили военным трибуналом, что являлось нарушением закона, так как военный трибунал имел право судить только лиц, принявших присягу [*Документы Московской Хельсинкской группы* 2006:157]. Уклонение от военного призыва в 1960–70-е гг. могло быть формой высказывания, например, для участников эмиграционного движения. Так, в 1963 г. 13 молодых пятидесятников из Красноярского края (гг. Канск и Черногорск) отказались служить в армии, требуя разрешить им выезд из страны [*Гиндер* 2021:137].

В дальнейшем большинство пятидесятнической молодежи предпочитали не уклоняться от призыва, хотя и не принимали присягу и служили в стройбате.

Заключение

Для ранних пятидесятников пацифистские убеждения основывались на эсхатологических убеждениях. Начало Первой мировой войны только подтвердило их премиллениаристские ожидания. При этом попытки отказаться от участия в военных действиях для сторонников пятидесятнических церквей вызвали противодействие со стороны государств. Правительства европейских стран и США по-разному относились к религиозным пацифистам, зачастую признавая исторические традиции пацифизма, например, у меннонитов или квакеров, но требуя заявлений от крупных пятидесятнических объединений и не принимая личных заявлений верующих. В странах, вступивших в войну в 1914 г., у пятидесятников было не так много возможностей избежать участия в боевых действиях, в лучшем случае военная служба могла быть заменена на нестроевые части, в худшем — верующих антимилитаристов ждало тюремное заключение или расстрел. Значительная часть американских церквей смогла объединиться в движение Ассамблей Божьих и выступить с заявлением о неучастии в военных действиях. При этом религиозные лидеры подчеркивали лоялистское отношение к государственной политике. Такие взгляды способствовали изменению жестких пацифистских убеждений как политики конгрегации, разделяемой всеми участниками Ассамблей Божьих. И уже в период Второй мировой войны, а особенно во Вьетнамскую войну, для американских пятидесятников пацифизм и ненасилие стало всего лишь личным мнением, а не теологическим основанием. В отличие от принципов ранних пятидесятников, советским пятидесятникам пришлось признать необходимость исполнения гра-

жданских обязательств уже в 1920-е годы. При этом они оказались более консервативными и последовательными в своих убеждениях, и для верующих, находящихся в маргинальных отношениях с обществом и государством, заявления о пацифизме и отказе от военного призыва были возможностью продемонстрировать стойкость во взглядах.

Источники

1. Воронаев, И.Е. (1928). Напоминай им повиноваться и покоряться начальству и властям. *Евангелист*, 2, 7-8.
2. Гальчук, М.А. (1928). О Втором Всеукраинском Съезде Христиан Евангельской Веры. *Евангелист. Духовно-нравственный журнал*, 2, 17-20.
3. *Документы Московской Хельсинкской группы*. М.: Моск. Хельсинк. группа, 2006. 592 с.
4. Жидков Я. Христианин и родина [Электронный ресурс], *Братский вестник*. 1945. № 1. URL: https://mbchurch.ru/publications/brotherly_journal/150/ (дата обращения: 10.07.2023).
5. Обращение к бывшим христианам веры евангельской, 1946 г., *Архив Российского Союза евангельских христиан-баптистов*.
6. The Pentecostal Movement and the Conscription Law, *The Weekly Evangel*, August 4, 1917, P. 6.

Литература

1. Борноволоков 2021 — Борноволоков, О., Гура, В., Коваль, Д., Мокенко, М., Онуфричук, Р., Хром'як, М. (2021). *Історія п'ятидесятництва в Україні. Ювілейне видання до 100-річчя започаткування п'ятидесятницького руху*. Київ: Саміт-книга, 520.
2. Гиндер 2021 — Гиндер, В. (2021). *Пятидесятники Приенисейской Сибири*: спец. изд. [Б. м.]: Издательские решения.
3. Горошко 1998 — Горошко, А. (1998). *Іван Воронаєв (біографічний нарис)*. Київ.
4. Гула 2005 — Гула, А. (2005). *Иди за мной*. Краснодар: Советская Кубань, 2005, 43-44.
5. Жеребилов 2011 — Жеребилов, Ю. (2011). *Тернистый путь к свободе*. Сакраменто: б/и.
6. История евангельских христиан-баптистов в СССР 1989 — *История евангельских христиан-баптистов в СССР*. (1989). М.: Всесоюз. совет еванг. христиан-баптистов.
7. Калинычева 1972 — Калинычева, З. В. (1972). *Социальная сущность баптизма 1917-1929 гг.* Л.: Наука. Ленингр. отд.-ние.
8. Клибанов 1969 — Клибанов, А. И. (1969). Сектанство и строительство вооруженных сил Советской республики (1918–1921 гг.). *Религиозное сектанство и современность (социологические и исторические очерки)*. М.: Наука, 188-208.
9. Ключева 2015 — Ключева, В. П. (2015). "Не они уступили, а с ними согласились": евангельские христиане-баптисты и пятидесятники в первое послевоенное десятилетие. *Советское государство и общество в период позднего сталинизма. 1945–1953 гг.* М.: РОСПЭН; Президентский центр Б. Н. Ельцина, 586-594.
10. Митрохин 1997 — Митрохин, Л. Н. (1997). *Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки)*. СПб.: РХГИ, 366-367.
11. Никольская 2009 — Никольская, Т. К. (2009) *Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах*. СПб: Изд-во Европ. ун-та.
12. Никольская 2010 — Никольская, Т. К. (2010). Августовское соглашение и позиции пятидесятников в 40–50-х гг. XX в. *Государство, религия и церковь в России и за рубежом*, (3), 124-133.
13. Путинцев 1935 — Путинцев, М. Ф. (1935). *Политическая роль и тактика сект*. М.: ГАИЗ.
14. Саватски 1997 — Саватски, У. (1997). Пацифисты-протестанты в Советской России между двумя мировыми войнами. *Долгий путь российского пацифизма*. Москва: Институт всеобщей истории РАН, 261-283.
15. Савинский 2001 — Савинский, С. Н. (2001). *История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии (1917–1967)*. СПб.: Библия для всех.
16. Симкин 2018 — Симкин, Л. (2018). *Бегущий в небо. Книга о подвижнике веры евангельской Иване Воронаеве*. М.: ЭКСМО.
17. Степанов 2020 — Степанов, В. (2020). *Россия в огне пятидесятницы: обзор всемирной истории церкви, истории раннего русского пятидесятничества и церкви евангельских христиан в духе апостольском (до 1929 года)*. СПб.: Библия для всех.
18. Франчук 2001 — Франчук, В. (2001). *Просила Россия дождя у Господа*. Киев: Возрождение. Т. 2.
19. Ambrose 2013 — Ambrose, L. M. (2013). On the Edge of War and Society: Canadian Pentecostal Bible School Students in the 1940s. *Journal of the Canadian Historical Association. Revue de la Société historique du Canada*, 24(1), 215-245. doi:10.7202/1025001ar.
20. Anderson 2005 — Anderson, A. (2005) The Origins of Pentecostalism and its Global Spread in the Early Twentieth Century. *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*, 22(3), 181-183.
21. Anderson, Pillay 1997 — Anderson, A., Pillay, G. J. (1997). *The Segregated Spirit: The Pentecostals. Christianity in South Africa: A Political, Social, and Cultural History*. Edited by R. Elphick, R. Davenport. Los Angeles.
22. Beaman, Pipkin 2013 — Beaman, J., Pipkin, B. K. (2013). *Pentecostal and Holiness Statements on War and Peace*. Pickwick Publications. ISBN: 13: 978-1-61097-908-5.
23. Dempster 2013 — Dempster, Murray. (2013). "The Canada—Britain—USA Triad: Canadian Pentecostal Pacifism in WWI and WWII." *Canadian Journal of Pentecostal Charismatic Christianity*, 4, 1-26.
24. Dombrowski 1991 — Dombrowski, D. (1991). *Christian Pacifism*, Philadelphia: Temple University Press.
25. Donev 2011 — Donev, D. K. (2011). *The Life and Ministry of Rev. Ivan Voronaev*. Spasen Publishers.
26. Fletcher 1985 — Fletcher, W. C. (1985). *Soviet Charismatics. The Pentecostals in the USSR*. N.Y.
27. Hollenweger 1972 — Hollenweger, W. J. (1972). *The Pentecostals; the Charismatic Movement in the Churches*. Minneapolis: Augsburg Pub. House.
28. Kay 2009 — Kay, W. K. (2009). *Pentecostalism*. London.
29. Klueva, Poplavsky 2023 — Klueva, V., Poplavsky, R. (2023). *Russian Pentecostals: from the Soviet Union to Post-Soviet Russia. The Pentecostal World*. London: Routledge, 107-121.
30. Nel 2018 — Nel, M. (2018). *Pacifism and Pentecostals in South Africa: A newhermeneutic of nonviolence*. Abingdon: Routledge.
31. Pentecostals and nonviolence... 2012 — Pentecostals and Nonviolence: Reclaiming a Heritage. Edited by Paul Nathan Alexander. (2012). *Pentecostal, Peacemaking and Social Justice*. Eugene, OR: Pickwick Publications.
32. Proclaim Peace 1997 — *Proclaim Peace: Christian Pacifism from Unexpected Quarters*. (1997). Edited by Theron F. Schlabach and Richard T. Hughes. Champaign, IL: University of Illinois Press.
33. Robek 2006 — Cecil M. Robek, Jr. (2006). *The Azusa Street Mission And Revival: The Birth Of The Global Pentecostal Movement*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.

References

1. Bornovolokov 2021 — Bornovolokov, O., Gura, V., Koval', D., Mokijenko, M., Onufrijchuk, R., Hrom'jak, M. (2021). *Anniversary edition dedicated to the 100th anniversary of the beginning of the Pentecostal movement*, Samit-knyga, Kyiv, Ukraine, 520 p.
2. Ginder 2021 — Ginder, V. (2021). *Pentecostals of the Yenisei Siberia*. Izdatel'skie resheniia.
3. Goroshko 1998 — Goroshko, A. (1998). *Ivan Voronaev (biography)*. Kiiv.
4. Gula 2005 — Gula, A. (2005). *Come after me*. Krasnodar: Sovetskaia Kuban', 2005, 43-44.
5. Zhrebilov 2011 — Zhrebilov, Yu. (2011). *A thorny path to freedom. The history of the emigration movement in the Far East*. Sacramento.
6. The history of Evangelical Christian Baptists in the USSR 1989 — *The history of Evangelical Christian Baptists in the USSR*. (1989). Moscow: All-Union Council of Evangelical Christian Baptists.
7. Kalinycheva 1972 — Kalinycheva, Z. V. (1972). *The social essence of Baptism 1917-1929*. Leningrad: Nauka.
8. Klibanov 1969 — Klibanov, A.I. (1969). *Religious Sectarianism and Modernity (sociological and historical essays)*, Moscow: Nauka, 188-208.
9. Kliueva 2015 — Kliueva, V. (2015). "They did not give in, but agreed with them": Evangelical Christians-Baptists and Pentecostals in the first post-war decade. *The Soviet state and society in the period of late Stalinism. 1945-1953*, Moscow: ROSPEN; B. N. Yeltsin Presidential Center, 586-594.
10. Mitrokhin 1997 — Mitrokhin, L. N. (1997) *Baptism: history and modernity (philosophical and sociological essays)*. St. Petersburg: RKhGI, 366-367.
11. Nikolskaya 2009 — Nikolskaya, T.K. (2009) *Russian Protestantism and state power in 1905-1991*. St.Petersburg: Publishing House of Europe. un-ta.
12. Nikolskaya 2010 — Nikolskaya, T.K. (2010). The August Agreement and the positions of the Pentecostals in the 40s and 50s of the XX century. *The State, Religion and the Church in Russia and Abroad*, (3), 124-133.
13. Putintsev 1935 — Putintsev, M. F. (1935) Political role and tactics of sects. Moscow: GAIZ.
14. Sawatsky 1997 — Sawatsky, W. (1997). The Ideal of International and Internal Peace in the Religious, Philosophical and Social Thought of Russia, *The Long Path of Russian Pacifism*, Moscow: Institut vseobshchey istorii RAN, 261-283.
15. Savinskiy 2001 — Savinskiy, S. N. (2001). *History of Evangelical Christians Baptists of Ukraine, Russia, Belarus (1917-1967)*. St Petersburg: Bibliia dlia vsekh.
16. Simkin 2018 — Simkin, L. (2018). *Running into the sky. The book is about the ascetic of the evangelical faith Ivan Voronaev*. Moscow: EKSMO.
17. Stepanov 2020 — Stepanov, V. (2020). *Russia in the Fire of Pentecost: an overview of the World History of the Church, the History of early Russian Pentecostalism and the Church of Evangelical Christians in the Apostolic Spirit (before 1929)*, St Petersburg: Bibliia dlia vsekh.
18. Franchuk 2001 — Franchuk, V. (2001). *Russia asked the Lord for rain*, 2, Kyiv: Izdatel'stvo khristianskoy missii "Vozrozhdenie".
19. Ambrose 2013 — Ambrose, L.M. (2013). On the Edge of War and Society: Canadian Pentecostal Bible School Students in the 1940s. *Journal of the Canadian Historical Association. Revue de la Société historique du Canada*, 24(1), 215-245. doi:10.7202/1025001ar.
20. Anderson 2005 — Anderson, A. (2005) The Origins of Pentecostalism and its Global Spread in the Early Twentieth Century. *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*, 22(3), 181-183.
21. Anderson, Pillay 1997 — Anderson, A., Pillay, G. J. (1997). *The Segregated Spirit: The Pentecostals. Christianity in South Africa: A Political, Social, and Cultural History*. Edited by R. Elphick, R. Davenport. Los Angeles.
22. Beaman, Pipkin 2013 — Beaman, J., Pipkin, B.K. (2013). *Pentecostal and Holiness Statements on War and Peace*. Pickwick Publications. ISBN: 13: 978-1-61097-908-5.
23. Dempster 2013 — Dempster, Murray. (2013). "The Canada—Britain—USA Triad: Canadian Pentecostal Pacifism in Wwi and Wwii." *Canadian Journal of Pentecostal Charismatic Christianity*, 4, 1-26.
24. Dombrowski 1991 — Dombrowski, D. (1991). *Christian Pacifism*, Philadelphia: Temple University Press.
25. Donev 2011 — Donev, D.K. (2011). *The Life and Ministry of Rev. Ivan Voronaev*. Spasen Publishers.
26. Fletcher 1985 — Fletcher, W.C. (1985). *Soviet Charismatics. The Pentecostals in the USSR*. N.Y.
27. Hollenweger 1972 — Hollenweger, W.J. (1972). *The Pentecostals; the Charismatic Movement in the Churches*. Minneapolis: Augsburg Pub. House.
28. Kay 2009 — Kay, W.K. (2009). *Pentecostalism*. London.
29. Kliueva, Poplavsky 2023 — Kliueva, V., Poplavsky, R. (2023). *Russian Pentecostals: from the Soviet Union to Post-Soviet Russia. The Pentecostal World*. London: Routledge, 107-121.
30. Nel 2018 — Nel, M. (2018). *Pacifism and Pentecostals in South Africa: A newhermeneutic of nonviolence*. Abingdon: Routledge.
31. Pentecostals and nonviolence... 2012 — Pentecostals and Nonviolence: Reclaiming a Heritage. Edited by Paul Nathan Alexander. (2012). *Pentecostal, Peacemaking and Social Justice*. Eugene, OR: Pickwick Publications.
32. Proclaim Peace 1997 — *Proclaim Peace: Christian Pacifism from Unexpected Quarters*. (1997). Edited by Theron F.Schlabach and Richard T.Hughes. Champaign, IL: University of Illinois Press.
33. Robek 2006 — Cecil M. Robeck, Jr. (2006). *The Azusa Street Mission And Revival: The Birth Of The Global Pentecostal Movement*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.



Старообрядческий наставник Митрофан Козлов: дезертир ради спасения души

Литвина Н. В.

Статья посвящена истории участия старообрядцев в Великой Отечественной войне и освящает малоизученный вопрос — дезертирство по религиозным мотивам. Статья написана на материалах полевых исследований, проведенных участниками экспедиции Архива РАН и Археографической лаборатории Исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова среди старообрядцев-беспоповцев в поселке Кишинск. Источниковой базой послужили аудиозаписи интервью, собранных в ходе полевых исследований в 2003-2015 гг., фокусирующихся на изучении повседневной религиозности. В статье анализируется случай Митрофана Кондратьевича Козлова — строгого наставника общины старообрядцев-беспоповцев часовенного согласия из Кемеровской области. Всю свою жизнь и жизнь своей семьи Митрофан Кондратьевич выстраивал в соответствии с собственным пониманием христианских правил и строгих запретов.

Ключевые слова: Митрофан Кондратьевич Козлов, старообрядцы-беспоповцы, часовенное согласие, биография.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Литвина Наталья Викторовна — старший научный сотрудник, заведующая межкафедральной археографической лабораторией, исторический факультет, МГУ им. М. В. Ломоносова; старший научный сотрудник, начальник Отдела учета и обеспечения сохранности, Архив Российской академии наук, Москва, Россия. ORCID: 0000-0002-2109-2528.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author): tartalja@mail.ru

Рукопись получена 01.12.2023

Рецензия получена 04.12.2023

Принята к публикации 22.12.2023



Для цитирования: Литвина Н. В. Старообрядческий наставник Митрофан Козлов: дезертир ради спасения души. *Российский журнал истории Церкви*. 2023;4(4):42-54. doi:10.15829/2686-973X-2023-148. EDN TKMNCN

Old Believer mentor Mitrofan Kozlov: a deserter for the salvation of the soul

Natalia V. Litvina

The article is devoted to the history of the participation of Old Believers in the Great Patriotic War and consecrates the little-studied issue of desertion for religious reasons. The article is based on the materials of field research conducted by the participants of the expedition of the Archive of the Russian Academy of Sciences and the Archeographic Laboratory of the Faculty of History of Lomonosov Moscow State University among the Old Believers—"Bespopovtsy", residents of Kiliinsk. The source base was audio records of interviews collected during field research in 2003-2015,

focusing on the study of everyday religiosity. The article analyzes the case of Mitrofan Kondratievich Kozlov, a strict mentor of the community of Old Believers—"Bespopovtsy" of the chapel of concord from the Kemerovo region. Mitrofan Kondratievich built his whole life and the life of his family in accordance with his own understanding of Christian rules and strict prohibitions.

Keywords: Mitrofan Kondratievich Kozlov, Old Believers-Bespopovtsy, chapel concord, biography.

Relationship and Activities: none.

Natalia V. Litvina, Senior Researcher, Head of the Interdepartmental Archaeographic Laboratory, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University; Senior Researcher, Head of the Accounting and Preservation Department, Archive of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia. ORCID: 0000-0002-2109-2528.

Corresponding author: tartalja@mail.ru

Received: 01.12.2023

Revision Received: 04.12.2023

Accepted: 22.12.2023

For citation: Natalia V. Litvina. Old Believer mentor Mitrofan Kozlov: a deserter for the salvation of the soul. *Russian Journal of Church History*. 2023;4(4):42-54. (In Russ.) doi:10.15829/2686-973X-2023-148. EDN TKMNCH

Господь не требует никого через силу.
Как сказано: создал Господь на землю человека
трудиться от поту лица. И всё, а больше не спрашивал.

М. К. Козлов

В историографии участия старообрядцев в Великой Отечественной войне фактически не встречается исследований, касающихся дезертирства по религиозным соображениям. Наиболее ярко и подробно описана патриотическая позиция духовенства Белокриницкой иерархии во главе с архиепископом Московским и всея Руси Иринархом (Парфеновым) [Чибисов 2011, Чистяков 2015¹], который призывал в своем послании от 6 июля 1941 г.: "Пришло время, пришел час для каждого верующего старообрядца направить все свои силы на борьбу с наседающим врагом и не щадя живота постоять за други своя, отстоять грудью великую, мирную и прекрасную Родину! [Во время оно 2006:24]. Известно значительное число примеров доблести старообрядцев-фронтовиков [см. например: Гордеева 2014, Малафеева 2014, Сосин 2018]. В исследованиях взаимодействия советского населения с захватчиками на оккупированных территориях встречаются документальные свидетельства коллаборационизма среди старообрядцев [Ермолов 2010]. Однако именно аргументированный религиозным запретом отказ части молодых старообрядцев часовенного согласия воевать, несмотря на риск и угрозу сурового наказания, помогает исследователям анализировать неоднородность интерпретации догматических принципов и разнообразие принимаемых в критических ситуациях решений.

В настоящее время многие исследователи актуализируют анализ полевых материалов, записанных в современных старообрядческих общинах,

¹ Чистяков Г. С. Старообрядчество и Великая Отечественная война. [Электронный ресурс] Рувера. 2015. URL: https://ruvera.ru/articles/patriotic_war_staroverly?ysclid=lqgyamwgf816104676 (дата обращения: 01.12.2023).

применяя методы устной истории, категории "память" [Душакова 2022], изучая религиозные практики "методом регулярного посещения" [Rygovskiy 2023].

Полевые исследования, проведенные в начале 2000-х гг. позволили нам записать свидетельства призывников-старообрядцев периода Великой Отечественной войны, их личное отношение к войне, причины и последствия их собственного выбора, а также отношение к этому выбору соседей-одноверцев. Основным источником стал корпус аудиозаписей 2003–2010 гг., к которым применимы в первую очередь подходы "живой религии" [Hall 1997, McGuire 2008], позволяющие сфокусировать внимание на реализации религиозных убеждений конкретного человека в его повседневной жизни, на изучении сложности религиозного опыта для понимания внутренней логики живой веры.

Современные старообрядцы, согласие которых в науке принято именовать "часовенным", проживают не только в России (преимущественно на Урале, в Западной и Восточной Сибири, на Дальнем Востоке, а также на Кубани), но и более чем в 10 зарубежных странах. Многие общины часовенных, например, живущих по Енисею и его притокам, отличается система правил и запретов, строгость в обособлении от внешнего мира [Покровский 2000]. Уральские исследователи главным отличием староверов от сторонников официального православия считают не обрядовые тонкости и нюансы богослужения, а в том, что староверы до начала XX в. "осознавали себя членами старообрядческого общества — особого мира, со своей иерархией, законами и этическими нормами" [Белобородов, Боровик 2017:111]. Это понимание в значительной степени до настоящего времени сохранили общины старообрядцев часовенного согласия.

Окончательное решение о переходе к беспоповской практике и отказе от приема беглых "никонианских" попов часовенными старообрядцами было принято в 1840 г. на Тюменском соборе "на то дело избираем правителей-настоятелей, коим дозволено собором сим исполнять требы и нужды мирян; якоже и предки наши имели у нас настоятелей, но подчинялись оныя священникам правленным. Но ныне их вконец отрицаем"². Исправление треб перешло к наставникам, избираемым общиной [подробнее об институте наставничества см.: Клюкина-Боровик 2016, Кузнецова, Ружинская 2016].

В общинах существует разделение на "братию" (соблюдающих установленный ряд запретов, в числе которых бытовые — например, правильные прическа, одежда, соблюдение индивидуальной посуды; пищевые — запрет на употребление магазинной, переработанной продукции, такой как сладости, консервы, потрошеной рыбы и пр.) и тех, кто с миром. Внутри братии также существует иерархия в зависимости от соблюдения запретов, например "сахарные" — те, кто не отказался от употребления "магазинского" сахара в пользу меда (не стал "медовым") на молении

² Соборное уложение Тюменского собора 13 ноября 1840 г. (1999). *Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв.* Новосибирск, 336.

"не допускаются к книге", т.е. им не разрешено читать, проходить вперед к красному углу. Наиболее строгие старообрядцы отказываются от электричества, от паспорта и иных официальных документов.

В зависимости от внутренних споров существуют различные региональные самоназвания общин, например, "заводские" и "сельские" на Урале, "однокрестники" и "двукрестники" в Северной Америке и др. Для всех российских общин с начала XX в. и до настоящего времени актуально разделение на "чувственных" (большинство) и "духовных" в зависимости от принципов понимания и толкования антихриста. "Чувственники" буквально воспринимают пророчества о конце времен, пришествия антихриста ожидают в виде конкретного человека. Для "духовных" антихристом становится каждый неверующий, "кто против Христа идёт"³, пророчества также принято толковать символически — к примеру, обличать антихриста придут не сами Илия и Енох, а "ихно пророчество, ихны книги, ихны бытия"⁴.

Компактно и обособленно проживающие общины старообрядцев-часовенных стараются ограничить контакты с посторонними, "чужими", с государством взаимодействуют по мере необходимости. Это связано с представлением о том, что уход из "мира", ставшего после реформ патриарха Никона "прибежищем антихриста", дает надежду на "спасение души" [Поздеева 1982:42].

Важнейшим жизненным принципом старообрядцев является труд, понимаемый как христианская добродетель [подробнее см: Керов 2016]. Взрослый старообрядец должен трудиться и зарабатывать, не лениться, не жалеть себя. Хозяйственной жизни современных старообрядцев-часовенных все чаще сопутствует самая разнообразная техника, хотя сборные нормативы еще в конце XX в. устанавливали "неприятие любых новых предметов, отсутствовавших в дониконовской Руси, особенно современной техники" [Покровский, Зольникова 2002:92].

Полевые исследования в старообрядческих общинах часовенных "духовных", проживающих в поселках Кишинск и Якунинск проводились нами в 2002–2015 гг. Поселки условно разделены рекой Большой Корон и, по сути, представляют собой единое поселение с государственной школой посередине. Первые несколько лет наша работа складывалась трудно, большинство старообрядцев относились к нам с недоверием и недоброжелательностью. Со временем многие привыкли, с несколькими семьями мы по сей день поддерживаем дружеские отношения. Все беседы, материалы которых легли в основу статьи, записывались открыто, мы предупреждали собеседников о цели и способах использования записей, запреты на прижизненную публикацию разговоров с несколькими старообрядцами мы исполнили. Ряд полевых материалов был опубликован в 2005 г. [Бойко, Литвина 2005] и часть тиража передана героям книги для знакомства и критики. Замечания, касающиеся ошибочного воспроизведения топонимов и перевода особенностей устной речи в текст, были учтены в дальнейшей работе.

³ Каракулов Л. Е. [Бойко, Литвина 2005:20].

⁴ Каракулов Л. Е. [Бойко, Литвина 2005:19].

Кишинск (этот топоним обычно подразумевает и Якунинск) — поселок старообрядцев-часовенных "духовных", который входил в систему прииска Алтайский. Переселение старообрядцев ближе к приискам проходило в 1920–1930-е гг. со стороны Алтайского края. Основной целью был уход от коллективизации, в результате которой крестьяне не получали заработной платы, а значит совершали грех — работали непосредственно на государство, которое для старообрядцев является неблагочестивым. Тяжелый труд на прииске приносит доход в виде бонов, которые можно было потратить в приисковых магазинах. Работа за заработную плату в понимании старообрядцев является работой на себя, а значит, греха не содержит.

До 1938 г. Кишинск и соседнюю деревню Васёвская окормлял Михайло Илларионович Колдомов — идеолог духовного понимания антихриста [подробнее об отношении старообрядцев к антихристу см.: *Crummey* 1970, *Аеева* 1997, *Титова* 2022], живший в то время в келье в тайге. К нему за обучением богослужению, пению и толкованием Писания обращались молодые старообрядцы, среди которых были известный старообрядческий писатель, наставник и учитель Ананий Клеонович Килин (1916–2002) [*Аеева* 2001] и Митрофан Кондратьевич Козлов (1920–2011). Вот как описывал это время Митрофан Кондратьевич:

"С Ананием-то, он меня на четыре года старше. Вместе учились. Но он на учебу быстрый, а я был тупой. Полностью я тупица. Но по-физически он мне поддавался во всё. Физически он в лентях был, прямо сказать вот. А я-то сколько лет и чисяс ишо работать ишо бы. Но уже отказалось всё, и ноги, и... Вот как оно было у нас. Был учитель Михайло Илларионыч. Он родственник наш, глубокой родственник наш, по родству с ём... Я, как говорится, поучения его"⁵.

В предвоенный период "как таковых настоящих руководителей не было, в основном-то, на усмотрение каждого"⁶. После войны наставником стал Мартиниан Яковлевич (1907–1970-е гг.), о котором Михайло Илларионович говорил "тебе не положено быть иереем"⁷, но поставил его в наставники "ради [того, что] он кроток шибко был"⁸. С 1970-х гг. духовным руководителем в поселке стал Митрофан Кондратьевич, которому его товарищ и соперник Ананий Клеонович говорил: "Служить службу можешь, а учить не можешь"⁹.

Митрофан Кондратьевич возглавлял общину около 30 лет.

"Со мной оне всё ж таки бороться-то не могут. Вот что. Потому что я имя полностью открываю [правила христианской жизни]. У меня все, книги-то все

⁵ Козлов М. К., из расшифровки беседы 2006 г. МАЛ. Горная Шория, 2006.

⁶ Каракулов Л. Е. [*Бойко, Литвина* 2005:24].

⁷ Подразумевается — наставником.

⁸ Козлов М. К., из расшифровки беседы 2006 г. МАЛ. Горная Шория, 2006.

⁹ Козлов М. К., из расшифровки беседы 2007 г. МАЛ. Горная Шория, 2007.

чихас сколь у меня только остались служебные, а такие книги¹⁰ — много было. Они неохота, как говорится, трудиться в земле, вот чё оне и куролесят. Подо мной вся Килинская, все подо мной они"¹¹.

Видимо, строгость и прямота Митрофана Кондратьевича послужила причиной тому, что, отговариваясь дальним расстоянием до его дома-моленной в Якунинске, в противоположном краю вытянутого поселка образовалась вторая община, руководителя которой выбирали простым голосованием. В середине 2000-х гг. Митрофан стал отказываться служить из-за физической немощи и провел выборы по всем правилам — с тремя кандидатами, чтобы "выбранный был Святым духом"¹². Новый "правильный" наставник Павел Митрофанович Козлов служить не стал, а община воспользовалась примером килинского конца и также избрала подходящую кандидатуру простым голосованием.

Наиболее тяжелыми в исполнении для килинских старообрядцев оказались требования Митрофана:

— не пользоваться техникой, в том числе автомобилями;

"Надо пешком ходить. Михайло Илларионыч до Абакану — вот у него конь был [показывает на свою клюку]. 300 километров до Абакана было. А вот когда уже за Томск ездил, большую епитимью нёс — нельзя ездить, не положено"¹³.

— не использовать электричество;

"Я говорю: свет не нужен. На это дело он пошёл, ...хотел провода-то перебросить, чтобы ага. Как вроде всем сделать. У нас свету нет, и вот на тебе — высоковольтка, ударило и всё. Видишь чё творится-то — не слушают. Ой, беда".

— отказаться от пенсии;

"Вот я был зимой там, у Митрофана, он со мной разговаривать... пошти не стал. [За] то, что я пенсию получаю. Так я тридцать лет отйишачил, в шахте работал и лес рубил, на тяжёлых работах на всяких. А получали-то в конце войны, после войны там всего ничего, выходных-то даже пошти не давали. ... Он говорит наотрез: "Ты от антихриста получаешь, значит, ты сам такой же"¹⁴.

— проводить богослужения в "доме Божиим" — доме, в котором все 30 лет проводил моления и до последних дней жил сам Митрофан Кондратьевич, построенном им с помощью жены собственноручно без использования бензопилы и электричества.

¹⁰ Поучительные.

¹¹ Козлов М. К., из расшифровки беседы 2007 г. МАЛ. Горная Шория, 2007.

¹² Там же.

¹³ Козлов М. К., из расшифровки беседы 2007 г. МАЛ. Горная Шория, 2007.

¹⁴ Каракулов Л. Е. [Бойко, Литвина 2005:22].

"А когда прибыл сюда, ни шепки не было, ничего. Полностью всё со своей дорогой, сам. ...всё вручную у меня. И достать можно, тогда я приехал из города-то, карман-то был, маненько было в кармане. И можно было в Таштаголе всё доставать и всё. А нет, я говорю: надо потрудиться. И вот с Анной полностью. И не умел этого, а научился и... Только подумать как. Руки работали. Как вот сейчас на ребят своих, я говорю: как будете дальше-то жить? Ну, что ты будешь, а ладно, так. Ну что. А как жить?"

Коллективное мнение о духовном руководстве Митрофана Кондратьевича дипломатично выразил Лаврентий Евграфович:

"С ём тут не совсем согласны. Он немного в сторону заходит. Поэтому его тут не очень уважают. Согласно книг, согласно Писания, он грубовато действует, а это неправильно"¹⁵.

Говоря о строгости Митрофана, кишинцы часто поминают ему те времена, когда он работал на строительстве в Чугунаше, Минусинске и Бискамаже, намекая на то, что в городах и по молодости он мог нарушать христианские правила. Мы записали воспоминания наставника об этом периоде. Митрофан Кондратьевич описывал множество ситуаций, когда ему предлагали продвижение по службе, но он всегда оставался в рабочих, добрые отношения с начальством позволяли ему отпрашиваться с работы в Великие праздники. И, кроме того, жизнь приучила его, не распускать язык, где не надо: "Их много, правителей, было на моей памяти-то дак"¹⁶.

В разговорах о Митрофане со старшим поколением регулярно возникала тема войны. Старообрядцы-ветераны, рассказывая свои военные истории, в какой-то степени оправдывались в том, что пошли на фронт.

Анисим Никонович:

"Меня считают, что я пошёл — не положено. Положено! Раз берут на защиту Отечества, значит, должен ты потти. Ну, правда, я уж на последне — в сорок четвёртом году в апреле месяце был взят. Ну, ничё, хватило ишо"¹⁷.

Григорий Филиппович:

"А ты, говорит, раньше-то тоже [бороду] брил, в армию-то ходил. Да я говорю, в армию-то я ведь поневоле ходил, защищал. Кого? Кого защищал-то? ... Да вот, вот в щём и дело. Если бы не защищали, шас бы знаешь, где были? В Германии, бы жопы подтирали бы, ходили. Вот бы щё было. Гитлер сказал: четыре щеловека-пять дам каждому щеловеку в рабы, вещное рабство. Вот чё сказал он. За то и билися его воины. Если бы, говорит, моя техника и русские бы воины были, весь мир бы покорил бы, говорит. Весь мир бы я покорил. На

¹⁵ Каракулов Л. Е. [Бойко, Литвина 2005:18].

¹⁶ Козлов М. К., из расшифровки беседы 2006 г. МАЛ. Горная Шория, 2006.

¹⁷ Тропин А. Н. [Бойко, Литвина 2005:50].

самом деле бы покорил весь мир. Потому что сильная была техника. Ну, войско не сильное"¹⁸.

Отдельно коснемся рассуждений Лаврентия Евграфовича Каракулова, 1931 г.р., Первый рассказ: мифологизированная история жизни во время войны уважаемого наставника, учителя и известного старообрядческого писателя Исаия Назаровича¹⁹, которому в начале 1940-х гг. вероятно было около 45 лет.

"Он потом подался суда, в верховья Лебеда, в сторону Абакана, вот где Лыкова живёт, там тоже он был. Тут прихватила война его, он суда, прииск Албаз был. Здесь он около знакомых жил. Ну, и его потом поймали, вот через Килинск гнали под конвоем в Турочак. Вот не знаю, он или с Турочака или с Бийска каким-то путём смог улизнуть, и подался опять на Абакан. ...И вот он опять на Абакан ушёл летом, жил, ну, кормилса подножным кормом... Зиму одну он жил — рыбы нарыбачил пудов сорок. Ну, рыбы тогда много было. Вот, питалса рыбой одной, летом то, да другое ел. А следующую зиму — орех наготовил много. Нашёл кедр такой большой, дупло там такое было, ну, там он сделал, ну, мох или кого, травы сухой наклал, здесь он спал, жил. А шишки где-то под кедром у него лежали недалёко. ...Ну, Богу молился. И третью... Вот он зиму прожил на рыбе, вторую зиму на орехах, третью зиму, опять видимо, ну в посёлок кое-когда выходил, контакт имел с населением... Потом он отсёдова каким-то путём, ну вот тоже туда, на Север. Ну, у нас же пресекало тогда, кто божественной пропагандой занимался, да что. На Север подались эти люди. Вот я некоторых знал, пожилые мужики были, ну, крепковеры такие! И он туда с йим"²⁰.

Стиль почти житийного рассказа Лаврентия о малознакомом, но уважаемом человеке меняется, когда речь заходит о Митрофане Кондратьевиче, с которым они в юности "жили в соседях". Второй рассказ:

"А война началась, он на фронт не пошёл. Сбежали. Четверо они прятались, ну, их искали. Одного, когда милиция там поймали их, одного подстрелили, тут забрали, судили их. Им дали два выхода: или на фронт иди, а если не желает на фронт, то десять лет заключения. Ну, вот некоторые на фронт пошли. А эти в Чугунаше отбывали тут, зона была. Война кончилась, в сорок шестом году амнистия, они освободились. Так что года два или полтора он сидел, не больше. — А это про них рассказывали, что во время войны женские горбачи оденут и косят в своем же огороде? — Ну, мы как раз жили в соседях, этого не помню, не было. Но тогда же много сбежало от армии. Там на Алтае, там вот такое я слышал, было, а здесь — нет. — Здесь получается, что всю войну его жена на него управлялась, и еще его едой снабжала, а он только прятался,

¹⁸ Средников Г. Ф. [Литвина 2010:550].

¹⁹ Исаия Назарович // [Электронный ресурс] Православная энциклопедия. <https://www.pravenc.ru/text/674862.html>

²⁰ Каракулов Л. Е. [Бойко, Литвина 2005:17, 18].

сидел? — Ну, так-то работать он на горах... Тогда ж ведь лошадей не было, отобрали, вручную копали, так он копал, сеял там, кормил семью тоже, орех готовил, так. Ну, что правда, то — правда, воровством они, вот, с двоюродным братом скрывались и ещё двое с ним были, воровством они не занимались. Это уже точно. А вот здесь, в Килинске, тоже некоторые сбежали от войны, эти занимались, грешным делом. Вот, в Алтае пойдут, там скотинку приговорят в колхозе, приведут, зарежут и семью кормят. Это было. Здешны же люди. — А как же так, вся вера едина, а кто-то решил, что его долг — пойти воевать за родину, а другой решил, что убивать грех и — раз, в лес и скрылся. — Здесь это ещё не всё, что убивать. Дело в том, что как за коммунистов, за власть коммунистическую как бы не положено, как она против Бога шла. Вот поэтому. А так-то в книгах-то написано, войны-то, они ещё и в старину были, до рожденья Иисуса Христа, там верующие были, а на войну шли защищать Родину, своё Отечество — это положено"²¹.

В первой истории война упоминается вскользь как некое условное лихолетье, которое героически пережил отшельник. Второе повествование с более сложным подтекстом моральной дилеммы и анализа поведения людей на выбранном пути. Лаврентий Евграфович резюмировал свой второй рассказ христианским оправданием дезертиров:

"Вот там даже и в книгах написано, если ты можешь, борись с врагами, если не можешь — убегай, прячься. Такое есть, написано"²².

Для староверов-часовенных крайне важно не сотрудничать с безблагодатным внешним миром, особенно с гонительным коммунистическим государством, так как такое взаимодействие ставит под угрозу спасение души. Обособление от мира внутри своей общины и по сей день происходит при помощи правил и запретов.

Сам Митрофан Кондратьевич в нескольких разговорах разных лет описывал и свой выбор под влиянием родителя, и тяготы жизни беглецов и супруги Анны с младенцем на руках.

Кондратий Козлов был неграмотный "земный пахарь", рядовым сражался за Колчака, в 1920-е гг. обосновался в Барнауле, работал на "маслельном" заводе. "Сталин наступил на Ленина-то. Ленин в четвертом году, а тут Сталин наступил, он дал свободу полностью до 28го году, Сталин-то. В 28м году зажал". Отец перебрался в Бийск. "А в Бийске уже жили-то так, тайно. А от Биска всех в [ссылку] Нарым, так вот оно и проходило, это дело-то".

Своего родителя Митрофан очень почитал, был кротким и во всем слушался. Отец указал ему на трех сестер, из которых Митрофан выбрал жену: "Анна прямо как на душу сразу как пала"²³. И уйти в бега его тоже благословил отец.

²¹ Каракулов Л. Е. [Бойко, Литвина 2005:23, 24].

²² Каракулов Л. Е. [Бойко, Литвина 2005:24].

²³ Козлов М. К., из расшифровки беседы 2007 г. МАЛ. Горная Шория, 2007.

"А моё дело-то, сперва-то я, когда в войну-то, тоже на золоте-то был пока под бронь чёто-сё. А потом отправили. А вот когда отправлять, тогда я только вот как вот. А сколько был под смертью, удивительно даже было, хуже фронта — два с половиной года это. А потом уже тюрьма год девять месяцев, када поймали. Если бы поймали в то время тех-то двоих-то тогда, те-то тоже со мной как на год помладше один-то, а другой как сродный брат мне. А на 13 лет он старше. Тот и другой, как имя по 10 лет тоже, и мне было 10 лет дано так. Моё дело-то, если бы я попал здесь же бы вот, а то попал к такому начальнику-то был МГБ всего Таштаголу, забыл уже по фамилии-то его. Он говорил, хотел я вас на фронт направить, а посидите годика два, говорит. Как в руку положил, мы-то год девять месяцев. Потому что был самостоятельный, Чернобель по фамилии в Таштаголе. Потом в тюрьме-то, в КПЗ-то, в лагере сидели: Ну-ка, где мои? — похлопает по плечам, высокой ростом такой был, — как дела? Как чё? Такой был, как говорится... Я вас знал, что съели вас свои, говорит. Выдали, вот оно"²⁴.

"Много происшествий-то было. Много делов-то было... Бегал два с половиной года, беглецом был. В армию не пошёл. Но в армию-то я бы пошёл, дак оно когда меня захватило-то, не успел я это, а война. Я на золоте работал уже. На золоте-то не стал работать — бежать надо, а то это. Опять же по родителям, родитель мной командовал, а не кто-то ся. — И родитель сказал, нельзя воевать? — Дак это само себе разумеется. Что воевать — это можно, потому что власть. А власти эдакой — нельзя. Когда бы благочестие, тогда дело другое, когда за благочестие бы. А нечестивый царь Сталин — кто он был, когда самый бандит. Ты тоже знашь всё это"²⁵.

Несколько раз Митрофан возвращался к мысли о том, как важно неотступно идти по доброму пути, тогда и в самых страшных местах можно встретить добрых людей:

"Если ты пойдёшь по доброй пути. А если так-то, дак это... А вдобавок и Писание в таких книгах, которые принятые, христианские, что если правильно понимают, то..."

Митрофан Кондратьевич рассказал о том, что он — дезертир при самом первом нашем знакомстве. Несколько лет общения понадобилось для того, чтобы осознать, насколько естественным и единственно возможным для него было такое решение. И для старшего поколения кишинцев этот поступок едва ли не более героический, чем пойти на фронт: для всех старообрядцев этой общины логика спасения души несмотря ни на что — важный пример достойной реализации тяжелого выбора.

Митрофан Кондратьевич — старообрядец, воспитанный в уважении к родителям, прошедший богослужебную школу у одного из лучших духовных учителей своего времени, дезертир ради спасения души, отбывший

²⁴ Козлов М. К., из расшифровки беседы 2006 г. МАЛ. Горная Шория, 2006.

²⁵ Козлов М. К., из расшифровки беседы 2007 г. МАЛ. Горная Шория, 2007.

наказание. Митрофан умел и любил трудиться физически, и воспринимал труд как Божью работу, как никто другой осознавал пределы своего ума и собственное несовершенство, и как умел, старался предостеречь свою паству от греха. В конце жизни он сидел на лавочке у своего дома, построенного на оживленном перекрестке между Якунинском и Килинском и сокрушался:

"У кого детей нет, тот лучши уже. А у меня шесть сыновей! Три дочери! И этак вот делают. А внук... Вся Килинска — внуки! Что ты... Внук-правнук, праправнуки есть, считать — столько нету, беда, да уже. Нет, сознания в народе не стало, вот ведь. Ведь оне научены правильно, как положено, всё. А вот нет и всё. Хоть бы я их строжил или что такое вот или избивал, или что ли. Этого даже не было, у меня сердце спокойное шибко для этого. Ак не, если что неправильно дак, маленько наказать — наказывал, не без этого. А когда уже вошли в возраст, что накажешь их. ... Словами. А чтоб бить! Словами успокаивал. А не слушашь — иди по своей воле и всё, дак что сделашь"²⁶.

²⁶ Козлов Козлов М. К., из расшифровки беседы 2007 г. МАЛ. Горная Шория, 2007.

Литература

1. Агеева 1997 — Агеева, Е. А. (1997). Старообрядческая полемика об антихристе на исходе XX века. *Уральский сборник: История. Культура. Религия*. Екатеринбург, 9-16.
2. Агеева 2001 — Агеева, Е. А. (2001). Старообрядческий род Килиных. *Старообрядчество: История и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Мат-лы III междунар. науч.-практ. конф.* Улан-Удэ, 94-100.
3. Белобородов, Боровик 2017 — Белобородов, С. А. и Боровик, Ю. В. (2017). *Староверы Горнозаводского Урала: страницы истории согласия беллоповцев/часовенных XVIII — начала XX века*. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 382 с.
4. Бойко, Литвина 2005 — Бойко, И. В. и Литвина, Н. В. (2005). *Чулеш и Килинск, XXI век: межкультурная коммуникация староверов-беллоповцев, челканцев и шорцев. Полевые материалы 2001–2005 гг.* М.: Археодоксия, 176 с. ил.; ISBN: 5-9598-0066-7.
5. Во время оно 2006 — "Сердце русского человека — великий светильник". Антифашистские послания Архиепископии (1941–1945 гг.) (2006). *Во время оно. Приложение к журналу "Церковь"*, (3), 21-48.
6. Гордеева 2014 — Гордеева, О. Б. (2014). На фронте и в тылу: старообрядцы Байкальской Сибири в годы Великой Отечественной войны. *Вестник ИрГТУ*, (6), 253-258.
7. Душакова 2022 — Душакова, Н. С. (2022). *Проживаемая история: как старообрядцы вспоминают о своем прошлом*. М.: РГГУ, 185 с.
8. Ермолов 2010 — Ермолов, И. Г. (2010). *Три года без Сталина: оккупация: советские граждане между нацистами и большевиками, 1941–1944*. М.: Центрполиграф, 383 с.
9. Керов 2016 — Керов, В. В. (2016). "Се человек и дело его...": Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России 2-е изд., доп. и перераб. М.: Изд-во "Экон-Информ", 590 с.
10. Клюкина-Боровик 2016 — Клюкина-Боровик, Ю. В. (2016). *Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX — начале XX вв.* [Электронный ресурс] ЛАИ УрФУ. URL: https://lai-urgi.urfu.ru/ru/izdanija-laboratorii/ocherki-istorii-starobryjadchestva-urala-i-sopredelnykh-territorii/juv-klyukina-borovik-starobryjadscy-chasovennye-urala-v-konce-xix-nachale-xx-uv/#_ftnref9 (дата обращения: 24.10.2023).
11. Кузнецова, Ружинская 2016 — Кузнецова, Н. Ю. и Ружинская, И. Н. (2016). Старообрядческая традиция наставничества как пример непрерывной образовательной традиции. *Электронный журнал "Непрерывное образование: XXI век"*, (4), 1-12. doi:10.15393/j5.art.2016.3304.
12. Литвина 2010 — Литвина, Н. В. (2010). "...За коммунистов, за власть коммунистическую, как бы не положено, как она против Бога шла". Из записей бесед сотрудников Архива РАН со старообрядцами Горной Шории 2003 и 2006 гг. *Актуальные проблемы отечественной истории и исторической науки: вторая половина XIX — начало XX века* Мультикультурная и многонациональная Россия. Мат-лы III Междунар. Междисциплинар. Конф. М.: РУДН.
13. Малафеева 2014 — Малафеева, М. А. (2014). Старообрядчество в годы Великой Отечественной войны. *Церковь и война: роль конфессий в защите Отечества (к 70-летию освобождения территории Ленинградской области от вражеской оккупации в 1944 году)* — Мат-лы междунар. науч. конф. СПб., 143-46.
14. Поздеева 1982 — Поздеева, И. В. (1982). *Верещагинское территориальное книжное собрание и проблемы истории духовной культуры русского населения верховьев Камы. Русские письменные и устные традиции и духовная культура*. М.
15. Покровский 2000 — Покровский, Н. Н. (2000). Соборные постановления старообрядцев-часовенных востока России XVIII–XX вв. как исторический источник. *Сб. ст. "История: научные поиски и проблемы: Памяти А. П. Пронштейна"*. Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 115-52.
16. Покровский, Зольникова 2002 — Покровский, Н. Н. и Зольникова, Н. Д. (2002). *Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.* М.
17. Сосин 2018 — Сосин, Меркурий, протоиерей (2018). Перед Богом я в ответе, не перед людьми. *Старообрядцы в Великой Отечественной войне: сб. материалов*. М.: Информационно-издательский отдел Московской Митрополии РПЦ, 23-32.
18. Титова 2022 — Титова, Л. В. Противники церковной реформы об антихристовой сущности патриарха Никона. *Исторический курьер*, 2022, (2), 251-9.
19. Чибисов 2011 — Чибисов, А. В. (игумен Мануил) (2011). Тенденции развития древлеправославной церкви в СССР (1941–1949 гг.). *Вестник Волгоградского ГУ*, Сер. 4. Истор., (1), 39-46.
20. Crumme 1970 — Crumme, R. O. (1970). *The Old Believers and the World of Antichrist: The Vyg Community and Russian State, 1694–1855*. Madison, Milwaukee and London, 258 p.
21. Hall 1997 — *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. (1997). Hall, D. D. (ed.). Princeton; New Jersey: Princeton Univ. Press, 254 p.
22. McGuire 2008 — McGuire, M. (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. N.Y.: Oxford University Press, 290 p.
23. Rygovskiy 2023 — Rygovskiy, D. (2023). *Women in Russian Old Belief: Religious Practices and Public Imagination on the example of Siberian and Estonian Old Believer Communities*. University of Tartu Press, 248 p.

References

1. Ageeva 1997 — Ageeva, E. A. (1997). The Old Believer controversy about the Antichrist at the end of the twentieth century. *The Ural Collection: A History. Culture. Religion*. Yekaterinburg, 9-16.
2. Ageeva 2001 — Ageeva, E. A. (2001). The Old Believer family of the Kilins. *Old Believers: History and Modernity, local traditions, Russian and foreign relations: Materials of the III International Scientific and Practical conference*. Ulan-Ude, 94-100.
3. Beloborodov, Borovik 2017 — Beloborodov, S. A. and Borovik, Yu. V. (2017). *The Old Believers of the Mining Urals: pages of the history of the Beglopopovtsy/chapels of the XVIII – early twentieth century*. Yekaterinburg: Publishing House of the Ural University, 382 p.
4. Boyko, Litvina 2005 — Boyko, I. V. and Litvina, N. V. (2005). *Chulesh and Kilinsk, XXI century: intercultural communication of the Bespopov Old Believers, Chelkans and Shors. Field materials 2001–2005*. M.: Archeodoxia, 176 p. ill.; ISBN: 5-9598-0066-7.
5. During it 2006 — "The heart of a Russian man is a great lamp". Anti-Fascist Messages of the Archdiocese (1941–1945) (2006). *During it. Appendix to the magazine "Church"*, (3), 21-48.
6. Gordeeva 2014 — Gordeeva, O. B. (2014). At the front and in the rear: the Old Believers of Baikal Siberia during the Great Patriotic War. *Bulletin of the IrSTU*, (6), 253-258.
7. Dushakova 2022 — Dushakova, N. S. (2022). *Lived history: how Old Believers remember their past*. M.: RGGU, 185 p.
8. Ermolov 2010 — Ermolov, I. G. (2010). *Three years without Stalin: occupation: Soviet citizens between the Nazis and the Bolsheviks, 1941–1944*. M.: Tsentrpoligraf, 383 p.
9. Kerov 2016 — Kerov, V. V. (2016). "This is a man and his work ...": Confessional and ethical factors of Old Believer entrepreneurship in Russia 2nd ed., additional and revised. M.: Publishing house "Ekon-Infom", 590 p.
10. Klyukina-Borovik 2016 — Klyukina-Borovik, Yu. V. (2016). *Old Believers-chapels of the Urals in the late XIX – early XX centuries*. [Electronic resource] LAI UrFU. URL: https://lai-urgi.urfu.ru/izdaniya-laboratorii/ocherki-istorii-starobradchestva-urala-i-sopredelnykh-territorii/juv-kljukina-borovik-starobradjacy-chasovennye-urala-v-konce-xix-nachale-xx-vv/#_ftnref9 (date of request: 10/24/2023).
11. Kuznetsova, Ruzhinskaya 2016 — Kuznetsova, N. Yu. and Ruzhinskaya, I. N. (2016). The Old Believer tradition of mentoring as an example of a continuous educational tradition. *Electronic journal "Continuing Education: XXI century"*, (4), 1-12. doi:10.15393/j5.art.2016.3304.
12. Litvina 2010 — Litvina, N. V. (2010). "... For the Communists, for the communist government, no matter how it should be, how it went against God." From the recordings of conversations of the staff of the Archive of the Russian Academy of Sciences with the Old Believers of the Mountain Shoria in 2003 and 2006. *Actual problems of national history and historical science: the second half of the XIX – the beginning of the XX century Multicultural and multinational Russia. Mat-ly III Intern. Interdisciplinary Conf.* M.: RUDN.
13. Malafeeva 2014 — Malafeeva, M. A. (2014). Old Believers during the Great Patriotic War. *The Church and the war: the role of confessions in the defense of the Fatherland (to the 70th anniversary of the liberation of the Leningrad Region from enemy occupation in 1944): materials of the International Scientific Conference*. St. Petersburg, 143-46.
14. Pozdeeva 1982 — Pozdeeva, I. V. (1982). *Vereshchagin Territorial Book Collection and problems of the history of the spiritual culture of the Russian population of the Upper Kama River. Russian written and oral traditions and spiritual culture*. M.
15. Pokrovsky 2000 — Pokrovsky, N. N. (2000). Council resolutions of the Old Believers-chapels of the East of Russia of the XVIII–XX centuries. as a historical source. *Collection of articles "History: scientific searches and problems: In memory of A. P. Pronstein"*. Rostov-on-Don: Publishing House of the Higher School of Economics, 115-52.
16. Pokrovsky, Zolnikova 2002 — Pokrovsky, N. N. and Zolnikova, N. D. (2002). *Old Believers-chapels in the east of Russia in the XVIII–XX centuries*. M.
17. Sosin 2018 — Sosin, Mercury, Archpriest (2018). I am responsible to God, not to people. *Old Believers in the Great Patriotic War: collection of materials*. Moscow: Information and Publishing Department of the Moscow Metropolis of the Russian Orthodox Church, 23-32.
18. Titova 2022 — Titova, L. V. Opponents of church reform on the Antichrist essence of Patriarch Nikon. *Historical Courier*, 2022, (2), 251-9.
19. Chibisov 2011 — Chibisov, A. V. (Abbot Manuel) (2011). Trends in the development of the Ancient Orthodox Church in the USSR (1941–1949). *Bulletin of the Volgograd State University*, Ser. 4. Istor, (1), 39-46.
20. Crummey 1970 — Crummey, R. O. (1970). The Old Believers and the World of Antichrist: *The Vyg Community and Russian State, 1694–1855*. Madison, Milwaukee and London, 258 p.
21. Hall 1997 — *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. (1997). Hall, D. D. (ed.). Princeton; New Jersey: Princeton Univ. Press, 254 p.
22. McGuire 2008 — McGuire, M. (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. N.Y.: Oxford University Press, 290 p.
23. Rygovskiy 2023 — Rygovskiy, D. (2023). *Women in Russian Old Belief: Religious Practices and Public Imagination on the example of Siberian and Estonian Old Believer Communities*. University of Tartu Press, 248 p.



Изменения в форме и структуре католического миротворчества

Хайнц-Гюнтер Штоббе

Статья описывает развитие католического миротворчества в Веймарской республике и после Второй мировой войны. Анализируются: связь между духовностью и политической деятельностью и каким образом лейтмотивом становится убеждение, что понятие мир включает в себя больше, чем просто прекращение огня, и его неотъемлемым требованием является социальная справедливость.

Ключевые слова: миротворчество, понятие мир, социальная справедливость.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Благодарность. Приносим огромную благодарность Марине Перст (Ройтлинген, Германия) за перевод текста статьи на русский язык.

Хайнц-Гюнтер Штоббе — профессор, доктор богословия, Кафедра систематического богословия и теологических исследований мира (Зигенский Университет), Зиген, Германия.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author):
H-G.Stobbe@gmx.de

Рукопись получена 09.09.2023

Рецензия получена 01.10.2023

Принята к публикации 27.10.2023



Для цитирования: Хайнц-Гюнтер Штоббе. Изменения в форме и структуре католического миротворчества. *Российский журнал истории Церкви*. 2023;4(4):55-63. doi:10.15829/2686-973X-2023-144. EDN ECATAL

Changes in the form and structure of Catholic peace-making

Heinz-Günther Stobbe

This contribution outlines catholic peace work in Weimar Republic and after the Second World War. It analyses how spirituality and political engagement connect and how the conviction that peace includes more than cease-fire — but requires a commitment to social justice — becomes a leitmotif.

Keywords: peacemaking, the concept of peace, social justice.

Relationship and Activities: none.

Acknowledgement. We are very grateful to Marina Perst (Reutlingen, Germany) for translating the text of the article into Russian.

Heinz-Günther Stobbe, Prof. Dr. theol.i. R., Chair of Systematic Theology and Theological Peace Research (University of Siegen), Siegen, Germany

*Corresponding author: H-G.Stobbe@gmx.de

Received: 09.09.2023

Revision Received: 01.10.2023

Accepted: 27.10.2023

For citation: Heinz-Günther Stobbe. Changes in the form and structure of Catholic peace-making. *Russian Journal of Church History*. 2023;4(4):55-63. (In Russ.) doi:10.15829/2686-973X-2023-144. EDN ECATAL

Миротворческое движение до 1933 года

"Церковь. Миротворческое движение Бога на земле", так звучит название брошюры, вышедшей из-под пера богослова Пауля М. Цуленера в 1984 г. Речь автора, которому были прекрасно известны напряженные отношения между церковью и миротворческим движением, шла не о простой констатации, но и не об утопическом требовании. Значительно важнее ему было напомнить об изначальной миссии Церкви, чтобы воодушевить заинтересованных в миротворческом движении католиков и привлечь их к миротворческому движению, которое в то время в Германии достигло своего апогея. Этот подъем был связан с несколькими факторами, в первую очередь, в целом с ситуацией Холодной войны, и далее, с особенными вызовами "ядерного шантажа" и так называемой "гонкой вооружений". Это состояние военно-политической угрозы смогло, однако, оказывать мобилизирующее действие только благодаря уникальной организационной структуре и широте связей миротворческого движения того времени. В его общественном окружении развивались новые социальные движения, горизонтальные связи и подвижные структуры, внутри которых также оказывали влияние на миротворческое движение.

Взаимосвязь между структурными изменениями в обществе и в структуре миротворческого движения можно наблюдать при его появлении в XIX в.: если раньше носителями миротворческой идеи были преимущественно отдельные личности, теперь возникли институты, обязательством которых были вопросы мира. Их названия (общество, ассоциация, содружество, соглашение и т.д.) отражают их решающую и типично современную особенность добровольного объединения. Это развитие неслучайно берет свое начало от исторических Мирных церквей (напр. квакеров и меннонитов) в США, с основания мирных сообществ в Нью-Йорке, Огайо и Бостоне в 1815 г., также как и объединения различных обществ в "American Peace Society".

Конфедерация American Peace Society ознаменовала начало второго этапа институционализации мирных инициатив в форме национальной и интернациональной сети. Вышедшее в 1922 г. "Руководство для миротворческих движений" перечисляет в заключительном содержании двадцать международных институций, часть из которых включает многочи-

сленные национальные организации. Примечательно, что этот список приведен "Премией мира Нобелевского комитета", вручаемой с 1901 г., "Фондом Карнеги для международного мира" и "Всемирным фондом мира". При их финансовой помощи были обеспечены работа бюро и секретарей, равно как и исследовательская работа и публикации. Важными инструментами информации и сотрудничества, которые также обеспечивались средствами фондов, являлись конгрессы и журналы, в случае Немецкого мирного общества (DFG), к примеру, "Die Friedenswarte". Ряд международных встреч начался в 1843 г. с организованного квакерами и посещавшегося практически только англосаксами "Конгресса друзей мира". С 1889 г. началась серия ежегодных всемирных конгрессов мира, которые в первые десятилетия почти все были организованы одним бюро в Берне ("Бернским бюро"), которое существовало с 1891 г. Первое объединение в Европе было учреждено в 1816 г. в Лондоне ("Общество мира") — также квакерами, затем в 1830 г. в Женеве ("Мирное сообщество"), после чего, между 1870 и 1883 гг. началось основание новых обществ в различных европейских странах, в том числе в 1882 г. DFG в Берлине, старейшей и важнейшей организации миротворческого движения в Германии. Основанное в 1886 г. франкфуртское Мирное общество вскоре потеряло свое значение по сравнению с ним.

Подобно всемирным мирным конгрессам национальные миротворческие организации также устраивали конференции, как правило, на определенные темы. Приглашения рассылались публично, так что принять участие могли все заинтересованные. По причине такой открытости эти конференции представляли публичную площадку для дискуссий и выработки мнений, хотя они и усложняли сосредоточенную и продолжительную работу над темами. Всемирный мирный конгресс отреагировал на это более строгими правилами для принятия постановлений и организацией постоянных тематических комиссий. Этот процесс привел к характерному перераспределению властных полномочий, что в дальнейшем вновь и вновь становилось поводом для внутренних конфликтов: ученые и эксперты приобретали большее влияние, чем активисты. Помимо этого главы организаций неизбежно отдалялись от активных и рядовых членов, которые были в то же время незаменимы для установления и поддержания связей с другими организациями. Сила миротворческого движения 1980-х годов заключалась не в последнюю очередь в преимущественно удачном балансе между профессионализацией и расширением поля миротворческой работы.

Структурным мероприятием по преодолению разрыва между национальным и локальным уровнем стали объединения локальных групп в союзы и рабочие группы федерального охвата, занимавшиеся изначально вопросами координации. Примечательно, но частые двойные и многократные членства, в особенности управляющих и руководящих лиц, которые являются отличительной чертой христианского миротворческого движения этого времени, облегчали интеграцию различных организаций, но также говорили о недостатке квалифицированного персонала и, с другой стороны, о повышенном риске раскола на почве личной неприязни.

В целом, то, что касается роста и активности различных группировок, было и остается в значительной мере связано с выдающимися личностями. Так, в 1914 г. из 90 локальных групп DFG 50 восходят к деятельности двоих людей (F. Wirth¹/O. Umfrid²).

К трудностям организационной связи между множеством группировок добавлялся отягощающий элемент содержательных и мировоззренческих различий и противоречий. Злокачественным ядром противоречий была бескомпромиссная радикальность противников войны, которые отвергали насилие даже в обстоятельствах вынужденной обороны, и прежде всего — любое государство, которое опиралось на армию. В конечном итоге, об них разбилась непрестанная попытка объединить расходящееся в разные стороны мирное движение под общей крышей DFG, в котором все больше доминировали радикально-пацифистские силы. Ожесточенная внутрипартийная борьба, иногда сопровождавшаяся личными нападками, вредила репутации и успеху миротворческого движения глубоко и стойко. Тем не менее, руководящей группе DFG удалось укрепить свои структуры, чтобы повысить эффективность миротворческой работы. Западно-немецкое федеральное объединение, как флагман реформы, ввело членские удостоверения, обязало членов выписывать журнал объединения, организовало секретариат со штатными сотрудницами и курсы для обучения докладчиков на мероприятиях, а также организовывало кампании с целью вербовки новых членов и мобилизации для определенных акций. Так, DFG определенно преобразовалось в организацию, которая понимала себя как инструмент широкого феномена, носившего узнаваемые черты движения. Тем не менее, настоящей массовости, которая хотя бы приблизительно могла сравниться с таковой у рабочего движения, миротворческое движение не достигало ни в один момент своей истории. Происходящий из этого хронический финансовый дефицит демонстрировал свои болезненные последствия. Так, уже в 1915 г. выпуск журнала DFG "Völker-Friede" был прекращен из-за недостатка денег. Стремительное падение числа членов с 30 000 в 1926 г. до 5 000 в 1932 г., в совокупности с низкой платёжной дисциплиной членов, вызвали в организации острый экзистенциальный кризис, который, впрочем, утратил значение в связи широкомасштабным запретом подобного рода организаций после захвата власти Национал-социалистической немецкой рабочей партией (НСДАП).

Католическое миротворческое движение до 1933 года

По сравнению с американскими и британскими инициативами квакеров католическое миротворческое движение отставало на целое столетие, даже дольше, чем и без того запоздалый этап становления на европейском континенте. В Германии это отставание имело важную причину в давлении на лояльность, которое Римская католическая церковь, постоянно находившаяся под подозрением, или обвиняемая в нацио-

¹ Franz Ulpian Wirth (1826–1897), биография <https://www.deutsche-biographie.de/gnd117412074.html?language=de>

² Otto Ludwig Umfrid (1857–1920) библиография <https://portal.dnb.de/opac.htm?method=simpleSearch&query=118833073>

нальной ненадежности, испытывала со времен "культуркампа". Опыт Первой мировой войны, которую немецкий католицизм в своем большинстве сперва приветствовал, ослабил это давление, хотя правительство во время войны реагировало на все критические высказывания более жесткими репрессиями. Ближе к концу войны стали появляться призывы и брошюры, ориентированные на мир, организации и объединения, воодушевленные папой Бенедиктом XV, который выступил 1 августа публично с дипломатической мирной нотой после того, как он неоднократно поддерживал заключение мира. Она подействовала как первичный импульс для католического миротворческого движения, ободив до сих пор одиночных первопроходцев также выступать публично и легитимировав тех, кто уже это сделал. Еще с 1916 г. существовало "Всемирное мирное объединение Белого креста" (Грац/Мюнхен), от которого в 1920 г. отделились "Католический интернационал" и "Международная католическая лига". В 1917 г. были основаны "Мирное объединение католического духовенства", а в 1919 г. "Мирное объединение немецких католиков" (FDK), первоначально и кратковременно в качестве подразделений "Объединения креста" с отделениями в Граце, на юге и севере Германии. К 1924 г. "Мирное объединение" выросло до второго по величине корпоративного члена DFG и мирного картеля и получило собственный устав и "Руководство" для своей деятельности. После 1928 г. отмечается значительный толчок в росте, который достиг своего пика в 1930 г., заметный по числу локальных групп, выросшему по численности с 46 до 104. В 1928 г. общее количество членов достигало около 45 000, из которых, однако, примерно 37 000 приходилось на 55 корпоративных членов (союзы) и "Объединение креста" (25 000). Без этих двух групп в 1928 г. оставались 7 000 и в 1930 г. около 9 000 индивидуальных членов. В этом составе FDK выдерживает любое сравнение в рамках миротворческого движения: между 1924 и 1929 гг. оно насчитывает в среднем 40 000 членов, из которых 25 000 члены DFG вне "Всемирного мирного объединения Белого креста". Также справедливо то, что католическое миротворческое движение страдало теми же структурными дефицитами, что и миротворческое движение в целом; в то время, как немногие центральные фигуры несли основной груз работы над докладами и публикациями, средства были скупы и широкого резонанса в Церкви не хватало. Священники и епископы долго медлили вступать в него или его поддерживать, и в общинах члены FDK также оставались в меньшинстве.

"Мирное объединение" покоилось в своей структуре, таким образом, на двух столпах: с одной стороны на локальных группах, с другой — на католических союзах. Это корреспондировало с представлением FDK о самих себе, которое носило подчеркнутый церковный характер: в соответствии с вероучением и нравственным учением Римско-католической церкви — что также означало: в согласовании с церковной иерархией — "Мирное объединение" стремилось внести вклад в обновление всей Церкви. При этом политическое измерение этой задачи вполне учитывалось, поскольку перед Церковью стоит задача отстаивать мир и справедливость во всем мире посредством своей пропо-

веди и практической деятельности. FDK понимало себя на этом фоне как одно из подобных другим объединений внутри Церкви, которое предназначено в особенности определенному аспекту миссии Церкви, и который в значительной мере является частью этого послания. В этом отношении оно понимало себя как церковный по установлению и описывало себя сознательно и настойчиво как "католическое", но внутри Церкви в качестве авангарда, служащего обновлению Церкви, которое позволит ей лучше служить делу мира в мире. Выражаясь в библейских образах, "Мирное объединение" стремилось как закваска подействовать на Католическую церковь, чтобы та стала закваской для мира. Поэтому оно заботилось об установлении связей с общинами и союзами. Путь к общинам вел через локальные группы, путь к союзам через включение их в "Мирное объединение".

Близость FDK Католической церкви несла значительные практические и концептуальные последствия. Прежде всего, она заметно смягчала существующую обычно внутри миротворческого движения тенденцию к ожесточенным внутрипартийным противостояниям с последующими расколами. Единство католической веры позволяло оставить пространство для весьма значительных различий внутри "Мирного объединения". Они касались, к примеру, значения библейского или естественного права как основания для названных позиций. Тесная связь с социальным учением и прежде всего с папской общественной проповедью, с ее выраженным элитарным самосознанием, равно как преимущественно интегралистская точка зрения на государство и Церковь побуждали некоторых протагонистов FDK рассматривать католическое движение в качестве примера и инструмента церковной иерархии. Другие представители FDK, напротив, аргументировали, что связь Церкви с государством в рамках демократического порядка нуждается в усилении положительной роли мирян внутри Церкви, и им должна быть разрешена самостоятельная роль без клерикального попечительства. Альтернатива этим концепциям произросла из "Всемирного мирного объединения Белого креста" в виде нового типа церковного сообщества, своего рода ордена мирян, церковно-правовой форме для которого еще предстояло быть созданной в виде так называемого "секулярного института". Он получил воплощение в "Общине Христа Царя"³ (Christkönig-Gemeinschaft), существующей поныне.

Названным противоречиям внутри "Мирного объединения" также был положен конец запретом и преследованием с 1933 г. Прикрытия тыла от властных структур со стороны немецких епископов не последовало, поскольку конкордат (ср. Art. 31/32) не допускал католических организаций с политическими целями, а кардинал Бертрам — председатель конференции епископов в Фульде — на запрос прусского министра внутренних дел ответил, что FDK частное, а не церковное объединение.

³ Праздник Христа Царя — один из самых молодых католических праздников, он был установлен папой Пием XI 11 декабря 1925 г. в энциклике "Quas Primas". Смысл праздника в почитании Христа как Царя Вселенной.

Католическое миротворческое движение после 1945: новое начало и двукратная перемена

Многие из членов FDK полагали, что с завершением войны станет возможным более или менее последовательно связать работу с деятельностью времен Веймарской республики, чтобы теперь продолжить ее в более благоприятных условиях. Это оказалось заблуждением, но не по причине многочисленных практических препятствий, учиненных военными органами управления союзников. Епископат также не проявлял интереса в возрождении "Мирного объединения". Тем не менее, в 1947/48 гг. были образованы три федеральных секретариата, свободно связанные между собой "Мирными письмами", тонкой ежемесячной газетой, но проект центрального органа рухнул. Количество членов с трудом поддается оценке. "Северо-западное федеральное немецкое объединение" могло включать около 500 членов, в случае Берлинского епископата можно говорить о примерно 9 000 заинтересованных католиков. Хотя новое пересмотренное издание "Руководства" и было принято в 1948 г., оно включает содержательное указание, которое непроизвольно возвещало конец FDK. В нем FDK объявляло о своей готовности работать с PAX CHRISTI (PC). В лице возникшей в конце Второй мировой войны PC теперь существовала еще одна католическая миротворческая организация, которая в последствии займет место FDK. Предположительно в начале апреля 1951 г. FDK было распущено.

Новое движение PC отличалось от FDK с самого начала по трем характерным признакам: поддержка официальной Церкви, международные масштабы и содержательная направленность. Толчок дала в 1945 г. группа французских борцов за мир, которая хотела призвать к "молитвенному крестовому походу для обращения Германии", и, изначально при поддержке одного епископа (Пьера Мари Теа⁴), затем большего числа французских епископов, организовала сеть молитвенных кружков. В качестве связующих звеньев служили циркулярные письма и небольшое организационное бюро. В начале апреля 1948 г. в Кевеларе была основана немецкая секция движения, которая переименовала себя в "Молитвенный крестовый поход для народов", и которая хотела посвятить себя цели примирения враждующих народов, прежде всего Франции и Германии. Позже работа по примирению была распространена на Польшу, Советский союз и остальную Восточную Европу. PC при всех переменах полностью признает идеал активного ненасилия, понимавшийся и понимаемый, однако, не всегда в смысле абсолютного пацифизма.

Примечательно, что сильная поддержка епископов получила особенно эффективное выражение, когда кардинал Фельтен (Париж) принял по рекомендации папы Пия XII пост президента. Он советовал в начале 1951 г. католическим епископам во всему миру организовать национальные секции, а в диоцезах епископские ставки. В связи с реструктурированием движения также имело место программное переосмысление, которое вылилось в триаду молитвы, обучения и действия. Уже в 1952 г. папа признал PC офици-

⁴ Pierre Marie Théas.

ально как международное католическое миротворческое движение. Кульминацией официального признания было определено общая, но при этом подчеркнуто положительная оценка усилий отдельных католиков и католических организаций в поддержку мира и взаимопонимания между народами в папском установлении *Gaudium et spes* II Ватиканского собора (ср. GS Nr.90). Независимая в плане организации от иерархии РС была тем не менее тесно связана через председательствующих епископов и комиссии духовенства с Церковью и выработала вследствие этого внутри себя уникальную структуру. PAX CHRISTI INTERNATIONAL (PCI) в принципе организована федерально, причем ежегодные международные собрания принимают связывающие соглашения, а национальные секции свободно решают, как именно их реализовать в своем контексте. Это придает национальным секциям их характерный облик с различными акцентами и формами инициатив. Представительство PCI состоит из многоголового руководящего круга и небольшого секретариата в Брюсселе. Подобным же образом делится РС на национальном уровне, причем организационный фокус приходится на епископские ставки и ассамблеи диоцезов, которые проходят между отдельными группами с одной стороны и берлинским секретариатом, и ежегодной ассамблеей делегатов — с другой. Дополнительный важный структурный элемент представляют собой комиссии, которые работают длительное время над определенными темами и частично составляют основания для текста позиции РС.

Демократический элемент и способ функционирования РС получает больший вес после того, как в 1980-е годы РС начинает ориентироваться на новые социальные движения в своем самосознании. Этот новый акцент усилил влияние "базовых групп" и привел к решающей политизации, которая сделала РС частью западно-немецкой протестной культуры. В связи с перестройкой немецкого миротворческого движения путем объединения для акций, создания сетей и организованной координации, РС играла вместе с протестантскими организациями важную, как правило посредническую и примирительную, роль. Со стороны Церкви, равно как и со стороны политических партий эта работа редко была замечена и еще реже признана. В процессе этого изменения, которое ослабило характер объединения в пользу характера движения, расширились спектр тем РС и репертуар форм акций. После начального периода "молитвенного крестового похода", в котором преобладали паломнические поездки, примирительные богослужения и другие литургические действия с символической силой, с течением времени добавились различные формы международных (молодежных) движений, в особенности с 1952 г. ежегодные международные звездные паломничества ("Routes"), ставшие отличительным знаком PCI. Также заслуживают упоминания конгрессы и растущая публицистическая деятельность, в которой отражено распространение миротворческой тематики. Интеграция РС в протестную культуру выразилось в частом участии в конкретных акциях, таких как сидячие блокады или "свеча памяти"⁵, и в направленных интернациональных кампаниях,

⁵ Lichterketten.

которые были едва ли мыслимы без включенности в новую сетевую структуру миротворческого движения.

Естественно, немецкие обстоятельства можно только в ограниченной мере перенести на другие секции. Не в последнюю очередь численность участников сильно расходится. Помимо США, к сильнейшим в католическом мире в Европе принадлежали немецкая, французская и нидерландская секции. В середине 1980-х годов состав РСІ оценивался приблизительно в 80 000 человек, в Германии примерно в 6 000. Члены принадлежат к духовенству, орденам и мирянам, но в этом отношении группы, принадлежащие к соответствующим объединениям, различаются значительно. Так, в США в этой фазе почти 60 епископов относились к членам РС, в 1998 г. 75 епископов из РС подписали декларацию об осуждении ядерного оружия. От этих цифр немецкая секция была и остается далека. В настоящее время, как и в любое другое, перед миротворческим движением на первом плане стоят проблемы падающего количества членов, старения, равно как финансового дефицита и дефицита персонала. Тем не менее католическое миротворческое движение живет, и, что со стороны официальной Церкви часто недооценивается, духовная и литургическая сторона его жизни дарят ему выносливость. Доказательством этому служит, к примеру, значение продолжающихся "мирных крестов" в Аахене и Бюле. Верное II Ватиканскому собору, РС стремится связать духовность с политической ангажированностью и вместе с Собором всерьез принять библейское убеждение, согласно которому мир означает больше, чем простое прекращение огня и военная безопасность, но непременно подразумевает социальную справедливость, что сегодня важнее, чем когда бы то ни было, как на национальном, так и на международном уровне.

References

1. Breitenborn, K. (1981). *Der Friedensbund Deutscher Katholiken 1918/1919-1951*, Berlin/Ost.
2. Donat, H. & Holl, K. (1983). *Die Friedensbewegung. Organisierter Pazifismus in Deutschland, Österreich und in der Schweiz*, Düsseldorf.
3. Ehring, K. & Dallwitz, M. (1982). *Schwerter zu Pflugscharen. Friedensbewegung in der DDR*, Reinbek/Hamburg.
4. Fabian, W. & Lenz, K. (Hg.) (1922). *Die Friedensbewegung. Ein Handbuch der Weltfriedensströmungen der Gegenwart*, Berlin.
5. Gerster, D. (2012). *Friedensdialoge im Kalten Krieg. Eine Geschichte der Katholiken in der Bundesrepublik 1957-1983*, Frankfurt/Main (= Campus Historische Studien Bd. 65).
6. Holl, K. (1988). *Pazifismus in Deutschland*, Frankfurt/Main (= Neue Historische Bibliothek NF Bd. 53).
7. Höfling, B. (1979). *Katholische Friedensbewegung zwischen zwei Kriegen. Der Friedensbund Deutscher Katholiken 1917-1933*, Waldkirch (= Tübinger Beiträge zur Friedensforschung und Friedenserziehung Bd. 5).
8. Janning, J., Legrand, H.-J. & Zander, H. (Hg.) (1987). *Friedensbewegungen. Entwicklung und Folgen in der Bundesrepublik Deutschland, Europa und den USA*, Köln (= Bibliothek Wissenschaft und Politik Band 40).
9. Klein, M., Müller, G. & Schlaga, R. (1978). 1966-1974, Frankfurt/Main.
10. Knorr, L. (1983). *Geschichte der Friedensbewegung in der Bundesrepublik*, Köln (= Kleine Bibliothek 260).
11. Leif, Th. (1990). *Die strategische (Ohn-)Macht der Friedensbewegung. Kommunikations- und Entscheidungsstrukturen in den achtziger Jahren*, Opladen.
12. Riesenberger, D. (1976). *Die katholische Friedensbewegung in der Weimarer Republik*, Düsseldorf.
13. Riesenberger, D. (1985). *Geschichte der Friedensbewegung in Deutschland. Von den Anfängen bis 1933*, Göttingen.
14. Zulehner, P. M. (1984). *Kirche – Gottes Friedensbewegung auf Erden*, München.



Движение в защиту мира и политика в Германии — изначальные идеи и самосознание сторонников мира в обоих немецких государствах

Ульрих Фрей

В статье представлена попытка исторического осмысления полученного опыта объединенной Германией, извлеченного из идеи мира, как на государственном, так и на общественном уровне, со своими немецкими особенностями — Восточной и Западной Германии. Евангелические церкви в Федеральной республике Германии и Германской демократической республике восприняли ядерную угрозу как *casus confessionis* и возглавили борьбу с ней.

Ключевые слова: миротворчество, понятие мир, Восточная Германия, Западная Германия, евангелические церкви.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Благодарность. Приносим огромную благодарность Ирине Бузыкиной (Тюбинген, Германия) и Марине Перст (Ройтлинген, Германия) за перевод текста статьи на русский язык.

Ульрих Фрей — исполнительный директор Общества действий Служение миру (AGDF) (1972–2000), соорганизатор мирной демонстрации 1981 г. в Боннском Хофгартене, активный участник миротворческой деятельности, в том числе Евангелической церкви в Рейнской области и Фонда Мартина Нимёллера (Фонд Мартина Нимёллера), Германия.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author):
ulrich.frey@web.de

Рукопись получена 09.09.2023

Принята к публикации 27.10.2023



Для цитирования: Ульрих Фрей. Движение в защиту мира и политика в Германии — начальные идеи и самосознание сторонников мира в обоих немецких государствах. *Российский журнал истории Церкви*. 2023;4(4):64-84. doi: 10.15829/2686-973X-2023-146. EDN EAVQEE

The peace movement and politics in Germany — the original ideas and self-awareness of peace advocates in both German states

von Ulrich Frey

The article presents an attempt at historical understanding of the experience gained by a united Germany, extracted from the idea of peace, both at the state and at the public level, with its own German characteristics — East and West Germany. The evangelical churches in the Federal Republic of Germany and the German Democratic Republic perceived the nuclear threat as a *casus confessionis* and led the fight against it.

Keywords: peacemaking, the concept of peace, East Germany, West Germany, evangelical churches.

Relationship and Activities: none.

Acknowledgement. We are very grateful to Irina Buzykina (Tübingen, Germany) and Marina Perst (Reutlingen, Germany) for translating the text of the article into Russian.

Ulrich Frey, Executive Director of the Peace Service Action Society (AGDF) (1972–2000), co-organizer of the 1981 peaceful demonstration in the Bonn Hofgarten, active participant in peacekeeping activities, including the Evangelical Church in the Rhineland and the Martin Niemeller Foundation (Martin Niemeller Foundation), Germany.

*Corresponding author: ulrich.frey@web.de

Received: 09.09.2023

Accepted: 27.10.2023

For citation: Ulrich Frey. The peace movement and politics in Germany — the original ideas and self-awareness of peace advocates in both German states. *Russian Journal of Church History*. 2023;4(4):64-84. (In Russ.) doi:10.15829/2686-973X-2023-146. EDN EAVQEE

Опубликовано: Frey, U. (2014) Friedensbewegung und Politik in Deutschland — Ansätze und Selbstverständnisse der Friedensbewegung in beiden deutschen Staaten. *Forschungsjournal Soziale Bewegungen*, Vol. 27 (Issue 3), pp. 7-23. <https://doi.org/10.1515/fjsb-2014-0303>

Перевод и публикация осуществлены с разрешения автора.

Мир¹ всегда был центральной темой политики и Восточной, и Западной Германии, в каждом случае со своими немецкими особенностями, причем, как на государственном, так и на общественном уровне. Какие уроки извлекла из этого опыта объединенная Германия? Этот вопрос в преодолении конфликта между Восточной и Западной Германией и его последствий — разделения, страданий и смертей — до настоящего времени освещался слишком кратко. Данное сообщение представляет попытку исторического осмысления данного вопроса. Хотя любой конфликт должен рассматриваться отдельно, возможно, уроки противостояния Восточной и Западной Германии могут быть применены к иным случаям дву-

¹ Как противоположность милитаризму, — *Прим. пер.*

сторонней блокады. Вероятно, проверить это можно было бы на примере конфронтации вокруг Украины, в ней самой².

Оба немецких государства, старая³ Федеральная республика Германия (ФРГ) и Германская демократическая республика (ГДР) — возросшие разделенными детища противоположных мировоззренческих, политических и армейских систем и союзов во времена Холодной войны между Востоком и Западом. В исторической перспективе этим они обе обязаны также развязанной немецкими нацистами катастрофе Второй мировой войны, завершившейся освобождением 8 мая 1945 г. Масштаб этой второй большой войны XX в. не подлежит забвению спустя 69 лет после ее окончания: миллионы жертв по всему миру (в большинстве своем — среди мирных жителей), на многих фронтах, гибель людей при ночных бомбардировках, геноцид европейских евреев и народов синти и рома⁴. По этой же причине пострадавшими числятся жертвы "эвтаназии", убитые представители сексуальных меньшинств, политической оппозиции и религиозных групп, таких, как, например, "свидетели Иеговы".

Оставались реалии разрушенной государственности и то, что в наибольшей степени осложняло положение — практически непреодолимые образы врага, которые требовали развоплощения, а также разрушенные этика ненасилия и политическая мораль. Пацифистский девиз из времен Первой мировой войны "Больше никогда!" ("Nie wieder Krieg!") преобразился в непосредственно послевоенные годы в "Никакой больше армии впредь" ("Nie wieder Militär!"). В Конституции современной объединенной ФРГ (Ст. 4, Абз. 3) зафиксировано конституционное право на отказ от воинской службы⁵, которое до 1991 г. преимущественно отвергалось, а помимо этого дорогой ценой оплаченные уроки захватнической войны 1939-1945 гг.:

"Действия, связанные и намеренным образом предпринятые с целью нарушения мирной жизни народов, в особенности предусматривающие ведение захватнической войны, являются антиконституционными".

Они признаются наказуемыми (Ст. 26, абз. 1 Конституции). Также требование "Аушвиц — [пусть не повторится] больше никогда!" ("Nie wieder Auschwitz!"), десятилетиями определявшее широкие слои общественного мнения, и вместе с ним отказ от расизма. Основания организации Объ-

² Статья представляет переработанный вариант доклада на симпозиуме "Friedensbewegung und Politik in Deutschland aus zeithistorischer Sicht — Erfolge, Erfahrungen, Probleme" фонда Розы Люксембург (Бранденбург) в Постдаме, прочитанного 8 ноября 2013 г. В процессе переработки были прояснены некоторые недостающие сведения об обоюдном восприятии инициатив движений в защиту мира в старой Федеративной республике Германия (ФРГ) и Германской демократической республике (ГДР). Доклад опубликован до известных событий 2014 г. — *Прим. пер.*

³ ФРГ, "старая" в значении "неотжественная современной ФРГ", — *Прим. пер.*

⁴ Группы разных национальностей, которым было инкриминировано "цыганское происхождение и подразумеваемый "асоциальный" образ жизни" нацистскими властями, — *Прим. пер.*

⁵ С 1956 по 1983 гг. комитетами и палатами в качестве лиц, отказывающихся от воинской службы, было признано 684266 молодых людей. До 30 июня 2006 г. на альтернативную службу поступили 2 309 664 человека, отказывающихся от воинской службы [*Knebel 2007:29ff.*].

единенных Наций и ее Хартия 26 октября 1945 г. и Общая декларация прав человека от 10 декабря 1948 г. означали новое начало мировой политики. Конфликты по линиям Восток-Запад и Север-Юг очень скоро изменили образ мира, в особенности на самом месте стыка, где Железный занавес разделил Германию и Европу.

Целесообразно удостовериться в том, какими политическими координатами руководствовались оба немецких государства, поскольку именно это определяло в том числе и основные условия для проводимой ими политики. Согласно критериями теории демократии, ФРГ представляла собой либеральную, представительную демократию с разделением ветвей власти и перенем подчиняющихся правосудию конституционных прав, зафиксированных в Конституции 23 мая 1949 г. Она была основана как "демократическое социальное федеративное государство" (Ст. 20, абз. 1). Конституция гарантировала собственность и право наследования с ограничением: "Собственность обязывает. Ее использование должно в равной мере служить общему благу" (Ст. 14, абз. 1 и 2). Статья 15 Конституции предусматривает "общее пользование... земель и почв, полезных ископаемых и средств производства" как "коллективную собственность или иные формы совместного хозяйства" только основе закона о возмещении. В 1955 г. ФРГ вступила в Организацию Североатлантического договора (НАТО). Движение в защиту мира в этом немецком государстве было общественно-гражданским и возникло как "новое социальное движение", то есть строго негосударственное и плюралистическое.

Днем основания ГДР стало 7 октября 1949 г. Ее первая Конституция явилась "социалистической". В преамбуле содержатся высказывания против "западногерманских монополистических капиталистов" и "империализма под предводительством США". В Ст. 1, в абз. 1 говорится:

"Германская демократическая республика — социалистическое государство немецкой нации. Она является политической организацией трудящихся в городе и на земле, которые вместе под руководством рабочего класса и его марксистско-ленинской партии реализуют социализм".

Вторая Конституция, 1968 г., выражала стремление к "построению и поддержанию нормальных отношений и совместной работы обоих немецких государств". Зато в третьей Конституции ГДР, 7 октября 1974 г. Ст. 1, в абз. 1 стоит еще только:

"Германская демократическая республика — социалистическое государство рабочих и крестьян. Она является политической организацией трудящихся в городе и на земле под руководством рабочего класса и его марксистско-ленинской партии".

ГДР вступила в 1956 г. в Организацию Варшавского договора, на Западе обозначаемого как Варшавский пакт. Официальным движением в защиту мира в ГДР был "Совет мира ГДР" (с 1953 по 1963 гг. "Немецкий совет мира"), он управлялся Социалистической единой партией Германии

(СЕПГ). Идеологически ГДР противопоставляла себя ФРГ на основании учения исторического материализма [Eichhorn 1960:15 ff, 26 ff, 99].

Представления о демократии в обоих немецких государствах были несовместимыми друг с другом. Конституция ГДР отказывалась от основ либеральной представительной демократии. ФРГ была, с точки зрения реально-социалистической ГДР, капиталистическими и империалистским государством. Это сказалось на развитии миротворческой деятельности и движений в защиту мира в обоих немецких государствах.

1. Важные этапы движения в защиту мира в ФРГ

1.1. Ремилитаризация ФРГ. Усиление образа врага — "коммунизма"

В западных оккупационных зонах Германии (американской, британской и французской) с 1945 по 1949 гг. по международному праву действовало право военного времени, старая Федеративная республика с 1949 по 1955 гг. подчинялась оккупационному праву. Таким образом в важных внешнеполитических вопросах она могла действовать только совместно с западными странами-победителями — США, Великобританией и Францией, но не против них. Первый бундесканцлер Конрад Аденауэр хотел добиться восстановления независимости молодого немецкого государства. Для установления этого "статуса военно-политической силы" [Wette 2008:12] он стремился к ремилитаризации. Восстановление единства военной силой не входило в его намерения, в отличие от прочной интеграции Республики в коалицию западных стран и возможность осуществления воссоединения с их помощью. Против воли большинства граждан, по при поддержке большинства в Бундестаге Аденауэр смог проводить свою политику ремилитаризации и введения общей воинской обязанности (1956 г.). На выборах в Бундестаг в 1949 и 1953 гг. Аденауэр побеждал с партией ХДС-ХСС, поскольку продвигаемое (ими) "экономическое чудо" отвечало первичным запросам населения — преодолению послевоенного бедственного положения.

Ремилитаризация вызвала значительные противоречия в правящих партиях, парламентской оппозиции и кругах широкой общественности. Первым заявило о себе движение в защиту мира под именем "Движение "без меня"" ("Ohne-mich-Bewegung"). Густав Вальтер Хайнеманн, министр внутренних дел при Аденауэре и в то время еще член ХДС, основатель Общегерманской народной партии (1952 г.), позднее член СДПГ и федеральный президент (1969–1974) ушел в 1950 г. в отставку вследствие собственной позиции неприятия плана Аденауэра о перевооружении ФРГ. Хайнеманн выступал за демилитаризованную нейтральную объединенную Германию в роли моста между Западом и Востоком.

Также и проведенный КПГ (Коммунистической партией Германии) "референдум" о перевооружении (январь 1951 г. — март 1952 г.) не создал единого движения. Напротив, мирные инициативы попадали во времена Холодной войны под подозрение в поддержке коммунизма советского толка. Так как "анти-коммунизм, инструментализированный американскими послевоенными правительствами в качестве несущей опоры их внутренней и внешней политики" был нужен им для построения "собствен-

ной военно-политической силы". Среди западногерманского населения перевооружение вызывало в ходе дальнейшего развития силовой политики все меньшее сопротивление. К началу 1950-х гг. подавляющее большинство отвергало идею перевооружения. Под воздействием Корейской войны (1950–1953), восстания 1953 г. в ГДР и советского вторжения в Венгрию в 1956 г. большинство сжалось до размеров ярко выраженного меньшинства. "Мир" и "мировотворческая деятельность" подвергалась в течение Холодной войны очернению и вызвала негативные оценки. Этот образ врага ментально блокировал альтернативное представление об общегерманской политике, стремящееся к объективности. Он возобновил негативные примеры из эпохи Веймарской республики и времен нацизма. Только после окончания Холодной войны "образу врага" удалось снова положить предел.

1.2. Миротворческое движение против "Гибели в атомной войне"

"Стокгольмское воззвание" Всемирного совета мира уже в 1950 г. требовало уничтожить все атомное оружие и прекратить его производство. Однако атомное оружие не играло в западногерманских дебатах о перевооружении с 1949 г. еще никакой роли. Только когда в 1954 г. стало известно, что США расположили "тактические" ядерные боеголовки и летательные аппараты малой и средней дальности, а также убежища, способные защитить от ядерного удара, в Западной Европе и в том числе в Западной Германии, в качестве противовеса преобладающему в конвенциональной военной силе (танковые и общевойсковые соединения) Советскому Союзу, в рамках новой стратегии "гибкого ответа" вместо действовавшей ранее стратегии "массированного ядерного возмездия", пришли в движение силы противников гонки ядерных вооружений. Это произошло в том числе в единой еще на тот момент Евангелической церкви Германии, во Всемирном совете церквей и в КПП, которая в августе 1956 г. была запрещена Конституционным судом как антиконституционная партия. В 1954 г. ФРГ подписала Парижские соглашения и на их основании спустя год была принята в НАТО. С 1955 г. началось формирование бундесвера⁶ и в 1956 г. введена всеобщая воинская обязанность.

В апреле 1957 г. канцлер Германии Аденауэр объявил, что бундесвер будет оснащен "тактическими" ядерными боеголовками и пусковыми площадками для атомного оружия малой дальности. Аденауэр преуменьшил опасность этих ракет, представив их в качестве "дальнейшего развития артиллерии", несмотря на то, что итог маневра НАТО "Карт-бланш" (1955 г.) для Германии предполагал, что применение 171 единицы ядерного оружия привело бы к гибели 1,7 миллиона человек и 3,5 миллионам пострадавших, причем без учета последствий радиоактивного загрязнения. Еще в апреле 1957 г. группа из 18 ученых естественнонаучных направлений из Университета Гёттингена под руководством Карла Фридриха фон Вайцзеккера протестовала против атомного вооружения "Гёттингенским воззванием". В марте 1958 г. широкая коалиция СДПГ, Объедине-

⁶ Вооруженные силы ФРГ.

ния немецких профсоюзов (DGB), СвДП (FDP Свободная демократическая партия), новооснованной Общегерманской народной партии (GVP), представителей Евангелической церкви Германии (EKD) и критического католицизма, академических кругов и писателей призвала к выступлению против ядерного вооружения под лозунгом "Борьбы против гибели в атомной войне". Локальные и региональные инициативы с демонстрациями, пикетами, богослужениями и массовыми митингами объединили в 1958 г. около 1,5 миллионов человек. Среди знаменитых сторонников кампании были Мартин Нимёллер⁷, Хельмут Голльвитцер, Альберт Швейцер, Карл Барт, Густав Хайнеманн и Хайнц Клоппенбург [*Heipp* 1965].

Федеральное правительство поддерживало антикоммунизм для влияния на настроения населения в своих интересах. Те, кто выступал против атомных ракет, считались пособниками Кремля. Бундестаг, управляемый ХДС, принял оснащение бундесвера ядерным оружием в марте 1958 г. большинством голосов. Синод Евангелической церкви Германии в апреле 1958 г. не смог прийти к решению об отвержении ядерного оружия. После напряженных дискуссий он предложил Федеральному правительству всего лишь "избегать атомного вооружения немецких вооруженных сил" [*van Norden* 2001:63]. Конституционный суд объявил законы земель Гамбурга и Бремена о народных референдумах по вопросу ядерного вооружения бундесвера в июле 1958 г. противоречащими Конституции и потому недействительными, поскольку Конституция, исходя из оснований представительной демократии, ограничивает плебисциты и только государство несет ответственность за внешнюю политику страны. Также и большинство населения поддерживало кампанию не так, как ожидалось. Это отразилось в том числе выборах в парламент в крупнейшей из федеральных земель, Северного Рейна-Вестфалии, где за ХДС в июле 1958 г. отдали абсолютное большинство голосов⁸. Организующая сила кампании, Немецкое объединение профсоюзов и СДПГ, прекратили вследствие этого предвыборную

⁷ Мартин Нимёллер, основатель Пасторского союза и Исповедующей церкви против "Немецких христиан" в т.н. "Третьем рейхе", личный узник Адольфа Гитлера и заключенный концлагеря до 1945 г., один из составителей Штутгартского признания вины (1946 г.), которое облегчило объявленным вне закона немцам после катастрофы (Второй мировой войны, — *Прим. пер.*) возвращение к всемирному христианству и содружеству народов, в качестве теолога и главы Евангелической церкви Гессена и Нассау, а также представителя Евангелической церкви Германии, был одним из тех, кто стремился восстановить отношения между Востоком и Западом). В 1950 г., обеспокоенный эскалацией Холодной войны, он требовал вместо двух немецких государств единого, которое находилось бы под контролем ООН, чтобы обеспечить буфер вместо противостояния блоков на разделенной территории бывшей единой Германии. Во время Франкфуртского церковного съезда 1950 г. Нимёллер говорил о представителях ФРГ и ГДР так: "Ни доктор Аденауэр, ни господин Гротеволь не могут сделать этого (поднять свой голос в защиту свободы всего народа. — У.Ф.), у них нет таких полномочий и им это известно. И если сегодня весь немецкий народ мог бы выбрать свободу, ни один из этих двоих мужчин не стоял бы во главе их государств [*van Norden* 2001:54]. Нимёллер противостоял злоупотреблениям верой в Иисуса Христа в качестве орудия "христианского Запада" не только со стороны нацистов, но и во время Холодной войны, и потому противостоял и недифференцированному представлению "враг-друг" и ремилитаризации ФРГ. Поэтому он разговаривал и общался с коммунистами, сам не будучи коммунистом, в Москве и Восточном Берлине [*van Norden* 2001:47ff.].

⁸ Одним из следствий поражения СДПГ на выборах в Федеральное правительство стало программное обновление партии в виде Годесбергской программы 1959 г.

агитацию. Поскольку они организационно существенно зависели от обеих крупных организаций, кампания закончилась крахом⁹ [*Wette* 2008:22 ff]. Также был утрачен непосредственный повод для нее, потому как в конце концов размещенные атомные ракеты малой дальности оставались под управлением главного командования США и вооружение бундесвера атомным оружием не было реализовано.

Среди малых инициатив против атомного оружия широкую известность получили тогда Пасхальные марши как (гражданская) акция. Все началось в 1958 г. в Великобритании с марша к британскому центру (исследования) ядерного оружия в Олдермастоне, который был организован лордом Бертраном Расселом и британской кампанией ядерного разоружения (Campaign for Nuclear Disarmament). С 1960 г. Пасхальный марш проходил также ежегодно и в ФРГ [*Vack* 1985:160 ff].

1.3. Движение в защиту мира против крылатых ракет Cruise Missile и Pershing 2 (1979–1989)

Мирное движение 1980-х гг. в ФРГ было частью международного движения и определило ход истории Германии [*Hauswedell* 1997:65 ff]. Вместе с экологическим и женским движением оно включило в политическую жизнь целое поколение. Часто в разговорах¹⁰ можно услышать "И я тоже был(а) в 1981 г. в Боннском Хофгартене..."

В чем была суть движений в защиту мира, как они работали?

С 1981 г. до решения Бундестага 22 ноября 1983 г. о размещении ракет средней дальности, способных нести ядерный заряд, между мирными движениями, в целом плюралистическими, существовала согласованная и твердая минимальная договоренность о противостоянии так называемому "дополнительному оснащению"¹¹ со стороны НАТО. Ее невозможно понять без предшествующей практики *Friedenswoche*¹², позаимствованной из Нидерландов [*Deile/Frey* 1981:13 ff; *Kirchhoff* 1981; *Kirchhoff* 1982].

⁹ Jäger, Uli/Schmid, Michael: Die Kampagne "Kampf dem Atomtod". Die Friedensbewegung in der Bundesrepublik Deutschland von 1945–1982 (Teil II der Serie). S. 17. <https://www.lebenshaus-alb.de/magazin/004906.html>.

¹⁰ Представителей этого поколения, — *Прим. пер.*

¹¹ На коалиционной комиссии мирного движения обсуждалась терминология "довооружения" крылатыми ракетами и "Першингами-2" со стороны НАТО и "ответных действий" со стороны СССР размещением SS-22 и SS-23 в ГДР и Чехословакии. Андреас Цумах и Фолькмар Дайле (Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste) говорили 29 декабря 1984 г.: "Обозначение размещения SS-21 и SS-22 (имелись в виду SS-22 и SS-23 — У. Ф. Советская номенклатура ракет мне неизвестна, — *Прим. пер.*) в ГДР и Чехословакии и других мероприятий в качестве "ответных действий" или "реакции" следует внутренней логике гонки вооружений, а именно, запугивания. ... Развитие этой гонки не может быть поддержано движением в защиту мира ни в одном пункте. ... ни размещение "Першингов-2" и крылатых ракет не состоялось, ни размещения SS 21-23 также нет. ... Поэтому мы должны единогласно осудить размещение SS 21/22 (имеются в виду SS-22 и SS-23 — У. Ф.) на территориях ГДР и Чехословакии. ... Если мы не сделаем этого, то мы разрушим основное положение мирного движения. В этом мы не будем принимать участия. Движение в защиту мира не имеет права стать партией взаимных угроз — оно является противником системы запугивания" [*Leif* 1990:88f.].

¹² Изначально Dekade, десять дней молитвы и покаяния, экуменическая межцерковная практика, введенная в 1979 г. с целью обратить внимание верующих на проблемы миротворчества и способствовать их продвижению в политической повестке, — *Прим. пер.*

Это движение было сконцентрировано на одном пункте и ориентировано сугубо на широкие слои гражданского общества. С военно-политической точки зрения речь шла о том, чтобы остановить бессмысленную гонку вооружений¹³ между Западом и Востоком, способную вызвать разрушение и гибель во всемирном масштабе, а также инициировать разоружение обеих сторон, против проводимой в рамках западной доктрины запугивания стратегии "гибкого ответа", угрожавшей обеим сторонам полным уничтожением вследствие ответного удара. Центральным положением в призыве к демонстрации и митингу 1981 г. было требование не одностороннего разоружения, а следование концепции градуализма и принципу "общей безопасности" в смысле высказывания шведского премьер-министра Улофа Ю. Пальме:

"Мы требуем от правительств стран-членов НАТО отозвать свое согласие по вопросу размещения новых ракет средней дальности. Таким образом откроется путь к сокращению атомного оружия в Западной и Восточной Европе с целью начать обоюдный процесс разоружения, охватывающий все стороны" [*Deile/Frey* 1981:7].

Похожим образом были сформулированы ключевые требования в призыве к осенним акциям в 1983 г.

С Двойного решения НАТО от 12 декабря 1979 г. о размещении атомного оружия европейские движения в защиту мира выступали с крупными демонстрациями и другими акциями, включая гражданское неповиновение, против размещения крылатых ракет и ракет "Першинг-2" (последние только в ФРГ) на территории Европы. Большую часть из них составляли христианские группы движения в защиту мира. Кампания "Поворот к жизни — пришло время сказать безоговорочное "нет" оружию массового уничтожения" окрасила съезд евангелической церкви в Ганновере в 1983 г. цветом платков¹⁴, символизировавшим решительный отказ от насилия, в фиолетовые тона. После митинга и демонстрации в Бонне 10 октября 1981 г. "Выступим вместе против атомной угрозы! За разоружение и умиротворение в Европе!", за которую отвечали "Акция покаяния в защиту мира" (Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste (ASF) — демонстрация 1981 г.) и "Общество службы миру" (Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden (AGDF) демонстрация 1981 г. и совместные акции с ASF в 1980, 1982 и 1983 гг.)¹⁵ собрали 300 000 участников и получили поддержку со сто-

¹³ Размещенные на тот момент на Востоке и на Западе запасы ядерного оружия составляли в совокупности заряд, эквивалентный 1 миллиону бомб, сброшенных на Хиросиму. В Центральной Европе на каждого человека приходилось по 16 тонн тринитротолуола.

¹⁴ Повязанных на шею или на голову, — *Прим. пер.*

¹⁵ Брошюры, выпущенные по всей Германии в качестве руководства к Неделям молитвы за мир (*Friedenswoche*) Акцией Знак покаяния / Служения миру (ASF) и Обществом Служение миру (AGDF) освещают современный контекст движения в защиту мира (Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste 1980, 1981 и 1982 гг.). Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste (Hrsg.)1980: *Aktionshandbuch Frieden schaffen ohne Waffen*, Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Berlin; Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste (Hrsg.)1981: *Frieden schaffen ohne Waffen*. *Aktionshandbuch*, Bornheim: Lamuv; Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste (Hrsg.)1982: *Keine neuen Atomwaffen in der Bundesrepublik*; Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste (Hrsg.), *Aktionshandbuch* 3 zur

роны 800 организаций и групп, образовали к моменту подготовки второй крупной боннской демонстрации по поводу визита Президента США Рональда У. Рейгана в Германию 10 июня 1982 г. (около 500 000 участников) более широкий круг сторонников, "Координационный совет движения в защиту мира" ("Koordinationsausschuss der Friedensbewegung" (КА)). Для подготовки третьей большой боннской демонстрации 22 октября 1983 г., за месяц до голосования в Бундестаге о размещении крылатых ракет и "Першингов-2" 22 ноября того же года, образовался новый координационный совет, который организовал до 1984 г. шесть конференций с количеством участников до 1200 человек из локальных групп, а также осенние выступления 1984 г. ("Aktionsherbst 1984"). После перерыва в акциях из-за обвинений в их "автоматизме" Координационный совет устроил в июне 1985 г. вновь "Большой совет" с 800 участниками для стратегической дискуссии и обсуждения дальнейшей работы. Конференции и Большой совет акций были полны неожиданностей и оставались напряженными до последней минуты. Координационный совет действовал через выборное руководство и офис в Бонне. Основа мирного движения обладала выдающимся потенциалом, и оно стремительно разрослось до 5 или 6 тысяч локальных и региональных групп, которые фактически никто никогда не считал. Они были в основном организованы так же плюралистично, как и Координационный совет.

До 30 организаций-участников Координационного совета представляли весьма различные и противоположные программные высказывания, целевые группы и политические культуры: это были партии и околопартийные организации, молодежные союзы, координационные группы и советы, женские объединения, противники военной службы, антифашисты, группы "третьего мира", экоактивисты, христианские группы и частные объединения. Все они относились в рамках Координационного совета к одному или нескольким "спектрам": христианам, независимым, Комитету за мир, разоружение и совместную работу (KOFAZ), социал-демократам/молодым социалистами, "зеленым" и "иным". Эти "спектры" структурировали полную конфликтов и потому трудную работу Координационного совета [Leif 1985; Leif 1989].

Постановление Бундестага от 22 ноября 1983 г. о размещении ракет одни участники мирного движения оценили как глубоко разочаровывающее, к тому же радикализирующее методы, политическое поражение, другие — как вызов долговременной антимилитаристской политике. Вопрос "как быть дальше?" больше не находил общего ответа. Движение, изначально сконцентрированное на одном пункте, все больше превращалось в движение с многими задачами: в зависимости от направления, группы и профессиональные организации (напр. Wissenschaftler für den Frieden,

bundesweiten Friedenswoche "Frieden schaffen ohne Waffen". Bornheim: Lamuv, 1982; Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden/Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste/Pax Christi (Hrsg.) 1985: Schritte zur Abrüstung. Von der Abschreckung zur Sicherheitspartnerschaft. Analysen und Vorschläge vorgelegt von der Arbeitsgruppe "Schritte zur Abrüstung", Bonn, Frankfurt/Main, Berlin. (In Fortsetzung der Vorschläge der Arbeitsgruppe für kalkulierte einseitige Abrüstungsschritte des Westens (1981), Konkretisierung dieser Vorschläge angesichts der Stationierung [1983]).

рабочая группа Darmstädter Signal kritischer Soldaten [Liebsch 2003]) посвящали себя специфическим вопросам, которые до того перекрывала гонка вооружений. В декабре 1989 г. Координационный совет был распущен в пользу новоорганизованной "Сети мирного сотрудничества"¹⁶. В настоящее время она считает себя головной организацией Движения в защиту мира. К ней принадлежат более 50 миротворческих организаций и инициатив (Kooperative für den Frieden).

Согласие организаций, действовавших в рамках Координационного совета, по вопросу насилия против людей и ущерба имуществу во время проводимых под ответственностью Координационного совета демонстраций, митингов и иных мероприятий, заключалось в том, что "Движение в защиту мира является и будет оставаться ненасильственным" [Leif 1990:79]. Оно обосновывалось не только тактически, но мыслилось как исходящее из понимания мира как такового и постоянно актуализировалось в соответствии с данным поводом. Эта позиция корреспондировала с интерпретацией демократического права на собрания согласно Статье 8 Конституции и как проявление свободы мнений согласно Статье 5 Конституции. В результате между ответственными за мероприятия, которые, согласно Закону о демонстрациях, требовалось только заявлять, но не согласовывать, и полицией существовали регулярные контакты для обсуждения, например, маршрутов шествий и вопросов безопасности¹⁷.

Среди постоянно возникавших тем ожесточенных внутренних споров в Координационном совете¹⁸ и Движении в защиту мира в целом в эти годы были, в частности, вопросы стратегии разоружения (градуализм, одностороннее разоружение?¹⁹), бойкотирование Олимпийских

¹⁶ Netzwerk Friedenskooperative, офиц. Förderverein Frieden e.V. — Прим. пер.

¹⁷ Министр внутренних дел Северного-Рейна-Вестфалии Герберт Шноор (СДПГ) образцово проводил "Боннскую линию" для снятия напряжения для Боннской демонстрации и митинга 10 октября 1981 г. в напряженной и конфликтной ситуации тех дней. После этого вперед осторожно выступали сотрудники полиции, в белых беретах, без шлемов и дубинок. В случае применения насилия, которого участникам демонстрации предписывалось избегать, поодаль наготове стояли соответствующим образом оснащенные полицейские силы. С этим были согласны обе стороны. Шноор приглашал противников и сторонников размещения (ядерного оружия, — Прим. пер.), в полицейскую казарму Мюнстер-Хилтруп, где размещались сотрудники полиции, отвечающие за порядок на демонстрации 10 октября 1981 г., для того чтобы те изложили свои позиции. Дискуссии для деэскалации проводились с ответственными организаторами (протестных мероприятий) по всей республике также на уровне начальников полицейских управлений.

¹⁸ Фолькмар Дайле, руководитель Акции "Знак покаяния/Служба миру" и спикер "христианского спектра" Координационного совета, в интервью 14 декабря 1983 г. сказал: "Кто когда-либо побывал на заседании Координационного совета, видит, что собственно практически все политические противоречия интегрированы в рамках мирного движения, что существует значительная внутренняя дискуссия и компромиссы в отношении совместной политической деятельности достигаются совсем нелегко, поскольку идет очень серьезный внутренний процесс обсуждения" [Leif 1990:95].

¹⁹ Независимая экуменическая рабочая группа "Шаги к разоружению", состоявшая из политологов, юристов, журналистов, политических экономистов, педагогов и богословов закладывала основу для аргументированной дискуссии теоретическими текстами: 1981 г. — к проекту просчитанных, односторонних действий по разоружению Запада; 1983 г. — конкретизация с точки зрения предстоящего размещения (оружия, — Прим. пер.); 1985 г. — дальнейший том "От запугивания — к стратегическому партнерству" (Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden/ Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste/ Pax Christi 1985).

игр 1980 г. в Москве и 1984 г. в Лос-Анджелесе, отношение Западной Европы к превосходству США, отношение мирного движения к государству, государственной власти и политическим партиям, новые методы протеста и противостояния (гражданское неповиновение, голодовка), составление списка спикеров²⁰ и конкретное планирование и распределение ответственности (за проведение, финансирование) акций. Прежде всего, конфликты существовали со "спектром" Комитета за мир, разоружение и совместную работу по поводу военного положения в Польше (1981–1983), независимого мирного движения в ГДР и роли Советского Союза в международной политике [Leif 1990:142]. Двойное решение НАТО и вторжение Советского Союза в Афганистан последовали друг за другом с разницей всего в две недели в декабре 1979 г. С мирными группами в "другой Америке" возник оживленный обмен, включавший визиты спикеров в США во избежание обвинений в "антиамериканизме". В каждом случае особые отношения к самостоятельной церковной деятельности в защиту мира и мирных групп в ГДР западногерманские организации поддерживали с помощью собственных официальных и неофициальных связей.

Что остается с современной точки зрения?

Движение в защиту мира, к которому причисляли себя 8% и 61% западногерманского населения симпатизировал, хотя и не достигло отмены Двойного решения 1979 г., но как социальное движение, благодаря широкой и далеко идущей мобилизации, подготовило политический путь для позднейших договоров о разоружении и антимилитаристской позиции (неприятие войны в Ираке большинством в 2003 г.). Партия "Зеленых" также возникла, потому что СДПГ не отреагировала вовремя на вызовы современности. Евангелическая церковь Германии, напротив приняла решение о мирном меморандуме 1981 г. в отношении 8-го Гейдельбергского тезиса только в 2007 г. "С точки зрения евангелической мирной этики угрозы ядерным оружием больше не могут в настоящее время рассматриваться в качестве легитимного средства самозащиты". [EKD 2007:103]. Осталась проблема: в рамках "совместного использования ядерного оружия" ФРГ на территории Германии все еще размещены 20 ядерных боеголовок в Бюхеле (Райнланд-Пфальц). Планы противоракетной обороны США для Польши и Чехии дали России повод для того, чтобы угрожать денонсированием подписанного в 1987 г. договора о ликвидации ракет средней и малой дальности США и СССР (РСМД, прекращен 2 августа 2019 г. — *Прим. ред.*) [Mutlanger Manifest 2008:67].

Движение в защиту мира способствовало преодолению догматического антикоммунизма времен Холодной войны, который был реальным препятствием для политики, направленной на будущее. Оно искало внутри себя и публично диалога и дискуссии с теми, кто представлял "реаль-

²⁰ Например, при подготовке Боннской демонстрации 1983 г. напряженно обсуждался вопрос, кого следует пригласить из ГДР. Некоторые предпочитали спикера из области "независимого движения в защиту мира" из ГДР. Решено было пригласить старшего пастора Хайно Фальке из Эрфурта, из Союза евангелических церквей ГДР, который позже также приехал.

ный социализм" и его политику в ГДР и Советском Союзе. Координационному совету удалось также установить контакт между представителями СДПГ и КПГ, которые согласно решению об ограничении СДПГ в отношении КПГ, не позволявшему вступать в сотрудничество с ее сторонниками. Многие переговоры проходили на неофициальном, личном уровне. Образы врага анализировались на семинарах и акциях (например, личные беседы в Москве с представителями министерств иностранных дел и обороны, Институтов изучения США и Канады в РАН (Институт Арбатова)) с мирно-педагогических позиций.

Амбициозной была акция "Примирение и мир с народами Советского Союза" в отношении нападения гитлеровской Германии на Советский Союз 22 июня 1941 г.²¹ Начиная с 1987 г. в мирных группах и церквях ФРГ (рабочие группы Солидарная церковь Вестфалии и Липпе 1987 г.²²; совет комитетов сторонников мира земельных церквей и христианских мирных служений 1987 г.²³; общество Служба миру 1990 г.) началось обсуждение этой ранее не рассматривавшейся публично в немецком обществе катастрофы. Состоялись некоторые по сей день продолжающиеся визиты, немецко-советские недели мира 1989 г. и 1990 г. (уже общенемецкие с участниками из различных мирных инициатив ГДР), долговременные инициативы (связанные с катастрофой в Чернобыле, а также образовательные). Движение в защиту мира подкрепляло широким спектром своей деятельности процесс Совещания по безопасности и сотрудничеству для разрядки в Европе. Спор о идеологиях и коллективной безопасности между ФРГ и ГДР, имевший важное значение для обеих немецких государств, продвигаемый через "Документ СДПГ-СЕПГ" 1987 г. [Brinkel/Rodejohann 1988]²⁴, также происходил в контексте Движения в защиту мира.

Попытки тогдашнего министра внутренних дел Фридриха Циммермана дискредитировать движение в защиту мира как внедренное и управляемое коммунистами, например, через "информирование граждан" о "влиянии Москвы" на членов Координационного совета движения в защиту мира, уже стали историей. Министерство внутренних дел опубликовало брошюру "Замаскированные помощники Москвы", в которой в качестве "агентов влияния" были приведены регулируемые ЦК КПСС организации, "которые были собраны в Будапеште, Праге или Хельсинки, но в конце

²¹ Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden 1990: Versöhnung mit den Völkern der Sowjetunion. Reader zur Reise in die Sowjetunion im Rahmen der 2. bundesdeutsch-sowjetischen Friedenswoche vom 31.8.-8.9.1990, Bonn.

²² Arbeitsgemeinschaften Solidarische Kirche Westfalen und Lippe (Hrsg.) 1987: Versöhnung und Frieden mit den Völkern der Sowjetunion. Herausforderungen zur Umkehr, Gütersloher Verlagshaus.

²³ Konsultation der landeskirchlichen Friedensausschüsse und der christlichen Friedensdienste in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Akademie Baden 1987: Friede mit der Sowjetunion. Konsultation 17.-19.3.1987. Herrenalber Protokolle 43, Bad Herrenalb. Kooperative für den Frieden: www.koop-frieden.de.

²⁴ "Документ СДПГ-СЕПГ" описывает "Предварительные разработки для культуры политического спора" в идеологической дискуссии: "Таким образом, мы едины в том, что мир является основополагающим условием для осуществления наших соответствующих (соответственно, у каждой партии — своих, — Прим. пер.) ценностей и принципов, что совместная работа по охране мира не требует отказа от этих ценностей и не считает его целесообразным. Итак, есть вопросы, по которым мы согласны, и другие, о которых мы должны спорить дальше. Мы должны жить дальше в напряжении от согласия и конфликта" [Brinkel/Rodejohann 1988:17ff.].

концов всегда выполняли приказы Москвы [*Bundesminister des Innern* 1987:3]. Одной из важных причин распада Советского Союза в 1989 г. была политика умиротворения и Хельсинкские соглашения 1975 г., а не западная политика с позиции силы или "разоружение", как часто утверждают представители той или иной заинтересованной стороны.

Движение в защиту мира имело успех во всех фазах своего развития, так как действовало ненасильственными методами, в том числе в отношении стремлений готовых к применению насилия групп и почти истерических ожиданий консервативного федерального правительства и СМИ. В 1981 г. это было серьезной общественной проблемой, что можно продемонстрировать анекдотом: боннские предприниматели из опасения беспорядков во время демонстраций забили свои витрины досками; один из демонстрантов написал на них: "я специально приехал из Москвы, чтобы закупиться здесь". Семьи могли приходиться на демонстрации с детьми безо всякого страха за них. Представители мирного движения встречались с министром внутренних дел и полицией для "обсуждения деэскалации", чтобы выработать меры для укрепления доверия и необходимой для демонстрантов кооперации. Федеральный конституционный суд в Брокдорфском решении от 14 мая 1985 г. [*Aktenzeichen 1 BvR 233, 341/81*] оценил Горлебенское шествие 1979 г., Боннскую мирную демонстрацию 1981 г. и южногерманскую живую цепь 1983 г. как образцовые примеры осуществления права на свободу собраний согласно статье 8 Конституции. В отношении максимально спорного с юридической и политической точки зрения вопроса, должны ли подвергаться преследованию сидячие забастовки гражданского неповиновения как *vis compulsiva* в смысле § 240 Уголовного кодекса решение Конституционного суда от 10 января 1995 г. [*Aktenzeichen 1 BvR 723/89*], было отрицательным, поскольку определение термина "насилие" согласно названному параграфу более не используется в отношении Статьи 103, абз. 2 Конституции и поэтому должно быть ограничено. В связи с этим процессы против участников сидячих демонстраций были признаны не имеющими силы.

Движение в защиту мира в долгосрочной перспективе было политически успешным, потому что оно, опережая время, популяризировало идею "изменения через сближение" (Эгон Бар) и "коллективной безопасности" (Улоф Пальме) и "нового мышления" (Михаил Горбачев), а также заручилось поддержкой большинства населения в отношении этих взаимосвязанных максим политики мира, прежде чем существовавшая на тот момент политика партий и правительства оказались в состоянии это реализовать [*Hauswedell* 1997:91 ff, 108]. Движение в защиту мира действовало в духе определения "обязанности сохранять мир", изначально выдвинутого на обсуждение бывшим членом Федерального конституционного суда Гельмутом Симоном²⁵ [*Deiseroth* 2010]. Но чего конкретно оно добилось, в частности для падения Берлинской стены и завершения конфронтации блоков?

²⁵ Simon, Helmut: Die Friedensverpflichtung im Grundgesetz. Anmerkungen nach und zum Kosovo-Krieg. In: Rechtsprechungs-Report, Nr. 1, herausgegeben von MARI und IALANA. Marburg, ohne Jahr. 50 ff.

2. Какую роль играло мирное движение в падении Берлинской стены 1989 г. и окончании конфронтации между блоками?

Потерпели ли мирные движения в западной Европе и западной Германии против размещения крылатых ракет и "Першингов-2" в восточной Европе (1983 г.) после Двойного решения НАТО от 12 декабря 1979 г. политическое поражение, также как и мирные активисты в ГДР? Какую роль играли сторонники движения в защиту мира при падении Стены и в мае 1989 г. в отношении прекращения противостояния Востока и Запада? Это существенные вопросы самосознания мирного движения после 1979 г. И ответы на них спорны. Марцин Заборовский, директор Польского института международных дел, обсуждает альтернативы: западноевропейские страны и русские видят причину падения Берлинской стены как следствие горбачевской Перестройки и желания советского лидера преодолеть раскол между западной и восточной Германией. В странах центральной и восточной Европы провоцирующим фактором считают катастрофическую ситуацию в экономике СССР и диссидентские движения в Польше, Венгрии и Чехословакии. Со стороны США предполагается, что Советский Союз не мог конкурировать в гонке вооружений с президентом Рейганом, особенно в форме стратегической оборонной инициативы (SDI), поэтому был вынужден идти на политические уступки²⁶.

Западно-немецкое [движение] было частью западно-европейских мирных движений против размещения 108 ракет Першинг-2 в Федеративной Республике и 464 крылатых ракет (Cruise Missiles) в Великобритании (160), Италии, Федеративной Республике (96), Бельгии (48) и Нидерландах (48). Минимальный консенсус Движения одного пункта был направлен, минуя политические, общественные и конфессиональные границы, исключительно против ядерного оружия. Когда немецкий Бундестаг утвердил 22 ноября 1983 г. размещение ракет средней дальности, многие в мирном движении сочли это — после беспрецедентных до этого времени сборов подписей, демонстраций, митингов²⁷, даже голодовок — поражением, поскольку правительственная коалиция ХДС и СвДП под руководством

²⁶ Zaborowski, Marcin 2009: How did the wall fall? European Institute for Security Studies. ISS Analysis November 2009, Internet: https://www.iss.europa.eu/sites/default/files/EUISSFiles/MZ_How_did_the_Wall_fall.pdf

²⁷ Например, Крефельдское воззвание об ограничении размещения оружия (с 1980 до 1983 гг. собрало около 4 млн подписей), Демонстрации на Соборе немецких евангелических церквей в Гамбурге в июне 1981 г. под лозунгом: "Бойтесь, смерть в атомной войне угрожает нам всем! Защищайтесь!", Демонстрация и митинг "Вместе вперед — против атомной угрозы! За разоружение и разрядку в Европе" 10 октября 1981 г. в Бонне (300 000 участников) с последовавшей организацией Координационного совета Движения в защиту мира, митинг против встречи в верхах представителей НАТО в Бонне 10 июня 1982 г. (около 500 000 участников), Собор евангелических церквей в Ганновере в 1983 г., с преобладанием фиолетовых платков в поддержку акции "Возвращение к жизни — пришло время сказать безоговорочное "нет" оружию массового уничтожения", осенние акции движения в защиту мира, проводившиеся с 15 по 22 октября 1983 г. "НЕТ "Першингам-2" и крылатым ракетам" (масштабная демонстрация 22 октября 1983 г. в Бонне, митинги в Гамбурге и Западном Берлине, "Живая цепь" в южной Германии от Ульма до Штуттгарта с общим числом 1,3 млн участников, митинг на месте размещения ракет "Хассельбах" в Хунсрюке в 1986 г. (200 000 участников), "Недели мира" христианской части мирного движения по всей республике, не поддающиеся подсчету инициативы и группы по всей республике, Пасхальные марши, основание многочисленных мирных инициатив представителей разных специальностей, акции гражданского неповиновения.

Гельмута Коля привела решение НАТО в действие вопреки воле большинства населения под девизом "Вы протестуете — мы правим".

Определять это бессилие как поражение было бы, тем не менее, исторической ошибкой. Ибо новое Мирное движение участвовало с 1979 г. и до окончания противостояния Востока и Запада в построении устойчивой, ценностно-ориентированной и основополагающей демилитаризации европейской политики. Ее участники имели косвенный политический успех при поддержке линии политики разрядки во внешнеполитической и оборонной сфере "снизу" [*Hauswedell* 1997: 162 f].

Политика разрядки была направлена на преодоление опасного противостояния в Холодной войне между странами Запада в НАТО и Востока в Варшавском пакте. Конфликт систем препятствовал решению европейских послевоенных проблем, в т.ч. "немецкого вопроса", признания линии Одер-Нейсса в качестве границы с Польшей, и прекращения гонки атомного и конвенционального вооружения. Предложенная Эгоном Баром в Тутцинге в 1963 г. формула "перемены через сближение" для принятия статуса-кво в перспективе европейского мирного устройства стала основанием для восточной политики Вилли Брандта (СДПГ). Политика разрядки нашла свое выражение в форме Конференции по безопасности и сотрудничеству в Европе и подписании Хельсинкских соглашений 1 августа 1975 г. Она закрепляла основополагающие ценности и нормы в отношении прав человека и гражданина в центрально- и восточноевропейских государствах и устанавливала "меры по укреплению доверия" против обоюдных представлений об угрозе. Таким образом, границы между блоками были перфорированы и постепенно без применения военной силы разрушены изнутри [*Bald* 2005:77].

Мирное движение оказало давление на переговоры о сокращении количества ракет на востоке и западе и таким образом участвовало в принятии решения о развитии архитектуры безопасности в Европе. В спорах в Федеративной Республике, в НАТО и между протагонистами Холодной войны, США и Советским Союзом, мирное движение мобилизовало большинство западно-немецкого населения против так называемого довооружения, которое началось после Двойного соглашения НАТО от 12 декабря 1979 г. Тогдашний канцлер Гельмут Шмидт (СДПГ) уже в своей речи в Лондоне 28 октября 1977 г. обратил внимание на то, что требованиям безопасности западноевропейских партнеров по НАТО в ходе переговоров США и Советского Союза о контроле над вооружениями будет нанесен ущерб, если не удастся защитить страны западной Европы против размещенных Советским Союзом на европейской территории СС-20 [*Risse-Kappen* 1988:35]. В соответствии с этим, Двойное соглашение предусматривало стратегическое размещение американских "Першингов-2" и крылатых ракет в западной Европе, но столь же важно — параллельно и дополнительно к этому, — предложение Советскому Союзу о переговорах о политике вооружения о ракетах средней и большей дальности. Западные ракеты средней дальности должны были быть устанавлены только в случае провала переговоров. Действующими в то время стратегическими рамками была стратегия "гибкого ответа" НАТО (*flexible*

response)²⁸. Мирное движение, однако, следовало подтвержденному в исследовании "Kriegsfolgen und Kriegsverhütung" [Afheldt 1972] и другими учеными выводу, что ядерное оружие не защитит Федеративную Республику, не разрушив ее до основания. Обсуждался концепт "структурной неспособности к нападению" [Weizsäcker 1971; Lutz 1981]. Мирное движение поставило табуированный вопрос: "Что, если запугивание не сработает?"

Ожесточенные, острые публичные дебаты доминировали в обществе и политике. Мирное движение использовало противоречия [Risse-Kappen 1988:74] Двойного соглашения НАТО для своих аргументов. Оно обратилось, по основополагающим этическим причинам и причинам мирной политики, точно также как и евангелические церкви в ГДР, против запугивания как инструмента политики безопасности. Кампании вроде "Возвращение к жизни — настало время сказать безоговорочно "нет" оружию массового уничтожения" организованные христианами и церквями доходили до объявления *status confessionis*²⁹ против ядерного оружия [Moderamen des Reformierten Bundes 1982; Kirchhoff 1982]. Изложенное в духе градуализма воззвание мирных организаций из Нидерландов, из ФРГ и других европейских стран для первых из массовых демонстраций и митингов под лозунгом "Вместе против ядерной угрозы! За разоружение и разрядку в Европе!" 10 октября в Бонне требовало:

"Мы сопротивляемся новому ядерному оружию в Европе. Мы требуем от правительств стран-членов НАТО отозвать их согласие о размещении новых ракет средней дальности. Это откроет путь сокращению ядерного оружия в западной и восточной Европе с целью начать процесс широкого обоюдного разоружения. Мы выступаем за свободную от ядерного оружия Европу, в которой ядерное оружие не будет ни производиться, ни храниться, ни применяться. ... Наши правительства должны проявить собственную инициативу для действенных переговоров о разоружении и продолжении политики разрядки"³⁰.

²⁸ Стратегия "гибкого ответа", изложенная в документе военного командования НАТО MC 14/3 от 16 января 1968 г. упраздняла стратегию "массового возмездия" ("massive retaliation"). До конца Холодной войны она считалась стратегией НАТО в отношении военной угрозы, исходящей от Восточного блока. Она предусматривала поэтапное действия в случае нападения (одновременно, последовательно или в произвольном порядке): а) прямая оборона с использованием конвенциональных войск, б) "преднамеренная эскалация", в том числе с контролируемым применением тактического ядерного оружия в случае недостаточности конвенциональных сил, с) запугивание противника угрозой общей ядерной реакции и в случае неудачи угрозы — применение стратегического ядерного оружия против боевых комплексов противника и других военных, промышленных, индустриальных и иных важных с военной точки зрения целей. С точки зрения политики безопасности эта стратегия базировалась на одобренном на Конференции министров иностранных дел стран-участников НАТО 14 декабря 1967 г. докладе бельгийского министра иностранных дел Пьера Ш.Ж.М. Армеля. Доклад Армеля переориентировал политику безопасности на элементы обороны и разрядки. Военная сила должна была вместе со снятием политического напряжения создавать атмосферу стабильности, безопасности и доверия [Afheldt 2009; Bald 2005:70 ff].

²⁹ Понятие *status (или casus) confessionis* — богословский термин, который обозначает случай исповедания веры. Он содержит три элемента: а) повод *status confessionis* должен касаться основополагающих положений веры, то есть "сути веры"; б) он означает "этически ситуацию, в которой нормальные для христианина возможности оценки и допустимый образ действия более невозможны"; с) он поднимает вопрос (в экклесиологическом смысле) перед церковной общиной сообразно богословскому учению христианской церкви [Huber/Reuter 1990:182].

³⁰ Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste/ Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden (Hrsg.) 1981: Bonn 10.10.81. Friedensdemonstration für Abrüstung und Entspannung in Europa. Bornheim: Lamuv, 7.

Начавшиеся в соответствии с дискуссионной частью Двойного соглашения в конце 1981 г. переговоры между Востоком и Западом провалились. Несмотря на усилившиеся протесты "горячей осени" 1983 г., по решению бундестага новые ракеты средней дальности были размещены в Федеральной Республике после 10 декабря 1983 г.

В качестве "важной заслуги" мирного движения Томас Риссе-Каппен признает "основополагающую перемену в культуре оборонительной политики", которая была предпринята "впервые с пятидесятых годов". "Растущее мирное движение было в 1981 г. настоящей причиной, по которой США и НАТО согласились после длительных внутренних споров на предложение о нулевом решении в отношении систем большей дальности" [*Risse-Kappen* 1988:198]. Этого не могло бы произойти "без массовых демонстраций нового мирного движения" [*Risse-Kappen* 1988:90, 104, 194]. Активисты мирного движения демократизировали также политику безопасности и обороны. Они выдвинули "экспертов с противоположной стороны" [*Hauswedell* 1997:170 ff]. Особенно важными были профессиональные инициативы, такие как Дармштадский сигнал, который принес дискуссию под защитой конституционных прав в бундесвер [*Liebsch* 2003]. Через части СДПГ и новообразованную партию "Зеленых" мирное движение проникло глубоко в парламент. Члены церкви голосовали в наибольшей мере против "довооружения". Независимо от этого в исследованиях мира и конфликтов дискутировали о разрушительных последствиях политики запугивания. Мир означал не только негативное "отсутствие войны", но приобрел положительное содержание³¹.

После того, как Горбачев стал в 1985 г. генеральным секретарем КПСС, движение вернулось в прежде бесплодные переговоры³². В противоположность позиции своего многолетнего предшественника Л. И. Брежнева, он вынес нулевое решение в отношении ракет средней дальности (включая СС-20) на обсуждение и тем самым пошел навстречу западноевропейским интересам. Согласно Риссе-Каппену решающим было внутривнутриполитическое развитие под знаком так называемой новой мысли и перестройки, то есть общественного переустройства, которое изменило не только внутреннюю и экономическую политику, но также внешнюю политику и политику безопасности [*Risse-Kappen* 1988:196]. "Без сигнала готовности к разрядке в направлении востока, поддержанного широкой общественностью, катализатором которому послужило мирное движение, Горбачев не смог бы выдержать свой новый курс; без этой перемены курса советского правительства, с другой стороны, не открылось бы достаточно свободного места для международных демократических движений", оценивает Хаусведель [*Hauswedell* 1997:163].

Встреча в верхах между президентом Рейганом и генеральным секретарем Горбачевым, проходившая с 10 по 12 октября в Рейкьявике, хотя и принесла прорыв в отношении ракет средней дальности на Востоке

³¹ По поводу заинтересованности в преодолении примитивного антикоммунизма с застывшими образами "своей-чужой" было упомянуто выше, см. 2.3 настоящей статьи.

³² Горбачев слышал благодаря Объединению немецких ученых (VDW) и Пагуошским конференциям о концепте "структурной невозможности нападения" и подхватил эту тему [*Afheldt* 2009].

и Западе, потерпела изначально провал, поскольку советская сторона создала взаимозависимость между договором о ракетах средней дальности и космическим вооружением в форме СОИ США. После трудных переговоров США и СССР подписали 8 декабря 1987 г. в Вашингтоне Договор о ликвидации ракет средней и меньшей дальности в отношении ракет с дальностью действия от 500 до 5500 км. Это было, таким образом, двойное нулевое решение. Демонтаж ракет начался на Востоке и Западе. Это приблизительно отвечало требованиям, выдвинутым мирным движением с 1979 г.

После Договора о ликвидации 1987 г. минимальный консенсус мирного движения окончательно распался, и вместе с ним мобилизующая сила в вопросах разоружения. Готовность укреплять умиротворение в "европейском доме" упала, тем не менее, на плодотворную почву в ФРГ и в ГДР, где Экуменическое собрание в Дрездене-Магдебурге-Дрездене в 1988/1989 г. с 1989 г. ментально подготавливало "Мирную революцию". Сложные немецко-немецкие переговоры и переговоры с четырьмя странами-победителями Второй мировой войны продолжались. Они привели к Договору об окончательном урегулировании статуса Германии от 12 сентября 1990 г., восстановившем полный суверенитет Германии. Без "мирной революции" в ГДР, которая была осуществлена преимущественно местными церквями и мирными группами это было бы невозможно. Подписание Договора об обычных вооруженных силах в Европе между странами НАТО и Варшавского пакта от 19 ноября 1990 г. отметил завершение Холодной войны.

Таким образом, успешную конструктивную роль, которую мирное движение и ее организации сыграли между 1979 и 1990 г. можно отметить в обоюдно действенных спорных отношениях между гражданским обществом (мирное движение) и государством, равно как между государствами и объединениями в пользу разоружения. Запугивание в качестве максимы политики безопасности с государственной точки зрения остается, тем не менее, к сожалению, в силе, пока ядерное оружие не уничтожено.

3. Какие уроки следует извлечь из развития мирного движения и политики в старой Федеративной республике Германии?

Из названных выше результатов мирной политике можно очень обобщенно вывести следующие уроки для будущего:

1. Усилия мирного движения в старой Федеративной республике в направлении мира поспособствовали обеспечению свободы действия в политике и тем самым помогли преодолеть идеологически закрепленную неподвижность. Поэтому любая мирная работа должна быть организована стратегически таким образом, чтобы освобождать место для альтернативных решений, в том числе в констелляциях, образующих блоки и вопреки давлению.

2. Взаимное запугивание и угроза применения ядерного оружия были ослаблены подписанием договоров о разоружении, но не устранены для всего человечества ни количественно, ни качественно. Необходима дальнейшая борьба против поддержания в готовности и угроз применения

ядерного оружия и других видов оружия массового уничтожения и их распространения.

3. Ментальной основой для поддержания запугивания в немецко-немецких отношениях выступали взаимно изолирующие, обоюдно маргинализирующие, политически нагруженные образы врага в виде антикоммунизма и антиимпериализма. Они могут быть ослаблены при мирном воспитании, встречах и в диалоге, и могут и должны обсуждаться совместно. Мирное воспитание как внутри государства, так и в международном контексте остается постоянным и первоочередным заданием.

4. Напряженность и конфликты нормальны для международных и внутригосударственных отношений. Однако логика мира должна прийти на смену милитаристски ориентированной политике безопасности с целью их преодоления. Ведущей на Востоке и Западе стала идея, что не милитаризированной безопасности можно достигнуть только совместно и в партнерстве. Для этого необходимо поддерживать усилия, которые предотвращают конфликты путем сотрудничества (превентивное решение кризиса). Насилию при реализации противоречащих интересов необходимо препятствовать. Организации, выступающие посредниками, и инструменты посредничества, в том числе в институциональной и политической плоскости, следует поддерживать. В этом должны принимать участие члены гражданского общества (участие как конституционное право).

5. Ненасилие показало себя в конфликтных ситуациях как неотъемлемое условие для взаимного сближения сторон конфликта, позволяющее удержаться от спиральной эскалации насилия, ослабить ее или предотвратить.

6. Общественные движения, такие как, к примеру, мирное, экологическое или женское движение, имеют политический успех с большей вероятностью в кооперации с другими действующими силами и при тематической концентрации, направленной на немногочисленные цели. Чем сложнее цель, тем больше профессиональных знаний и компетенции действующие лица должны усвоить. Неизбежные споры при разъяснении различных мнений и поиск компромиссов в подобных сотрудничествах представляют собой школы демократии.

7. Для развития представительной демократии важно, чтобы заинтересованное население и участники своевременно были включены в процессы информирования и принятия решений. Иначе инициативы отмирают и вырождаются в неэффективную бюрократию и номенклатуру.

References

1. Afheldt, H., Potyka, Ch., Reich, U-P, Sonntag, Ph., Weizsäcker, C. F. von (1972). *Durch Kriegsverhütung zum Krieg? Die politischen Aussagen der Weizsäcker-Studie "Kriegsfolgen und Kriegsverhütung"*. München: Hanser.
2. Afheldt, H. (2009). *Kalter Krieg, Rüstung, Rüstungskontrolle und die Vereinigung Deutscher Wissenschaftler*. In: Bieber, A. S., Braun, H-J, Croll, R., Ehringhaus, P., Finckh, H., Graßl, M., Weizsäcker, H., Ulrich von, E. (Hrsg.), *Wissenschaft — Verantwortung — Frieden: 50 Jahre VDW*, Berlin: Berliner Wissenschaftsverlag.
3. Bald, D. (2005). *Die Bundeswehr. Eine kritische Geschichte 1955–2005*, München: Beck.
4. Brinkel, W., Rodejohann, J. (Hrsg.) (1988). *Das SPD:SED-Papier. Der Streit der Ideologien und die gemeinsame Sicherheit*, Freiburg i. Br.
5. Bundesminister des Innern (1987). *Texte zur Inneren Sicherheit, Moskaus getarnte Helfer. Die Aktivitäten sowjetisch gesteuerter internationaler Einwirkungsorganisationen und ihrer Partner in der Bundesrepublik Deutschland*, Bonn.
6. Deile, V., Frey, U. (1981). *Wie es zur Demonstration vom 10.10.1981 in Bonn kam*. In: *Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden (Hrsg.)*, Bonn 10.10.81. *Friedensdemonstration für Abrüstung und Entspannung in Europa*. Bornheim: Lamuv, 13-20.
7. Deiseroth, D. (2010). *Die zentralen Elemente des Friedensgebotes des Grundgesetzes*. In: *Vorgänge*, Nr. 189. Januar 2010, 103-112.
8. Eichhorn, W., Heyden, G., Kosing, A., Scheler, H. (1960). *Wissenschaftliche Weltanschauung. Teil II Historischer Materialismus. Heft 4: Klassen, Klassenkampf, Staat und Revolution*, Berlin (Ost): Dietz.
9. *Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2007). Aus Gottes Frieden leben — für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloher Verlagshaus.
10. Hauswedell, C. (1997). *Friedenswissenschaften im Kalten Krieg, Friedensforschung und friedenswissenschaftliche Initiativen in der Bundesrepublik Deutschland in den achtziger Jahren*, Baden-Baden: Nomos.
11. Heipp, G. (Hrsg.) (1965). *Es geht ums Leben! Der Kampf gegen die Bombe 1945-1965*, Hamburg: Evangelischer Verlag Huber, Wolfgang/Reuter, Hans-Richard 1990. *Friedensethik*. Stuttgart: Kohlhammer.
12. Kirchoff, H-U. (1981). *Kirche und Kernbewaffnung. Materialien für ein neues Gespräch über die christliche Friedensverantwortung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
13. Kirchoff, H-U. (Hrsg.) (1982). *Wort an die Gemeinden zur Kernbewaffnung*. Brief, Erläuterung und Bericht. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
14. Knebel, G. (2007). *Militärdienst bleibt Gewissensfrage, auch wenn die Erscheinungsformen von Krieg und Frieden sich wandeln. Vom Primat des Militärischen zum politisch gewollten Primat des Gewissens?! In: Evangelische Arbeitsgemeinschaft zur Betreuung der Kriegsdienstverweigerer (EAK) (Hrsg.). NEIN zu Krieg und Militär JA zu Friedensdiensten. 50 Jahre evangelische Arbeit für Kriegsdienstverweigerer*. Bremen, 15-63, 29f.
15. Leif, Th. (1985). *Die professionelle Bewegung. Friedensbewegung von innen*, Bonn: Forum Europa Verlag.
16. Leif, Th. (1989). *Die Friedensbewegung zu Beginn der achtziger Jahre. Themen und Strategien*. In: *Wochenzeitung "Das Parlament"*. Beilage "Aus Politik und Zeitgeschichte", Bonn, 23. Juni 1989, B 26, 28-40.
17. Leif, Th. (1990). *Die strategische (Ohn)-Macht der Friedensbewegung. Kommunikations- und Entscheidungsstrukturen in den achtziger Jahren*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
18. Liebsch, L. (2003). *Frieden ist der Ernstfall. Die Soldaten des "Darmstädter Signals" im Widerspruch zwischen Bundeswehr und Friedensbewegung*. Kassel: Verlag Winfried Jenior.
19. Lutz, D. S. (1981). *Weltkrieg wider Willen? Die Nuklearwaffen in und für Europa. Ein Beitrag zur Diskussion um den Nachrüstungsbeschluss*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.
20. *Moderamen des Reformierten Bundes (1982). Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche. Eine Erklärung des Moderaments des Reformierten Bundes*, Gütersloher Verlagshaus.
21. *Mutlanger Manifest (2008)*. In: *Freiraum Nr.1. Hamburg/Mutlangen; Wissenschaft und Frieden, Heft 1/2008*, 67.
22. Norden, G. van (2001). *Martin Niemöller im Kalten Krieg*. In: *Düringer, Hermann/Stöhr, Martin, Martin (Hrsg.). Niemöller im Kalten Krieg. Die Arbeit für Frieden und Gerechtigkeit damals und heute*. Frankfurt a.M.: Haag + Herchen, 47-73.
23. Risse-Kappen, Th. (1988). *Null-Lösung. Entscheidungsprozesse zu den Mittelstreckenraketenwaffen 1970 -1987*, Frankfurt/Main: Campus.
24. Senghaas, D. (Hrsg.) (1971). *Kritische Friedensforschung*. Frankfurt a.M.: edition suhrkamp.
25. Vack, K. (1985). *Versuch, Geschichte und Erfahrung*. In: *Komitee für Grundrechte und Demokratie (Hrsg.): Tradition heißt nicht, Asche aufheben, sondern die Flamme am Brennen erhalten*". Für und über Klaus Vack, Sensbachtal, 151-225.
26. Weizsäcker, C. F. von (Hrsg.) (1971). *Kriegsfolgen und Kriegsverhütung*, München: Hanser.
27. Wenger, H. (1984). *Sicherheitspolitik — Bündnispolitik — Friedensbewegung*. In: *Die Neue Gesellschaft*. Bonn, Heft 1/1984, 47-53.

