Павел Ракитин

Значение «символов» Вечери Господней в конфликте пастора Ральфа Уолдо Эмерсона с приходом

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-234-260

Pavel Rakitin

The Meaning of Symbols in Emerson's Stand against the Lord's Supper

Pavel Rakitin — National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia). pavel.rakitin@gmail.com

The paper investigates the controversy over the Lord's Supper between Ralph Waldo Emerson and the Second Church of Boston. We studied the text of Emerson's sermon against the Lord's Supper ascertaining possible theological divisions among the church members on the issues of Christ's true nature and authority, as well as the meaning of bread and wine of the Communion. We reveal how the pastor foreshadowed the assumed reactions of his listeners while working on the text of his sermon. Searching for adequate contexts for our interpretations we have demonstrated how "The Essay on the Lord's Supper" by the Rev. F.W.P. Greenwood is related to Emerson's stand against the rite.

Keywords: Protestantism, Massachusetts, Unitarians, Lord's Supper, Communion, church membership, covenant theology, R.W. Emerson.

ПРЕЖДЕ чем вступить на литературное и философское поприще, Ральф Уолдо Эмерсон, создатель философии американского трансцендентализма, четыре года был пастором, автором 164 проповедей, в одном из унитарианских приходов Бостона, называемом «Вторая церковь»[1]. В 1831 году 28-летний пастор пришел к мысли оставить приход. Но перед уходом, 9 сентября

1. «Вторая церковь» — здание церкви и группа прихожан, верующих-конгрегационалистов. Далее по тексту: приход «Вторая церковь».

Ракитин П. Значение «символов» Вечери Господней в конфликте пастора Ральфа Уолдо Эмерсона с приходом // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 4 (37). С. 234–260.
Rakitin, Pavel (2019) "The Meaning of Symbols in Emerson's Stand against the Lord's Supper", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 37(4): 234–260.

1832 года, дабы объяснить причину этого шага, он произнес проповедь, в которой выступил за отмену таинства Вечери Господней[2].

Исследователи рассматривали этот шаг пастора как бунт против традиционной институциональной церкви, видя в нем проявление *индивидуализма*[3]. Позднее, в 1959 году, Уильям Хатчисон высказал мысль о намерении Эмерсона повести общину за собой, однако исследователь призвал не переоценивать «реформаторский» дух пастора, видя в характерно индивидуалистическом завершении проповеди (далее по тексту «162-я проповедь») «отсутствие интереса, решительно препятствовавшее всякой общественной активности»[4]. Проповедь завершалась следующими словами:

> Эта речь была достаточно продолжительной, и я могу лишь сказать, что, коротко говоря, в своей решимости я исхожу из следующего: это мое желание — при исполнении долга христианского пастора не делать того, что я не могу делать от всего сердца. Сказав это, я сказал все. Я не питаю враждебности к этому обряду. Я лишь констатирую, что во мне нет к нему достаточной расположенности[5].

Такое окончание проповеди могло бы действительно раз и навсегда снять вопросы относительно причин, по которым будущий апостол американского индивидуализма решил покинуть приход. Однако эта «продолжительная речь», тщательно продуманное выступление, была адресована как благодарным слушателям, так и оппонентам: голосование учредителей прихода «Вторая церковь» вскрыло отсутствие единодушия среди прихожан в отношении Вечери Господней[6]. 162-я проповедь Эмерсона позволяет понять не только суть этого конфликта, но и то, какие внешние формы религиозной практики считались проявлениями подлинной веры среди верующих Бостона начала XIX века.

2. Так именуется Евхаристия во всех источниках.
3. Tolles, F.B. (1939) “Emerson and Quakerism”, Rpt. in E. Cady, L.J. Budd (eds) *On Emerson*. pp. 19–42. Durham, N.C.: Duke University Press, 1988; Turpie, M.C. (1944) “A Quaker Source for Emerson’s Sermon the Lord’s Supper”, *New England Quarterly* 17: 95–101.
4. Hutchison, W.R. (1956) *The Transcendentalist Ministers Church Reform in the New England Renaissance*, p. 37. Boston: Beacon Press.
5. Все цитаты даны в переводе автора статьи. Emerson, R.W. (1992) *The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson. Vol. 4.* Columbia: University of Missouri Press. Далее RWE, Sermons, 4:194.
6. Впервые отмечено в McGiffert Jr, A.C. (1938) *Young Emerson Speaks: Unpublished Discourses on Many Subjects,* p. xxxvi. Boston: Houghton Mifflin.

Вечеря «видимым святым» или «всем верующим»

Конфликт Эмерсона с приходом отразил то, как приходы Массачусетса отвечали на вопрос: какую декларацию веры должен подписать верующий, чтобы стать членом Церкви в данном приходе конгрегационалистов?

Вплоть до 1833 года приходы конгрегационалистов Массачусетса были, фактически, государственной церковью: каждый житель штата был членом одного прихода, платя налог на «способного, обученного пастора ортодоксальных взглядов»[7]. Приходы были независимы друг от друга, но их связывала общая история и кредо веры, изложенное в Кембриджской платформе (1648)[8], где оговаривались вопросы членства в приходе, и то, как оно связано с Причастием[9]. В колониальную эпоху верующий, желавший стать членом церкви, должен был свидетельствовать об опыте обращения[10]. Такие свидетельства (*admission narratives*) делались в разной форме: в присутствии конгрегации, только перед пастором или письменно. Свидетельство допускало верующего к крещению, разрешало крестить детей и участвовать в Вечере Господней[11], делая его «членом Церкви», вступившим в завет с Богом (*covenant*)[12]. Такой верующий считался зримым свидетелем церкви Христовой на земле — «видимым святым» (*visible saint*). Группа членов Церкви называлась «видимой церковью»[13].

Первые пуритане настолько оберегали чистоту «видимой церкви», что не допускали до крещения даже детей полноправных членов, по-

7. McConnell, M.W. (2003) "Establishment and Disestablishment at the Founding, Part I: Establishment of Religion", *William & Mary Law Review* 44(5): 2123.
8. Wilbur, E.M. (1978) *A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America,* p. 382. Boston: Beacon press.
9. *Бурстин Д.* Американцы: Колониальный опыт. М.: Изд. группа «Прогресс»—«Литера», 1993. С. 26–28.
10. *The Cambridge and Saybrook Platforms of Church Discipline with the Confession of Faith of the New England Churches, adopted in 1680,* p. 31. Далее: *The Cambridge Platform*.
11. Winiarski, D.L. (2010) "Religious Experiences in New England", in *Modern Christianity to 1900, Vol. 9. A People's History of Christianity*, p. 210. Minneapolis: Augsburg Fortress Press.
12. *The Cambridge Platform,* p. 32. Богословие завета или «ковенантное богословие» оставалось идеалом конгрегационалистов с начала основания колонии вплоть до разбираемого периода. См.: Rohrer, J.R. (1995) *Keepers of the Covenant: Frontier Missions and the Decline of Congregationalism, 1774–1818*, pp. 9, 16. New York-Oxford: Oxford University Press.
13. *The Cambridge Platform*, p. 30.

лагая, что в будущем они также должны засвидетельствовать свое обращение. Но практика показала, что пуритане нового поколения были не готовы к такому испытанию, из-за чего упала численность полноправных членов церкви, которые участвовали в причастии[14].

Большинство пугал высокий стандарт благочестия, задаваемый первыми общинами пуритан, полагавших, что все человечество резко разделено на спасенных и проклятых. Кембриджская платформа свидетельствует об этом недвусмысленно.

> Словом Божьим, дабы явилась слава Его, некоторые люди и ангелы предопределены на вечную жизнь, а другие предопределены на вечную смерть[15].

Платформа, в сущности, излагала доктрину Кальвина о предопределении — представление об изначальной порочности человека, о том, что жертва Христа спасает от вечной смерти только предопределенных к спасению. Опыт обращения и свидетельство о таковом стали мерилом, при помощи которого верующий мог сам для себя решить, в какой мере искупительная жертва Христа касается лично его[16]. И этот вопрос он должен был решить один, без участия священника, который принял бы его исповедь, поскольку конгрегационалисты отказались от практики частной исповеди и таинства отпущения грехов[17].

Не ведая о своем подлинном предназначении, — спасении или проклятии, — верующий мог, с одной стороны, связать любую неурядицу в своей жизни или любой личный проступок со своей неизбывной греховностью, а, с другой стороны, на этом же пути открыть в себе такую глубину веры, которая могла навсегда вывести его из адских тенет.

Причем исходно первые пуритане не предлагали потенциальному члену церкви никакого «готового» текста, который он мог «формально» выучить и произнести. На протяжении XVII и XVIII веков тексты обращений наполняли признания верующих в собственной порочности и повествования о трагедиях, подтолкнувших к преоб-

14. Miller, P. (1933) “The Half-Way Covenant”, *The New England Quarterly* 6(4): 680.
15. *The Cambridge Platform*, p. 80.
16. Pope, R.G. (2002) *The Half-Way Covenant: Church Membership in Puritan New England,* p. 211. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.
17. Rivett, S. (2012) *The Science of the Soul in Colonial New England,* p. 87. University of North Carolina Press, Chapel Hill.

ражению, постепенно включая элементы богословия Реформации: «первородный грех», «авторитет Священного Писания», «возрастание в благодати», «троичная природа Бога», «желание принять Христа» и «соблюдать Вечерю Господню»[18]. Путь к обращению был опытом мучительных духовных исканий; характерно высказывание одной из верующих: «Я согрешаю, если приду недостойно, и я согрешу, если я уклонюсь недостойно»[19]. Очевидно, что такой самоанализ требовал большой сознательности и осведомленности в вопросах веры, что трудно было ожидать от большинства.

В 1662 году собранный в Бостоне синод пошел на уступку, но *только* для потомков первых поселенцев-пуритан. Если они «понимали вероучение, публично выражали свое с ним согласие и торжественно заключали завет с Богом перед Церковью, в которой они предают себя и своих детей Господу», им разрешалось также крестить своих детей. Однако таких прихожан все же не допустили до Вечери и не дали им голоса в делах Церкви, состоявшей из «видимых святых». Так возникло первое поколение, а затем и целый класс верующих-колонистов, потомков первых пуритан, о которых говорили, что они остаются на «полпути к завету» с Богом (*half-way covenant*). Их дети как потомки, «семя» первых пуритан, входили в завет, заключенный их родителями[20], слушали проповеди, но и они не могли участвовать в Вечере Господней, не засвидетельствовав опыта обращения[21]. Так «видимая церковь» осталась сакральным единством участников Вечери, огражденным от недостойных. Кальвинизм конгрегационалистов Новой Англии был суровой практикой веры, настолько, что попытки смягчить его положения отдельными пасторами, богословами и проповедниками предпринимались начиная с XVII века[22]. Наиболее яркий пример — пастор Соломон Стоддард. Во время диспута по поводу крещеных верующих, остающихся «на половине пути к завету», он выступил за «открытое причастие», ибо сам некогда испытал обращение во время причастия. Для него Вечеря была средством, ведущим к обращению. Его обвинили в католицизме, посколь-

18. Winiarski, L.D. “Religious Experiences in New England”, p. 219–220.

19. Ibid., p. 221.

20. Miller, P. “The Half-Way Covenant”, p. 679.

21. Pope, R.G. *The Half-Way Covenant: Church Membership in Puritan New England,* p. 7–8.

22. Wilbur, E.M. *A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America,* pp. 381–383.

ку причастие, действуя на свободную волю человека, становилось чем-то большим, чем поминовение, о котором говорилось в Кембриджской платформе; а также в арминианстве: Вечеря, понимаемая как средство спасения, противоречила доктрине Кальвина о предопределении. Допуская всех к Причастию, включая тех, кто никогда открыто не свидетельствовал о своем обращении, Стоддард привлек к своей общине в Нортгемптоне много верующих[23]. Другим фактором, подтачивавшим суровый кальвинизм, стали идеи просветителей — популярных в Массачусетсе Мильтона и Локка, ставивших Христа ступенью ниже Бога; среди конгрегационалистов одним из первых их сторонником был Эбенезэр Гей[24].

На рубеже XVIII–XIX веков в Массачусетсе возникло несколько приходов либерального толка, отказавшихся от доктрины предопределения, отразивших в своих декларациях веры иное понимание природы Иисуса Христа, основанное на отрицании догмата о Троице[25]. В 1805 году вышла первая книга, в которой отрицалась Троица; на этот момент в Массачусетсе было уже четыре либеральных прихода[26]. Разногласия вокруг кальвинизма стали ощущаться в проповедях, читаемых ежегодно во время Конвенции пасторов Массачусетса. Одни настаивали на доктрине о тотальной порочности человека и божественной природе Христа, другие говорили о плюрализме в вопросах веры, призывая видеть в Иисусе Христа, т. е. Помазанника, не подчеркивая Его божественной природы[27].

Пастор-кальвинист Джедидайя Морзе, почувствовав угрозу вере отцов, создал журнал «*Panoplist*», дабы противостоять «*Monthly Anthology*» либералов[28], а в 1815 году опубликовал обзор книги англичанина Томаса Белшема, описавшего расцвет унитарианизма в Новой Англии; книга вызвала бурю, ее переиздали пять раз. Морзе обвинял пасторов-отступников в вере в «единого Бога», а не Бога в трех лицах, в искажении литургии, в понимании Иисуса Христа как «просто человека», в «социанстве», «деизме» и, наконец, в том, что они «держат одну веру для простонародья, а другую

23. McDowell, D.P. (2012) *Beyond the Half-Way Covenant: Solomon Stoddard's Understanding of the Lord's Supper as a Converting Ordinance,* p. 58. Wipf and Stock Publishers.

24. Wilbur, E.M. *A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America,* pp. 382–385.

25. Ibid., p. 401, 402.

26. Ibid., p. 409.

27. Ibid., p. 403.

28. Wilbur, E.M. *A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America,* p. 408.

для мудрых», «скрывая свои подлинные чувства»[29]. По наветам оппонентов, либеральные пасторы Массачусетса начинали сами называть себе *унитарианами*[30]. На протяжении 1805–1815 годов приходы конгрегационалистов продолжали разделяться: одни пасторы приходили к отрицанию кальвинизма и приводили к своим взглядам свои конгрегации, другие покидали приходы, уводя за собой своих сторонников; в третьих пастор умирал, и на его место приходил либерал, что также могло приводить к расколу[31].

Перемены в богословских взглядах среди прихожан и пасторов шли рука об руку с изменениями в понимании того, какую веру должен был исповедовать верующий, желающий стать членом того или иного прихода. В 1821 году достопочтенный Генри Вермладший (сын главы Гарвардской школы богословия и ментор Эмерсона, а также его предшественник в приходе «Вторая церковь» в 1817–1830 гг.)[32] прочитал лекцию о том, как приход «Вторая церковь» отказался от кальвинистской практики свидетельств обращения, чтобы в Вечере участвовало больше прихожан.

> 16 апреля 1786 года была принята и утверждена новая практика и порядок в отношении крещения и Вечери Господней. Главным образом, для того чтобы устранить препятствия на пути христиан к участию в Трапезе Господней, отменить «завет половины пути» (*half-way covenant*), допустить к крещению детей каждого из крещеных родителей — и не требовать публичного исповедания веры, за исключением тех случаев, [когда верующий] имеет намерение исполнять *все* [курсив пастора — П.Р.] заветы Господа (*ordinances of the Lord*). Эта церковь [т. е. конкретный приход «Вторая церковь» — П.Р.] живет по этим принципам с тех самых пор[33].

Допустив до Вечери Господней всех верующих, приход «Вторая церковь» автоматически аннулировал статус верующего, нахо-

29. Parke, D. (ed.). (1985) *The Epic of Unitarianism: Original Writings from the History of Liberal Religion*, pp. 83, 85, 86–87. Boston: Skinner House Books.

30. Ibid., p. 85.

31. Wilbur, E.M. *A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America,* pp. 414–416.

32. Cayton, M.K. (1989) *Emerson's Emergence: Self and Society in the Transformation of New England, 1800–1845*, p. 118. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

33. Ware, H. (1821) *Two Discourses Containing the History of the Old North and New Brick Churches United as the Second Church in Boston, Delivered May 20, 1821.* Boston: Janes W. Burditt, no. 94, Court Street, p. 53.

дящегося «на половине пути к завету». Новый кандидат в члены прихода имел право подписать декларацию веры без свидетельства о своем обращении; однако необходимость признать веру в Иисуса Христа для участия в Вечере сохранялась. На практике это означало, что Вечерю перестали связывать с опытом мучительных духовных исканий, кульминацией которых было обращение. «Видимый святой» унитариан мог обладать несколько иным духовным опытом, а Вечеря переставала быть тем видимым знаком, который выделял прихожан, прошедших испытание совести через свидетельство о своем обращении. Характеризуя смену уклада в приходе в 1786 году, доктор Вер говорил:

> Вот уже почти пятьдесят лет доктрины Кальвина умолкли в этих стенах; и более мягкая, отрадная вера одерживает победу над грешниками и приводит их в Царствие Небесное, утешая сердца, которые трепещут при звуках слова Божьего[34].

Для унитариан кальвинизм остался в прошлом. Более того, самим фактом отмены «завета половины пути» унитариане заявили о готовности принимать в свои приходы не только потомков первых пуритан, из которых, в сущности, и состояли приходы конгрегационалистов Массачусетса[35], но и методистов, баптистов, вообще всех верующих. В 1786 году другой унитарианский приход Бостона, называемый «Первая церковь» (где пастором был Уильям Эмерсон, отец Уолдо), проголосовало именно за такую практику:

> Устранить все препятствия, которые могут помешать поклоняющимся причащаться с нами; мы не налагаем никаких других условий для причащения, кроме тех, которые можно найти в Слове Божьем. <…> Все, кто верит в Иисуса Христа, являет свою веру, сохраняя добрый нрав, имеет право вкушать Трапезу Господню: священный авторитет [Писания] свидетельствует о том, что для участия в Вечере ничего большего от первичного кандидата не требуется. <…> Если такой кандидат изъявляет желание причащаться, от него не следует требовать ничего сверх подписи под Декларацией веры, скрепленной нашими подписями. Это может быть сделано в частном порядке; Церковь при этом должна быть поставлена в известность о том, что такой кандидат подал об этом прошение и по-

34. Ware, H. *Two Discourses,* p. 53.

35. Miller, P. “The Half-Way Covenant”, p. 679.

> ставил свою подпись, о чем следует сделать объявление, когда он в первый раз будет присутствовать на Вечере[36].

Конфликт в религиозном сообществе Бостона нарастал. В первые два десятилетия XIX века пасторы, защищавшие Троицу, отказались выступать с проповедями в унитарианских приходах, нарушив тем самым единство кафедры и алтаря, что повторилось в 1810 и 1812 годах в разных местах штата[37], а в 1820-х годах привело к схизмам в десятках приходов[38]. Схизма затянулась, в январе 1831 года пастор-евангелист Лайман Бичер писал:

> Ортодоксы видят в Церкви тело завета, состоящее из тех, и только из тех, кто верит в основные заповеди Евангелия и чувствует их воздействие на свои сердца. Но унитариане видят Церковь совершенно иначе. Среди них живет популярная доктрина, гласящая, что Церковь — это конгрегация[39].

Следует иметь в виду, что Бичер был пастором прихода «Церковь на Ганновер стрит» (с 1826 года)[40] — в пешеходной дистанции от прихода «Вторая церковь», в котором через год Эмерсон выступил против Вечери. Говоря «тело завета», Бичер имел в виду принадлежность полноправного верующего «телу церкви» в силу того, что для евангелистов оно по-прежнему состояло из «видимых святых», которые участвовали в Вечере Господней, а в ней могли участвовать именно те, кто, как говорил апостол Павел, «осознавал значение тела Господа»[41].

Устранение унитарианами препятствий к участию в Вечере не увеличило число причащающихся. В 1821 году, доктор Вер-

36. “Admission to Church Membership, 1786-1965”, in Volume 40: The Records of the First Church in Boston, 1630–1868. The Colonial Society of Massachusetts, p. 473 [https://www.colonialsociety.org/node/557, accessed on 27.11.2018].
37. Wilbur, E.M. *A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America,* p. 419.
38. Wright, C. (1989) *The Unitarian Controversy: Essay on American Unitarian History*, p. 153. Boston: Skinner House Books.
39. Beecher, L. (1831) “Thoughts of Religious Differences in Massachusetts; in a Letter to a Unitarian Friend”, *Spirit of Pilgrims IV* (7): 361.
40. Drake, Samuel. (1873) *Old Landmarks and Historic Personages of Boston*, p. 147. Boston: James R. Osgood And Company, Late Ticknor & Fields, and Fields, Osgood, & Co.
41. 1 Коринфянам (11:29), Новый русский перевод; Miller, P. “The Half-Way Covenant”, p. 692.

младший будет сетовать на то, что при кальвинистах 1720-х годов число причастников прихода «Вторая церковь» достигало 71.

> В те времена верующие были строго привержены формам и внешним обычаям, которым по характеру тогдашней веры придавалось особое значение. Мы же чрезмерно довольствуемся тем, что мы вообще называем *духом* веры, и склонны недооценивать ее положительные установления. И несмотря на то, что наши молитвенные собрания посещаются многими со всей необходимой серьезностью, несмотря на то, что цели христианства в повседневной жизни преследуются в не меньшей степени, все же меньшее число из нас собирается за Трапезой Господней, и все больше наших детей вырастает, не будучи крещеными. Нет никаких сомнений в том, что природа Царствия Господнего постигается в наибольшей мере именно тогда, когда дух возносится над формами. Однако же почему люди не могут понять, что, избежав одной крайности, они могут удариться в другую? Когда же они внемлют словам благословенного Господа нашего: «Это надлежит делать, и того не оставлять»?[42]

Реформируя кальвинизм, унитариане, тем не менее, осознавали важность Вечери. Усилия достопочтенного Вера не пропали даром: в 1830 году он констатировал рост числа причащающихся:

> Пропорционально большее, чем ранее, число [прихожан] было подвигнуто к практике исповедания веры за Трапезой Господней; и, если многие по-прежнему уклоняются от этого без достаточного сокрушения (*sufficient apology*), я весьма бы желал, по крайней мере, разделить вину за их небрежение, ибо, если бы я исполнил свой долг в отношении этой заповеди (*ordinance*)[43] в полной мере, то кто, как не они, могли бы это засвидетельствовать?[44]

И все же причащающихся в приходе «Вторая церковь» было немного. Согласно Книге церковных записей, численность всех верующих прихода Эмерсона составляла 348 членов — 97 женщин,

42. Ware, H., *Two Discourses*. pp. 187–189.

43. *Ordinance* использовалось вместо *sacrament*. Ср: *The Cambridge Platform*, p. 108.

44. Ware, H.J. (1847) "A Farewell Address to the Second Church and Society in Boston. Delivered October 4, 1830", in H.J. Ware, *The Work of Henry Ware Jr. Vol. VI*, p. 279. Boston: James Munroe and Company.

251 мужчина[45]. Когда доктор Вер покинул приход, в феврале 1830 года, члены Церкви предложили Эмерсону проводить существовавшие ранее ежеквартальные духовные беседы «ради обоюдного совершенствования веры». На эти беседы предполагалось приглашать «верующих людей, которые не были членами Церкви», однако оговаривалось, что объявление о беседах следует делать «не перед конгрегацией, а во время Вечери» (*at the Communion table*). На первой из таких встреч присутствовало «около 25 человек», что косвенно говорит о небольшом числе «членов Церкви»[46]. Число причащающихся можно также оценить по результатам голосования «учредителей» прихода, так называемых *proprietors,* то есть тех, кто платил налог на церковную скамью в казну штата за себя и за своих семей. В ситуации с делом Эмерсона голосующих было 61 человек, из которых 34 были «против», то есть, скорее всего, были причастниками и полноправными членами Церкви[47].

О количестве причащающихся также можно судить по переписке братьев Эмерсонов в ходе конфликта. Послушать 162-ю проповедь пришло большее число прихожан, чем обычно. Младший брат пастора, Чарльз, описывает толпу, собравшуюся в воскресенье, 9 сентября, на утреннюю службу, чтобы услышать мнение Эмерсона о Вечере.

> Если бы приходу (the Parish) надлежало бы проголосовать, возможно, что ¾ [прихожан] было бы за то, чтобы принять своего пастора на его условиях — но голосования не будет, поскольку некоторые из наиболее влиятельных людей в Церкви и обществе (Church & Society) привержены этому установлению (adhere to the ordinance), и в таком случае были бы оскорблены и изгнаны. Поэтому они избрали комитет, который должен вести переговоры с Уолдо и который, поговорив и выразив свое искреннее сожаление, отпустит его, пожелав Божьей помощи. Что он предпримет — неясно; полагаю, он вскорости соберет собственный приход (parish). Ведет он себя до предела великодушно и не будет публиковать свою проповедь, которая расставила бы все точки над *i* и привела бы к нему после-

45. Cayton, M.K. (1997) “Who Were the Evangelicals?: Conservative and Liberal Identity in the Unitarian Controversy in Boston, 1804–1833”. *Journal of Social History* 31(1): 97.

46. RWE, Sermons, 4:290.

47. RWE, Sermons, 4:296.

> дователей, ибо он не хочет делать ничего из враждебности к обряду и наносить удар по добрым, но хрупким душам[48].

Фраза «голосования не будет» говорит о том, что проголосовать могла вся конгрегация (в тексте *the Parish*), а не только члены Церкви, коих было меньше, что позволял закон 1821 года («Дедхэмское дело»), отдавший право распоряжаться собственностью не только причащающимся членам Церкви, но вообще всем подписавшим Декларацию веры прихода и плативший налог на церковную скамью. За десять лет этот закон позволил самим унитарианам занять более чем 150 приходов в штате[49].

Если пастора поддерживало ¾ конгрегации, то примерное число его противников, а значит, и вероятных участников Вечери, составляло приблизительно 87 человек из расчета 348 подписавших Декларацию веры прихода «Вторая церковь». Очевидно, что большинство в приходе не причащалось; пастор, действительно, мог увести за собой часть общины. В 162-й проповеди он не случайно апеллировал к мнению большинства:

> Большинство находит, что хлеб и вино не делают нас более преданными христианами, а некоторым они в этом препятствуют[50].

И, в свою очередь, 26-го сентября, через две недели после 162-й проповеди, Чарльз Эмерсон укажет на «многочисленность друзей» брата:

> Уолдо очень немощен[51] — его люди не хотят отпускать его от себя — в настоящий момент все идет к тому, чтобы принять меры и удержать его на приходе — возможно, он пробудет на своем месте до зимы — его друзья многочисленны и доброжелательны[52].

48. RWE, Sermons, 4:9.

49. Olds, K. (1994) “Privatizing the Church: Disestablishment in Connecticut and Massachusetts”, *Journal of Political Economy* 102(2): 281.

50. RWE, Sermons, 4:192.

51. С готовым текстом 162-й проповеди пастор вернулся в Бостон, но заболел диареей (опасались, что это холера), проболев до середины августа. В последнее воскресение июля Вечерю Господню служил другой пастор. Rusk, R.L. (1949) *The Life of Ralph Woldo Emerson*, p. 162–163. Charles Scribner’s Sons.

52. RWE, Sermons, 4:11.

Ясно и то, что после прочтения 162-й проповеди пастор не решился апеллировать к воле большинства и требовать общего голосования. В результате решение принималось «учредителями прихода». 29 октября происходит голосование; снова процитируем Чарльза:

> Вчера вечером связь между Уолдо, Церковью и Обществом «Вторая церковь»[53] была разорвана, учредители прихода (*proprietors*) проголосовали 34 «да» и 25 «нет» — многие остались дома, чтобы не голосовать против своего пастора. Мистер Адамс, капитан Кинг и другие, Дж. Эмерсон и доктор Вер, подстрекали людей голосовать за разрыв. С тяжелыми сердцами они расстались со своим пастором, многие из них любили его. И Уолдо выглядел очень печальным[54].

Конфликт Эмерсона с приходом был лишь отчасти конфликтом одиночки против церковного института, в противном случае «учредители» были бы более единодушны в осуждении пастора. Пастор чувствовал поддержку со стороны многих своих прихожан, в том числе принадлежавших к числу «учредителей»[55]. Из чего можно заключить, что 162-я проповедь отражала представления «большинства» о Вечере, которые мы попытаемся понять далее.

Квакеры, немецкая ориенталистика и «символы» Вечери

Создавая 162-ю проповедь, Эмерсон опирался на «Изображение квакеризма» Томаса Кларксона[56]. Квакеры славились простотой своего учения, противопоставляя его интеллектуалам Гарварда и богословам метрополии. В центре их учения находилось представление о «внутреннем свете», доступном каждому человеку, вне зависимости от его образования. Квинтэссенцию опыта квакеров выражает высказывание видного сторонника квакерства Уильяма Пенна:

53. Т. е. членами церкви и конгрегацией прихода «Вторая церковь».

54. RWE, Sermons, 4:11.

55. Ср: McGiffert Jr, A.C. *Young Emerson Speaks*, p. xxxvi.

56. RWE, Sermons, 4:185. Clarkson, T. (1806) *A Portraiture of Quakerism, as taken from a view of the moral education, discipline, peculiar customs, religious principles, political and civil œconomy, and character, of the Society of Friends. Vol. 2*. New York: no. 111, Water-street.

> Некоторые ищут это в книгах, некоторые — среди ученых мужей, но то, что они ищут, — внутри них, хотя и не от них; но они не замечают[57].

Уже в XVII веке квакеры пошли путем отказа от Евхаристии, говоря, что слова Иисуса «Сие творите в Мое воспоминание»[58] не предназначались христианам последующих эпох, а посему Вечеря Господня не была установлена Иисусом как непременное таинство Церкви на все времена. В книге Кларксона Эмерсон прочел:

> Квакеры рассматривали данные обряды [крещение и Вечерю Господню] в духовном свете, не признавая никаких церемоний в такой чистой системе, какой представлялась им христианская вера[59].

Ссылаясь на молчание апостола Иоанна, не зафиксировавшего фразу Христа «Сие творите в Мое воспоминание», квакеры утверждали, что Тайная Вечеря была не моментом установления нового обряда для христиан всех времен, а лишь обычаем древних иудеев[60]. Анализ глав четырех Евангелий, имеющих отношение к установлению Вечери Господней, Эмерсон перенес в 161-ю проповедь без ссылок на свой источник[61].

Пастора и ранее интересовала историко-филологическая критика Библии. От старшего брата Уильяма, учившегося в Геттингене, он узнал о трудах ориенталистов Иоганна Давида Михаэлиса и его последователя Иоганна Готфрида Эйхгорна[62]. Для обоих братьев плоды новой текстологии Евангелия поставили под сомнение саму возможность для верующего безоговорочно опираться на образ Евангельских событий как на кратчайший путь к откровению. Как показали исследователи, 162-я проповедь содержит, по крайней мере, две идеи, соотносимые с но-

57. Penn, W. (1841) “A Brief Account of the Rise and Progress of the People Called Quakers”, in T. Evans (1837–50) *The Friends’ library: comprising journals, doctrinal treatises, and other writings of members of the religious society of Friends. Vol. 5,* p. 253. Philadelphia. Printed by J. Rakestraw for the editors.

58. Лука (22:19).

59. Clarkson, T. (1806) *A Portraiture of Quakerism*. Vol.2, p. 12.

60. Turpie, M.C. “A Quaker Source For Emerson’s Sermon The Lord’s Supper”, p. 98.

61. RWE, Sermons, 4:186–188.

62. Hurth, E. (1993). “William and Ralph Waldo Emerson and the Problem of the Lord’s Supper: The Influence of German ‘Historical Speculators’”. *Church History* 62(2): 109.

вой библейской критикой: Вечеря — только еврейский обряд, неадекватный для постижения откровения Бога христианами других эпох; Христос был только человеком, а не богочеловеком, и Бог не наделил Его властью установить вечное соблюдение Вечери[63].

Аргумент о том, что Вечеря — лишь устаревшая, а потому лишенная содержания форма, лег в основу всего текста 162-й проповеди[64], что отражает выбранный для проповеди отрывок из Послания апостола Павла к Римлянам: «Ибо Царствие Божие не пища и питие, но праведность и мир и радость во Святом Духе»[65]. Мысль о том, что ничто внешнее не может привести верующего к подлинной радости в Духе, проходит лейтмотивом.

> Важность, которую сторонники этого обряда придают ему, не может придаваться ни одной форме. Друзья мои, царствие Божие не пища и питие. Формы столь же необходимы, как и тела. Было бы неразумно ниспровергать их, но неразумно и быть приверженным одной форме после того, как ее значение исчерпано[66].
>
> Обряд не был предназначен на века вечные… Весь [древний] мир был наполнен идолами и формами. Иудаизм был религией форм, язычество было религией форм; в этом было только тело, никакой жизни, […] И теперь христиане должны согласиться с тем, что им жизненно важно, что это их долг, поминать его [Христа] некой формой, вне зависимости от того, соответствует она их представлениям или нет[67].

Исследователи согласны в том, что Эмерсон остро поставил извечный для религиозного сознания вопрос: в какой степени «духовная практика» «отдельно взятого человека» может «идти вразрез с властью и церковью»[68], «индивидуализм» противостоять «институционализму»[69], «совесть человека» — «духовным ав-

63. Ibid., p. 206.

64. Grusin, R. A. (1991). *Transcendentalist Hermeneutics: Institutional Authority and the Higher Criticism of the Bible*, p. 24. Durham and London: Duke University Press.

65. Римлянам (14:17).

66. RWE, Sermons, 4:192–193.

67. RWE, Sermons, 4:193.

68. Cayton, M.K. *Emerson's Emergence*, p. 134.

69. Turpie, M.C "A Quaker Source For Emerson's Sermon The Lord's Suppe", p. 100.

торитетам»?[70] Указывая на то, что в духовном опыте отдельного человека есть что-то более важное, чем хлеб и вино этого обряда, пастор объяснял, ради какой духовности следовало пойти на такой отказ.

> Мы не привыкли выражать наши мысли и чувства при помощи символических действий. Большинство находит, что хлеб и вино не делают нас более преданными христианами, а некоторым они препятствуют. Вкушать хлеб и пить вино — это одно, а любить заповеди (*precepts*) Христа и решиться их исполнять — это совсем другое. Важнее всего, чтобы используемые нами формы были бы одушевлены (*animated*) нашими чувствами; чтобы наша вера во всех ее делах была живой и действенной[71].

Хлеб и вино Вечери Господней сами по себе не могут воодушевить человека, если в нем нет внутренних переживаний, наделяющих смыслом любые внешние действия. Ясно, что пастор опирался на свой опыт чтения квакерской литературы, а также общения с некоторыми квакерами[72]. Аргумент о деятельном сознании вполне согласуется с «внутренним светом» квакеров, доступном всякому верующему в Бога человеку. Однако пастору еще важнее было сказать, что сам по себе внутренний опыт верующего, при всей его потенциальной сокровенности, следует освободить от малейших символических примесей: между Богом и сознанием верующего не должно было стоять никакого образа.

> Я взываю, братья, к вашему личному (*individual*) опыту. В тот момент, когда вы исполняете кратчайшую молитву Богу, пусть это лишь молчаливое желание того, что он может поддержать вас или добавить еще один миг к вашей жизни, не исключаете ли вы — в тот самый момент — непременно все прочие сущности из ваших мыслей? В такой молитве душа предстоит Богу в одиночестве, и Иисус не реальнее для вашего сознания, чем ваш брат или ваш ребенок[73].

70. Hurth, E. “William and Ralph Waldo Emerson and the Problem of the Lord’s Supper”, p. 206.

71. RWE, Sermons, 4:192.

72. Tolles, F.B. “Emerson and Quakerism”, p. 154; Roberson, S.L. (1995) *Emerson in His Sermons: A Man-made Self,* pp. 195–196. Columbia & London: University of Missouri Press.

73. RWE, Sermons, 4:191–192.

Эмерсон исходит из того, что подлинное общение верующего с Богом происходит, когда он свободен от любых внешних и институциональных условностей. Вечеря — только одна из форм, препятствие, стоящее на пути единства души с Богом, в особенности если она становится «тем самым моментом», когда верующий обращает к Богу свои самые сокровенные молитвы. Участвовать в Вечере значит вызывать в своем сознании образ Христа, но образ не может быть реальнее и насущнее для верующего, чем самые дорогие в его жизни люди, чем те, кому он может сопереживать полнее, чем кому бы то ни было. Здесь пастор расходится во мнении с квакерами: для них Иисус оставался «примером», как об этом писал Уильям Пенн[74]. Исследователи указывали на то, что в своей критике Вечери как лишенного содержания обряда Эмерсон прибег к «христологии, умалявшей значимость для откровения фигуры Христа-Человека», что подтверждает его переписка с братом Уильямом задолго до конфликта с приходом[75].

Символизм Вечери, по пастору, навязывается сознанию верующего человека: обряд претендует на то, чтобы быть «тем самым моментом», когда человек воссоединяется с Богом. В 162-й проповеди эта мысль — апелляция к позиции «большинства» прихожан, которые «не находят, что хлеб и вино делают их более преданными христианами». Проповедь подразумевала, что есть те, для кого хлеб и вино продолжали быть связанными с Иисусом. Из письма младшего брата пастора, Чарльза, ясно, что около ¼ прихожан были против отмены Вечери: именно они ошибочно — по мнению пастора — обращались в молитве к Иисусу, а не к Богу[76]. Для пастора меньшинство сторонников обряда одним только своим участием в Вечере придавало Христу большое значение. Простые символы и действия мыслились ими как что-то большее. Именно поэтому Эмерсон противопоставил Вечери «тот самый момент» сокровенной молитвы Богу, считая, что Вечеря не может быть таким моментом, когда «душа предстоит Богу в одиночестве», — ее символы мешают.

74. Shideler, E.W. (1957) “The Concept of the Church in Seventeenth-century Quakerism (Part II)”. *Bulletin of Friends Historical Association* 46 1 (1): 35.

75. Hurth, E. “William and Ralph Waldo Emerson and the Problem of the Lord’s Supper”, p. 202.

76. RWE, Sermons, 4:296.

Критикуя символическую бессмысленность обряда, Эмерсон входил в область вопроса о «божественном присутствии». Моментом и местом Божественного присутствия для пастора было сознание верующего человека, пребывающего в молитве, а не то, что происходит во время Вечери. Проповедь начинается с вопроса о «реальном присутствии» тела Божьего во время таинства Евхаристии:

> Великий вопрос о Реальном Присутствии был главным в споре между церквями Англии и Рима[77].

Унитарианское богословие

9 сентября 1832 года паства прихода «Вторая церковь» не услышала ни рассуждений о «внутреннем свете» квакеров, ни призывов изучать немецких ориенталистов. Эмерсон излагал именно *свои* взгляды без ссылок, оставаясь на позиции «Я пришел к этому»[78]. Аудитория услышала тезисы о важности личного духовного опыта верующего и том, что Вечеря, в силу своего символизма, — всего лишь устаревший обряд, искажающий общение верующего с Богом, который Иисус не мог установить на все времена. Вместе с тем аргументы пастора перекликались с воззрениями, которые унитарианские богословы исповедовали публично. В проповеди известного богослова Уильяма Э. Чаннинга, произнесенной и изданной в 1819 году в Бостоне, Иисус изображен не как богочеловек:

> Вместе с Иисусом мы поклоняемся Отцу как единственному живому и истинному Богу. <…> Мы верим в то, что поклонение истекающему кровью, страдающему Богу потенциально способно завладеть умом и отвратить его от прочих предметов поклонения, точно так же, как человеческая нежность Девы Марии отвела ей столь заметное место среди всего того, что почитается в Римской-католической церкви. Но мы также верим в то, что поклонение такого рода хотя и притягательно, не совсем подходит для одухотворения ума… оно, скорее, пробуждает восторг в человеке, нежели то глубокое благо-

77. RWE, Sermons, 4:185.

78. RWE, Sermons, 4:192.

> говение перед моральным совершенством Бога, которое составляет суть благочестия[79].

В том же году другой унитарианский богослов Эндрю Нортон в статье «Положения Разума против веры в доктрины тринитариев», опубликованной в журнале *Christian Disciple*, выскажется более определенно:

> ИПОСТАСНОЕ ЕДИНСТВО <…> учит, что Христос — Бог и человек. <…> Эти идеи совершенно несовместимы друг с другом. Мы представляем Бога как бесконечное существо; мы представляем человека конечным существом; и мы осознаем, что одно и то же существо не может быть сразу бесконечным и конечным. <…> МЫ ВЕРИМ, что Христианство дало урок единства Бога [Unity of God] и открыло его как Отца своего Творения[80].

За десятилетие до конфликта Эмерсона с приходом унитариане критиковали догмат о Троице, который исповедовался конгрегационалистскими церквями колониальных времен, определенный отдельной главой Кембриджской платформы (1648)[81]. К 1825 году число унитарианских приходов в городе Бостон превысило две сотни[82], поэтому Эмерсон мог использовать аргумент о том, что Христос был человеком, но не Богом, как представление, давно усвоенное его прихожанами.

> Ныне я взываю к убеждениям причащающихся и вопрошаю к ним, не осознают ли они время от времени ранящего душу несоответствия между служением во славу Бога и поминовением Христа. Мы совершаем данный обряд как нечто, предписанное нам свыше (*imposed by authority*), а не как действие, основанное на нашей свободной воле (*on the basis of a voluntary act*). И этим выражаем нашу благодарность Иисусу, которую он принимает с радостью. Су-

79. Channing, W.E. (1819) *The Unitarian Christianity, Delivered at the Ordination of Rev. Jared Sparks in The First Independent Church of Baltimore on May 5, 1819,* pp. 4, 11. Boston: Hews & Goss.

80. Norton, A. (1985) “A Statement of Reason for not Believing the Doctrines of Trinitarians”, in S.E. Ahlstrom, J.S. Carey (eds) *An American Reformation: A Documentary History of Unitarian Christianity,* pp. 74–75. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.

81. *The Cambridge Platform*, p. 78.

82. Hutchison, W.R. *The Transcendentalist Ministers,* p. 17.

> ществует стремление удерживать Иисуса в уме, в то время как молитвы обращаются к Богу. Боюсь, что это влияние данной заповеди (*ordinance*) — облекать Иисуса властью, на которую он никогда не притязал и которая отвлекает ум поклоняющегося. Я знаю, что наши мнения весьма расходятся в отношении природы и полномочий (*offices*) Иисуса Христа и степени того благоговения, которого он должен быть удостоен. Я ровно в той мере унитарианин, в какой я верю, что человеческий ум не может допустить более чем одного Бога и что все попытки религиозного поклонения более чем одному существу попирают все правильные представления[83].

Само участие в обряде, — говорил пастор, — подразумевает «удерживание» образа Иисуса «в уме». Это создает обратный эффект: из-за обряда некоторые прихожане поклоняются Христу как Богу, полагая, что сам обряд подталкивает верующего испытывать благоговение перед Иисусом. Но такого благоговения достоин только Бог, которого и следует «удерживать в уме», и не во время обряда, а, как уже было сказано, «в тот момент», когда верующий обращается к Богу с молитвой, например, «о своем брате или ребенке». Но «степень благоговения» некоторых прихожан перед Иисусом была столь велика и настолько была связана с Вечерей, что пастор признает, что отрицает связь Вечери с поклонением Богу «не без робости», понимая, что эта мысль противоречит духовному опыту его слушателей.

> Мне всегда казалось (хотя я выдвигаю это возражение не без робости [*diffidence*]), что использование данной заповеди (*ordinance*) имеет тенденцию порождать путаницу в нашем понимания того, каковы взаимоотношения души человека с Богом. Догмат о Троице исстари порождал разногласия, поскольку из-за него истинный предмет поклонения был перенесен с Отца на Христа (*true worship was transferred*), и в души была заронена такая путаница, что нигде и не встретишь, чтобы почитали, не разделяя. Не Вечеря ли Господня причина этому?[84]

Пастор построил свою аргументацию на противоречии между тем, как унитарианам следует понимать природу Иисуса Христа, отвергнув Троицу, и тем, что некоторые прихожане испытывали

83. RWE, Sermons, 4:191.

84. RWE, Sermons, 4:191.

благоговение перед Иисусом и Вечерей. Ни он сам, ни по меньшей мере 25 других верующих в приходе не разделяли этого благоговения. Но отрицание Троицы и богочеловеческой природы Иисуса Христа не означало, что унитариане отвергли Иисуса Евангельского повествования, которое они называли «единственным совершенным правилом веры и поведения»[85]. Их богословие принимало Иисуса как Спасителя, искупившего грехи всего человечества. Доктор Чаннинг писал:

> Любовь к Христу — еще одна важная отрасль нашей веры. Мы чувствуем, что величие дела Иисуса, дух, с которым он исполнил его, и страдания, которые он понес ради нашего спасения, взывают к нам о благодарности и благоговении (*gratitude and veneration*). <...> Мы читаем его историю с наслаждением и узнаем из нее о совершенстве нашей природы. Нас в особенности трогает его смерть, которую он вынес ради нашего искупления, и та сила любви, которая одержала победу над его страданиями. Его воскресение — фундамент нашей надежды на бессмертие[86].

В 1827 году другой унитарианский богослов, Френсис Гринвуд, опубликовал «Эссе о Вечере Господней», близкое проповеди Эмерсона не только по смыслу и времени, но и потому, что пасторы знали друг друга. Гринвуд был автором-составителем книги песнопений, которая была принята для богослужений приходом «Вторая церковь» с одобрения Эмерсона[87]. До настоящего момента сопоставление текстов двух пасторов не предпринималось, но оно представляется важным для понимания того, почему пастор избрал мишенью своей критики именно Вечерю Господню.

В начале эссе Гринвуд определяет природу Бога как отправную точку своей апологии, обозначая грань между суровым Богом кальвинизма и прощающим Богом унитариан.

> Бог, который сурово требует искупления от безвинного, страдающего за грехи сотворенных им созданий, — это не Бог, который готов принять и простить эти создания всякий раз, когда они обращают-

85. Morse, J. (1805) *The True Reasons on which the Election of a Hollis Professor of Divinity in Harvard College, Was Opposed at the Board of Overseers, Feb. 14, 1805*, p. 23. Charlestown.

86. Channing, W.E. *The Unitarian Christianity*, p. 23.

87. RWE, Sermons. 4:291. См.: Greenwood, F.W.P. (1832) *A Collection of Psalms and Hymns for Christian Worship*. Boston: Carter and Hendee.

> ся к нему в покаянии. Христос, которому предполагается быть Богом и человеком, равным Богу Отцу как Божественной ипостаси (*Godhead*), и стоящий ниже Отца в своем человечестве, — это не тот Христос, который был, как мы, во всем искушаем. Но все мы верим в одного Бога Отца и в одного Спасителя Иисуса Христа. И в этом, на настоящий момент, мы согласны, пусть в нашем согласии мы и не достигли совершенного единодушия[88].

Гринвуд по-прежнему считает необходимым различить Христа кальвинистов и унитариан, но называет Его Спасителем, который завещал своим ученикам соблюдение Вечери.

> Наш Спаситель хотел, чтобы бывшие тогда с ним ученики исполняли бы данную церемонию вкушения хлеба и вина ради указанной цели — совершить живое о Нем воспоминание, когда Его уже с ними не будет[89].

Истолковывая слова «Сие творите в Мое воспоминание», Гринвуд указывает на то, что Иисус заповедовал ученикам совершать данный обряд уже после того, как Он «предаст свою жизнь на кресте». Христос просил учеников совершать этот обряд «в воспоминание», что невозможно было делать, пока Он был еще с ними, а также потому, что Его кровь была «*изливаема за многих*».

> Кровь Христа была пролита за нас точно так же, как она была пролита за учеников. Праведный отдает свою душу на кресте, сходит в могилу, дабы Своим воскресением, ради нас и ради учеников, укрепить в нас надежду, дать залог бессмертия[90].

Гринвуд касается вопроса о том, что происходит с хлебом и вином Вечери, осторожно обходя вопрос «реального присутствия». «Чем бы ни были вещества (*substances*), которые мы вкушаем, мы едим и пьем их исключительно поминовения ради»[91].

88. Greenwood, F.W. (1827) *An Essay on Lord's Supper,* p. 7. Boston: Bowles and Dearborn, 72 Washington Street.
89. Greenwood, F.W. *An Essay on Lord's Supper,* p. 17.
90. Ibid., pp. 18–19.
91. Ibid., p. 26.

> Христианский обряд (ordinance) — продолжение иудейского праздника. Пасха иудеев была праздником, связанным с жертвой (a feast upon sacrifice)», <…> «те, кто собирались на него, вкушал (partook) то, что было принесено в жертву; но в христианском обряде об этом, очевидно, речь не идет. Мы вкушаем символы того, что приносится в жертву образно (has been figuratively sacrificed), то есть тела Христова, но не тот объект, который сам по себе действительно используется в обряде жертвоприношения[92].

Оба пастора использовали аргумент от символизма, указывая на то, что хлеб и вино выступают в обряде только как символы. Разница была только в том, что Гринвуд не видел ничего предосудительного в поминовении Иисуса символами Вечери, связывая их с жертвой Христа. Эмерсон совершенно устранил вопрос о жертве, полагая, что символы Вечери ни с чем не связаны. Они не могут помочь сознанию верующего человека предстать перед Богом, освободившись «в тот самый момент» от всего, что может этому помешать, от всего чуждого тому, что составляет подлинный предмет личных переживаний. Гринвуд особо оговаривает ошибочность представления католиков о пресуществлении и Лютера — о том, что «реальные тело и кровь Христа объединялись с хлебом и вином» (*consubstantiation*)[93]. Эмерсон, не разбирая вопроса о «реальном присутствии», на деле ставит его в центр проповеди. Отвергая значимость символов в конкретный момент Вечери, он укоряет прихожан в том, что они придают им и самому времени Вечери слишком большое значение. Поклоняясь всего лишь символам, они связывают хлеб и вино с Иисусом Христом, перед которым они испытывают излишнее благоговение, как если бы Он был бы равен Богу Отцу.

Необходимость личности Иисуса, Его искупительной жертвы и ее связь с Вечерей для мировоззрения унитариан не вызывает сомнения, невзирая на то, что они отрицали троичный догмат и не считали Христа равным Богу. В своей апологии Гринвуд защищает Вечерю, опираясь на Христа Спасителя, искупившего Своей жертвой весь человеческий род. Жертва оказывается тем связующим звеном, которое соединяет «простые» — именно этим прилагательным пользуется Гринвуд чаще всего — символы с обрядом Вечери. Принимая символизм Вечери, Гринвуд принимает

92. Ibid., p. 28.

93. Ср.: Ibid., p. 35; RWE, Sermons, 4:185.

жертву Христа, но настаивает на том, что обряд «прост по природе»[94] и не должен быть «таинственным»[95]. Эмерсон уходит от вопроса о жертве Христа. Для него символы обряда препятствуют общению верующего с Богом; он считает необходимым исключить «все прочие сущности из ваших мыслей»[96], сама *зримость* Вечери кажется ему неприемлемой.

Сопоставление заставляет пристальней взглянуть на генезис образа Иисуса Христа как Спасителя в других проповедях Эмерсона. Если за 2,5 года (с 1829 по 1831) слово «Спаситель» упоминается в проповедях Эмерсона около 15 раз, за следующие 4 года — только дважды[97]. Причем 17 мая 1831 года в 157-й проповеди пастор впервые высказал мысль о том, что верующим следует почитать Бога более, чем Христа:

> Нам следует видеть в Иисусе <...> искупителя людей. Но мы должны исполнить намерение Иисуса и обратить наши хвалы к Богу[98].

Приход «Вторая церковь», несомненно, держался весьма широкого толкования Вечери Господней и ее значения для причащающихся. В переписке в ходе конфликта, пытаясь умягчить пастора, члены церкви даже напомнили ему о

> великом протестантском принципе — праве на частное суждение по вопросам религиозных воззрений; [...] считая правильным, оставить на совесть каждого подходить к трапезе на тех основаниях, которые кажутся ему достаточными[99].

Но они не могли позволить себе высказывать такие воззрения публично: конфликт тщательно скрывался. 23 декабря 1832 год все тот же Френсис Гринвуд зачитает с амвона прихода «Вторая церковь» письмо Эмерсона, в котором он объяснял, что покидает приход по состоянию здоровья. Письмо было размножено

94. Greenwood, F.W. *An Essay on Lord's Supper,* p. 13.

95. Ibid., pp. 9–10.

96. RWE, Sermons, 4:192.

97. RWE, Sermons, 2: 48, 54, 110, 172, 180, 216, 263; RWE, Sermons, 3: 16, 28, 40, 120, 205; RWE, Sermons, 4: 37, 145.

98. Наблюдение авторов-составителей полного издания проповедей пастора. RWE, Sermons, 4:159.

99. RWE, Sermons, 4:294.

для всех прихожан, а также напечатано на большом куске шелка и вывешено на дверях храма «Вторая церковь» на всеобщее обозрение[100], дабы не дать кальвинистам журнала «*Panoplist*» повода лишний раз упрекнуть унитариан в очередном поругании основ «веры, переданной святому народу Божиему»[101].

Пасторская деятельность Эмерсона, как и его конфликт с приходом, представляется контекстом, безусловно, необходимым для понимания истоков его становления как литератора и философа-трансценденталиста. Так, в знаменитом «Обращении» 1838 года, погружая слушателей в символический космос, в котором царствуют «тайны природы», а в человеке — «Высший дух», Эмерсон продолжал спор о Христе, сетуя на то, что «божественную природу приписывают то одной, то двум сущностям, отказывая в ней остальным», называя рассуждения о «личности Иисуса Христа… преувеличениями», продолжая диалог с тем, что он называл «историческим христианством»[102].

Библиография / References

Бурстин Д. Американцы: Колониальный опыт. М.: Изд. группа «Прогресс»—«Литера», 1993.

"Admission to Church Membership", *1786–1965, in Volume 40: The Records of the First Church in Boston, 1630–1868. The Colonial Society of Massachusetts*. [https://www.colonialsociety.org/node/557, accessed on 27.11.2018].

Beecher, L. (1831) "Thoughts of Religious Differences in Massachusetts; in a Letter to a Unitarian Friend", *Spirit of Pilgrims* IV(7): 358–364.

Burstin, D. (1993) *Amerikantsy: Kolonial'nyi opyt* [The Americans: The Colonial Experience]. M.: Izd. gruppa «Progress»—«Litera».

Cayton, M.K. (1989) *Emerson's Emergence: Self and Society in the Transformation of New England, 1800–1845*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Cayton, M.K. (1997) "Who Were the Evangelicals?: Conservative and Liberal Identity in the Unitarian Controversy in Boston, 1804–1833", *Journal of Social History* 31 (1): 85–107.

Channing, W.E. (1819) *The Unitarian Christianity, Delivered at the Ordination of Rev. Jared Sparks in The First Independent Church of Baltimore on May 5, 1819*. Boston: Hews & Goss.

Clarkson, T. (1806) *A Portraiture of Quakerism, as taken from a view of the moral education, discipline, peculiar customs, religious principles, political and civil*

100. RWE, Sermons, 4:304.

101. Послание Иуды 1:3

102. Emerson R.W. (1959) *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Woldo Emerson*, pp. 69–71, 73. New York: Random House.

œconomy, and character, of the Society of Friends. Vol. 2. New York: no. 111, Water-street.

Drake, Samuel. (1873) *Old Landmarks and Historic Personages of Boston*. Boston: James R. Osgood And Company, Late Ticknor & Fields, and Fields, Osgood, & Co, p. 147.

Emerson, R.W. (1959) *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Woldo Emerson*. Atkinson B. (ed.). New York: Random House.

Emerson, R.W. (1992) *The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson. Vol. 4*. Columbia: University of Missouri Press.

Greenwood, F.W.P. (1832) *A Collection of Psalms and Hymns for Christian Worship*.Boston: Carter and Hendee.

Greenwood, F.W. (1827) *An Essay on Lord's Supper*. Boston: Bowles and Dearborn, 72 Washington Street.

Grusin, R.A. (1991) *Transcendentalist Hermeneutics: Institutional Authority and the Higher Criticism of the Bible*. Durham and London: Duke University Press.

Hurth, E. (1993) "William and Ralph Waldo Emerson and the Problem of the Lord's Supper: The Influence of German 'Historical Speculators'", *Church History* 62(2): 190–206.

Hutchison, W.R. (1956) *The Transcendentalist Ministers Church Reform in the New England Renaissance*. Boston: Beacon Press.

McConnell, M.W. (2003) "Establishment and Disestablishment at the Founding, Part I: Establishment of Religion", *William & Mary Law Review* 44(5): 2105–2207.

McDowell, D.P. (2012) *Beyond the Half-Way Covenant: Solomon Stoddard's Understanding of the Lord's Supper as a Converting Ordinance*. Wipf and Stock Publishers.

McGiffert Jr, A.C. (1938) *Young Emerson Speaks: Unpublished Discourses on Many Subjects*. Boston: Houghton Mifflin.

Miller, P. (1933) "The Half-Way Covenant", *The New England Quarterly* 6(4): 676–715

Morse, J. (1805) *The True Reasons on which the Election of a Hollis Professor of Divinity in Harvard College, was opposed at the Board of Overseers, Feb. 14, 1805*. Charlestown.

Norton, A. (1985) "A Statement of Reason For Not Believing the Doctrines of Trinitarians", in S.E. Ahlstrom, J.S. Carey (eds) *An American Reformation: A Documentary History of Unitarian Christianity*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.

Olds, K. (1994). "Privatizing the Church: Disestablishment in Connecticut and Massachusetts". *Journal of Political Economy* 102(2): 277–297.

Penn, W. (1841) "A Brief Account of the Rise and Progress of the People Called Quakers", in T. Evans (1837-50) *The Friends' library: comprising journals, doctrinal treatises, and other writings of members of the religious society of Friends. Vol. 5*. Philadelphia. Printed by J. Rakestraw for the editors.

Rohrer, J.R. (1995) *Keepers of the Covenant: Frontier Missions and the Decline of Congregationalism, 1774–1818*. New York-Oxford: Oxford University Press.

Pope, R.G. (2002) *The Half-Way Covenant: Church Membership in Puritan New England*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.

Rivett, S. (2012) *The Science of the Soul in Colonial New England*. University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Roberson, S.L. (1995) *Emerson in His Sermons: A Man-made Self*. Columbia & London: University of Missouri Press.

Rusk, R.L. (1949) *The Life of Ralph Woldo Emerson*. Charles Scribner's Sons.

Shideler, E.W. (1957) "The Concept of the Church in Seventeenth-century Quakerism (Part II)", *Bulletin of Friends Historical Association* 46 1 (1): 35–39.

The Cambridge and Saybrook Platforms of Church Discipline with the Confession of Faith of the New England Churches, adopted in 1680; and the Heads of Agreement Assented to by the Presbyterians and Congregationalists in England in 1690. (1829). Boston: F.R. Marvin, printer, 32 Congress Street.

Parke, D. (ed.) (1985) *The Epic of Unitarianism: Original Writings from the History of Liberal Religion*. Boston: Skinner House Book.

Tolles, F.B. (1988) "Emerson and Quakerism", in E. Cady, L.J. Budd (eds) *On Emerson,* pp. 19–42. Durham, N.C.: Duke University Press.

Turpie, M.C. (1944) "A Quaker Source for Emerson's Sermon the Lord's Supper", *New England Quarterly* 17: 95–101.

Ware, H. (1847) "A Farewell Address to the Second Church and Society in Boston. Delivered October 4, 1830", in H.J. Ware. *The Work of Henry Ware Jr. Vol. VI*. Boston: James Munroe and Company.

Ware, H.Jr. (1821) *Two Discourses Containing the History of the Old North and New Brick Churches United as the Second Church in Boston, Delivered May 20, 1921*. Boston: Janes W. Burditt, no. 94, Court Street.

Wilbur, E.M. (1978) *A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America*. Boston: Beacon Press.

Winiarski, L.D. (2010. "Religious Experiences in New England", in A. Porterfield (ed.) *Modern Christianity to 1900, Vol. 9. A People's History of Christianity,* pp. 209–32. Minneapolis: Augsburg Fortress Press.

Wright, C. (1989) *The Unitarian Controversy: Essay on American Unitarian History*. Boston: Skinner House Books.