



ТРУДЫ
ИСТОРИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА
МГУ

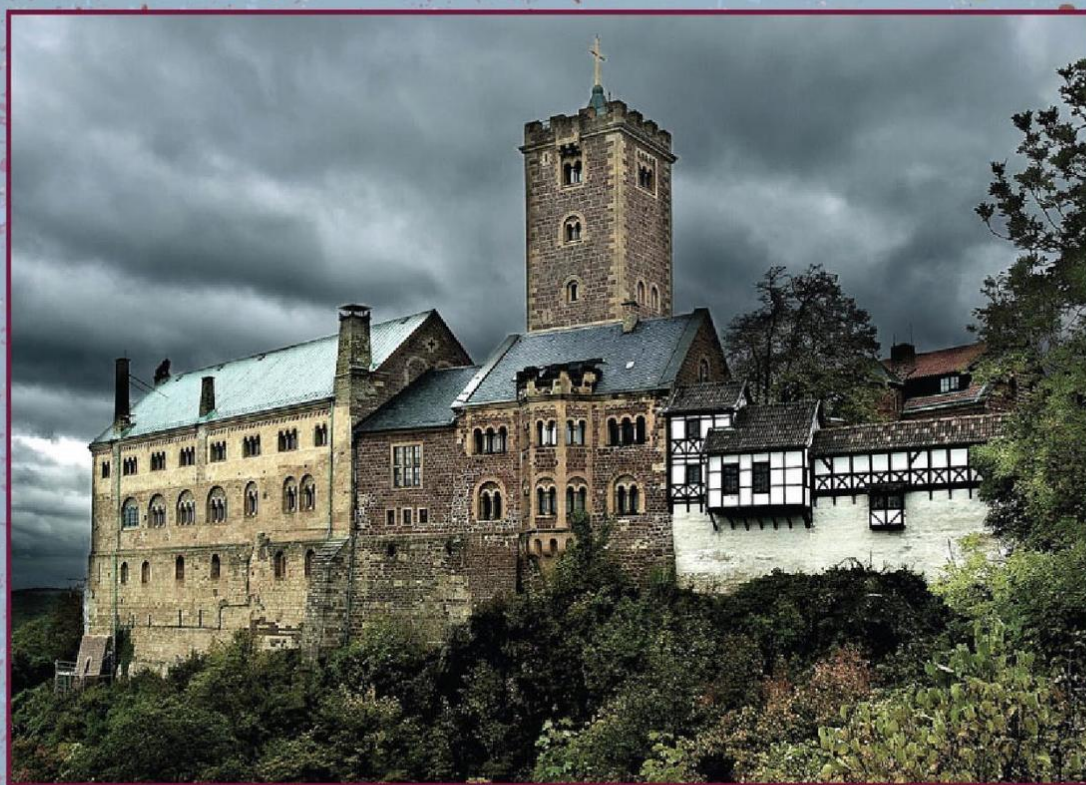
156

ИСТОРИЧЕСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ

96

«ВРЕМЯ МОЛЧАНИЯ ПРОШЛО!»

ПЯТЬ ВЕКОВ
РЕФОРМАЦИИ
В МЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ



Сборник статей

**«Время молчания прошло!»
Пять веков Реформации
в меняющемся мире**

«Алетейя»

Сборник статей

«Время молчания прошло!» Пять веков Реформации в
меняющемся мире / Сборник статей — «Алетейя»,

ISBN 978-5-907189-70-6

Сборник научных статей составлен по итогам международной конференции, посвященной 500-летию Реформации и проведенной на исторической факультете 24 апреля 2017 года. Публикация отражает как широту тематических интересов ее участников, так и разнообразие представленных точек зрения и концепций. Были затронуты проблемы генезиса понятия и явления Реформации и его восприятия в современной науке; особенности «Конфессиональной эпохи» и ее отражение в политике, культуре, общественной мысли Европы Раннего нового времени. Были рассмотрены также узловые проблемы Реформации в более позднее время, вплоть до современности. Отдельное внимание участников сборника уделено протестантизму в православных землях и в США.

ISBN 978-5-907189-70-6

© Сборник статей
© Алетейя

Содержание

Вступительное слово	5
Х. Й. Зелдерхёйс	9
Зачем праздновать юбилей реформации?	10
Как праздновать: альтернативы и сложности	12
Постхристианская Европа: факты и концепции	15
Ad fontes: в чем суть Реформации?	18
XVI век и наши дни: сложная взаимосвязь	21
М. В. Дмитриев	24
Встреча восточноевропейской православной культуры с	26
Реформацией в XVI–XVII вв	
Протестантизм в зеркале восточнославянских православных	33
полемиических сочинений	
А. В. Тихомиров	43
Кристиан Мюлинг	54
Ульрих Ниггеманн	64
I	66
II	69
III	75
IV	79
Конец ознакомительного фрагмента.	81

«Время молчания прошло!» Пять веков Реформации в меняющемся мире Сборник научных статей

Вступительное слово

2017 год стал особенным для многих историков. Среди ряда юбилеев, пришедшихся на этот год, крупнейшим в мировом и европейском масштабе событием стало празднование условной даты – «500-летия Реформации». По установленной сознательно в 1617 году традиции начало Реформации христианской церкви соотнесено с выступлением доктора Мартина Лютера: перед ученым диспутом в Виттенберге он обнародовал (по распространенной легенде, прибил гвоздями к двери собора) знаменитые 95 тезисов – утверждений, которые он готовился защищать в диспуте. Эти тезисы содержали некоторые положения, получившие в дальнейшем развитие в лютеранском богословии и церковной практике «протестующих».

Обнародование тезисов не было ни первым, ни самым значительным из событий ранней Реформации. В то же время, бесспорным является определённое значение его для эволюции взглядов самого Лютера. В обстановке сложившегося в начале XVII века почитания личности Лютера и всяческого превознесения его вклада в Реформацию произошла своего рода «трансляция важности». Ожидавшийся конец света (именно его превозвестником многие считали выступления Лютера в контексте катастроф второй половины XV и первой половины XVI века) всё не наступал, и отдельное событие переломной эпохи стало восприниматься как символ крутого поворота в судьбе всего христианского мира.

Другим лидерам протестного движения первой половины и середины XVI века повезло значительно меньше. Их деятельность часто описывалась как вторичная по отношению к лютеровской; десятки авторитетных религиозных лидеров, в первую очередь – германского мира от Страсбурга до Риги и от Копенгагена до Праги, оказались обречёнными на длительное забвение. Важно, что у Реформации был определён день рождения, который – при всей условности этой даты – позволял формализовать празднование и вести отчет лет и веков новых христианских конфессий.

На протяжении XVI столетия сложилась традиция отмечать торжественными заседаниями круглые (кратные 5) годовщины протестантских университетов. Эта традиция не имела ничего общего с «юбилейными годами» римской католической церкви, которые были введены в практику в XIV веке. Празднование первого столетнего юбилея Прибития тезисов (Thesenanschlag) в 1617 году стало первым полномасштабным светским юбилеем в истории, праздновавшимся к тому же одновременно в нескольких государствах. Идея принадлежала двум протестантским курфюрстам Саксонии и Пфальца, лютеранину Иоганну Георгу I и реформату Фридриху V. Геополитическая ситуация способствовала определённому сближению протестантских князей вокруг идеалов Евангелической унии, что стимулировало интерес к общему прошлому и подпитывалось им. Каждый из курфюрстов стремился превзойти другого масштабностью и географическим охватом мероприятий. Результатом стало впечатляющее празднование, врезавшееся в память современникам и оставившее неизгладимый след в политической и церковной мысли, ученых трактатах и публицистике.

Традиция укоренится и расцветёт. Общеευропейские (позже – всемирные) празднования годовщины Прибития тезисов будет отмечаться каждые сто лет, а менее масштабные меро-

приятия будут проводиться каждые 50 и даже 25 лет. В XIX веке традиция протестантских юбилеев вполне соответствовала утвердившемуся и доминировавшему в общественной мысли принципу историзма; стали отмечаться круглые годовщины великих открытий, переворотов, сражений, рождения и смерти выдающихся деятелей. Вполне можно утверждать, что и в наши дни каждое празднование круглой годовщины (в том числе российских революций 1917 года) является прямым наследником традиции, заложенной двумя протестантскими курфюрстами в далеком 1617 году.

С каждым столетним юбилеем утверждалась (и полностью торжествует сегодня) традиция отождествления юбилея Реформации с заслугами и личностью Мартина Лютера. Персонафикация Реформации в Лютере сложилась уже при первом праздновании; он воспринимался как спаситель истинной веры, давший новый Закон, который полноценно дополнил данное Моисеем и Христом. Обновление церковной жизни и возвращение к истинной вере и культу повсеместно интерпретировалось как реализация ветхозаветных и новозаветных пророчеств (например, Дан 12 или Апок 14,6). Празднование второго столетия Реформации в 1717 году, как и первое, вылилось в широкую общественную кампанию. Её содержание составили не только специальные богослужения, но и иные формы мероприятий, зачастую – совершенно светского характера. Вне церковных помещений организовывались концерты и театральные представления, в университетских аудиториях читались торжественные доклады. Всё это сопровождалось украшением церквей и общественных пространств и даже артиллерийской канонадой.

Разумеется, в эпоху Просвещения и после нее такая картина была немислимой. Вклад Века разума в восприятие истории можно ощутить посредством сравнения юбилейных празднеств 1817 года с предшествующими столетними рубежами. В праздновании нового юбилея акцент был сделан не на роли Лютера в преобразовании культа и церкви, а на последствиях его деятельности, в полной мере проявившихся и вне протестантской религии. Прежде всего, полностью исчезло «соперничество» протестантских конфессий в борьбе за наследие Лютера, к празднованиям привлекались даже католики и иудеи. Кроме того, Лютер широко упоминался и в православной церковной публицистике. Различные стороны деятельности Лютера воспринимались сквозь призму идеалов XVIII века. Так, подчеркивалось, что критика церкви велась с рациональных позиций; что переводы Библии на новые языки стали толчком к развитию образования и к распространению грамотности; что критика папского авторитета стала определяющей в распространении свободомыслия. Вся деятельность Лютера воспринималась в 1817 году как торжество принципов веротерпимости и свободомыслия. Сам Лютер был бы глубоко шокирован, если бы узнал, какие достижения ставились ему в заслугу три столетия спустя! Любопытно, что лютеранское духовенство не разделяло нового образа Лютера, ратифицированного в ходе третьего столетнего юбилея. Отметим также формирование определенного плюрализма образа – ни светская, ни церковная власть не требовала унификации и выработки какой-либо «официальной точки зрения». Празднование 300-летия Реформации проходило по всей Западной Европе, во всех державах при активном участии светских властей независимо от официальной конфессии того или иного государства. Это празднование стало не только важным событием в религиозной жизни, но и важным рубежом на пути торжества принципа веротерпимости. Например, в Петербурге в этих празднованиях принял участие и лично император Николай, и многие члены его семьи, что имело и большое политическое значение.

Среди различных иных «юбилеев Реформации» особую роль сыграли германские празднования 1883 года, посвященные 400-летию со дня рождения Лютера. Именно в этот момент зародилась традиция восприятия «немецкого Лютера» – революционера, взорвавшего старый мир и ставшего провозвестником германского единства. Самые авторитетные историки провозглашали его «воплощением германского духа», «отражением внутреннего мира» своей

нации. Эта линия в интерпретации образа Немецкого пророка еще не стала основной, однако она заметно усиливалась как в немецкой университетской науке, так и в публицистике. Ее апогеем стали юбилейные мероприятия 1917 года, в которых – в самый трагический год Первой мировой войны – этот образ был разнообразно эксплуатирован для сплочения духа гибнущей великой нации. Столь же общественно значимой, хотя и совершенно иной по утверждаемым идеалам, стала – неожиданно позитивная по своему настрою – кампания 1946 года, приуроченная к 400-летию смерти Мартина Лютера. После пережитой катастрофы Германия остро нуждалась в положительном историческом опыте, способном примирить оставшихся в живых с реальностью и указать путь в будущее.

Потребность в юбилеях в условиях холодной войны всё возрастала, и образ автора прибитых в Виттенберге тезисов стал множиться сообразно идеологическим запросам. В ГДР отмечались и 450-летие Реформации в 1967 году, и 500-летие Мартина Лютера в 1983-м. По новой традиции самым ярким событием празднований стало упоминание немецкого пророка в торжественных речах государственных лидеров; разумеется, теперь церковные празднования согласовывались с гражданской властью. По другую сторону железного занавеса также проводились различные мероприятия. В 1983 году в оформлении празднований в странах Запада можно ощутить стремление не позволить противолежащему блоку «монополизировать» Лютера как одного из «хороших немцев» и его наследие в противовес негативному опыту XX века.

Персонификация Реформации в Лютере с течением времени стала настолько очевидной и политически востребованной, что в отсутствие необходимой круглой даты различные политические режимы прибегали к инструментализации других дат. Широко известны, в частности, празднования 400-летней годовщины первого выступления Лютера перед Вормским собором (1921 г.) и 450-летие со дня рождения Немецкого пророка (1933 г.).

Отмеченные выше тенденции в изменении вектора празднования первого юбилея человечества в полном объеме наблюдались и в нашей стране. Наиболее яркими празднованиями стал юбилей 1817 года, а также празднования эпохи холодной войны. Два столетия тому назад культурная и экономическая жизнь России была особенно тесно связана с протестантской Европой; важную роль играло и массовое присутствие эмигрантов из германских земель и их потомков в российской столице. В советское время в оценке исторической роли выступления Лютера и зарождения протестантизма в целом юбилейный компонент был значительно снижен, хотя, конечно, празднования различных связанных с этим дат в Восточной и Западной Европе имели определенный резонанс. В позднесоветский период юбилеи праздновались в рамках церкви протестантских конфессий, хотя по ряду причин они были гораздо менее заметны за пределами церковных общин.

Юбилей 2017 года был хорошей возможностью выйти за пределы персонификации Реформации и отождествления ее с событием, волею судеб назначенным быть символом великого исторического поворота. Тем не менее, этот шанс не был полностью использован. Очевидно, что в условиях резкого осложнения международной политической обстановки в середине 2010-х годов было более актуальным сделать акцент на объединяющих ценностях евангельского христианства, присутствии наследия Лютера на всех континентах и во всех цивилизационных моделях современного мира. Новое празднование стало первым экуменическим юбилеем Реформации за последние 200 лет. Акцент был перенесен с образа «предвестника Просвещения» или «идейного объединителя Германии» на общечеловеческие ценности, утвердившиеся в христианском мире и обеспечившие ему доминирующее положение в современном мире. Одним словом, персонификация Реформации в Лютере опять была инструментализована для более актуальных целей.

Каждый юбилей – это не празднование даты из прошлого, а празднование настоящего, образ которого «увиден» в отмечаемом событии. В праздновании юбилеев (в том числе – и

юбилеев Прибития тезисов) обычно мало сострадания мученикам или сожаления о потерях: как правило, празднующих волнуют совсем другие эмоции. В целом, это может показаться логичным, поскольку чаще всего празднуется круглая дата резкого поворота истории, и празднуют её наследники победившей линии. Им свойственно подчёркивать (и очень часто – преувеличивать) значение празднуемого события. Это можно с полным правом сказать и о юбилее Прибития тезисов: обнародование положений перед диспутом было абсолютно рядовым событием, в то время как значение Реформации для судеб мировой истории переоценить невозможно. Празднования 2017 года следует оценивать, основываясь на осознании этого противоречия.

Настоящий сборник представляет собой публикацию трудов международной конференции «Время молчания прошло: Пять веков Реформации в меняющемся мире», проведенной в Московском государственном университете имени М. В. Ломоносова 24 апреля 2017 года при поддержке Посольства ФРГ в Российской Федерации и Германского исторического института в Москве. Конференция стала одним из заметных научных мероприятий, посвященных празднованию 500-летнего юбилея Реформации в России. В ее составе приняли участие не только ведущие российские ученые, но и крупные представители академических кругов ФРГ, Чехии и Голландии. При составлении программы конференции основное внимание было уделено тому, чтобы показать не только зарождение протестантизма, но и его сложную эволюцию, вызванную сочетанием разнообразных внутренних и внешних факторов. На протяжении пяти столетий идеология и богословие протестантизма прошли сложный путь, взаимодействуя с местными условиями на всех континентах Земли. Участники конференции говорили о месте церковных организаций в обществе различных стран и эпох, о эволюции восприятия религиозных текстов, о различных других аспектах того, что в сумме своей являет судьбу христианской религии в целом. Годовщина Прибития тезисов была использована для организации и проведения конференции сугубо как формальный повод, а также как возможность принять участие в общеевропейском и даже общемировом мероприятии. В отсутствие государственной поддержки празднования юбилея Реформации оно вынужденно оказалось ограничено церковной сферой (по преимуществу в рамках протестантских конфессий) и областью светских наук. К сожалению, воздействие Реформации в общемировом масштабе на общекультурные ценности, искусство, различные аспекты повседневной жизни, этические и правовые нормы не получили широкого освещения в массовых мероприятиях. Это, в целом, печальное обстоятельство – наряду с другими – придает особую актуальность научным изысканиям в данной области, делает историков, искусствоведов, теологов, правоведов и других ученых ответственными за очень широкий круг проблем.

*Заместитель главного редактора сборника доктор исторических наук,
доцент МГУ имени М. В. Ломоносова
И. Е. Андронов*

Х. Й. Зелдерхёйс

Юбилей Реформации в «постхристианской» Европе?

Дискуссия относительно исторического значения юбилеев Реформации ведётся уже давно. Эти празднования могут служить различным целям и восприниматься самыми разными способами. Видимо, уже при приближении к первой круглой дате в 1617 г. первым, кто предложил отпраздновать столетие Реформации, был курфюрст Пфальца и истовый кальвинист Фридрих V (1596–1632). Ему хотелось отметить эту дату единым, общим для лютеран и кальвинистов празднованием. Этот план, однако, подвергся критике со стороны лютеранских государственных деятелей и богословов: они обвинили курфюрста в том, что его предложение преследует неуместные цели¹. Кое-кто подозревал, что главным мотивом этого предложения был политический – показать, что реформаты и кальвинисты Пфальца вполне следовали учению Лютера и его традиции, а значит, они имели полное право быть официально признанными на территории Священной Римской империи на основании условий Аугсбургского мира 1555 г. В свою защиту Фридрих заявил, что он предлагает провести празднование главным образом для того, чтобы просто возблагодарить Господа за свершённое им посредством повторного открытия Евангелия трудами Мартина Лютера. Политические резоны были второстепенными и зависели от богословских; они демонстрировали Римской церкви и императору-католику, что протестанты, невзирая на внутренние разногласия, обнаруживали прочное единство. Оказалось, однако, что Фридриху не удалось убедить в этом даже протестантов, и в 1617 г. кальвинисты и лютеране провели памятные мероприятия отдельно друг от друга.

Этот эпизод лишний раз доказывает, что вопросы относительно того, зачем, как и с кем проводить празднование юбилеев Реформации, задаются уже давно. По ряду причин они сохраняют высокую важность, только выросшую с тех пор, как ситуация в Европе и мире решительным образом изменилась после первых инициатив Фридриха V. В последние полвека положение христианства в Европе изменилось в большей степени, чем в предшествующие почти 450 лет, истекшие между 1517 г. и первыми послевоенными десятилетиями. Несмотря на эти перемены, многие люди, особенно протестанты, считали само собой разумеющимся, что 500-летие прибития 95 тезисов Лютера должно тем или иным способом быть отмечено. Подготовка к этому празднованию началась по всей Европе задолго до юбилейной даты², однако вопросы относительно того, *как* и даже *зачем* праздновать, задаются редко; ещё реже на них дают адекватные ответы. В этой статье я, как человек, несколько лет занимавшийся планированием юбилейных мероприятий 2017 г., попытаюсь поставить эти вопросы и предложить некоторые варианты ответа.

¹ Selderhuis H. Wem gehört die Reformation? Das Reformationsjubiläum 1617 im Streit zwischen Lutheranern und Reformierten // Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters / Hg. H. J. Selderhuis, M. Leiner, V. Leppin. Göttingen, 2013. S. 66–78.

² Обзор проектов и мероприятий по празднованию 500-летия Реформации см.: www.luther2017.de и www.refo500.com.

Зачем праздновать юбилей реформации?

Прежде, чем ставить вопрос о том, *как* нужно праздновать (*commemorate*) юбилей Реформации в Европе, следует выяснить, *зачем* вообще это следует делать. Среди потока дел, связанных с юбилеем, в первую очередь придётся выделить именно этот вопрос как фундаментальную проблему. Если вы немец, то вам может захотеться подчеркнуть заслуги национального героя, внёсшего вклад в создание родного языка и сыгравшего важнейшую роль в истории вашей страны. Но что юбилей Реформации может означать для жителя Мадрида или Палермо, а в ещё меньшей степени – Стамбула или Москвы, и даже ещё меньше – Пекина или Кампалы?

Теперь нужно остановиться и уточнить некоторые термины, и прежде всего – значение слова *commemoration* (англ. празднование годовщины, торжественная церемония. – *Прим. перев.*). Слово *celebration* (англ. празднество, торжества. – *Прим. перев.*) имеет излишне позитивный оттенок и не годится для ситуаций, обладающих тенденцией к нейтральности, к тому, чтобы оставаться выше религиозной или иной предвзятости. Слово *commemoration* может, вопреки нашему намерению, означать, что мы имеем дело с чем-то историческим в узком смысле слова, неким не имеющим значения для наших дней реликтом. При этом *commemoration* предпочтительнее, коль скоро этот термин менее нагружен идеологическими коннотациями, особенно мы настаиваем на том, что имеем дело не только с «мертвым» прошлым.

Поскольку вопрос о том, зачем нужно праздновать, требует развернутого философского анализа, выходящего далеко за рамки данной статьи, мы предложим примерный перечень мотивов празднований (*commemorations*) вообще и в частности – применительно к празднованиям юбилея Реформации в 2017 году.

А. Историческая мотивация. Важным мотивом может стать интерес к тому, кто совершил деяние, почему и когда, и что именно было совершено. Этот мотив способен привлечь ученых и других людей, интересующихся историей. Так было с 400-летием со дня рождения Лютера в 1883 г.; интересно было бы сопоставить с ним юбилей Жана Кальвина в 1909 г. Сегоднешняя европейская идентичность имеет в своей основе религиозные изменения, запущенные Мартином Лютером; по этой причине особого интереса заслуживает поиск причин, истоков и последствий данного процесса.

В. Богословская мотивация. Под «богословской» можно понимать несколько различных мотиваций. Например, экуменические – в том смысле, что воспоминание о 1517 г. в 2017-м способно вернуть единство западной церкви и преодолеть последствия *causa Lutheri*. Эта возможность представляется особенно уместной в свете экуменических прорывов по следам Второго Ватиканского собора, недавно отметившего свою пятидесятилетнюю годовщину. Богословский мотив, впрочем, может иметь и прямо противоположное направление. Юбилей Реформации можно рассматривать как повод для того, чтобы показать, сколь глубоко заблуждались реформаторы и сколь прискорбной стала их историческая роль в долгосрочной перспективе. С другой стороны, он может быть использован для того, чтобы оправдать действия Лютера, вернуть жизнь полемическим сторонам его богословия, продемонстрировать истинность некоторых конфессиональных устоев протестантов и возродить некоторые традиционные для протестантов практики, подчеркивая пороки и лживость Римской католической церкви.

С. Экономическая мотивация. Празднования довольно часто имеют свою экономическую сторону, как это было, например, в бывшей Восточной Германии, когда отмечались некоторые юбилеи событий из биографии Лютера. Другими словами, юбилеи могут стать большим бизнесом для издателей, турагентов, городов и музеев, для которых предоставляется шанс резко увеличить число посетителей и клиентов. Не будем также забывать об администрациях

университетов, отправляющих своих профессоров в качестве авторов и докладчиков с целью сбора грантов для финансирования и для выведения своих организаций на авансцену, привлекая внимание и, может быть, даже увеличивая набор.

Д. Политическая мотивация. Сегодня, как и в XVI в., при подготовке юбилейных мероприятий вполне возможны и политические мотивы. Юбилей Лютера в 1983 г. (500-летие со дня рождения) был использован Германской Демократической Республикой для пропаганды социализма (хотя такой подход в свое время нашел много критиков среди людей церкви). Юбилей 2017 г. также не был лишен политических коннотаций, поскольку позволил исторически протестантским странам продвигать свое национальное наследие, а протестантским меньшинствам в других странах – привлечь внимание к своей идентичности. В Германии на региональном уровне он дал возможность федеральным землям представить свою особенную историю и культуру. В то же время, было желание сосредоточиться на общеевропейском и освобождающем характере Реформации, что при правильно расставленных акцентах во время празднований могло бы способствовать укреплению идеи единой Европы. Кое-кто хотел осудить Лютера за привнесение стольких распрей и конфликтов в европейскую историю.

Ни один из этих мотивов не является абсолютно новым. Все они появлялись в той или иной степени, когда отмечались юбилеи каких-то особых (может быть, следует сказать «священных»?) объектов, людей или событий. Хотя мотивации могут быть самыми разными, один ответ на вопрос о причинах празднований представляется вполне очевидным. Реформация стала одним из наиболее значимых событий мировой истории вообще и христианской церкви в частности. Без нее современное человечество в глобальном смысле выглядело бы совершенно иначе. Если мы желаем понять сегодняшний мир и сегодняшнюю церковь, и если мы хотим ответственно относиться к миру и церкви, мы должны хорошо изучить Реформацию, ее самый широкий контекст, ее деятелей, ее послание миру и различные реакции на нее. Благоразумно спланированное и проведенное празднование (*commemoration*) способно стимулировать и улучшить такое понимание. Для достижения этого понимания годятся все вышеуказанные мотивы. Однако празднование принесет плоды только в том случае, если возвышенные мотивы будут сочетаться между собой наиболее продуктивным способом и не будут подчинены узко предвзятым концепциям или материальным соображениям.

Как праздновать: альтернативы и сложности

При поиске ответа на вопрос о том, как праздновать 500-летие Реформации, возникло несколько возможных вариантов. Альтернативы зависели от различных мотиваций, и каждая из них заключала в себе определенные сложности. Исторический вариант, к примеру, позволял подойти к юбилею Реформации с явным перекосом внимания к фигуре Мартина Лютера. Но такой подход оставлял бы этот персонаж в глубоком прошлом, и его связь с настоящим была бы по большей части или даже полностью проигнорирована³. В этом контексте Лютер мог бы быть представлен как монах, который поколебал основы церкви, раздражал папу и императора, женился, пил пиво, молился, набрал слишком значительный вес и умер. Этот Лютер был бы интересен и даже забавен, но только как курьез из вчерашнего дня, не важный для дня сегодняшнего или завтрашнего.

В случае богословского подхода Лютер мог бы быть инструментализирован в роли апостола свободы, бунтаря против Рима, отца современной веротерпимости, открывателя понятия благодати или в других идеализирующих его ипостасях. Все эти образы, будучи приняты некритически и без тщательной нюансировки, создадут больше проблем, чем помогут решить.

В случае экономического подхода «продающие» Лютера и Реформацию города и регионы будут ожидать, что миллионы посетителей раскроют свои кошельки. Туристы поедут в города, в которых Лютер жил, в которых он останавливался минимум на одну ночь, или даже туда, куда он, возможно, лишь планировал съездить – т.е. в те места, которые кто-то назвал «почти лютеровскими». Ирония в этом случае заключается в том, что издатели, пивовары и изготовители всяческих «реликтов Реформации» надеялись в 2017 г. собрать урожай того же типа, на который рассчитывал Альбрехт Бранденбургский, отправлявший Иоганна Тецеля в тур за индульгенциями в 1517-м!

После того как подобные маркетинговые мероприятия набрали обороты, трезво мыслящие ученые лишились иллюзий насчет того, что им удастся серьезно повлиять на ситуацию. В их силах, тем не менее, было предложить альтернативу и извлечь выгоду из более сомнительных подходов, чтобы в конце концов свести дело к более ответственному празднованию. Все они – академические ученые, отмечающие годовщину (*commemorators*) и участники торжеств (*celebrators*) – нуждаются в понимании того, что сложные аспекты Реформации будут не проигнорированы, а представлены в полной мере, без попыток замалчивания. Начнем с самого очевидного: Мартин Лютер – не только замечательная историческая личность, но и крайне противоречивый персонаж. Те, для кого 2017 г. стал больше моментом торжества (*celebration*), нежели празднования (*commemoration*), должны отдавать себе отчет в крайне жестких нападках Лютера на евреев, католиков, анабаптистов, мусульман, а также всех тех, с кем он был не согласен – а таких было множество! Разумеется, так обстоит дело не только с Лютером.

Однако Лютера собирались представить как человека, вновь открывшего для нас Евангелие, авторитет Священного Писания и силу благодати. Как же такой человек мог высказать столько оскорбительных и поистине жестоких мыслей? Многим протестантам хотелось бы, чтобы уродливые стороны личности Лютера просто исчезли из истории. Но этого не произойдет. Конечно, проблема далеко выходит за рамки личности Лютера. Деятельность Лютера, как и Реформация в целом, имеет множество прискорбных аспектов. Будем мы говорить о Лютере и евреях, Кальвине и Сервете, или о принципе *cuius regio, eius religio* – очевидные факты опровергают мысль о том, что «эпоха Реформации» привела к наступлению «эпохи толерантности». Любая попытка представить Реформацию как начало толерантности и равноправия, сделанная

³ Обзор того, как образ Лютера был представлен на различных празднованиях юбилеев Реформации, см. в сборнике статей Х. Лемана (*Lehmann H. Luthergedächtnis 1817 bis 2017. Göttingen, 2012*).

с целью подчеркнуть ее важность и значение для сегодняшних реалий, обречена на провал. Факты требуют более тщательной нюансировки.

Далее. Сосредоточение на Лютере как своего рода евангелисте свободы должно сопровождаться акцентом на том, что его целью была свобода от греха и вины, а не свобода в политическом смысле, как мы понимаем ее сегодня. Такое видение Лютера представляет его скорее современным человеком, чем представителем XVI столетия. Если бы все зависело от Лютера, то, например, Нидерланды еще были бы оккупированы Испанией, а голландский протестантизм, скорее всего, был бы давным-давно уничтожен инквизицией. Лютер отвергал сопротивление политическим властям в любом виде. К счастью для голландцев, их принц Вильгельм Оранский, получивший лютеранское воспитание, обратился в католичество, а затем вернулся в лоно протестантизма и не строго придерживался идеи полного подчинения властям (*Obrigkeitsgehorsamkeit*), которую отстаивал Лютер. По общему мнению историков, этот постулат привел в других европейских странах к неожиданным, а то и катастрофическим последствиям. Вильгельм отошел от идеи Лютера и выбрал кальвинизм с его тезисом «права на восстание», разработанным в зачаточной форме самим Жаном Кальвином⁴.

Созданные Лютером проблемы оккупировали и царство теологии. Приведем лишь один хорошо известный пример: позиция Лютера на марбургском споре 1529 г. о Тайной вечере, когда он не только упустил возможность мира с Цвингли и другими швейцарскими реформаторами, но также был готов в качестве логического следствия из своей точки зрения принять вывод о личности Иисуса, который многие из единомышленников Лютера считали иррациональным. Можно привести и массу других примеров лютеровской непримиримости. Одним словом, личность Лютера включает в себе слишком много противоречий и агрессивности, чтобы пройти отбор для постановки на пьедестал 2017 г. в качестве героя или святого⁵.

При взгляде на более общую картину необходимо помнить о том очевидном факте, что Реформация повлекла за собой раскол церкви. Она стала причиной религиозных войн, принесших трагедии в жизни мужчин и женщин в XVI столетии и позднее. Сегодня убежденный протестант, возможно, еще может восклицать с одобрением: «Где бы мы были, если бы не было Реформации?» Других людей этот вопрос может наталкивать на совершенно другие ответы. Некоторые могли бы даже сказать, что мир был бы намного лучше вообще без Реформации. Даже протестанты, отстаивающие ценность Реформации, должны обязательно принимать во внимание тех, кто в 2017 г. этого не делает.

Историческая близорукость только запутывает дело. Все началось с Лютера, ведь Кальвин же сказал: «Евангелие зародилось в Виттенберге»⁶. В 2017 г. следует сосредоточиться не только на одном этом человеке, но и на тех, кто поддерживал его или противостоял ему, на Реформации в целом со всей ее раздражающей сложностью. Излишняя сосредоточенность на Лютере может серьезно повредить памятным (*commemorative*) мероприятиям; всего несколько цитат из Лютера о евреях, женщинах или турках способны заклеить его как нетерпимого фундаменталиста, не несущего никакой идеи для сегодняшнего дня. Больше того, ошибкой будет смотреть на Реформацию с общепротестантской точки зрения. Более надежным путем для удовлетворительного празднования (*commemoration*) может стать ставка на множество «реформаций», так, как это стало нормой для сегодняшних научных исследований Реформации⁷.

⁴ Об этом см.: Witte J., Jr. *The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism*. Cambridge, 2007.

⁵ О возможных способах представления образа Лютера см.: Kolb R. *Martin Luther as Prophet, Teacher and Hero. Images of the Reformer, 1520–1620*. Grand Rapids, MI, 1999.

⁶ Herminjard A.-L. *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*. Nieuwkoop, 1896. P. ix, 223.

⁷ Brady Th. A. *German Histories in the Age of the Reformations, 1400–1650*. Cambridge, 2009; Lindberg C. *The European Reformations*. 2nd ed. Chichester, 2010; Hendrix S. H. *Recultivating the Vineyard. The Reformation Agendas of Christianization*.

Во избежание подобных проблем в ходе празднований 2017 г. стоит постоянно помнить, что Лютер работал в мире, в котором многое менялось. Например, всем ясно, что его действия способствовали запуску и других видов реформы – таких, как католическая реформация (то, что раньше именовалось «Контрреформацией»), движения анабаптистов, так называемой «радикальной Реформации». Более того, представления о «реформациях XVI века» могут быть применены и в других областях человеческой деятельности. Известно, что в XVI в. были зафиксированы глубокие сдвиги не только в жизни церкви, богословии и духовной жизни, но также в науке, культуре, юриспруденции, политике, картографии, медицине и так далее. Отмечая юбилей Реформации в «постхристианской Европе», следует также помнить об огромном разнообразии связанных с ней национальных и региональных процессов. Если помнить обо всех этих сложностях, в 2017 г. многому можно будет научиться.

Постхристианская Европа: факты и концепции

Возможно, еще большую сложность – по сравнению с невозможностью однозначной интерпретации лютеровской карьеры или общих линий развития в XVI в. – представляет вопрос о том, как отмечать юбилей Реформации в *постхристианской Европе*⁸. В последнее время появилось немало исследований, содержащих попытки определения понятия «постхристианский», а также того, является ли этот термин лучшим для обозначения положения в сегодняшней Европе⁹. Данная статья не рассматривает общую роль веры в Западной Европе, несмотря на то, что многие неоспоримые факты указывают, что Европа в целом является глубоко секуляризованным континентом, особенно в сравнении с другими частями света. Посещения церкви, членство в общинах и число людей, исповедующих веру в личного бога, – все это снижается. При подготовке памятных мероприятий 2017 г. эту реальность также следует принимать в расчет.

И все же вполне возможно задать вопрос о том, является ли «постхристианский» подход единственно верным при определении современной Европы. Из некоторых исследований следует, что Европа не настолько секуляризована или является «постхристианской», насколько это может казаться. Например, около половины европейцев ответили в ходе опросов, что они молятся или медитируют минимум раз в неделю. Трое из четырех европейцев говорят о том, что они «религиозны». Количество людей, открыто объявляющих о своем атеизме, сравнительно невелико. В странах типа Италии или Греции христианская вера жива и видна каждый день. В Восточной Европе строятся новые церкви, в некоторых регионах люди возвращаются в церковь, количество проводимых крещений детей и взрослых растет, и все эти перемены происходят в контексте глубоких политических перемен в этих странах, возможно, даже как результат этих перемен. Падение Берлинской стены в 1989 г., став символическим окончанием искусственного разделения Европы на Восточную и Западную, продемонстрировало силу церкви и ее последователей. Множество документов подтверждает, что цепочка событий, приведших в конце концов к падению стены, была запущена вылившимися на улицы понедельничными собраниями верующих в Лейпциге в сентябре 1987 г. Это произошло в социалистической стране, где влияние церкви постоянно подавлялось. Стоит также отметить, что хотя Лютер вряд ли был бы рад такому развитию событий, сегодня папа Франциск пользуется большой популярностью и является объектом регулярных позитивных новостей в европейских газетах, журналах и в Сети. В целом, возможно, сегодня еще преждевременно вести речь о наступлении в Европе «постхристианской эры»¹⁰.

И все же нельзя отрицать, что сегодняшняя религиозная ситуация в Европе глубоко отличается от XVI в. и даже от той, что была всего 50 лет тому назад. Общественная жизнь заметно меньше регулируется христианской традицией. Свидетельством тому являются пустые церкви по воскресеньям, рост числа мечетей в последнее время, продолжающаяся перестройка церковных зданий в книжные магазины, жилые дома и для других целей, не связанных с религией. По мере продвижения Европы от пост-Вестфальского многоконфессионального общества к мультирелигиозному или светскому зафиксирован также параллельный переход от публичной

⁸ Я не поднимаю здесь вопрос о том, стала ли Реформация первопричиной движений, приведших к постхристианской Европе. Как говорил Брэд Грегори, по этому вопросу существует множество мнений и доводов, они носят разносторонний характер и не всегда являются взаимоисключающими.

⁹ См., помимо прочего, *Lehmann H.* Das Christentum im 20. Jahrhundert: Fragen, Probleme, Perspektiven (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen. Bd. 4: Neueste Kirchengeschichte. 9). Leipzig, 2012; *The Decline of Christendom in Western Europe 1750–2000* / Ed. H. McLeod, W. Ustorf. Cambridge, 2007; *McLeod H.* The Religious Crisis of the 1960s. Oxford, 2007, а также указанную в этих изданиях литературу.

¹⁰ *McLeod H.* The Crisis of Christianity in the West: Entering a Post-Christian Era? // *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 9: World Christianities c.1914 – c. 2000. Cambridge, 2006. P. 347.

к частной форме христианства. Более того, христианское вероисповедание стало в большинстве случаев местным, добровольным и необязательным параметром личной идентичности. Все меньше случаев, когда человек, будучи рожден и крещен в рамках определенной конфессии (лютеранской, англиканской, кальвинистской и т. п.), делает впоследствии осознанный выбор в пользу жизни «по-христиански». Снижение количества членов церкви, ставших таковыми в силу наследования традиции, вызывает новое осознание понятия «христианин». Тот, кто идентифицирует себя как верующий, как правило, обладает более тонким ощущением типа «я верующий среди коллег» или «я христианин в своем городе», нежели, скажем, «я член англиканской церкви». Идея «веры без принадлежности», по выражению социолога Грейс Дэви, описывает ситуацию, в которой церковная мобильность преобладает, подобно тому, как люди меняют работу или переезжают в другой дом¹¹. Такое представление о религиозной идентичности в рамках гибких связей, а не заранее определенных обязательств, является важнейшей переменной по сравнению с эпохой Лютера и с картиной, преобладавшей в течение нескольких столетий после его кончины.

В различных частях Европы верующие часто высказываются неопределенно относительно ценности церковных организаций и иерархической структуры, особенно когда речь идет об очевидных злоупотреблениях властью. Положительный образ папы Франциска не способен заслонить от нас колоссальный ущерб, нанесенный Римской католической церкви скандалом вокруг сексуальной жизни священников. Во многих протестантских церквях подобная проблема имиджа вызывает бесконечные споры вокруг вопросов брака и сексуальности. Эти церкви также страдают от высмеивания извне, являясь для богословов поводом продемонстрировать ставшую популярной толерантность при отрицании важнейших основ христианской веры. Как члены церкви, так и посторонние люди регулярно высказывают переживания от ощущения того, что исторические религиозные учреждения Европы далеко отошли от своей первоначальной сферы ответственности и слишком глубоко погрузились в мирские дела. Возможно, именно в этом современная ситуация напоминает картину, сложившуюся в XVI в. Протест Лютера был вызван тем, что он увидел, насколько богословие и церковь отделились от их первоначального положения и миссии. Как и в современной Европе, в ходе Реформации светское общество часто ощущало церковь отделившейся бюрократизировавшейся структурой, озабоченной борьбой за власть и деньги, с разобщенным и распущенным клиром. Возможные параллели в этой связи между ситуацией начала XVI и начала XXI в. заслуживают внимания как в 2017 г., так и впоследствии.

Есть и другие стороны сегодняшней европейской жизни, наводящие на параллели с XVI в. Экономическая нестабильность, недоверие к политике и политикам, дезориентация значительной части молодежи, масса проблем в сфере семьи и брака – вот лишь часть аспектов, наводящих на мысль о сравнении. В дополнение к этому следует отметить растущий интерес к религии и «духовности» в то самое время, когда большая часть Европы, кажется, движется в постхристианском направлении¹². В свете тех фактов, что видимое присутствие институированного христианства в Европе уменьшилось и что многие считают себя христианами или религиозными людьми хотя бы в некоторых аспектах, можно предположить, что термин «секуляризованная» больше подходит к современной Европе, чем «постхристианская»¹³.

Секуляризованная Европа, однако, странным образом является одновременно и религиозной – именно религиозной, а не христианской. Дитрих Бонхёффер выступил с поразительно

¹¹ См. *Davie G. Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford, 1994.

¹² *Graf F. W. Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. Munich, 2004; *Riesebrocht M. Die Rückkehr der Religionen*. Munich, 2000.

¹³ Дискуссия о секуляризации и дехристианизации раскрыта в издании под редакцией Матиаса Полиха и коллег: *Säkularisierungen in der Frühen Neuzeit. Methodische Probleme und empirische Fallstudien / Hrsg. M. Pohlig u.a.* Berlin, 2008. S. 9–109/ (*Zeitschrift für Historische Forschung*. Beiheft 41).

точным прогнозом, предсказав, что христианство придет в упадок, а религия вернется¹⁴. Так и произошло, поскольку религия в самом общем смысле этого слова вышла даже на первое место. Религия играет все большую роль в политике и общественной жизни, особенно если мы вспомним о растущем количестве мусульман в Европе. По этой причине особенно интересно и особенно важно рассуждать о 500-летию Реформации в тот момент, когда богословские факультеты в государственных университетах повсеместно переименовываются в факультеты религиозных исследований, а традиционная двухконфессиональная Западная Европа (католическая и протестантская) уступила место двухрелигиозной (христианской и мусульманской). Празднование 500-летия Реформации в так называемой постхристианской Европе, одновременно секуляризированной и религиозной, по остаточному принципу христианской и обновленно мусульманской, приобретает особенный смысл. Однако это верно только в том случае, если мы честно попытаемся определить, чем на самом деле была Реформация в своей глубинной сущности.

¹⁴ См.: *Pugh J. Religionless Christianity: Dietrich Bonhoeffer in Troubled Times*. London, 2008.

Ad fontes: в чем суть Реформации?

В 2011 г. поездку папы Бенедикта XVI по его родине Германии сопровождали большие ожидания. Возможно, в преддверии приближающегося 2017 г. он тщательно избегал мест типа Виттенберга и Вартбурга, навсегда связанных с зарей протестантизма, но зато решил посетить Эрфурт, где Лютер жил еще католическим монахом, – город, имеющий богатую историю экуменической деятельности. Многие предсказывали, что папа выступит с добрым словом в адрес Лютера, а затем последует что-то вроде прелюдии к примирению. Однако этого не произошло, и предсказывавшие были сконфужены и разочарованы: вместо ожидаемого папа заговорил не о расколе внутри церкви, который был запущен деятельностью Лютера, а о послании Евангелия, на пропаганду которого Лютер потратил столько усилий¹⁵. Это послание, по мнению папы, было центральной проблемой богословия, описывающей отношение между праведным Богом и грешным человечеством. В своем выступлении Бенедикт настаивал, что этот вопрос сегодня снова должен быть введен в повестку дня. Вместо того, чтобы снять запрет на Лютера или сделать другой жест в экуменическом смысле, папа имел наглость напомнить немецким протестантам о Евангелии, которое проповедовал Лютер.

Действительно ли протестантам нужен папа для того, чтобы рассказать им о сути Реформации? Поскольку большинство протестантов больше не воспринимают папу как Антихриста, эта казавшаяся когда-то невозможной мысль, возможно, имеет право на существование. В самом деле, немало сегодняшних протестантов считает всех недавних пап последним оплотом истинной христианской мудрости. Для этих протестантов Рим стал последним бастионом видимой и положительной церкви, сколь чудовищным это не показалось бы Лютеру. Историки и специалисты по историческому богословию, видимо, имеют ясное представление об основной миссии Лютера, но для более широкой протестантской (или едва затронутой протестантизмом) аудитории его личность часто сводится к комической фигуре пьющего пиво монаха с примитивным посланием «Веселитесь и женитесь, и благодать сама снизойдет на вас». Мероприятия 2017 г. предоставляют возможность спросить, что произошло бы, если бы протестанты (не будем говорить о европейцах в целом) вернулись к тому, чего Лютер желал и что проповедовал, за что он жил и умер. Именно это и предложил папа Бенедикт протестантам в Эрфурте в 2011 г.

В последние десятилетия содержание исследований по Реформации значительно обогатилось благодаря тому, что к этой проблематике обратилось большое число историков социального. Долгое время в исследованиях Реформации доминировали историки церкви, больше сосредоточенные на церковных материях и богословии, чем на исторических контекстах. Вследствие такой сосредоточенности эти ученые часто не уделяли достаточно внимания связям между религиозными вопросами и более широкими вопросами политики, общественной жизни и культуры. Историки социального показали сосредоточенным на узкой проблематике ученым, что исторические контексты могут на самом деле быть очень важны, и что описание институтов не может быть полным без описания людей и социальных сил, действующих внутри этих институтов. Поначалу церковным историкам было сложно принять эту мысль, но затем они справились, и это повлекло за собой необходимый сдвиг в акцентах.

Одним из проблемных результатов этого в целом оздоравливающего сдвига стало то, что богословское центрирование Реформации часто теряется из виду. Ученые, обладающие отличными навыками исследований в области истории, демографии, этнографии, классового и гендерного анализа, глубоко преобразовали наше академическое представление о XVI веке,

¹⁵ Заголовок влиятельной «Süddeutsche Zeitung» на следующий день (24 сентября 2011 г.) гласил: «Benedikt XVI macht Hoffnungen der Protestanten zunichte» [Бенедикт XVI разочаровал протестантов в их ожиданиях].

однако часто они демонстрировали недостаточный интерес к проблемам толкования Писания и другим богословским вопросам, имевшим первостепенную важность как для деятелей Реформации, так и для их противников. В результате великолепных достижений в сфере контекстуализации богословия XVI в. собственно богословие порой теряется.

Итак, в 2017 г. мы должны напоминать себе, что главной целью Лютера было не преобразование общества, не революция в естественных науках или реструктуризация политической и социальной жизни в Европе, даже не переоценка брака, семьи и образования. Как бы ни были оправданы исследования всех этих перемен, здравомыслящие ученые помнят – главной целью Лютера было что-то другое. Его целью не была даже незамедлительная реформа церкви. Разумеется, он беспокоился о положении клира и злоупотреблениях церковных властей. Его главным беспокойством, имевшим глубоко экзистенциальный характер, было отношение между Богом и человеком, конкретнее – между Богом в его святости и человеческими существами в их греховности – то, что теологи называют учением об оправдании. При составлении в 1545 г. предисловия к первому изданию своих избранных произведений Лютер писал, что когда он понял, что на самом деле означает оправдание верой, будто врата рая распахнулись перед ним¹⁶. Эта мысль является одной из важнейших в Реформации. Интересно, что это понимание пришло к Лютеру в самом конце жизни (он умер в 1546 г.), после того как он воочию увидел, как много положительных и отрицательных последствий повлекли за собой запущенные им процессы Реформации. Упоминая врата рая, которые будто распахнулись перед ним, он не имел в виду, что ему внезапно открылось, что Европа нуждается в новой политической системе, или что монахи и монахини должны жениться, или что для саморазвития людям необходима свобода. Напротив, он пытался понять центральную тему Библии в новом свете: мужчины и женщины будут спасены от Страшного суда и вечной гибели посредством заключающейся в Иисусе Христе доступной и не нуждающейся в заслугах божественной благодати. Несмотря на то, что это учение влечет за собой весьма глубокие по содержанию и широкие по проблематике последствия, лютеровское понимание Реформации ограничивалось именно этим. Именно в этом заключалась новая идея, которую он с таким энтузиазмом пропагандировал.

Важный диспут Лютера с Эразмом 1525 г. лишний раз доказывает, что вопрос оправдания верой имел для Лютера основополагающее значение: именно это положение было атаковано Эразмом. На последней странице своего пространного ответа на книгу Эразма о свободе воли Лютер представил свою основную мысль в кристально чистом виде: «Итак, я воздаю тебе великую хвалу и провозглашаю, что из всех только ты один понял, о какой проблеме идет речь, какова ее суть; ты не стал изводить меня маловажными вопросами о папстве, чистилище, индульгенциях и прочих пустяках – при всем том, что это более чем реальные проблемы; почти все остальные мучили меня этими вопросами, и, должен сказать, совершенно напрасно. Именно ты и только ты увидел, вокруг какой точки все вертится, и именно сюда ты нанес главный удар; и за это я благодарю тебя от всего сердца»¹⁷.

Точкой, вокруг которой, по выражению Лютера, «все вертится», как раз была тема его дискуссии с Эразмом. Дискуссия велась вокруг того, каким образом грешные люди могут прийти к соглашению с праведным и святым Богом. В свою очередь, эта мысль была связана с вопросами личной и институциональной вины, общественного правопорядка, прощения, примирения и праведности, а также многими другими.

Эти проблемы сохраняют свою важность и сегодня. На самом деле примечательно, как много современных романов, пьес и фильмов разрабатывают тему «вины» при том, что «вина»

¹⁶ «*Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam Paradisum intrasse*». (D. Martin Luther's Werke: kritische Gesamtausgabe / Weimarer Ausgabe / Weimar, 1883–2009. [Далее – WA]. Bd. 54. Weimar, 1928. S. 186).

¹⁷ WA. Bd. 18. Weimar, 1908. S. 786.

перестала быть центральной темой проповедей, катехизисов и в целом в христианском воспитании. В лютеровской Реформации понятие вины имело первостепенное значение. Следовательно, было бы более чем уместно, если бы мероприятия 2017 г. были снова сфокусированы на проблемах вины и греховности. Такие мероприятия отразили бы основополагающую идею не только христианства, но и секуляризованного общества. Это можно ясно разглядеть в сегодняшнем экологическом кризисе, ставшем объектом энциклики папы Франциска 2015 г. «*Laudate si*». Наша планета может перестать удерживать вес грехов алчного общества потребителей и производителей бросовых продуктов. Богословские ресурсы Реформации, а особенно – Лютера, могли бы помочь нам с мудростью рассуждать о данной проблеме.

Однако, как только мы начнем рассматривать лютеровскую теологию как центральный фактор Реформации, мы с неизбежностью вернемся к вопросу, *как* отмечать 500-летнюю годовщину.

Первостепенную важность имеет возвращение Лютера как проповедника, пастора, профессора и верующего. Как уже говорилось, связанные с Реформацией политические, социальные и культурные движения сохраняют свою важность, но должны изучаться в связи с богословием Лютера. 500-летие Реформации отсчитывается не с 1529 г., когда на Шпейерском рейхстаге государственные мужи впервые произнесли слово «протестант», и не с 1525 г., когда бывший монах Лютер женился на бывшей монахини Катарине фон Бора. В 2017 г. мы отмечаем 500 лет с 1517 г., когда профессор недавно основанного университета (Виттенбергский университет был основан в 1502 г.) опубликовал в городке где-то на окраине европейской цивилизации тезисы, трактовавшие отношения между праведным Богом и греховным человечеством.

Но, конечно, если мы сосредоточимся только на этом событии и только на Лютере, мы утратим широту и международный характер протестантизма, а, следовательно, вынужденно будем недооценивать историческую роль богословских достижений Лютера. Идея оправдания верой сама по себе выводит на историческую авансцену такие фигуры, как Филипп Меланхтон, Мартин Буцер и Жан Кальвин, разработавшие концепции личной святости и церковной реформы на основе теории об оправдании верой. Эта теория позволила этим и другим богословам создать глобальный христианский подход к образованию, политике, общественной жизни и культуре. Все это также важно вспомнить при праздновании Реформации в 2017 году.

Центральный пункт теологии Лютера также имеет прямую связь с различными «революциями» в Европе XVI века – со множеством «реформаций». Анабаптисты, реформаты, требующие перемен католики сходились в понимании того, что Европа, не будучи достаточно христианской, нуждается в более глубокой, более правильной христианизации. Разумеется, между ними были различия в понимании того, как прийти к этой цели, однако они были согласны в том, что реформа была необходима. Более того, они сходились и в том, что эта реформа началась с теологии. Независимо от того, является ли сегодняшняя Европа христианской, постхристианской, предхристианской или какой-то еще, празднования 2017 г. могут принести пользу, если только европейские церкви объединятся не в неконкретных славословиях единства, а в духе стремления точнее разобраться в богословских акцентах XVI века и их последствиях для сегодняшней реальности.

XVI век и наши дни: сложная взаимосвязь

Позвольте мне закончить чем-то вроде «пророчества»: в ближайшие десятилетия религиозные и богословские проблемы станут более ощутимы и обретут новую важность. Представляется вполне уместным провести некоторые параллели между Европой начала XVI и начала XXI веков.

Первая параллель может быть обозначена немецким словом *Orientierungslosigkeit*, что можно передать по-русски как «утрата или отсутствие ориентации». При этом явлении базовые понятия либо утрачены, либо поставлены под сомнение, и многие люди (по большей части – молодые) отходят от нормативных контрольных точек (которые мы называем «ценностями» сегодня и называли «доблестями» в прошлом).

Второе: веротерпимость беспокоит нас сегодня так же, как беспокоила в XVI столетии. Хотя в то время более всего нуждались в терпимости отношения между католиками и протестантами (а также протестантов – между собой), сегодня веротерпимость – это базовая модель для плюралистических мультирелигиозных обществ. Веротерпимость является жизненно необходимой для самого функционирования общества и политики.

Третье: обе этих эпохи отмечены революцией СМИ, принесшей новые возможности, вызовы и опасности. Распространение печатных станков, наложившееся на рост способности людей покупать и читать книги, было вполне подобно недавним достижениям в распространении цифровых данных и социальных сетей. Обе революции наводят нас на мысль об ответственном использовании имеющихся в нашем распоряжении средств массовой информации.

Четвертое: с экономической точки зрения мы столкнулись с целой серией проблем – от коррупции и алчности в руководстве крупнейших организаций до роста долгового закабаления и нищеты. Достаточно подумать о ситуации в сегодняшней Греции или об иммиграционном кризисе в Европе. И тогда, и сейчас общество устроено таким образом, что многие могут начать гонку за успехом, но лишь немногие его достигают. (Важное отличие между ситуацией тогда и сейчас заключается в том, что тогда святых почитали за заслуги провозглашением того, что они заслужили вознесение на небеса, а мы сегодня считаем благословенными футболистов, кинозвезд и топ-менеджеров, зарабатывающих достаточно для того, чтобы жить райской жизнью на Земле).

Пятое: отношения между церковью и государством становятся в Европе все более и более удручающими. Эта проблема связана с изменениями в обществе, а также с упадком институциональной власти церквей. Вопросы относительно ответственности государства в отношении церкви, независимости церкви и выражения мнений церкви о политике и законе обрели важность именно вследствие Реформации. Размышление о длительной эволюции отношений между церковью и государством с XVI в. до наших дней может позволить лучше понимать эти отношения сегодня.

Шестое: хотя мы отмечаем, что люди XVI столетия заботились в основном о проблеме греха и спасения, мы должны признать, что и сегодня люди также беспокоятся о том же самом, хоть и в иных смыслах и терминах. Несмотря на то, что «грех» больше не связан со смертью, тем более с геенной огненной, грех и вина являются важнейшими проблемами, из-за которых люди обращаются за помощью к психиатрам и психотерапевтам. С этим связан и поиск духовности и духовной стабильности. В последние десятилетия туроператоры и бывшие монастыри активно разрабатывают «духовный туризм» – нишу рынка, удовлетворяющую запросы клиентов, нуждающихся в побеге от стресса на работе или от психологического смятения. Сегодня, как и тогда, церковь не кажется успешно отвечающей запросам верующих, но многие продолжают смотреть на нее как на возможный путь в поисках внутренней стабильности. Впрочем,

иногда кажется, что именно физическое пространство церкви приводит людей в больший трепет, чем ее идеология.

Ни Лютер, ни Кальвин, ни иной лидер Реформации не воспринимали Европу как место, кипящее полновесной христианской жизнью. Они признавали, что почти все европейцы были крещены, но делали вывод, что лишь небольшая часть их жила в соответствии со своим крещением. Они сетовали, что европейцы не являются настоящими христианами ни с какой из возможных точек зрения. Кальвин говорил о *Europa afflicta*¹⁸ и еще при жизни пришел к выводу, что христианство в мировом масштабе – не только в Европе – было на краю гибели¹⁹.

Сегодня он думал бы так же. Но сегодня надо спросить, является ли европейская церковь настолько же постхристианской, насколько постхристианским является европейское общество. За столетия, минувшие после Просвещения и его непосредственных последствий, произошли глубочайшие перемены в том, как крупнейшие протестантские церкви воспринимают Библию и Евангелие. Были ли эти перемены достаточно фундаментальны, чтобы сделать разрыв между сегодняшними протестантскими церквями и богословием XVI века непреодолимым? Трудно дать однозначный ответ. Если опять вспомнить Лютера, его трубный глас донесет до нас его видение церкви: «Церкви нужны лишь для того, чтобы Господь наш Иисус говорил с нами своим Божественным Словом, а мы в ответ говорили с Ним посредством молитв и псалмов»²⁰. С формальной точки зрения эта функция сохранилась, однако вполне можно понять того, кто задастся вопросом, насколько суть происходящего в зданиях сегодняшней протестантской церкви была бы понятна Лютеру.

Когда на следующий день после 31 октября 2017 г. последний автобус покинул Виттенберг, что осталось в умах и сердцах тех, кто в 2017 году посетил памятные места, купил сувениры, прочел книги, принял участие в турах, или другим способом прервал свою повседневность для того, чтобы отдать дань 500-летней годовщине Реформации? Ответ, разумеется, зависит от мотивации. Если мы сохраним близость основному тезису лютеровской деятельности, ответ будет очевиден. Правильно организованное празднование (*commemoration*) Реформации 500 лет спустя после ее начала вполне способно оздоровить Европу. Соответствующие событию церемонии могут показать сегодняшней Европе некоторые стороны того состояния, от которого она произошла, а может быть, и того, к которому она стремится. Показать все это – задача исторического научного сообщества. Но если отрешиться от истории Реформации и ее воздействия на нас, что останется от ее богословского, экзистенциального стержня – должного отношения человека к Богу? Этот вопрос также нуждается в 2017 году в самом громком и широком обсуждении.

Перевод И. Е. Андропова

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

- Brady Th. A. German Histories in the Age of the Reformations, 1400–1650. Cambridge, 2009.
D. Martin Luther's Werke: kritische Gesamtausgabe /Weimarer Ausgabe/. Weimar, 1883–2009.
Davie G. Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging. Oxford, 1994.
Graf F. W. Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. Munich, 2004.

¹⁸ «...afflicta est Europa» (Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia, Ediderunt Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss. Vol. 1–59. Brunsvigae, Berolinae 1863–1900. [Далее – CO]. Vol. 36. P. 202).

¹⁹ «Videmus statum religionis in toto orbe christiano fere collapsum» (CO. Vol. 36. P. 178).

²⁰ Торгау, октябрь 1544 г. (WA. Bd. 51. S. 333).

Hendrix S. H. Recultivating the Vineyard. The Reformation Agendas of Christianization. Louisville, KY, 2004.

Herminjard A.-L. Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française. Nieuwkoop, 1896.

Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia, Ediderunt Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss. Vol. 1–59. Brunsvigae, Berolinae 1863–1900.

Kolb R. Martin Luther as Prophet, Teacher and Hero. Images of the Reformer, 1520–1620. Grand Rapids, MI, 1999.

Lehmann H. Das Christentum im 20. Jahrhundert: Fragen, Probleme, Perspektiven (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen. Bd. 4: Neueste Kirchengeschichte. 9). Leipzig, 2012.

Lehmann H. Luthergedächtnis 1817 bis 2017. Göttingen, 2012.

Lindberg C. The European Reformations. 2nd ed. Chichester, 2010.

McLeod H. The Religious Crisis of the 1960s. Oxford, 2007.

Pugh J. Religionless Christianity: Dietrich Bonhoeffer in Troubled Times. London, 2008.

Riesebrocht M. Die Rückkehr der Religionen. Munich, 2000.

Säkularisierungen in der Frühen Neuzeit. Methodische Probleme und empirische Fallstudien / Hrsg. M. Pohlig u.a. Berlin, 2008. S. 9–109. (Zeitschrift für Historische Forschung. Beiheft 41).

Selderhuis H. Wem gehört die Reformation? Das Reformationsjubiläum 1617 im Streit zwischen Lutheranern und Reformierten // Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters / Hg. H. J. Selderhuis, M. Leiner, V. Leppin. Göttingen, 2013. S. 66–78.

The Decline of Christendom in Western Europe 1750–2000 / Ed. H. McLeod, W. Ustorf. Cambridge, 2007.

Witte J., Jr. The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism. Cambridge, 2007.

М. В. Дмитриев

Почему Реформация остановилась на пороге православного мира?²¹

Название настоящей статьи навеяно частыми упоминаниями (а иногда – и ламентациями) о том, что Реформация, сыгравшая столь громадную роль в истории Запада и, особенно, в истории *модернизации* Запада, осталась феноменом, чуждым православным обществам, в том числе и православным обществам Восточной Европы (России и украинско-белорусских земель). Пример, который и подтолкнул дать именно ту формулировку названия, какая применена, – статья большого знатока истории Московской Руси Г. Штёкля²². Штёкль, не занимаясь специально собственно конфессиональной стороной дела, предположил, что факты отчуждения Реформации русской православной культурой нужно искать в области религиозно-политических идей²³. Прав ли немецкий историк?

В исторической публицистике и, в значительной степени в исторической памяти и России, и зарубежных стран, часто встречается легковесно-удобное и отвечающее известному умонастроению утверждение, что всё дело или в «отсталости» России и православных культур вообще, или в «особом» пути развития России²⁴.

Нередко ставится и вопрос о сходствах и различиях староверия и протестантизма²⁵, и утверждается, что кризис раскола, при всех отличиях от Реформации, стал ее эквивалентом.

²¹ В данной научной работе использованы результаты проекта «“Центры” и “периферии” в средневековой Европе», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2017 г.

²² Stökl G. Die politische Religiosität des Mittelalters und die Entstehung des Moskauer Staates // Saeculum. Vol. 2. 1951. S. 393–415. «Warum machte die Auswirkung der Reformation vor den Grenzen dieses Staates halt?» (S. 273). Cp. Wagner O. Reformation und Orthodoxie in Ostmitteleuropa im 16. Jahrhundert // Zeitschrift für Ostforschung. Jg. 35. Hefte 1/2. Marburg, 1986. S. 19: «Im wesentlichsten erfasste die Reformation in Ostund Ostmitteleuropa nur die der lateinischen Kirche and dem abendländischen Kulturkreis angehörenden Völker and Länder». А также ср. у Мейендорфа: «... le mouvement de la Réforme s'arrêta aux frontières du monde orthodoxe, même lorsqu'il eut profondément pénétré dans les pays comme la Moravie et la Pologne, qui étaient catholiques romains» (Meyendorff J. La signification de la Réforme dans l'histoire du christianisme // Meyendorff J. Orthodoxie et catholicité. Paris, 1965. P. 119). Статус *reference book* в данной области остается за книгой Э. Бенца (Benz E. Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche. München, 1971 (изд. 1-е – 1949).

²³ Причина этого лежит, по его мнению, не в конфессиональных отличиях, не в устройстве церковных институтов и не в отличиях социальных структур, «sondern es lag an der Ausbildung einer selbstbewussten politischen Ideologie, es lag – auf eine Formel gebracht – an Moskau als dem Dritten Rom» (Stökl G. Op. cit. S. 274). См. также: Stökl G. Religios-soziale Bewegungen in der Geschichte Ost- und Südosteuropas. Ein Beitrag zur Lösung des historischen Ost-Westproblems // Ostdeutsche Wissenschaft. Bd. 2. 1955. S. 257–275.

²⁴ См.: Бородай Ю. Возможна ли в России протестантская этика? // Наш современник. 1990. № 10; Зарубина Н.Н. Без протестантской этики: проблема социокультурной легитимизации предпринимательства в модернизирующихся обществах // Вопросы философии. 2001. № 10; Глинчикова А. Россия и Европа: два пути к современности. Индивидуализация, Раскол/Реформация, Революция. М., 2014.

²⁵ См.: Daugny J. Les Raskol'niks: les protestants de l'Orthodoxie // Nouvelle Revue. Sér. 3. Vol. 15. Paris, 1910. P. 483–492; Рындзюнский П.Г. Старообрядческая организация в условиях развития промышленного капитализма // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1950. С. 188–248; Kovalevsky P. Le “raskol” et son role dans le developpement industriel de la Russie // Archives de sociologie des religions. 1957. № 3 (janvier–juin). P. 37–55; Portal R. Origines d'une bourgeoisie industrielle en Russie // Revue d'histoire moderne en contemporaine. Vol. 8. 1961. P. 35–60; Blackwell W. The Old Believers and the Rise of Private Industrial Enterprise in Early Nineteenth Century Russia // Slavic Review. V. 24. N 3. 1965, September. P. 407–424; Cherniavsky M. The Old Believers and the New Religion // Slavic Review. V. 25. N 1. 1966, March. P. 1–39; Baron S. H. The Weber Thesis and the Failure of Capitalist Development in Early Modern Russia // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Bd. 18. 1970. P. 321–336; Nolte H. H. Sozialgeschichtliche Zusammenhänge der russischen Kirchenspaltung // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Bd. 23. 1975. S. 321–343; Buss A. Die Wirtschaftsethik des russisch-orthodoxen Christentums. Heidelberg, 1989 (о староверии: S. 52–70); Hildemeier M. Alte Glaube und Neue Welt: zur Sozialgeschichte des Raskol im 18. und 19. Jahrhundert // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Bd. 38. 1990. S. 372–398, 504–525; Керов В.В. Формирование старообрядческой концепции «труда благого» в конце XVII – начале XVIII в. (к вопросу о конфессионально-этических факторах старообрядческого предпринимательства) // Старообрядчество. История, культура, современность. М., 1996. Вып. 5. С. 36–44.

Существуют и специальные исследования, посвященные встрече России с Реформацией и протестантизмом, и тут изучены две стороны предмета: во-первых, проникновение протестантизма в Россию и в православные территории Речи Посполитой в их переплетении с локальными «еретическими» движениями той же эпохи²⁶; во-вторых, антипротестантская полемика в русской и украинско-белорусской культуре²⁷.

Предмет настоящей статьи, однако, иного рода. Нас интересует, главным образом, не влияние протестантизма на Русь и Россию, не восточнославянские религиозные движения протестантского толка, и даже не взгляд на протестантизм в русской и украинско-белорусской православной письменности XVI–XVII в. сам по себе, а то, как во встрече и в полемическом диалоге с Реформацией выявились такие различия в двух христианских традициях, которые делали логически невозможным внутренний разрыв, подобный (по своей религиозной логике) разрыву протестантизма и католицизма в истории латинского Запада²⁸. Разумеется, эта тема слишком широка для небольшой статьи, поэтому мы ограничимся рядом наблюдений.

²⁶ См.: Соколов И.И. Отношение протестантизма к России в XVI и XVII веках. М., 1880; Цветаев Д.В. Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований. М., 1890; Калугин Ф. Г. Зиновий, инок Отенский и его богословско-полемические и церковно-учительные произведения. СПб., 1894; Барсов Н.И. Протестантизм в России // Христианство: Энциклопедический словарь. Т. 2. М., 1995. С. 406–411 (перепечатано из «Энциклопедического словаря Брокгауза и Эфрона» / Т. XXV (50). СПб., 1898. С. 520–526); Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. М., 1960; Amburger E. Geschichte des Protestantismus in Russland. Stuttgart, 1961; Mainka R.M. Zinovij von Oten'. Ein russischer Polemiker und Theologe der Mitte des 16. Jahrhunderts. Roma, 1961 (Orientalia christiana analecta, 160); Medlin W.K., Patrinelis C.G. Renaissance Influences and Religious Reforms in Russia: Western and Post-Byzantine Impacts on Culture and Education (16th –17th Centuries). Genève, 1971; Дмитриев М.В. Православие и Реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. М., 1990; Морозова Л.Е. Сочинения Зиновия Отенского. М., 1990; Ronchi de Michelis L. Lettura della Bibbia e riforma della società: l'eresia in Russia alla metà del XVI secolo // Annali di storia dell'esegesi. V. 10. N 1. 1993. P. 23–44; Dmitriev M. Reforme chez les Slaves de l'Est? Oui! // Historiens-Geographes, N 341. 1993. P. 169–175; Dmitriev M. V. Dissidents russes. I. Feodosij Kosoj. II. Matvej Baskin. Starec Artemij. Baden-Baden, 1998–1999 (Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles. Vol. XIX–XX); Ronchi de Michelis L. Eresia e riforma nel Cinquecento. La dissidenza religiosa in Russia. Torino, 2000; Орленко С.П. Выходцы из Западной Европы в России XVII века. Правовой статус и реальное положение. М., 2004; Опарина Т.А. Иноземцы в России XVIII–XIX вв. Кн. 1. М., 2007; Лабуткина Т.Л. Англичане в допетровской России. СПб., 2011; Ронки де Микеллис Л. Из Амстердама в Москву: И.Ф. Копиевский и один русский перевод символических книг голландской реформатской церкви // Русская агиография. Исследования. Материалы. Публикации. Т. 2. СПб., 2011. С. 591–602; Гурьянова Н.С. Эсхатология Реформации в русском историческом процессе 17 в. // Там же. С. 576–590; Шапошник В.В. Протестанты при дворе Ивана Грозного // Религия, церковь, общество. Исследования по теологии и религии. Вып. V. СПб., 2016. С. 234–249. См. также: Howlett J.R. Reformation or Reformatio: the case of Muscovite Russia // Полата књигописна. N 16. August 1987. P. 141–152.

²⁷ См.: Никольский А. Материалы для истории противолютеранской богословской полемики северо-восточной русской церкви XVI и XVII веков // Труды Киевской духовной академии. 1864. № 6; Цветаев Д.В. Литературная борьба с протестантизмом в Московском государстве. М., 1887; Голубцов А. К вопросу об авторе и времени написания, цели и составе «Изложения на лютеры» // Прибавления к изданию Творений Св. Отцов в русском переводе за 1888 г. Ч. XLII. М., 1888. С. 152–176; Müller L. Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Wiesbaden, 1951 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jg. 1951. № 1); Опарина Т.А. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск, 1998; Её же. Странствующий фрагмент по истории Реформации в польской, украинской и русской традиции первой половины XVII в. // Traduzione e rielaborazione nelle letterature di Polonia, Ucraina e Russia, XVI–XVIII secolo. Milano, 1999. S. 143–165; Её же. Полемическое богословие в России первой половины XVII в. // Palaeoslavica. 2001. V. IX. P. 99–117; Зема В.Е. Полемико-догматичні збірки XVI – початку XVII ст. // Український історичний журнал. 2001. № 4. С. 43–74; Её же. Спостереження над джерелами православної полеміки з протестантами // Міжнародний конгрес україністів. 2002. Історія. Чернівці, 2004. С. 186–190. См. также важную для данной проблематики книгу Г. Подскальского (Podskalsky G. Griechische Theologie in der Zeit der Turkenherrschaft (1453–1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens. München, 1988) и статью Э. Зуттнера (Suttner E.Ch. Die Konfrontation der Ostkirchen mit westlicher Theologie unter osmanischer Herrschaft // Die Türken in Europa. Goettingen, 1979. S. 97–106).

²⁸ Этот тезис был кратко представлен нами в соответствующей главе кембриджской «Истории христианства» (Dmitriev M. Western Christianity and Eastern Orthodoxy // The Cambridge History of Christianity. Vol. VI. Reform and Expansion, 1500–1660 / Ed. by R. Po-Chia Hsia. Cambridge University Press, 2007. P. 321–342, 666–672 / библиография) и в специальном докладе в парижской Высшей школе практических исследований по общественным наукам в 2002 г. (Dmitriev M. Pluralismes religieux, tolérance, intolérance en Europe de l'Est / Pologne, Ukraine, Biélorussie, Russie/, 1500–1700. Compte rendu des conférences données à l'EPHE en mai 2002 // École Pratique des Hautes Études. Section des sciences religieuses. Annuaire. Résumés des conférences et travaux. T. 110. Paris, 2001–2002. P. 441–445).

Встреча восточноевропейской православной культуры с Реформацией в XVI–XVII вв

Известно, что Лютер в борьбе с «папизмом» апеллировал к опыту и православной церкви, и гуситов. Интерес к православию проявляли и Меланхтон, и другие деятели протестантизма. Самый известный и характерный эпизод – контакты константинопольского патриарха Иеремии и его окружения с немецкими протестантами²⁹. Некоторые православные греки оказывались в Германии и даже переходили в протестантизм, а протестанты, со своей стороны, пробовали распространять свое учение в православной среде. Такие усилия предпринимались в 1560-е гг. и польскими кальвинистами³⁰. Тогда же Якуб Гераклит, захватив власть в Молдавии, попытался весьма агрессивными методами, опираясь на помощь немецких протестантов, насадить в Молдавии лютеранство, но это ему не удалось³¹. Выходец из Хорватии Ганс фон Унгнад основал в Урахе, в Германии, типографию, в которой печатались книги для распространения их среди православного населения Балкан. Известен и ряд других попыток немецких протестантов вести пропаганду среди православного населения юго-востока Европы³². Все они оказались, в конце концов, бесплодными. Более успешными были усилия по пропаганде кальвинизма в Трансильвании, предпринятые венгерскими кальвинистами. Позднее известный успех в православных регионах Восточной Европы выпал на долю антитринитариев и даже иудайзантов³³.

Наиболее известный след воздействия протестантизма на православные элиты – тайное обращение в кальвинизм константинопольского патриарха Кирилла Лукариса. Он начал свою церковную карьеру в Литве и на Западной Украине, продолжил ее в Александрии, установил контакты с голландскими кальвинистами и около 1613 г. стал криптокальвинистом. В 1620-е гг., став константинопольским патриархом, Лукарис предпринял попытку реформ в православной церкви, а на рубеже 1620-х и 1630-х гг. опубликовал в Швейцарии кальвинистское «Исповедание веры». И в то время, и позже Лукарис был в центре острейших религиозно-политических конфликтов, несколько раз терял и возвращал патриарший престол и, в конце концов, в 1638 г. был казнен по приказу султана. Его взгляды были осуждены православными соборами в 1638, 1640, 1642 и 1672 гг.³⁴

²⁹ См. сн. 2 на с. 57.

³⁰ См.: *Дмитриев М.В.* Православие и Реформация. С. 44–45.

³¹ *Benz E.* Melanchthon und Jakobus Heraklites Despota (Die Reformation in der Moldau) // *Benz E. Wittenberg und Byzanz.* S. 34–58.

³² *Benz E.* Hans von Ungnad und die Reformation unter den Südslaven // *Benz E. Wittenberg und Byzanz.* S. 141–208.

³³ *Mieses M.* Judaizanci we wschodniej Europie. Warszawa, 1934; *Górski K.* Studia nad dziejami polskiej literatury antitrinitarskiej XVI wieku. Kraków, 1949; *Pirnat A.* Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570-er Jahren. Budapest, 1967; *Juszczak J.* O badaniach nad judaizantyzmem // *Kwartalnik historyczny.* 1969. № 1. S. 141–151; Antitrinitarianism in the second half of the 16th century / Ed. by R. Dan and A. Pirnat. Budapest; Leiden, 1982; *Dan R.* Matthias Vehe-Glirius. Life and Work of a Radical Antitrinitarian with his Collected Writings. Budapest; Leiden, 1982; *Pietrzyk Z.* Judaizanci w Polsce w drugiej połowie XVI w. // *Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej. Materiały konferencji «Autonomia żydów w Rzeczypospolitej szlacheckiej».* Międzywydziałowy zakł. historii i kultury Żydów w Polsce. Kraków, Uniwersytet Jagielloński, 22–26. IX. 1986. Wrocław, 1991. S. 144–153; *Pietrzyk Z.* Judaizers in Poland in the Second Half of the XVIth Century // *The Jews in Old Poland, 1000–1795* / Ed. by A. Polonsky, J. Baista and A. Link-Lenczowski. London; N.Y., 1993. P. 23–35. Сведения об основных источниках и исследованиях, касающихся иудайзанта, собраны в ряде томов «*Bibliotheca dissidentium*» (*Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles* / Ed. par A. Séguenny. T. VIII. Daniel Bielinski. Stanisław Budzynski. Wojciech Calissius. Piotr Gonesius, Marcin Krowicki. Stanisław Taszycki. Andrzej Wojdowski. Baden-Baden, 1987; T. XI. The Heidelberg Antitrinitarians. Johann Sylvan. Adam Neuser. Matthias Vehe. Jacob Suter. Johann Hasler. Baden-Baden, 1989; T. XII. Ungarländische Antitrinitarier. Baden-Baden, 1990; T. XIV. Antitrinitaires polonaise III. Marcin Czechowicz. Jan Niemojewski. Christoph Ostorodt. Baden-Baden, 1992; T. XV. Ungarländische Antitrinitarier II. Baden-Baden, 1993).

³⁴ *Hering G.* Ökumenisches Patriarchat und Europäische Politik. 1620–1638. Wiesbaden, 1968 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. 45).

Встреча протестантизма с православием произошла и на востоке Европы, в России, Украине и Белоруссии.

В русских источниках первые известия о Реформации фиксируются в начале 1550-х гг.³⁵ В 1552 г. датский король Христиан, в ответ на просьбу русского правительства помочь в заведении книгопечатания в Москве, послал в Россию протестантского миссионера Ганса Миссингейма. Позднее на службе у Ивана Грозного оказался ряд протестантов. Уже в 1550–1560-е гг. в Москве сложилась протестантская колония и была построена лютеранская церковь. Протестанты жили в Москве и других русских городах практически постоянно на протяжении второй половины XVI–XVII вв. Хотя в истории российской протестантской общины были разные времена, в целом она не подвергалась преследованиям³⁶ и была относительно многочисленной. В Москве протестанты жили преимущественно в Немецкой слободе. Хорошо известно, что они играли заметную роль при дворе Алексея Михайловича уже в третьей четверти XVII в.

Скорее всего, русские диссидентские группы середины XVI в. испытали влияние протестантизма. Это видно, в частности, из данных о кружке религиозных диссидентов вокруг Матвея Башкина и о «ереси Феодосия Косого»³⁷.

В отличие от Московской Руси, протестантизм стал важным фактором религиозно-общественной жизни православных земель Речи Посполитой. Следы религиозных конфликтов и движений, порожденных влиянием протестантов и местных диссидентов в православной среде украинско-белорусских земель, деятельность протестантов и местных «еретиков», отголоски реформационных идей в памятниках религиозной мысли и письменности стали предметом ряда исследований³⁸.

Известно, что протестанты (как в Польше, так и вне ее) предпринимали шаги для разветвления миссионерской деятельности среди православного населения Речи Посполитой. Большая роль в этом отводилась распространению среди православного населения протестантских печатных изданий³⁹. Одним из самых важных для религиозной истории украинско-белорусских земель эпизодов такого рода было издание Шимоном Будным «Катехизиса» на «русской мове»⁴⁰. Опубликованные А.Л. Петровым «Няговские поучения»⁴¹, недавно введенный в

³⁵ Казакова Н.А. Западная Европа в русской письменности XV–XVI вв. Из истории международных культурных связей России. Л., 1980. С. 213, 238–239. Н. А. Казакова справедливо пишет, что о Реформации не могли не знать в Посольском приказе, но посольские книги за вторую четверть XVI в. не сохранились (Там же. С. 213, 239. Прим. 145, 227). Максим Грек, скорее всего, знакомый с событиями 1517 и последующих годов, наверняка рассказывал о них русским собеседникам и сотрудникам еще в 1520-е гг.

³⁶ См.: Цветаев Д.В. Протестанты и протестантство; Nolte H.-H. Religiöse Toleranz in Russland 1600–1725. Göttingen, 1969; Орленко С.П. Указ. соч.; Опарина Т.А. Иноземцы в России.

³⁷ Вся соответствующая историография (по состоянию на 1990-е гг.) и сохранившиеся источники отреферированы в кн.: Dmitriev M. V. Dissidents russes. I. Feodosij Kosoij. II. Matvej Baskin. *Starec Artemij*. См. также: Дмитриев М.В. Московский «Лютер или, скорее, Цвингли». Предшественники российских евангельских христиан в эпоху Ивана Грозного // Традиция подготовки служителей в братстве евангельских христиан-баптистов. История и перспективы. Сб. ст. М., 2013. С. 48–58; Макарий (Веретенников), архим. Башкин Матвей Семёнович // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. Афанасий – Бесмертие. С. 401–403.

³⁸ Обзор историографии: Дмитриев М.В. Православие и Реформация. С. 44–119; Dmitriev M. V. Dissidents russes. P. 25–33.

³⁹ Benz E. Wittenberg und Byzanz. S. 51–58, 184–189; См., например: Kawecka A. Kancjonały protestanckie na Litwie w wieku XVI // Reformacja w Polsce. Vol. IV. 1926. S. 128–139.

⁴⁰ [Будный Симон]. Катихизисъ то есть наука стародавняя христианская от светого писма для простых людей языка руского в пытанияхъ и отказехъ собрана. Несвиж, 1562. О Будном см.: Pietrzyk Z. Szymon Budny (Budnaeus) // Bibliotheca dissidentium. T. XIII. Antitrinitaires polonais II. Baden-Baden, 1991; Kot St. Szymon Budny, der grosste Häretiker Litauens im 16. Jahrhundert // Wiener Archiv für Geschichte des Slaventums und Osteuropas. Bd. II. Studien zur Älteren Geschichte Osteuropas. Graz; Köln, 1956; Kamieniecki J. Szymon Budny, zapomniana postać polskiej reformacji. Wrocław, 2002.

⁴¹ Пучение на Евангелие по Няговскому списку // Петров А.Л. Памятники церковно-религиозной жизни угоруссов XVI–XVII вв. Пг., 1921. (Сб. Отделения русского языка и словесности Академии наук. Т. 97. № 2). С. 1–226; Петров А. Отзвук Реформации в русском Закарпатье XVI в. Няговские поучения на Евангелие. Прага, 1923. См. также: Дзэсе Л. Украинская лексика середины XVI в.: Няговские поучения (словарь и анализ). Дебрецен, 1985; Положа Л.М. Нягівські повчання і Пересопницьке Євангеліє (часткове порівняння) // Матеріали науково-практичної конференції «Українська мова на Закарпатті в минулому і сьогодні» (Ужгород, 5–6 травня 1992 року). Ужгород, 1993. С. 274–278.

научный оборот сборник проповедей из собрания Ю.А. Яворского⁴² отразили воздействие протестантизма на развитие украинско-белорусского православия. Я. Янов констатировал очень сильное влияние кальвинистской «Постыллы» Миколая Рея на украинско-белорусские рукописные учительные Евангелия⁴³, и эти памятники, видимо, несут в себе много других следов реформационных тенденций в религиозном сознании украинских и белорусских земель. Об этой важнейшей группе текстов украинско-белорусской культуры второй половины XVI – начала XVII в. начали писать уже в XIX – начале XX в.⁴⁴, и их изучение возобновилось в 1980-е г.⁴⁵ В частности, Г.В. Чуба написала диссертацию и опубликовала большую серию статей, посвященных учительным Евангелиям⁴⁶, и подготовила каталог известных на сегодняшний день соответствующих рукописей⁴⁷.

Сравнительно недавно осуществлено научное издание одного из учительных Евангелий⁴⁸.

Наверняка со временем в этих рукописях и других источниках будут обнаружены новые сведения о влиянии протестантизма в украинско-белорусских землях. Особенно перспективно в этом отношении обследование уцелевших гродских и земских книг, начатое О. Левицким и позволившее обнаружить очень много нового об антитринитарских общинах в украинских землях в первой половине XVII в.⁴⁹

Упомянутая нами выше «ересь Феодосия Косого», возникшая в России на рубеже 1540-х и 1550-х гг., со второй половины 1550-х гг. слилась с религиозным неконформизмом про-

⁴² См.: Дмитриев М.В. К истории реформационной проповеди в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. // Советское славяноведение. 1989. № 2. С. 15–26.

⁴³ Janów J. Tłumaczenia ruskie z Postylli M. Reja w ewangeliarzach kaznodziejskich XVI i XVII wieku // Sprawozdania Polskiej Akademii Umiejętności. 1929. T. XXXIV. № 10. S. 310–319; Idem. Tłumaczenia i przeróbki z Postylli M. Reja w pouczeniach ruskich // Sprawozdania PAU. 1947. T. XLVIII. № 8. S. 301–306; Idem. Ze studiów nad ewangeliazami «uczynymi» XVI–XVII w. // Slavia. 1950. R. XIX. Z. 3–4. S. 317–335.

⁴⁴ Тиховский Ю. О малорусских учительных евангелиях XVI–XVII вв. // Труды XII Археологического съезда. М., 1905. Т. 3. С. 355–356; Франко І.Я. Карпаторуське письменство XVI–XVII вв. // Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка. 1900. Т. XXXVII. С. 1–91; Т. XXXVIII. С. 91–162; Перетц В.Н. К вопросу об «Учительных Евангелиях» XVI–XVII вв. // Перетц В.Н. Исследования и материалы по старинной украинской литературе XVI–XVII веков. Сб. Отделения русского языка и словесности АН СССР. Л., 1926. Т. CI. № 2. С. 5–14; Его же. Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Житомир 21–28 октября 1910 г. К., 1911; Его же. Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Полтаву и Екатеринослав // Университетские известия. 1911. № 2. Приложения. С. 1–100; Панькевич І. Ладомирівське учительне Євангеліє // Науковий збірник товариства «Просвіта» в Ужгороді. 1923. Вып. 2. С. 93–107; Яворский Ю.А. Новые рукописные находки в области старинной карпаторусской письменности XVI–XVII вв. Прага, 1931.

⁴⁵ Щанов Я.Н. Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской народной республики. В 2 т. М., 1976.; Дмитриев М.В. Православие и Реформация. С. 25–27; Чепига І.П. Учительні Євангелія як жанр ораторсько-повідницького письменства // Мовознавство. 1995. № 6; Корзо М. Рукописные учительные Евангелия из собраний ЛНБ в традиции церковноучительной литературы Речи Посполитой XVII века. Толкование притчи о богаче и Лазаре. // Рукописна україніка у фондах Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України та проблеми створення інформаційного банку даних. Львів, 1999; Кириллова Л.А. Православный приход Киевской митрополии во второй половине XVI в. Саратов, 2006.

⁴⁶ Чуба Г.В. До історії екзегемно-гомільних редакцій Євангелія // Вісник Львівського державного університету. Серія філологічна. 1997. Вип. 26. С. 46–49; Её же. До проблеми типологічного розрізнення Учительних Євангелій другої половини XVI – першої половини XVII ст. // Записки Львівської наукової бібліотеки ім. Стефаника. Львів, 1998. Вип. 6. С. 70–81; Её же. Лінгво-текстологічний аналіз Учительних Євангелій другої половини XVI–XVII ст. Автореферат дисертації... кандидата філологічних наук. Львів, 1998; Её же. Текстологическая классификация учительных Евангелий второй половины XVI в. // Славяноведение. 2002. № 2. С. 82–97; Её же. Учительні Євангелія другої половини XVI – першої половини XVII в. в історії українського проповідництва // Język, literatura, kultura, historia Ukrainy. Kraków, 2003; Её же. Со студії над учительними Євангеліями другої половини XVI–XVII вв. // До джерел. Збірник наукових праць на пошану Олега Купчинського знагоди його 70-річчя. Т. 2. Київ; Львів, 2004; і др. Другую языковедческую диссертацию об учительных Евангелиях написала У. Добосевич (Добосевич У. Мова і стиль рукописних учительних Євангелій кінця – початку XVII ст. Автореф. дис. ... кандидата філол. наук. Львів, 1997).

⁴⁷ Чуба Г. Українські рукописні учительні Євангелія. Дослідження, каталог, описи. Київ; Львів, 2011.

⁴⁸ Скотарське Учительне Євангеліє – український гоміліар 1588 року. Текст рукопису підготував і видав М. Кочіш. Передмова В. Німчука. Сомбатгей, 1997.

⁴⁹ Левицкий О. Социнианство в Польше и Юго-Западной Руси в XVI и XVII вв. К., 1882. (Киевская старина. 1882. № 4–6).

тестантского типа в украинско-белорусских землях. Судьба русских диссидентов и их украинско-белорусских последователей в 1560-е гг. указывает на интеграцию противоцерковного движения, выросшего из православной среды, и польско-литовского протестантизма. Восточнославянские «еретики», судя по дошедшим отрывочным сведениям, становились проповедниками протестантских общин и вели агитацию среди православного населения. Ряд фактов такого рода ясно засвидетельствован источниками⁵⁰.

Вряд ли можно сомневаться, что новые следы влияния протестантского учения и местных восточнославянских ересей будут найдены в деятельности и идеологии православных братств, которым посвящена значительная историография⁵¹.

Вопрос о ранних этапах развития братств очень плохо обеспечен источниками и остается дискуссионным⁵². Мы знаем, тем не менее, что во второй половине 1580-х гг. в отношениях мирян и духовенства по инициативе светских патронов церкви была осуществлена своего рода реформа, санкционированная сначала антиохийским патриархом Иоакимом и вслед за ним – константинопольским патриархом Иеремией⁵³.

⁵⁰ Дмитриев М.В. Православие и Реформация; *Его же*. «Сресь гусів» и «ересь Феодосія Косого» в українсько-білоруському релігійному житті третьої чверті XVI ст. // Вісник Львівського університету. Серія історична. Вип. 37. Ч. 1. Львів, 2002. С. 122–144.

⁵¹ Флеров И.Е. О православных церковных братствах, противоборствовавших унии в Юго-Западной России в XVI, XVII и в XVIII в. СПб., 1857; Коялович М.О. Чтения о церковных западнорусских братствах. М., 1862; Лонгинов А.В. Памятник древнего православия в Люблине. Православный храм и существовавшее при нем братство. Варшава, 1883; Сценуро Д. Виленское Свято-Духовское братство в XVII и XVIII столетиях // Труды Киевской духовной академии. 1898. № 9, 11; 1899. № 4, 6, 8, 9. (Отд. изд.: Киев, 1899); Панков А. Братства. Очерк истории западнорусских православных братств. Сергиев Посад, 1900; Крыловский А.С. Львовское ставропигиальное братство (опыт церковно-исторического исследования). Киев, 1904; Исаевич Я.Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XIX–XVIII ст. Київ, 1966. С. 16–32 (здесь же библиография, касающаяся братств); Isaevych Ia. Between Eastern Tradition and influences from the West: Confraternities in Early Modern Ukraine and Byelorussia // La percezione del Medioevo nell'epoca del Barocco: Polonia, Ucraina, Russia. Atti del Congresso tenutosi a Urbino, 3–8 luglio 1989. Roma, 1990 P.269–293. (Ricerche Slavistiche. XXXVII. 1990); Bardach J. Bractwa cerkiewne na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej XVI–XVII w. // Kwartalnik historyczny. 74. 1967. S. 77–82; Isaevych Ia. Confraternities of laymen in early modern Ukraine and Belarus // Belarus. Lithuania. Poland. Ukraine. The foundations of historical and cultural traditions in East Central Europe. Lublin; Rome, 1994. P. 175–198; Капраль М. Брати Рогатинці – старійшини Львівського Успенського братства // Україна в минулому. Київ; Львів, 1992. Вип. 2. С. 50–60; Mironowicz A. Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej. Białystok, 2003; ; Lorens B. Bractwa cerkiewne w eparchii przemyskiej w XVII i XVIII wieku. Rzeszow, 2005; Isaevych Ia. Voluntary Brotherhood. Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine. Edmonton; Toronto, 2006; Лукашова С.С. Католическая и православная традиции: церковные братства 14–17 вв. // Обществоведение в Московском институте стали и сплавов. 1996. № 1. С. 22–32; *Её же*. Миряне и церкви: религиозные братства Киевской митрополии в конце 16 века. М., 2006 (см. и обширную рецензию М. Капраль на книгу С.С. Лукашовой: Капраль М. «У своему соку», або чи вартісним є дослідження без архівних джерел? // Український гуманітарний огляд. Вип. 13. Київ, 2008. С. 133–144); Шустова Ю.Э. Взаимоотношения Львовского Успенского братства с властными структурами Речи Посполитой в конце XVI–XVIII вв. // Историко-филологический вестник Украинского института. М., 1997. Т. 1. С. 125–131; *Её же*. Типология происхождения братств Украины // Там же. С. 113–116; *Её же*. Документы Львовского Успенского Ставропигийского братства (1586–1788): источниковедческое исследование. М., 2009. См. полезный обзор историографии: Капраль М. Историографія Львівського Успенського братства // Україна в минулому. Вип. 1. Київ; Львів, 1992. С. 54–71. См. также: Kumor B. Koscielne stowarzyszenia swieckie na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym // Prawo kanoniczne. 1967. N 10. P. 289–318.

⁵² Исаевич Я.Д. Найдавніші документи про діяльність братств в Україні // Україна давня і нова. Народ, релігія, культура. Львів, 1996. С. 50–62 (впервые изд.: Историчні джерела та їх використання. Вип.2. Київ, 1965); Капраль М. Чи існувало Львівське Успенське братство перед 1586 роком? // Успенське братство і його роль в українському національно-культурному відродженні. Львів, 1996. С. 8–12; Mironowicz A. Geneza bractw cerkiewnych // Białoruskie zeszyty Historyczne. Białystok, 1996. 2(6). S. 22–30; Isaevich Ya. D. Les confréries religieuses de rite oriental en Ukraine et Biélorussie // Être catholique, être orthodoxe, être protestant. Confessions et identités culturelles en Europe médiévale et moderne. Études réunies et publiées par Marek Derwich et Mikhaïl V. Dmitriev. Wrocław, 2003. P. 193–205; Тимошенко Л.В. Генеза церковних братств та початковий етап мирянського руху в Київській митрополії в XVI ст. (історіографічна традиція і спроби новітнього осмислення проблеми) // Крізь століття. Студії на пошану Миколи Крикуна з нагоди 80-річчя. Львів, 2012.

⁵³ См., в частности: Тимошенко Л.В. Ставропігія церковних братств у контексті Берестейської унії. Історіографічний аспект // Confraternitas. Ювілейний збірник на пошану Ярослава Ісаєвича. Львів, 2006–2007. С. 250–267. (Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Збірник наук. праць. Вип. 15 / Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України); Тимошенко Л.В. Ставропігія церковних братств і генеза Берестейської унії // Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku. Zbiór studiów. Lublin, 2005. S. 237–250.

Схожий с львовским устав был дан Виленскому братству⁵⁴. Тогда же он был утвержден при посещении Вильно патриархом Иеремией. Грамотой от 1 декабря 1588 г. патриарх Иеремия подтвердил данный Иоакимом устав Львовского братства⁵⁵. Братства стали возникать во многих городах и местечках: в Красном Ставе и Рогатине (1589), Бресте, Гродке и Гологорах (1591), Комарне (1592), Бельске и Люблине (1594), Галиче (около 1594) и др. Братства продолжали возникать и после 1596 г.: в Старой Соли (1600), Могилеве и других центрах. В начале XVII в. известны братства в Дрогобыче, Самборе, Саноке, Каменце, Струмиловой, Замостье⁵⁶. Их уставы были составлены по образцу уставов Виленского и Львовского братств.

Братства и миряне вообще приобрели громадный вес в церковной жизни, как бы оттеснив духовенство на второй план во всех не-богослужебных вопросах. Фактически в украинско-белорусской церкви устанавливалось своего рода двоевластие, и религиозный кризис приобретал совершенно беспрецедентные формы⁵⁷.

Во многих документах, исходящих от братств, можно найти мотивы, которые сближают их с европейским протестантизмом. Это сказывается прежде всего в отстаивании права мирян управлять церковью и даже руководить духовенством. Нет спора, что внешне такое устремление ставит под вопрос самый фундамент традиционного церковного порядка и практически ничем не отличается от протестантского положения о «всеобщем священстве». В документе Луцкого братства⁵⁸, определявшем устав создаваемого при братстве монастыря, идея ответственности мирян за состояние церкви доведена до обобщенного представления о равном участии мирян и духовенства в обеспечении спасения, фактически – в распоряжении тем, что М. Вебер назвал *Heilsmittel*: «Яко члонки обоего тела церкви Христовы, ани светские без духовных ани духовныи без светских в услугованю збавеня людского досконале и достатне потребными быти не могут, и для того в едність любви и в ровність поваги вступилисмо, же несть прочее Иудей ни еллин, несть раб ни свобод, несть духовный ни людин, несть благородец ни простец, несть любомудр, ни невежа, но вси есмы едины в Христе Иисусе»⁵⁹. Заключение в приведенном высказывании новозаветная аллюзия (Гал. 3:28: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе») релевантна при решении вопроса об отношении братств к протестантизму. На тот же библейский текст, как мы видели, опирались многие европейские радикальные реформаторы⁶⁰.

⁵⁴ Собрание древних грамот и актов городов: Вильны, Ковна, Троку, православных монастырей, церквей и по разным предметам. В 2 ч. Вильно, 1843. Ч. 2; Устав Виленского братства // Голубев С.Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. В 2 т. Киев, 1883. Т. 1. Приложение № 36; Сравнение уставов: *Крыловский А.С.* Львовское ставропигиальное братство. С. 41–42.

⁵⁵ Памятники, изданные Временной комиссией для разбора древних актов. В 4 т. Киев, 1852. Т. 3. № 4. С. 14–16.

⁵⁶ *Тимошенко Л.В.* Скільки церковних братств заснували патріархи в XVI – першій половині XVII ст. (до проблеми генези та масштабу ставропигійської форми організації мирянського руху) ? // Львівське Ставропигійське Успенське братство: історія та культури. 1586–2011. Наукова конференція на відзначення 425-ліття організаційного встановлення Львівського Успенського братства як Патріаршої Ставропигії. Львів, 30–31 березня 2011 р. Львів, 2012; *Тимошенко Л.В.* Тернопільське братство Різдва Христового у світлі маловідомих та нововіднайдених джерел (друга половина XVI–XVII ст.) // *Actes testantibus. Ювілейний збірник на пошану Леонтія Войтовича / Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність.* Вип. 20. Львів, 2011. С. 669–682.

⁵⁷ Об остроте кризиса в Киевской митрополии и значении этого фактора в истории Брестской унии см.: *Дмитриев М.В.* Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. М., 2003. С. 103–130.

⁵⁸ Постановление об общежительстве в братстве Луцком // Памятники, изданные Временной комиссией для разбора древних актов. Киев, 1845. Т. 1. С. 55–82.

⁵⁹ Там же. С. 57–58.

⁶⁰ В ослабленном и модифицированном виде (что само по себе указывает на изменение характера братского движения) тот же мотив звучит в подтвердительной грамоте, данной через 50 лет, в 1670 г. Перемышльским и Самборским епископом Георгием Гошовским Старосольскому братству («в братстве нет ни богатого, ни нищего, ни мужчины, ни женщины, ни свободного, ни раба, но все равны как члены одного тела; здесь богатый не унижает бедных, а нищий не укоряет богатого»; тут же приведена ссылка на апостолов, считавших все имущество общим // Памятники, изданные Временной комиссией для разбора древних актов. Киев, 1859. Т. 4. С. 23). Из декларации оказалось изъято как раз то, что сближало ее с идеей «всеобщего священства». В этом отразилось восстановление епископского контроля над братствами во второй половине XVII в.

Автор «Перестроги», например, практически не скрывал своих симпатий к протестантам. Он был близко знаком с протестантской литературой, внес один из разделов известного сочинения З. Любберта «*De raro romano*» в свое сочинение, выражал удовлетворение, что Виленское братство тесно связано с протестантами и что они выступают в защиту православных на сейме. Легко понять, почему Балабан называл братских священников «лютерами»⁶¹.

Вполне ясное представление о сути реформы можно составить, прочтя уставную грамоту Львовского братства. В первой части устава определяются правила вступления в братство и основные задачи его деятельности. Во второй же части Иоаким от имени «собора патриархов» дает «моц сему Братству церковному обличати противныя закону Христову и всякое безчиние от церкви отлучати». Полномочия братства в борьбе против «бесчиний» оказывались необыкновенно широки. Епископ и протопоп должны были отказывать в благословлении («неблагославляти») того, кого братство отлучит от церкви «през священника своего». Братство получало право «упомянуть словом или писанем обыслати» живущих «не по закону» «или мирских, или духовных», будь то протопоп или поп, или дьякон, или один из причетников. О тех, кто оказал бы сопротивление, нужно доносить епископу. Этот контроль распространялся на все православные церкви Львова и «иншии котории братства». То же самое вменялось в обязанность другим городским братствам (п. 35). Под особым наблюдением должны были быть попы. О посещении ими корчмы, предоставлении денег в рост, распутстве (упомянуты попы-блудники), двоеженстве, обращении к ворожеям следовало доносить епископу, подтверждая обвинение свидетельствами «двух человек христианских». Все другие братства должны были повиноваться Львовскому. Епископ лишался права самостоятельно судить провинившихся братчиков. Более того, братство получало право открытого неповиновения недостойному епископу: «Аще же и епископ сопротивится закону, истинне, и не по правилом святых апостол и святых отец строяще церков, развращающе праведных в неправду, подкрепляюще руки беззаконником, – таковому епископу сопротивитися всем, як врагу истинны». Епископ же, со своей стороны, лишался права неповиновения братству⁶². Всякий же из верующих, начиная с архиепископа и кончая простым причетником или мирянином, кто решился бы сопротивляться диктату братства, должен был подвергнуться неблагославлению братства и всех патриархов.

Сверх того, начиная с 1590-х гг., устанавливаются довольно прочные связи православных кругов Речи Посполитой с польскими протестантами, которые оказались естественными союзниками православных в борьбе с унией⁶³.

После Брестского собора положение православной иерархии отнюдь не стало легче. Хотя Гedeон Балабан в конечном итоге помирился с Львовским братством, и распри между братским движением и духовенством были до известной степени преодолены, напряжение в отношениях братчиков и церкви сохранилось. К. Сакович, бывший одно время проповедником Люблинского православного братства, говорил, что православная церковь управляется «противоестественным образом» (*contra naturam*), потому что «не духовенство руководит народом, а напротив – народ духовенством» (*non clerus populum, sed populus clerum dirigit*)⁶⁴. К брат-

⁶¹ Monumenta Confraternitatis staupigianae Leopoliensis / Ed. W. Milkowicz. Leopoli, 1895. Т. 1. № 130. С. 202.

⁶² «Сим всем законне писаным епископ не имает противитися сему праву, от нас духовне церкви сей в вечныя роды, ани противитися яковими правы, от земнаго царства надаными, по внешнему обычаю; но закона духовного писаным повинутися без всякого прекословия» (п. 40). А нормы «духовного закона», как видно из устава (п. 39 и др.) должны были устанавливаться собранием братчиков на основе «святых книг Ветхого и Нового закона» и преданий Святых Отцов... (!).

⁶³ См.: Жукович П.Н. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.). СПб., 1901; Его же. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (с 1609 г.). В 6 вып. СПб., 1903–1912; Chodynicki K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny. 1370–1632. Warszawa, 1934; Dziegielelewski J. O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV. Warszawa, 1986; Kempa T. Wobec kontrreformacji, Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku. Toruń, 2007.

⁶⁴ Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. 1. С. 122.

ствам неприязненно относился и М. Смотрицкий⁶⁵. Одной из задач его поездки в Константинополь было получение грамоты, которая отменила бы ставропигиальный статус братств. Грамота была Смотрицким привезена, и это только подлило масла в огонь⁶⁶.

Специфика украинско-белорусского братского движения ставит исследователей в затруднительное положение. Одни видят в братствах «специфическую форму реформационного движения в православных странах»⁶⁷; другие – наоборот, своеобразные институты, так сказать, православной контрреформации⁶⁸. Причина трудностей, видимо, в том, что прямое перенесение типологии западных религиозных движений, идей и институтов на православную почву неадекватно передает суть явлений, выросших на основе православных традиций. С одной стороны, речь шла об узурпации мирянами всей полноты власти в церкви (духовенству оставались фактически лишь литургические функции). Революционность таких амбиций несколько скрадывается только традициями светского патроната над приходами, монастырями и епископиями⁶⁹. С другой стороны, узурпация церковной власти ни в коем случае не воспринималась как покушение на церковные традиции. Братчики не сознавали себя и не были «православными протестантами». Их претензии, как кажется, диктовались особенностями унаследованной от Византии восточнохристианской экклезиологии. Поэтому представляется возможным квалифицировать братства не как типологически близкое протестантизму религиозное движение, а как выражение процессов православной конфессионализации⁷⁰.

⁶⁵ Там же. С. 124–125.

⁶⁶ Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. В 12 т. Кн. 6. Период самостоятельности Русской Церкви (1589–1881). Патриаршество в России (1589–1720). Отд. 1. Патриаршество Московское и всея Великия России и Западнорусская митрополия (1589–1654) / Под ред. М. В. Дмитриева, Б. Н. Флоря, В. С. Шульгина. М., 1996. С. 440.

⁶⁷ Ничик В.М. До питання про схоластичність філософських курсів у Києво-Могилянській академії // Від Вишньовського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні 16–18 ст. Київ, 1972. С. 65. Я. Д. Исаевич считает, что братства придерживались «полу-протестантской» программы: «confraternities which, at least in most cases, were anticlerical and sometimes even adhered to the semi-protestant concept of lay control of priests and bishops» (*Isaievych Ia. Between Eastern Tradition and influences from the West. P. 279*).

⁶⁸ И. Я. Франко не раз отмечал, что братства «пропитаны западноевропейским реформационным духом» (например: *Франко І. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. К., 1981. Т. 27. С. 319*). Но тот же И. Я. Франко называл братства православным эквивалентом католической контрреформации (*Franko I. Charakterystyka literatury ruskiej XVI–XVIII w. // Kwartalnik historyczny. 1892. Zeszyt 4. S. 697*).

⁶⁹ О праве и практике светского патроната над приходами, монастырями и епископствами см.: *Левицкий О. Внутреннее состояние западнорусской церкви в польском государстве в конце XVI в. и уния // Архив Юго-Западной России. Киев, 1883. Ч. 1. Т. VI. С. 1–182; Левицкий О. Внутрішній стан західно-руської церкви в Польско-литовській в кінці XVI ст. та Унія // Розвідки про церковні відносини на Україні–Руси. XVI–XVIII вв. Львів, 1900. С. 1–80. (Фототип. переизд.: Львів, 1991); Грушевський М.С. Історія України–Руси. Т. 5. Суспільно-політичний і церковний устрій і відносини в українсько-руських землях XIV–XVII віків. Львів, 1905 (репринт: Київ, 1994); Флоря Б.Н. Отношения государства и церкви у восточных и западных славян. М., 1992 (переизд.: Флоря Б.Н. Исследования по истории церкви. Древнерусское и славянское средневековье. М., 2007); *Dmitriev M. V. Être orthodoxe en Ruthénie (Ukraine, Biélorussie) au XVIe siècle: les institutions et le vécu chrétien // Être catholique, être orthodoxe, être protestant. Confessions et identités culturelles en Europe médiévale et moderne. P. 355–371; Chodyncki K. Tak zwane prawo «podawania» w Cerkwi prawosławnej na ziemiach Pzeczypospolitej w XV i XVI w. // Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa przyjaciół nauk. 5. 1931. S. 44–49.**

⁷⁰ *Дмитриев М.В. Церковные братства Киевской митрополии в конце XVI в.: результат «православной конфессионализации»? // Сравнительная история: методы, задачи, перспективы. Сб. ст. М., 2003. С. 133–153; Dmitriev M. Les confréries de Ruthénie dans la deuxième moitié du XVIe siècle – une «Réforme orthodoxe»? // Être catholique, être orthodoxe, être protestant. Confessions et identités culturelles en Europe médiévale et moderne. P. 208–220.*

Протестантизм в зеркале восточнославянских православных полемических сочинений

Каким виделся протестантизм русским и украинско-белорусским книжникам XVI–XVII вв.? Русские летописи XVI в., упоминая лютеранство, видят в нем только иконоборчество и осквернение церквей⁷¹. В них включено и послание константинопольского патриарха Иоасафа, в котором признаки «злославимой и пагубной и богомерской Люторской ереси» сведены к следующим: отрицание таинства причастия, священства, непризнание постов, отвержение икон, отказ почитать святых и поклоняться их мощам⁷².

Однако самый репрезентативный источник для ответа на наш вопрос – православная полемика с протестантизмом. Этому сюжету посвящена довольно обширная литература⁷³. Полемика велась с момента встречи, т. е. с середины XVI в., на протяжении многих десятилетий. Одна из самых известных страниц этой полемики – диспут Ивана Грозного с Яном Рокитой, посланником и министром общины Чешских братьев в 1570 г.⁷⁴ Ряд других, не менее интересных памятников православной полемики с протестантами, был создан позднее.

Характерный пример православного восприятия протестантизма – послания старца Артемия, русского ученого монаха, одно время – советника Ивана Грозного и настоятеля знаменитого Троице-Сергиева монастыря. В середине 1550-х гг. Артемий был обвинен в уклонении от правоверия и бежал в украинско-белорусские земли. Здесь Артемий вёл полемику с протестантами в ряде произведений⁷⁵. Особенно характерны в этом отношении его послания к одному из лидеров польско-литовских кальвинистов Шимону Будному, который, как упомянуто выше, опубликовал в 1562 году «Катехизис» на украинско-белорусском (рутенском) языке. Первое послание было написано Артемием в 1563 г.⁷⁶, второе – в 1564 г.⁷⁷ (это про-

⁷¹ Казакова Н.А. Западная Европа в русской письменности XV–XVI вв. С. 213–214.

⁷² [Иоасаф]. Послание константинопольского патриарха Иоасафа к митрополиту Макарию, 1561 года // Полное собрание русских летописей. Т. XIII. Вторая половина тома. СПб., 1906. С. 334–339. Во-первых, «глаголют бо проклятии лютори ложно, яко святое и пречистое тело и кровь Христа Бога нашего, хлеб и вино, в божественной тайне бываема от святых иереев свидетельствуема, не то есть самое тело Господне и не то же честная кровь» (с. 335). На второе место поставлено учение о «всеобщем священстве» («к сим же паки хулы глоголют глоголемыя Люторы, яко аще что будет служащих в божественной литургии и во всяком действе, аще будет священник ли, простой человек» (с. 336). «Третья хула» лютеран состоит в том, что они не постыжся, а «четвертая хула преступления вашего, о проклятии Лютори, неверием не поклоняетесь божественным и святым иконам». Пятая же «хула» «лю-торов» состоит в том, что они не чтят угодников и св. мощей.

⁷³ См. выше, сн. 7.

⁷⁴ [Иван Грозный]. «Ответ государев» протестантскому проповеднику Яну Роките. Май 1570 г. // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. М., 1878. Кн. 2. Вып. 1. Древнерусские полемические сочинения против протестантов / изд. А. Попов. (Переизд.: Tsar Ivan IV's reply to Jan Rokyta / Ed. by V. A. Tumins. Paris; The Hague, 1971 / Slavic Printings and Reprintings. 84/). Недавно вышло новое критическое издание памятника: Люторь иже лють: прение о вере царя Ивана Грозного с пастором Рокитой / изд. Н. Марчалис. М., 2009. Этот памятник внимательно изучался в контексте истории противопротестантской полемики, а недавно ему посвятила специальную статью О.В. Чумичева (Чумичева О.В. Иван Грозный и Ян Рокита: столкновение двух культур // Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время. Доклады русско-немецкой научной конференции 14–16 ноября 2000 г. СПб., 2004. С. 134–152.

⁷⁵ О старце Артемии см.: Вилинский С. Г. Послания старца Артемия (XVI века). Одесса, 1906; Зимин А.А. Дело старца Артемия // Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958. С. 153–168 и по указателю; Schulz G. Die theologiegeschichtliche Stellung des Starzen Artemij innerhalb der Bewegung der Besitzlosen in Russland der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Erlangen, 1980 (Oikonomia. Quellen and Studien zur Orthodoxen Theologie, XV); Dmitriev M. Dissidents russes. I. Feodosij Kosoj; Dmitriev M. Dissidents russes. II. Matvej Baskin, le starec Artemij; Калужин В.В. Артемий // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. Анфимий – Афанасий. С. 458–462.

⁷⁶ [Артемий]. Послания старца Артемия / Изд. П.А. Гильтебрандт // Русская историческая библиотека. СПб., 1878. Т. 4. Кн. 1. Памятники полемической литературы в Западной Руси. Стб. 1423–1432. Поправки к изданию в «Русской исторической библиотеке» даны С.Г. Вилинским: Вилинский С.Г. Указ. соч. С. 4–14. Г. Шульц внес уточнения, касающиеся разделения текста отдельных посланий в рукописи (Schulz G. Op.cit. S. 82–84).

⁷⁷ О датировке посланий см.: Вилинский С. Г. Указ. соч. С. 131, 150.

странное сочинение имеет заголовок «До Симона еретика Будного»⁷⁸). Полемическое послание (а точнее – трактат) «К лютторским учителям»⁷⁹ было написано в конце 1560-х гг.⁸⁰ Оно известно (под названием «На лю-торы») в двух других списках⁸¹. А.И. Иванов ошибочно атрибутировал это сочинение Максиму Греку⁸². В рукописи, опубликованной П. Гильтебрандтом, отсутствует начало, сохранившееся в двух других списках⁸³.

Отвечая на просьбу Будного написать, какие черты кальвинистской церкви понравились православным, Артемий обрушивает на протестантов резкую и даже грубую критику. Мы, пишет Артемий от имени православных, не смеем называть церковью ваши общины, ибо веруем во святую соборную апостольскую церковь. А в ваших богопротивных общинах нет никакого согласия, кроме мясоядения и отсутствия поста. Всё ваше учение состоит в том, чтобы порочить церковь Христову и истинных христиан. Артемий отказывает «люторам» в праве именоваться христианами и обвиняет их в том, что они уничтожают великую силу слова Божьего⁸⁴. В другом послании к Будному Артемий заявил, что в «новых науках тайна деется антихристова беззакония»⁸⁵. Изданный в Несвиже «Катихизис» – это мягкая перина, но легший на неё поломаёт себе кости, то есть погубит свое душевное мужество, ибо под мягкостью этой перины скрываются острые ножи, предающие душу вечной смерти. В прелесть нового учения впадают люди с растленным разумом по причине своего человекоугодия, тщеславия и корыстолюбия. Они разоряют христианскую веру, переданные апостолами уставы, вводят вместо божественных правил свою самозаконную лесть и вымыслы и т.д.⁸⁶. Будному и его сторонникам вменяется высокомерие, ложь, развращение веры, исполнение воли антихриста⁸⁷.

В других посланиях Артемий называет «люторов» «духоборцами», которые, называя богослужение «чарами и плясанием», а хлеб причастия – простым хлебом, а не телом Господним, заменили веру на «лжеименитый разум», мудрствуют «по плоти», не понимают Евангелия Христова и проповедуют вместо него Десятословие⁸⁸.

⁷⁸ Послания старца Артемия. Стб. 1287–1328.

⁷⁹ Там же. Стб. 1201–1266.

⁸⁰ Вилинский С.Г. Указ. соч. С. 127.

⁸¹ Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. О XVII 71. Л. 152 об. – 270; Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Q I 493. На существование этих списков обратили внимание А.А. Зимин (Зимин А.А. И. С. Пересветов и его современники. С. 163. Прим. 155) и К. Роземонд (Rozemond K. Ivan Fedorov and starets Artemy // The Slavonic and East European Review. Vol. 63. 1985. № 3. P. 418).

⁸² Иванов А.И. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969. С. 117–118.

⁸³ Оно таково: «На лютторы много... да оу... преисполнения. О тщеславии от него же гордость, ибо от неподобного мнения презорство родися. Его же ради хоульные помыслы возникоша. Сим же возрастшим от невнимания сердечного, глаголють уста его и яко от сего познаваем есть ложный учитель и лжепророк. От еже неправу учить от божественных писаний, но от своего сердца по хотению кождо и тоже не приходит избранному от себе на проповедь, како бо могут дерзнути на таковая, аще не послани будут. И яко не подобает прелщатись именем послушания, въ еже покарятися неприязни, но внимати опасно божию евангелию и святых апостол учению и прочим святым. Я же сим последую и тако искушати духи аще от Бога суть. И яко деяние предваряет видения, видение же необуздано действием страха божия в погибель вносить человека. Сицевый бо чин презревше возгордеса нецыи хотяще быти законоучители, не разумеюще же нияже глаголють, ни от них же утверждаются. И яко все божественное писание трояко глаголет. И яко писания многа суть, но не вся божествена. Тем же чтый да разумет». (Текст, который следует от этого места, восходит к молитве Манассии /Rozemond K. Ivan Fedorov and starets Artemy. P. 420–421/): «Господи вседержитель, боже вечный и безначальный иже благодати ради единого приведый от небытия в бытие всяческаа словом си вседетельным и духом оуст своих с расленным иже промысла присно и съдержа, износяи по числу тварь свою и по имени зывая из последня лета неизреченны ради милости твоея падшее наше естество паки възвал еси схождением единогоднего сына твоего, Господа нашего Иисуса Христа. Иже обнови нам путь новъ и законъ ветхих заповедей своих оучением оупразднив, предасть (ся) же прегрешения наше и възкрес оправдания ради нашего его же язвю...» (Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. О XVII 71. Л. 152 об. – 154 об.). С этого места начинается текст, опубликованный в издании посланий старца Артемия.

⁸⁴ Послания старца Артемия. Стб. 1426–1427.

⁸⁵ Там же. Стб. 1289.

⁸⁶ Там же. Стб. 1290–1291.

⁸⁷ Там же. Стб. 1294 passim.

⁸⁸ Там же. Стб. 1276–1278.

«Послание к люторским учителям» наилучшим образом показывает, как воспринимался Артемием протестантизм. Очень характерно, что учение протестантов представлено им совершенно неадекватно. На первый план выдвинуто не то, что на самом деле составляло суть протестантизма (оправдание верой, отношение к писанию, отрицание авторитета папы римского, роль мирян в церкви, отказ от большинства таинств, понимание евхаристии), а то, что составляло существенные для православной традиции точки идейной конфронтации с диссидентами внутри самой православной церкви. Артемий упрекает «еретиков» в том, что они проповедуют, не будучи посланы. А если посланы, то почему проповедуют Десятословие, а не евангельское учение? Артемий перечисляет основные идеи «еретиков»: отказаться от воздержания в супружеских отношениях и от постов, не поклоняться иконам и изменить богослужение («... иконам не кланяться и служба Божия инако имети»). По учению протестантов, изображение Христа – виселица, икона Христа и его святых – языческие идолы, почитающие Христа при посредстве икон – идолопоклонники, умершие святые – обыкновенные покойники, церковь Божия – болванница, монахов «вы за скотину и зверя дивья имеее»⁸⁹.

В другой части того же сочинения Артемий следующим образом излагает учение своих оппонентов. Они утверждают, что проповедуют евангельское учение и тех, кто идет за ними, называют евангельскими детьми. Однако главное место в учении еретиков занимает Десятословие. «Потом глаголете: “не почитай образов, не кланяйся иконам, есть идоли язычестии, дело рук человеческих, владость” ...И паки глаголете: “также и кресту Христову не поклоняйся, то есть виселица; и крестного знамения на лица не чини, не мотай руками; литургия не тебе; аще ли въсхощет кто причащаться, то кознодея дает хлеб прежде, а потом вино; а пръвая служба и все церковное пение недобре; таже и преданная посты от церкви в общину не постити; а опитемии за грехи не тебе, токмо поклоняние (sic!) истинно; и крещение, и всяко последование древнее, и молитвы прежде писаныя от святых, яко непотребны, отставити; постническое житие, рекше отшелничества мира, отнюдь ни на кою же ползу, занеже всего того во евангелии не писано»⁹⁰.

Ясно, что изложенные им взгляды к протестантизму и к проповеди польских протестантов имеют, скорее, косвенное отношение. Речь шла о том, что было болезненно именно для православия и стало предметом критики со стороны русских и украинско-белорусских диссидентов, вышедших из православной среды. Артемий, по сути дела, не заметил и не понял в протестантизме его подлинно специфические и кардинальные черты. Почему? Потому что вопросы оправдания, церковной автономии, участия мирян в управлении церковью, celibата и причастия под двумя видами были неактуальны для православия, были разрешены давно и в духе, отчасти (но лишь отчасти и внешне!) сходном с протестантизмом. Из этого в очередной раз видно, что православная и католическая культура в Речи Посполитой вращались как бы на разных орбитах, точки перекрещения которых были весьма немногочисленны.

В целом старец Артемий (как и другие православные полемисты той эпохи) далеко не адекватно воспроизводил доктрину Лютера и других протестантов. Конечно, можно предположить, что Артемий был плохо знаком с протестантским учением, и поэтому не видел в нем того, что составляло существенные стороны европейской Реформации. Однако с протестантами полемизировал не один только Артемий. В последние десятилетия XVI – первой половине XVII в. в России, Украине и Белоруссии был написан целый ряд антипротестантских сочинений, некоторые из них были изданы и широко читались. И практически все православные авторы понимали протестантизм чрезвычайно односторонне, видя в нем то, что волновало именно православных и не замечая того, что было принципиально для католиков, кальвинистов и лютеран. Православные полемисты видели в протестантизме прежде всего иконоборче-

⁸⁹ Там же. Стб. 1211.

⁹⁰ Там же. Стб. 1250–1251.

ство, отрицание таинств и обрядов христианской церкви, атаку на монашеские институты церковной жизни. Центральную для протестантизма проблему оправдания верой православные полемисты как бы «не замечали», потому что она была «невнятной», иррелевантной для православной традиции. С другой стороны, периферийное для протестантизма иконоборчество оказывалось на первом плане.

Возможно, самая лучшая и широко известная иллюстрация того, как православные и протестанты не понимали друг друга, это обмен посланиями между константинопольским патриархом Иеремией и тюбингенскими теологами (Крузием и другими) в 1570-е гг. Этот эпизод религиозной истории Европы хорошо известен и изучен⁹¹. Как пишет Д. Вендебург, «обнаружится, что позиция обеих сторон отмечена рядом недоразумений – от языково-технических ошибок в ложном понимании того или иного текста вплоть до случаев, в которых собеседники попросту не слышали друг друга, так как традиции и мыслительные структуры были фундаментально разными, в чем стороны, однако, не отдавали себе отчета»⁹². К схожим выводам пришёл в своё время и Г. Флоровский, добавив, что «это была последняя вероуचितельная декларация Востока, в которой не видно следов влияния западной традиции. В некотором смысле это был эпилог византийского богословия»⁹³.

По словам И. Мейендорфа, известного православного теолога и историка церкви, обмен посланиями между Иеремией и тюбингенскими богословами показывает «отсутствие в ту эпоху подлинно общего языка. Иеремия II прямо квалифицировал протестантизм как раскол, порожденный внутренними факторами именно Запада, и не осознавал существа событий, которые привели протестантов к разрыву с Римом»⁹⁴.

При этом нужно подчеркнуть, что непонимание было двусторонним: не только православные не видели того, что было самым существенным в доктрине протестантов, но и протестанты не замечали многого, что имело основополагающее значение для православной традиции.

Но *почему* православные не понимали протестантизм и *vice versa*? Тут мы подходим к фундаментальному структурному вопросу – вопросу о совместимости самой проблематики протестантизма и конфессиональной специфики византийско-православных традиций.

В данном случае невозможно обойтись без опыта историко-богословских исследований. И. Мейендорф подчеркнул, что православие и протестантская Реформация XVI в. были обращены во многом к совсем разным проблемам и употребляли во многих областях совсем раз-

⁹¹ Wendebourg D. Reformation und Orthodoxie: der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581. Göttingen, 1986. См. также: Zachariades G.E. Tübingen und Konstantinopel. Martin Crusius und seine Verhandlungen mit der griechisch-orthodoxen Kirche. Göttingen, 1941 (Schriftenreihe der Deutsch-Griechischen Gesellschaft. Heft 7); Engels W. Tübingen und Byzanz. Die erste offizielle Auseinandersetzung zwischen Protestantismus und Ostkirche im 16. Jahrhundert // Kyrios. 5. 1940/41. S. 250 ff.

⁹² Wendebourg D. Op. cit. S. 152 («Es wird sich zeigen, dass auf beiden Seiten eine Reihe von Missverständnissen vorliegen – von sprachlich-technischen Pannen über Fehldeutungen des jeweiligen Textes bis hin zu Fällen, in denen man schlicht aneinander vorbereitete, weil Traditionen und Denkstrukturen grundverschieden waren, ohne man sich dessen bewusst gewesen wäre»). Исследовательница констатирует также, что многие богословские послышки протестантов и многие их утверждения «были чужды патриарху, и едва ли не полностью непонятны». Это не значит, что Иеремия вообще не понимал того или иного тезиса. Он мог адекватно передавать содержание этих тезисов, но много чаще высказывания протестантской стороны не представлялись ни верными, ни ложными, но оставались для него или неясны, или не вполне вняты, не говоря уже о тех случаях, когда Иеремия попросту искажал смысл прочитанного (Ibid. S. 153: «viele theologische Anliegen der Confession Augustana und viele Feststellungen waren dem Patriarchen fremd, wenn nicht völlig unverständlich». D.h. nicht, er habe darin überhaupt nicht verstanden... Er referiert etc. Aber häufiger sind die Fälle «in denen ihm Aussagen weder falsch noch richtig, sondern unklar oder unvollständig erschienen, von denen, die er schlicht missdeutete, ganz abgesehen»).

⁹³ Florovsky G. An Early Ecumenical Correspondence (patriarch Jeremiah II and the Lutheran Divines) // World Lutheranism of Today. A Tribute to Anders Nygren. Oxford, 1950. P. 106 («It was the last doctrinal statement in the East, in which no influence of Western tradition can be detected. It was, in a sense, an epilogue to Byzantine theology»).

⁹⁴ Meyendorff J. La signification de la Réforme. P. 123 («l'absence, à cette époque, d'un véritable langage commun. Jérémie II considéra ouvertement les protestants comme un schisme intérieur à l'Occident et ignora la substance des événements qui les avaient fait sortir de l'obédience romaine»).

ные богословско-культурные языки. «Непроницаемость» православной культуры для протестантизма «попросту отражает факт, что теологические формулы протестантизма – по крайней мере тогда, когда их рассматривают в свете восточной патристической традиции – прочно зависят от западной, августиновской проблематики» религиозной мысли⁹⁵. С другой стороны, пишет Мейендорф, оставляет сильное впечатление конвергенция богословской проблематики протестантизма с самыми фундаментальными темами восточнохристианского патристического синтеза. В особенности, это идея, что «спасительная благодать никогда, ни при каких обстоятельствах не может быть понята как тварная реальность»⁹⁶. Лютер и Кальвин интуитивно отбросили идею, что благодать может быть «заслужена» или «распределена» и «передана» теми или иными институтами и лицами. Казалось бы, их интуиция сделала возможным сближение с православной традицией, «которая не оставляет ни малейшего места ни для идеи тварной благодати, ни для идеи человеческих “заслуг” в деле спасения индивида».⁹⁷ И, тем не менее, основы богословия таинств, учения о почитании святых и Богоматери, понимание экклезиологии в протестантизме, унаследовавшем фундаментальные установки богословского мышления от августинизма, были таковы, что подлинный диалог (даже и в рамках полемической логики) между православием и Реформацией оказался невозможен⁹⁸.

И. Мейендорф подходил к интересующей нас проблеме как *теолог*. Прав ли он с точки зрения *историка*? Т.е. православные и протестанты, жившие в Европе именно в XVI в., – решали ли они вопросы христианской веры в одних и тех же категориях, или нет? И религиозные проблемы, поднятые Реформацией – были ли они релевантны для православной культуры – в том виде, в каком она «переживалась»⁹⁹ населением Московской и украинско-белорусской Руси?

Характерный пример «разбуженного» религиозного самосознания рядовых верующих – вопросы, с которыми в конце 1560-х гг. православный горожанин Вильно Иван Зарецкий обратился к старцу Артемию. Он спрашивал: должна ли в христианской церкви совершаться литургия? «Люторы» утверждают, что это – «чары» и что евхаристия («заколение агнцы») есть вещь, противная Богу. При этом «люторы» опираются на послание апостола Павла к евреям. Зарецкий ставил и вопрос об иконопочитании и культе святых: подобает ли почитать иконы и поклоняться им? Можно ли призывать святых на помощь нашему спасению? Имеют ли они дерзновение молить Бога о нас и наших прегрешениях? Отпускаются ли наши грехи по их молитвам?¹⁰⁰

Зарецкому, Артемию и другим современникам Лютера не могло не быть видно и понятно, что многие устремления протестантизма были уже как бы осуществлены в православии – тут нет единого главенствующего центра вроде Рима, церковь никак не претендует на первенство в отношениях с государством, нет celibата, нет схоластики, причащение мирян совершается под двумя видами, Библия переведена на доступный каждому мирянину язык и каждый мирянин имеет право читать и даже толковать Библию; иное, чем в католицизме, место отводится в церкви мирянам... Но были и более сложные вопросы, о православном

⁹⁵ Meyendorff J. Op.cit. P. 120 («imperméabilité... illustre simplement le fait que la formulation théologique du protestantisme – du moins quand on le voit à la lumière de la tradition patristique orientale – dépend fondamentalement de la problématique occidentale et augustinienne»).

⁹⁶ Ibid. («Néanmoins, ont est frappé par convergence de cette problématique avec les éléments les plus importants de la synthèse patristique. En particulier – l'idée «que la grâce salvatrice ne peut jamais, en aucune circonstance, être considérée comme créée»).

⁹⁷ Ibid. («C'est là sans aucune doute une rencontre fondamentale entre eux et l'Orthodoxie, qui ne donne la moindre place ni à l'idée d'une grâce créée, ni à celle d'un "mérite" humain pour le salut de l'homme»).

⁹⁸ Ibid. P. 121.

⁹⁹ Различение между «*christianisme prescript*» и «*christianisme vécu*», благодаря Ж. Делюмо и другим французским историкам, стало одним из центральных принципов европейских историко-религиозных исследований, начиная с 1960-х гг. (см.: Delumeau J. Le Catholicisme entre Luther et Voltaire. Paris, 1971; Idem. Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation. Paris, 1981). См. также: Делюмо Ж. Историк и его религия // Французский ежегодник. 2004. М., 2004. С. 56–75.

¹⁰⁰ Послания старца Артемия. Стб. 1273–1274.

опыте решения которых протестантам было мало что известно. Это критерии толкования Св. Писания и его соотношения с церковной традицией (преданием), понимание греха, благодати и спасения, понимание святости, особенности православной тринитологии, учения об ипостасях и нетварных энергиях и т.д.

Релевантным примером может быть проблема иконопочитания. Она заняла одно из центральных мест в полемике православных против протестантизма в Восточной Европе в XVI–XVII вв. Почему? Видимо, потому, что для православной мысли (в её развитых формах) теологическим основанием иконы служило учение о Боговоплощении¹⁰¹. Соответственно, и отрицание икон могло читаться и часто читалось в контексте православных представлений как покушение на самый фундаментальный догмат христианства. С другой стороны, вся христианская сотериология, экклезиология и антропология неотделимы от учения о Боговоплощении. Поэтому отказ от иконопочитания воспринимался православными не как спор об иконе в её функции «Библии бедных» и не как вопрос о путях трансмиссии вероучительных знаний о, так сказать, технике приобщения христиан к доктрине церкви, но как удар по коренной основе всего христианства.

Иначе дело выглядело в протестантизме, где вопрос об иконопочитании имел периферийное и, так сказать, инструментальное значение¹⁰². Поэтому ни православные не понимали, что вопрос об иконах вовсе не центр протестантского вероучения, ни протестанты не понимали, какое значение и смысл иконопочитание имело в православной византийско-славянской культуре.

В целом, обращение к материалам восточноевропейской полемики подтверждает мнение И. Мейендорфа и некоторых других историков церкви¹⁰³, что православие и протестантская Реформация XVI в. были обращены во многом к совсем разным проблемам и употребляли во многих областях совсем разные конфессиональные языки. К опыту встречи восточнославянских культур с протестантизмом приложимо заключение И. Мейендорфа об обмене посланиями между немецкими протестантами и патриархом Иеремией: «Итак, встреча состоялась, но состоялся ли диалог? В какой степени были действительно поняты поднятые проблемы? Ни исторические обстоятельства, ни богословский климат не позволили сторонам понять друг друга»¹⁰⁴.

В этом смысле встреча протестантизма и православия в Восточной Европе XVI в. может быть квалифицирована при помощи довольно строгого понятия современной культурной антропологии как *cultural misunderstanding*¹⁰⁵, т.е. как такая встреча двух культур (в нашем слу-

¹⁰¹ Озолин Н. Икона // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 22. С. 8–13; Острогорский Г. А. Соединение вопроса о святых иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // *Seminarium Kondakovianum*. I. Praha. 1927. С. 36–48; *Его же*. Гносеологические основы византийского спора о св. иконах // *Seminarium Kondakovianum*. II. Praha. 1928. С. 47–51; Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. Коломна, 1997; Булгаков С.Н. Икона и иконопочитание в православии // Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. Paris, 1985. С. 297–307; Бычков В.В. Феномен иконы. История. Богословие. Эстетика. Искусство. М., 2009; Евдокимов П. Введение в икону // Евдокимов П. Православие. М., 2002. С. 307–338; См. также: Besançon A. *l'Image interdite. Une histoire intellectuelle de l'icône*. Paris, 2000 (есть русский перевод: Безансон А. Запретный образ. Интеллектуальная история иконоборчества. М., 1999).

¹⁰² См., например: Deyon S., Lottin A. *Les casseurs de l'été 1566: l'icônoclisme dans le Nord*. Paris, 1986; Christin O. *Une révolution symbolique: l'icônoclisme huguenot et la reconstruction catholique*. Paris, 1991; Payton J.L. Calvin and the legitimization of icons: his treatment of the Seventh Ecumenical Council // *Archiv für Reformationsgeschichte*. 84. 1993. P. 222–241. См. также: Wirth J. *Théorie et pratique de l'image sainte à la veille de la Réforme* // *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*. 48 (1986). № 2. P. 319–358.

¹⁰³ Hering G. *Orthodoxie und Protestantismus* // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 31. 1981. S. 823–874; Wagner O. *Reformation und Orthodoxie in Ostmitteleuropa im 16. Jahrhundert*. S. 18–61.

¹⁰⁴ Meyendorff I. *Op. cit.* P. 125 («Ainsi une rencontre eut lieu, mais auquel point un dialogue? A quel point une réelle compréhension des problèmes envisagés? Ni les circonstances historiques, ni le climat théologique ne permirent alors une compréhension mutuelle»).

¹⁰⁵ См., например: Hinnenkamp V. *The notion of misunderstanding in intercultural communication* // *The diversity of intercultural*

чае речь идет о двух *конфессиональных* культурах), в которой система референций и значений одной оказалась не переводима (или не вполне переводима) на язык другой. Эта неспособность понять конфессиональные особенности двух специфических систем религиозных представлений, православной и протестантской, была последствием и выражением существенной асимметрии (найдется ли лучшее слово?) нормативных вероучительных установок. И именно эта асимметричность двух конфессионально специфических систем представлений (может быть, можно сказать, – и двух систем христианской семантики), невнятность для православного сознания центральных вопросов и сомнений, свойственных протестантизму и порожденных типологическими особенностями именно «латинского» христианства, – и есть, как кажется, главный фактор, объясняющий, почему Реформация остановилась на пороге православного мира.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

[*Артемий*]. Послания старца Артемия. Изд. П.А. Гильтебрант // Русская историческая библиотека. IV (1878) (Памятники полемической литературы в Западной Руси, I). [[*Artemiy*]. *Poslaniya startsa Artemiya*. Izd. P.A. Gil'tebrant // *Russkaya istoricheskaya biblioteka*. IV (1878). (Pamyatniki polemicheskoy literatury v Zapadnoy Rusi, I)].

[*Будный Симон*]. Катихисисъ то есть наука стародавняя християнская от светого писма для простых людей языка русского в пытанияхъ и отказехъ собрана. Несвиж, 1562. [[*Budnyy Simon*]. *Katikhisisъ to yest' nauka starodavnaya khristianskaya ot svetogo pisma dlya prostykh lyudey yazyka russkogo v pytaniyakhъ i otkazekhъ sobrana*. Nesvizh, 1562].

[*Иван Грозный*]. «Ответ государев» протестантскому проповеднику Яну Роките. Май 1570 г. Изд. А. Попов // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. М., 1878. Кн. 2. Вып. 1 (=Древнерусские полемические сочинения против протестантов). [[*Ivan Groznyy*]. «*Otvét gosudarevъ*» protestantskomu propovedniku Yanu Rokite. May 1570 g. Izd. A. Popov // *Chteniya v imperatorskom obshchestve istorii i drevnostey rossiyskikh*. M., 1878. Kn. 2. Vyp. 1 (=Drevnerusskiye polemicheskiye sochineniya protiv protestantov)].

[*Иосаф*]. Послание константинопольского патриарха Иосафа к митрополиту Макарию, 1561 года // Полное собрание русских летописей. Т. XIII. Вторая половина тома. СПб., 1906. С. 334–339. [[*Iosaf*]. *Poslaniye konstantinopol'skogo patriarkha Iosafa k mitropolitu Makariyu*, 1561 goda // *Polnoye sobraniye russkikh letopisey*. T. XIII. Vtoraya polovina toma. SPb., 1906. S. 334–339].

Барсов Н.И. Протестантизм в России // Христианство. Т. 2. М., 1995. С. 406–411. [Barsov N.I. *Protestantizm v Rossii* // *Khristianstvo*. T. 2. M., 1995. S. 406–411].

Дмитриев М.В. К истории реформационной проповеди в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. // Советское славяноведение, 1989, № 2. С. 15–26. [Dmitriyev M.V. *K istorii reformatsionnoy propovedi v vostochnoslavvanskikh zemlyakh Rechi Pospolitoi vo vtoroy polovine XVI v.* // *Sovetskoye slavyanovedeniye*, 1989, № 2. S. 15–26].

Дмитриев М.В. Московский «Лютер или, скорее, Цвингли». Предшественники российских евангельских христиан в эпоху Ивана Грозного // Традиция подготовки служителей в братстве евангельских христиан-баптистов. История и перспективы. Сборник статей. М., 2013. С. 48–58. [Dmitriyev M.V. *Moskovskiy «Lyuter ili, skoreye, Tsvingli»*. Predshestvenniki rossiyskikh yevangel'skikh khristian v epokhu Ivana Groznogo // *Traditsiya podgotovki sluzhiteley v bratstve yevangel'skikh khristian-baptistov*. Istoriya i perspektivy. Sbornik statey. Moskva, 2013. S. 48–58].

Дмитриев М.В. Православие и Реформация. Реформационные движения в восточно-славянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. М., 1990. [*Dmitriyev M.V.* Pravoslaviye i Reformatsiya. Reformatsionnyye dvizheniya v vostochnoslavlyanskikh zemlyakh Rechi Pospolitoj vo vtoroy polovine XVI v. M., 1990].

Дмитриев М.В. Церковные братства Киевской митрополии в конце XVI в.: результат «православной конфессионализации»? // Сравнительная история: методы, задачи, перспективы. Сб. статей. / Отв. ред. М.Ю. Парамонова. М., 2003. С. 133–153. [*Dmitriyev M.V.* Tserkovnyye bratstva Kiyevskoy mitropolii v kontse XVI v.: rezul'tat «pravoslavnoy konfessionalizatsii»? // Sravnitel'naya istoriya: metody, zadachi, perspektivy. Sb. statey. / Отв. ред. М.Ю. Парамонова. Moskva, 2003. S. 133–153].

Зимин А. А. Дело старца Артемия // *Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники.* Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958. [*Zimin A. A.* Delo startsa Artemiya // *Zimin A. A. I. S. Peresvetov i yego sovremenniki.* Ocherki po istorii russkoy obshchestvennopoliticheskoy mysli serediny XVI veka. M., 1958].

Казакова Н. А. Западная Европа в русской письменности XV – XVI вв. Из истории международных культурных связей России. Л., 1980. [*Kazakova N. A.* Zapadnaya Yevropa v russkoy pis'mennosti XV–XVI vv. Iz istorii mezhdunarodnykh kul'turnykh svyazey Rossii. L., 1980].

Калугин В.В. Артемий // Православная энциклопедия. Том 3. Анфимий – Афанасий. М., 2001. С. 458–462. [*Kalugin V.V.* Artemiy // Pravoslavnaya entsiklopediya. Tom 3. Anfimiy – Afanasiy. M., 2001. S. 458–462].

Корзо М. Рукописные Учительные Евангелия из собраний ЛНБ в традиции церковно-учительной литературы Речи Посполитой XVII века. Толкование притчи о богаче и Лазаре. // Рукописна україніка у фондах Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України та проблеми створення інформаційного банку даних. Львів, 1999. [*Korzo M.* Rukopisnyye Uchitel'nyye Yevangeliiya iz sobraniy LNB v traditsii tserkovnouchitel'noy literatury Rechi Pospolitoj XVII veka. Tolkovaniye pritchi o bogache i Lazare. // Rukopisna ukraїnika u fondakh L'vivs'koy naukovoї biblioteki im. V. Stefanika NAN Ukraїni ta problemi stvorenniya informatsiynogo banku danikh. L'viv, 1999].

Лукашова С.С. Миряне и церковь: религиозные братства Киевской митрополии в конце 16 века. Москва: Институт славяноведения РАН, 2006. [*Lukashova S.S.* Miryane i tserkov': religioznyye bratstva Kiyevskoy mitropolii v kontse 16 veka. Moskva: Institut slavyanovedeniya RAN, 2006].

Опарина Т.А. Иноземцы в России XVI–XVII вв. Книга первая. М., 2007. [*Oparina T.A.* Inozemtsy v Rossii XVI–XVII vv. Kniga pervaya. M., 2007].

Орленко С.П. Выходцы из Западной Европы в России XVII века. Правовой статус и реальное положение. Москва: Древлехранилище, 2004. [*Orlenko S.P.* Vykhodtsy iz Zapadnoy Yevropy v Rossii XVII veka. Pravovoy status i real'noye polozheniye. Moskva: Drevlekhranilishche, 2004].

Памятники, изданные Временной комиссией для разбора древних актов. Т. 1, 3. Киев, 1845, 1852. [*Pamyatniki, izdannyye Vremennoy komissiyey dlya razbora drevnikh aktov.* T. 1, 3. Kiyev, 1845, 1852].

Поучение на Евангелие по Няговскому списку. Изд. А.Л. Петров // Петров А.Л. Памятники церковно-религиозной жизни угра-руссов XVI–XVII вв. Пг., 1921 (=Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук. Т. 97. № 2). С. 1–226. [*Poucheniye na Yevangeliiye po Nyagovskomu spisku.* Izd. A.L. Petrov // *Petrov A.L.* Pamyatniki tserkovno-religioznoy zhizni ugrorusssov XVI–XVII vv. Pg., 1921 (=Sbornik Otdeleniya russkogo yazyka i slovesnosti Akademii nauk. T. 97. № 2). S. 1–226].

Флоря Б.Н. Исследования по истории церкви. Древнерусское и славянское средневековье. Москва: Православная энциклопедия, 2007. [*Florya B.N.* Issledovaniya po istorii tserkvi. Drevnerusskoye i slavyanskoye srednevekov'ye. Moskva: Pravoslavnaya entsiklopediya, 2007].

Цветаев Д.В. Протестанство и протестанты в России до эпохи преобразований. М., 1890. [Tsvetaev D.V. Protestanstvo i protestanty v Rossii do epokhi preobrazovaniy. M., 1890].

Чуба Г. В. Тестологическая классификация учительных Евангелий второй половины XVI в. // Славяноведение. 2002. № 2. С. 82–97. [Chuba G. V. Testologicheskaya klassifikatsiya uchitel'nykh Yevangeliiy vtoroy poloviny XVI v. // Slavyanovedeniye. 2002. № 2. S. 82–97].

Чумичева О.В. Иван Грозный и Ян Рокита: столкновение двух культур // Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время. Доклады русско-немецкой научной конференции 14–16 ноября 2000 г. Под ред. А.Ю. Прокофьева. Спб., 2004. С. 134–152. [Chumicheva O.V. Ivan Groznyy i Yan Rokita: stolknoveniye dvukh kul'tur // Konfessionalizatsiya v Zapadnoy i Vostochnoy Yevrope v ranneye Novoye vremya. Doklady russko-nemetskoj nauchnoy konferentsii 14–16 noyabrya 2000 g. Pod red. A.YU. Prokof'yeva. Spb., 2004. S. 134–152].

Шапошник В.В. Протестанты при дворе Ивана Грозного // Религия, церковь, общество. Исследования по теологии и религии. Вып. V. СПб., 2016. С. 234–249. [Shaposhnik V.V. Protestanty pri dvore Ivana Groznogo // Religiya, tserkov', obshchestvo. Issledovaniya po teologii i religii. Vyp. V. SPb., 2016. S. 234–249].

Antitrinitarianism in the second half of the 16th century. Ed. by R. Dan and A. Pirnat. Budapest-Leiden, 1982.

Chodyncki K. Kosciół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny. 1370–1632. Warszawa, 1934.

Dmitriev M. Les confréries de Ruthénie dans la deuxième moitié du XVI^e siècle – une «Réforme orthodoxe»? // Être catholique, être orthodoxe, être protestant. Confessions et identités culturelles en Europe médiévale et moderne. Études réunies et publiées par Marek Derwich et Mikhaïl V. Dmitriev. Wrocław: LARHCOR, 2003. P. 208–220.

Dmitriev M. Reforme chez les Slaves de l'Est? Oui! // Historiens-Geographes, N 341 (1993). P. 169–175.

Dmitriev M. V. Dissidents russes. I. Feodosij Kosoj. II. Matvej Baskin. *Starec Artemij*. Baden-Baden: V. Koerner-Verlag, 1998-1999 (=Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles. Vol. XIX–XX. Ed. par A. Séguenny).

Dmitriev M. Western Christianity and Eastern Orthodoxy // The Cambridge History of Christianity. Vol. VI. Reform and Expansion, 1500–1660. Edited by R. Po-Chia Hsia. Cambridge University Press, 2007. P. 321–342; 666–672 (библиография).

Hering G. Orthodoxie und Protestantismus // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik, 31 (1981). S. 823–874.

Howlett J.R. Reformation or *Reformatio*: the case of Muscovite Russia // По-лата књигопись-ная. XVI (1987). P. 141–152.

Isaєвич Я.Д. Братства та їх роль в розвитку української культури ХVІХVІІІ ст. Київ, 1966.

Isaievych Ia. Between Eastern Tradition and influences from the West:

Isaievych Ia. Voluntary Brotherhood. Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine. Edmonton-Toronto: CIUS, 2006.

Kamieniecki J. Szymon Budny, zapomniana postać polskiej reformacji. Wrocław, 2002.

Lorens B. Bractwa cerkiewne w eparchii przemyskiej w XVII i XVIII wieku. Rzeszow, 2005.

Mainka R.M. Zinovij von Oten'. Ein russischer Polemiker und Theologe der Mitte des 16. Jahrhunderts. Roma, 1961 (=Orientalia christiana analecta, 160).

Medlin W.K., Patrinelis C.G. Renaissance Influences and Religious Reforms in Russia: Western and Post-Byzantine Impacts on Culture and Education (16th-17th Centuries). Génève, 1971.

Meyendorff J. La signification de la Réforme dans l'histoire du christianisme // Meyendorff J. Orthodoxie et catholicité. Paris: Seuil, 1965.

Monumenta Confraternitatis stauropigianae Leopoliensis. Ed. W. Milkowicz. T.1. Leopoli, 1895.

Müller L. Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Wiesbaden, 1951 (= Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jg. 1951. № 1).

Pietrzyk Z. Judaizers in Poland in the Second Half of the XVIth Century // The Jews in Old Poland, 1000–1795. Ed. by A. Polonsky, J. Baista and A. Link-Lenczowski. London-New York: Tauris and C., 1993. P. 23–35.

Pietrzyk Z. Szymon Budny (Budnaeus) // Bibliotheca dissidentium. T. XIII. Antitrinitaires polonais II. Baden-Baden, 1991.

Ronchi de Michelis L. Eresia e riforma nel Cinquecento. La dissidenza religiosa in Russia. Torino: Claudiana, 2000.

Ronchi de Michelis L. Lettura della Bibbia e riforma della società: l'eresia in Russia alla metà del XVI secolo // Annali di storia dell'esegesi, 10/1 (1993). P. 23–44.

Schulz G. Die theologiegeschichtliche Stellung des Starzen Artemij innerhalb der Bewegung der Besitzlosen in Russland der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Erlangen, 1980 (=Oikonomia. Quellen und Studien zur Orthodoxen Theologie, XV).

Stökl G. Die politische Religiosität des Mittelalters und die Entstehung des Moskauer Staates // Saeculum. 2 (1951). S. 393–415.

Wendebourg D. Reformation und Orthodoxie: der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1986.

А. В. Тихомиров

«Но имей в виду: Эта бестия умеет плавать» Покаяние как основная тема виттенбергской Реформации

«*Dominus et magister noster Iesus Christus dicendo, Penitentiam agite etc. 'omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit* / Господь и Учитель наш Иисус Христос, говоря «сотворите покаяние» и так далее, желал, чтобы вся жизнь верующего была покаянием»¹⁰⁶. Именно этими словами начинаются 95 тезисов Мартина Лютера, ставшие отправной точкой для Реформации¹⁰⁷.

Разумеется, Реформация была лишь одним из явлений многообразной и драматической трансформации общественно-политической, экономической и культурной сфер жизни той эпохи. Без связи с остальными преобразованиями раннего Нового времени рассматривать ее будет неправильным¹⁰⁸. Более того, и религиозная Реформация отнюдь не была однородной. Призыв к реформам был модным девизом того времени¹⁰⁹, ему по-своему пытались следовать даже представители тех религиозных кругов, которые были непримиримыми противниками Лютера. Так, папа Адриан VI заявил в 1523 г.: «Нам известно, что на священном престоле уже в течение долгих лет совершались многие отвратительные злоупотребления в духовной сфере и преступления против Божественных заповедей, что, в сущности, все было извращено <...> в первую очередь должна быть реформирована [папская] курия, из которой изошло все зло»¹¹⁰. Таким образом, справедливо, что для правильного понимания реформационных процессов, связанных с именем Лютера, необходимо анализировать их в широком контексте.

Однако в отечественной (а порой и в зарубежной) науке нередко преобладает изучение, так сказать, внешних социально-политических, экономических и культурных рамок Реформации, а также недифференцированное рассмотрение всех религиозных процессов того времени в одном ключе. Собственно богословские аспекты остаются вне поля зрения исследователей. А между тем, именно лютеровская Реформация привела к радикальной смене религиозной парадигмы и религиозного мышления, подобную которой трудно найти в человеческой истории. Благодаря Лютеру появился или был заново распознан абсолютно новый религиозный принцип, противоречащий привычным и доминирующим до сих пор религиозным представлениям. Традиционно речь идет о реформаторском учении об «оправдании по милости Божьей через веру». Пауль Тиллих назвал его «протестантским принципом»¹¹¹. К сожалению, радикальная

¹⁰⁶ Luthers Werke in Auswahl. Studienausgabe / Hg. O. Clemen, A. Leitzmann. Bde. 1–8. Berlin, 1950. Bd. 1b. S. 3 (перевод мой. – А.Т.).

¹⁰⁷ Вопрос о фактической достоверности того, что Лютер собственноручно прибил 95 тезисов к двери Замковой церкви в Виттенберге, я оставляю в стороне. В качестве примеров из огромного количества соответствующей литературы см. напр., Iserloh E. Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt. Münster, 1968; Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion / Hg. J. Ott. Leipzig, 2008; Bornkamm H. Thesen und Thesenanschlag Luthers: zur Frage des 31. Oktober 1517 // Geist und Geschichte der Reformation: Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern / Hg. H. Liebing, K. Scholder. Berlin, 1966. Л. Ропер в своей новейшей биографии Лютера справедливо отмечает, что собственно письмо кардиналу Альбрехту Бранденбургскому было куда большим вызовом, чем предполагаемое прибивание тезисов к дверям Замковой церкви (см. Roper L. Der Mensch Luther. Die Biographie. Frankfurt, 2016. S. 8).

¹⁰⁸ Особенно – и вполне справедливо – эта мысль постоянно подчеркивается в одной из последних значимых биографий Лютера: Schilling H. Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. München, 2013.

¹⁰⁹ См., напр.: Mühlen K.-H. zur. Reformation und Gegenreformation. Teil I. Göttingen, 1999. S. 7–30.

¹¹⁰ Цит. по: Oberman H.A. Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel. Berlin, 1982. S. 157 (перевод мой. – А.Т.).

¹¹¹ См. особенно: Tillich P. Zum Problem des Evangelischen Religionsunterricht // Tillich P. Die Religiöse Substanz der Kultur: Schriften zur Theologie der Kultur. Gesammelte Werke. Bd. IX. Stuttgart, 1967. S. 233.

новизна такого подхода к религиозным вопросам (именно в силу своей принципиальной инаковости) остается нераспознанной вне лютеранства, а часто и внутри его внешних границ¹¹².

Своей задачей я вижу показать уникальность и мощь реформаторского прорыва Лютера, сделав это на примере темы, которая представляется мне ключевой, – покаяния. Именно данная тема стала «спусковым крючком» реформаторских процессов, как мы это уже видели на примере первого из 95-ти тезисов. Она же оставалась принципиально важной для Мартина Лютера вплоть до последних часов его жизни. Однако его отношение к покаянию в определенный момент меняется радикальным образом.

Я не буду останавливаться на обширной дискуссии между сторонниками ранней и поздней датировки реформаторского прорыва¹¹³. Отмечу лишь, что, отдавая дань оригинальности и огромной ценности ранней теологии Лютера 1514–1517 гг., я все же считаю, что только его зрелая теология может считаться подлинно реформаторской. Соответственно, нужно будет признать, что 95 тезисов отражают еще дореформаторские взгляды Лютера¹¹⁴.

В любом случае, размышлять о взглядах Лютера на покаяние невозможно без предварительного рассмотрения этой темы в вероучении и практике средневековой западной церкви.

У нас нет возможности остановиться на этом ее учении хоть сколько-нибудь подробно, рассматривать его нюансы или различные, существовавшие в тогдaшнем богословии варианты. Назову лишь самые ключевые моменты, причем максимально упрощенно.

Contritio, или покаяние из любви к Богу, служило необходимым и достаточным условием спасения от вечного проклятия. По-настоящему раскаявшийся в своих грехах верующий после смерти в ад уже попасть не мог. Путь его души лежал либо непосредственно на небеса, либо – скорее всего – в чистилище, откуда, однако, после соответствующего внутреннего очищения он все же неизбежно попадал в рай. Таким образом, для спасения от человека, в конце концов, требуется всего лишь искренне раскаяться в своих серьезных грехах¹¹⁵. Однако именно такое учение мучило и буквально доводило до безумия монаха Мартина Лютера и множество его современников. Чтобы понять источник этих внутренних терзаний, нам необходимо, прежде всего, осознать, что мы говорим о людях, которые относились к своему спасению предельно серьезно. Этот вопрос для них (в отличие от большинства даже весьма религиозных людей сегодня) был бесконечно важным¹¹⁶.

Если они придерживались описанного учения, то перед ними вставало как минимум две непреодолимых трудности. Первое: а каков критерий истинности и глубины покаяния? Верующий был обречен на постоянное самокопание, которое все равно не могло принести уверенности в достаточности своего покаяния. Лютер, как известно, мог исповедоваться по шесть часов подряд, поскольку никогда не мог быть уверен, что он раскаялся достаточно¹¹⁷.

Второй вопрос, возможно, впервые по-настоящему распознанный именно Лютером, был куда трагичнее. Главная заповедь в христианстве – любить Бога всем своим существом. Но

¹¹² Подробнее в моей книге: Тихомиров А. Истина протеста. Дух евангелическо-лютеранской теологии. М., 2009. С. 60–97.

¹¹³ Подробнее о дискуссии см., напр.: Lohse B. Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang. Göttingen, 1995. S. 97–109.

¹¹⁴ Здесь я соглашусь, например, с Освальдом Байером, см.: Bayer O. Martin Luther's Theology. A Contemporary Interpretation. Cambridge, 2007. P. 44–67; Idem. Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie // Der Durchbruch der Reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen / Hg. B. Lohse. Stuttgart, 1988. S. 154–166. См. также, прим. 28. Здесь, как и в других своих работах, Байер – на мой взгляд, справедливо – подчеркивает значимость понятия *promissio*, как ключевого в реформаторском прорыве Лютера.

¹¹⁵ Более подробное и точное, но в то же время сжатое изложение средневековых представлений об оправдании см.: Hamm B. Theologie und Frömmigkeit im ausgehenden Mittelalter // Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern. Bd. 1: Von den Anfängen des Christentums bis zum Ende des 18. Jahrhunderts / Hg. G. Müller, H. Weigelt, W. Zorn. St. Ottilien, 2002. S. 159–212. Хамм характеризует это время как эпоху «близкой благодати».

¹¹⁶ Отчасти это была региональная особенность немецких земель, Хайко Оберман приводит любопытный пример реакции на реформационные процессы стороннего наблюдателя из Италии (Oberman H.A. Op. cit. S. 22).

¹¹⁷ См., напр.: Roper L. Op. cit. S. 93.

любой человек по своему жизненному опыту понимает: полюбить по приказу невозможно. Тем более под угрозой адского наказания. Можно изо всех сил стараться любить, притворяться, что любишь, поступать, как если бы ты любил. Но собственно – искренне и бескорыстно – любить нельзя. Поэтому само наличие требования любить Бога делает его исполнение невозможным. Просто по факту. Чем больше человек будет стремиться его исполнить, тем больше, если он будет предельно честен, он будет обнаруживать, что притворяется и на самом деле ненавидит Бога, требующего от него принципиально невозможного. Это заколдованный круг¹¹⁸.

Именно таким и был опыт Мартина Лютера: исполнить первую и самую главную заповедь невозможно уже в силу ее существования. Говорить об остальных тогда попросту бессмысленно. В XX веке это состояние очень точно выразил лютеранский богослов Вернер Элерт: «То, что нам говорится о законе, обретает весь свой ужас, когда мы это применяем к себе. Здесь мы можем только повторить, что перед Богом, который, взывая нас к жизни, одновременно влагает нам в руку оружие, которым мы должны бороться с Ним, который затем давит нас, потому что мы с Ним боремся, который к тому же восклицает, обращаясь к нам: «Это твоя вина!», что перед таким Богом мы можем только испытывать ужас. Это *Deus absconditus*. Теперь мы знаем, что его сокрытость имеет основание не в лености нашего ума или в слабости нашего разума. Его сокрытость парадоксальным образом является содержанием Его собственного откровения. Она есть неузнаваемость в самом страшном понимании этого слова. Узнавание в самом глубоком смысле всегда направлено на другое Ты. Оно есть всегда узнавание в любви. Если мы узнаем Ты другого человека, пусть он даже имеет множество слабостей, пусть его лицо некрасиво, измождено, состарено, как лицо нашей матери, – то все равно наши глаза начинают светиться и наше сердце становится радостным. Но если мы наше желание узнавать направляем на этого Бога, тогда в наших глазах темнеет и сердце замирает. Мы не можем узнать тогда никакого родства с нами, никакой любви, никакого милосердия, но лишь противоположность всему этому. *Deus absconditus* – это никакая не гипотеза: ни иллюзия, ни разрушение иллюзии. Он – это абсолютная противоположность ко всему, что мы о нас самих знаем, имеем, думаем, чем мы являемся, чего хотим, что мы должны и можем. Он – это абсолютно Чужой, к которому нет никакого моста, никакого пути, никакой возможности достичь взаимопонимания. Мы знаем лишь, что Он предстоит перед нами. Перед Ним мы абсолютно одиноки. Он – это Тот, кто нас умертвит»¹¹⁹. Непосредственно опыт Лютера Элерт описывает таким образом: «Ужас, который испытывает человек, когда внезапно в ночи на него устремляется взгляд двух демонических очей, полностью парализующий его и наполняющий уверенностью: это глаза того, кто сейчас тебя умертвит. В этот миг исчезают и оказываются забыты <... > все святыни и сокровища церкви»¹²⁰.

Это познание остается в силе и для более поздней реформаторской теологии, становится ее исходным пунктом, выражаясь в учении о полной искаженности человеческой природы первородным грехом: «*Item docent, quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagate, nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum*

¹¹⁸ Современное католическое богословие в общем и целом следует традиционным современным моделям, подчеркивая, что хотя спасение и дается исключительно по благодати, но все же остается невозможным без вызванного этой благодатью сотрудничества человека. Один из ярких примеров – выражение «особой католической позиции» в 20-м пункте подписанной Римско-католической церковью и Всемирной лютеранской федерацией в 1999 г. Совместной декларации об учении об оправдании: «When Catholics say that persons “cooperate” in preparing for and accepting justification by consenting to God’s justifying action, they see such personal consent as itself an effect of grace, not as an action arising from innate human abilities». См.: Joint Declaration on the Doctrine of Justification by the Lutheran World Federation and the Catholic Church: (http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_en.html).

¹¹⁹ Elert W. Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik. Hamburg, 1960. S. 155 (перевод мой. – А.Т.).

¹²⁰ Цит. по: Freund A. Gewissensverständnis in der evangelischen Dogmatik und Ethik im 20. Jahrhundert. Berlin; N. Y., 1984. P. 42, note 184 (перевод мой. – А.Т.).

*concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et spiritum sanctum»*¹²¹.

В описанном выше состоянии (еще раз: это не были интеллектуальные игры, а глубочайшие экзистенциальные переживания) Лютер приходит к тому, что сегодня именуется его ранней теологией.

Ее суть заключается в следующем: если мы будем предельно честны, то должны признать, что мы не можем исполнить заповеди Бога и поэтому обречены на вечное проклятие. Мы впадаем в смертельный ужас, ощущаем чудовищный груз греха и богооставленность. Но так мы экзистенциально оказываемся в той же ситуации, что и распятый Иисус Христос, а тем самым соединяемся с ним¹²². Оказавшись на кресте, он сошел в эти глубины греха и отчаяния, чтобы встретить нас именно там. Лютер (говоря о себе самом в третьем лице) так описывает подобные переживания: «Я знаю человека, который уверяет, что он часто испытывал невероятные муки. Они длились недолго, но были такими сильными, воистину адскими, что об этом не может рассказать никакой язык, и описать этого не в состоянии никакое перо, и поверить в это не может ни один человек, разве только он не переживал подобного <...> кому выпадет испытать подобное, низвергается в преисподнюю, его кости как бы превращаются в пепел. В этот момент является страшный в своем гневе Бог <...> Некуда убежать, нигде – ни внутри, ни вовне не найти утешения. Все обвиняет вас <...> В такие страшные моменты душа не в состоянии представить себе, что она когда-нибудь будет спасена. Она ощущает только одно – нескончаемые муки. Они вечны, душа понимает это и не считает их преходящими. Ей не остается ничего другого, как только лишь вопиать о помощи и издавать воздыхания ужаса, потому что неизвестно, где искать спасение. Тогда душа растянута на кресте вместе с распятым Христом, так что можно пересчитать все ее ребра. Нет в ней уголка, который не был бы исполнен смертельной горечи, ужаса, страха, печали – и кажется, что все это будет длиться вечно»¹²³. Соединяясь с Христом, с Сыном Божиим, мы оказываемся причастны Богу и, тем самым, спасены. Но это спасение *sub contrario*, под видом противоположного. Спасен, согласно ранней теологии Лютера, только тот, кто искренне страдает от того, что считает себя проклятым и обреченным аду¹²⁴.

Это сложная, элитарная и еще вполне монашеская теология. Именно исходя из нее, Лютер и выступает против продажи индульгенций, ведь они дают пусть и призрачные, но утешения, некую видимость гарантий в отношениях с Богом, в то время как верующего надо, наоборот, подталкивать к бесконечному сокрушению и самообвинению, которое и является истинным покаянием. Первый тезис из 95-ти я уже приводил, приведу заключительные два: «Следует увещевать христиан, чтобы они стремились унаследовать от своего главы Христа страдания, смерть и ад. И следует более доверять тому, что в Царство небесное можно войти после многих испытаний, чем обнадеживанию, что нет никакой опасности»¹²⁵. Главное, что принес Христос – это «страдания, смерть и ад», через которые и только через которые мы обретаем спасение. А прохождение через них, в том числе и через адские мучения в экзистенциальном смысле, – это и есть покаяние.

¹²¹ Confessio Augustana // Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen, 1979. S. 53. См. также: Konkordienformel // Ibid. S. 845–876, особенно 770–772. Однако крайне важно обратить внимание на то, что под «конкуписценцией» здесь понимаются не столько плотские вожделения, сколько присущее человеку желание самоутверждения в духовной сфере и соответствующий ему отказ целиком и полностью положиться на Бога.

¹²² Подробнее см., напр., Lohse B. Op. cit. S. 61–79.

¹²³ Цит. по: Фаусель Г. Мартин Лютер. Жизнь и дело. Т. 1: 1483–1521. Харьков, 1995. С. 40 (перевод откорректирован мной. – А.Т.).

¹²⁴ Это учение об оправдании вписано у Лютера в более широкие рамки его *theologia crucis* Гейдельбергских тезисов, где он противопоставляет ее как истинную теологию, рассматривающую откровение Бога «под видом противоположного», ложной *theologia gloriae*. См. Фаусель Г. Указ. соч. С. 96–101.

¹²⁵ Luthers Werke. Bd. 1b. S. 9. Русский перевод цит. по: Фаусель Г. Указ. соч. С. 92.

Следует отметить, что подобные богословские настроения вновь всплывают в начале XX века в связи с движением «Лютеровского ренессанса»¹²⁶, вдохновленного берлинским профессором истории церкви Карлом Холлем¹²⁷. В своей статье «Что Лютер понимал под религией?» он, например, так – с глубоким пониманием и симпатией – описывал опыт раннего Лютера: «Такое Лютер мог постичь только на личном опыте. Должно было быть мгновение, когда среди его мучений его пронизало ощущение, что Бог ищет его и привлекает к себе именно через эти страдания. Эта мысль и стала его спасением»¹²⁸.

Однако в ходе развернувшейся дискуссии, очевидно, в 1518 г. в мышлении Лютера совершается новый переворот, в ходе которого он и формулирует те воззрения, которые становятся основой лютеранского вероисповедания и которые уже отчасти намечены в приведенных выше словах Карла Холля. Этот переворот в обширной переписке реформатора маркирован сменой его изначального имени Лудер на «Лютер». Дело в том, что имя «Лютер» является соединением его имени с греческим словом «Элеутериос», которое означает «освобожденный» и которым он начинает теперь подписывать свои письма¹²⁹.

Очень кратко, новые воззрения Лютера таковы: он по-прежнему убежден, что человек – это обреченный на ад грешник, уже хотя бы потому, что не способен любить Бога. Однако Бог сам любит и спасает человека, без всякого его участия. Христос умер за людей. Его смерть искупила все человеческие грехи, и теперь они не могут быть вменены верующему в дарованное ему спасение.

Ключевой текст Лютера, проясняющий его новую позицию, – это знаменитая работа «О свободе христианина». Лютер пишет: «Таким образом, обетования Божьи дают то, что заповеди Божьи требуют, они исполняют то, что закон предписывает, чтобы все сущее могло быть только Божьим, – как заповеди, так и исполнение заповедей. Он один заповедует, и Он один исполняет. Таким образом, обетования Божьи принадлежат Новому Завету. В самом деле, они являются Новым Заветом. Поскольку эти обетования Божьи являются святыми, истинными, праведными, свободными и мирными словами, наполненными добродетелью, душа, которая примкнет к ним с твердой верой, будет столь близко слита и поглощена ими, что она не только разделит с ними всю их силу, но они просто насытят и опьянят ее. Если прикосновение Христа целительно, то насколько же это нежное духовное прикосновение, это всепоглощение Слова будет сообщать душе все, что принадлежит Слову. Вот каким образом только через веру и без дел душа оправдывается Словом Божьим, освящается, делается истинной, спокойной и свободной, исполняется всеми благословениями и воистину делается чадом Божьим»¹³⁰.

Однако обратим внимание на то, что речь идет лишь об обещании Бога, *promissio*, о фактически ничем не подтверждаемом на практике слове. Среди множества утверждений Библии, среди множества заповедей и требований, угроз и увещаний, в ней есть и эти слова. И вот

¹²⁶ «Лютеровский ренессанс», а вместе с ним и взгляды раннего Лютера нашли любопытное отражение в лютеранской церковной поэзии. Я имею в виду прежде всего творчество Й. Клеппера, который изучал теологию в том числе и у виднейшего представителя этого направления Рудольфа Германна. Отголоски подобных взглядов можно найти, например, в его стихотворении «Причастное песнопение на Рождество»: На Свой высокий праздник света Ты всех страдающих созвал. Но луч Твоей звезды ответом Для тех лишь станет, кто познал Всю глубину своей вины, Для тех, кто в страхе смущены. Ты пастухов на скудном поле Себе в свидетели избрал. И пред Твоей склонились волей, Кто был бессилен, нищ и мал. Те, кто от ужаса затих: Не проклинаешь ли ты их? Пусть в разноцветии веселом Весь мир встречает праздник Твой. Нас Ты ко мраку приготовил, К ночи, – с единственной звездой. И как перед крестом Твоим, Мы перед яслями стоим <...> (перевод мой. – А. Т.). Немецкий оригинал см.: Klepper J. «Ziel der Zeit». Die gesammelten Gedichte. Witten; Berlin, 1967. S. 63–64.

¹²⁷ Краткую, но точную характеристику «Лютеровского ренессанса» см.: Wallman J. Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation. Tübingen, 1985. S. 268.

¹²⁸ Holl K. Was verstand Luther unter Religion? // Holl K. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 3. Tübingen, 1928. S. 29 (перевод мой. – А. Т.).

¹²⁹ См., напр.: Hamm B. Martin Luthers Entdeckung der evangelischen Freiheit // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Vol. 80. No. 1. 1983. S. 61.

¹³⁰ Лютер М. Свобода христианина // Мартин Лютер. Избранные произведения. СПб., 1994. С. 30–31.

мы буквально хватаемся, цепляемся за них. Мы как бы «ловим Бога на слове». Придя на его суд, мы будем ссылаться не на наши добрые дела и духовные совершенства, не на глубину своего покаяния или степень своей веры, а только на это услышанное нами обещание Бога. Мы верим ему вопреки всему: вопреки знанию о собственной греховности; вопреки миру, где царит закон воздаяния; даже вопреки множеству библейских заповедей, сопряженных с угрозами наказания за их невыполнение. Мы полагаемся только на это сказанное нам извне слово обещания – *verbum externum*¹³¹. Наше спасение и вечная жизнь даются только и исключительно извне нас, *extra nos* – в обетовании Бога, в Его Слове. Именно поэтому лютеранскую церковь именуют «церковью Слова»¹³². Крупнейший исследователь лютеровского богословия Освальд Байер справедливо утверждает: «Убежденность веры основывается на устности и публичности спасительного слова, отличного от слова осуждения. Согласно Посланию к Римлянам (4: 7), вера была неуверенной, поскольку *promissio* оставалось для нее целиком непостижимым. Теперь же она надежно утверждается на взаимном обетовании прощения»¹³³.

Если раньше наша единственная надежда, согласно Лютеру, строилась лишь на крайней степени самообвинения, теперь она базируется на, так сказать, «голом» обещании Бога спасти всех ради Иисуса Христа. А вера – это не некое духовное качество, а упование – упование вопреки всему – на это обещание. И вот только теперь, полностью отказавшись связывать свое спасение со своими качествами и усилиями, мы оказываемся способны – пусть частично, фрагментарно – но все же исполнить ту самую первую заповедь о любви к Богу, – именно потому, что для достижения спасения любить Бога больше не нужно! «Отсюда вы еще раз видите, что многое приписывается вере, а именно – то, что лишь она одна может исполнить закон и оправдать без дел. Вы видите, что первая заповедь, которая гласит: «Да не будет у тебя других богов, кроме Меня», может быть исполнена только верой. Даже если бы вы полностью, с головы до ног состояли бы из одних добрых дел, вы все равно не были бы праведными, не служили бы Богу и не исполнили бы первой заповеди, поскольку Богу невозможно служить по-другому, кроме как приписывая Ему всю верность и все добродетели, которые принадлежат Ему по праву. Это невозможно исполнить делами, но только лишь верой сердца. Не совершая дел, но веруя, мы прославляем Бога и признаем Его верность и праведность. Поэтому только вера является праведностью христианина и исполнением всех заповедей [Божьих], ибо тот, кто [таким образом, т.е. верой] исполняет первую заповедь, без труда может исполнить и все остальные»¹³⁴.

В этой ситуации любые попытки связать спасение с самим собой, со своим внутренним или внешним состоянием будут грехом, отвлекающим нас от Божьего обещания и не дающим нам уповать только на него. Человек должен перестать копаться в себе и положиться исключительно на Бога. Раньше вера была взглядом внутрь себя, бесконечным самообвинением, теперь она становится взглядом на Христа. Получается: то, что раньше было основой спасения, теперь понимается Лютером как грех и дело сатаны. Обращенного внутрь себя человека он именует *homo incurvatus in se ipsum*, а соответственно одним из определений первородного греха и является теперь *incurvatio*¹³⁵.

Теперь истинное покаяние Лютер понимает не как сокрушение о собственном грехе, ввергающее в, так сказать, спасительное отчаяние. Теперь покаяние для него – это, следуя греческому значению данного слова в Новом Завете, «метанойя», т.е. «смена перспективы»,

¹³¹ Подробный разбор данного понятия см., напр.: Barth K. Die kirchliche Dogmatik. Bd. I: Die Lehre vom Wort Gottes. Zürich, 1947. S. 125 и далее.

¹³² Из бесчисленного количества литературы см., напр.: Cornelius-Bundschuh J. Die Kirche des Wortes. Zum evangelischen Kirche- und Gemeindeverständnis. Göttingen, 2001. S. 9.

¹³³ Bayer O. Die reformatorische Wende in Luthers Theologie // Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis. S. 108.

¹³⁴ Лютер М. Свобода христианина. С. 33.

¹³⁵ См., напр.: Hempelmann H. Wie wir denken können. Lernen von der Offenbarung des Dreieinigen Gottes für Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie und Hermeneutik. Wuppertal, 2000. S. 111.

«разворот»¹³⁶. Для Лютера это разворот от себя ко Христу. Раньше спасение понималось как экзистенциальное внутреннее соединение со страдающим Христом, теперь Христово распятие становится для человека внешним событием, возведенным верующему во внешнем слове и именно потому – надежным залогом спасения, ибо оно не зависит от меня с моими слабостями и переменами настроений и чувств.

В этом смысле покаяние в прежнем значении и вера становятся противоположными понятиями. Услышать обещание спасения, принять и держаться его, вопреки тому принципу воздаяния, что царит в мире, и вопреки угнетающему мою совесть знанию о собственном грехе, – это и есть вера в лютеранском понимании. Известный церковный историк Ганс Шварц в своем классическом труде о Лютере утверждает: «Считать веру собственным решением в пользу Бога – неслыханная самонадеянность <...> Слово Божье находит человека в его богооставленном состоянии, требует от него ответа верой и дает возможность дать этот ответ»¹³⁷. А крупнейший консервативный лютеранский богослов XX века Вернер Элерт, которого мы уже цитировали, пишет: «Вера – это убежденность в том, что проповедуемое Слово, а тем самым его как информативное, так и увещающее содержание относится ко *мне*»¹³⁸. Приведем слова из статьи также уже упомянутого Карла Холля «Какое значение имеет учение об оправдании для современного человека?»: «То понятие о Боге, к которому сводится учение об оправдании, содержит в себе парадокс. Наряду с мыслью о святом, непреклонно требующем Боге, контрастно присутствует также иное воззрение, согласно которому Бог исполнен удивительной благодати. Оба аспекта необходимо мыслить с совершенной отчетливостью и полнотой, не стремясь к внутреннему уравниванию. Но этот парадокс представляет собой не что иное, как сущность христианской веры в Бога. Иисус представил мысль о Боге в таком же непримиримом контрасте гнева Судьи и милосердной любви Отца. Противоречие есть для нас единственная форма, с помощью которой мы способны осознать всю глубину идеи Бога. Благодать, милующая человека, должна выделяться на фоне божественной святости как нечто совершенно новое, как непостижимое чудо. Только в этом случае любовь Божия является чем-то большим, нежели простое снисхождение или слепое отцовское благоволение <...> все эти представления о посредничестве не могут никого избавить от того вопроса, который неизбежно возникает в конечном итоге: можно ли действительно поверить в то, что Бог милосерд настолько, что проявляет милость даже ко мне? Здесь начинается личная борьба, которую каждый должен выдерживать сам за себя. И чем более серьезную она принимает форму, чем более непосредственное столкновение человека с Богом здесь возникает, тем лучше для человека. Однако честным итогом этой борьбы за Бога никогда не может быть логически последовательный результат. Последним всегда остается даруемое свыше мужество – принять невероятное за истину»¹³⁹. Здесь, на мой взгляд, соединяются воззрения зрелого Лютера и, соответственно, классическое лютеранское учение об оправдании с характерной экзистенциальной окрашенностью ранней теологии реформатора.

Следуя зрелому Лютеру, можно решиться и на следующее утверждение: вера – это упование на Божье обещание в определенном смысле вопреки самому Богу! Тут можно вспомнить размышления Лютера о *Deus absconditus*, сокрытом Боге. В своей работе «О рабстве воли», а также в ряде своих других трудов Лютер утверждает, что последняя воля Бога сокрыта от нас

¹³⁶ См.: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Hg. G. Kittel. Bd. IV. Stuttgart, 1942. S. 630–633. Отметим, что подобное представление об обращении все же не исключает полностью мотива раскаяния.

¹³⁷ Шварц Г. Мартин Лютер. Введение в жизнь и труды. М., 2010. С. 74–75.

¹³⁸ Elert W. Op. cit. S. 126 (перевод мой. – А.Т.).

¹³⁹ Holl K. Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? // Holl K. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 3. S. 558–567. См. рус. пер.: Укалов К.И. Карл Холль (Karl Holl) и его работа «Какое значение имеет учение об оправдании для современного человека?» (1907): <http://www.bogoslov.ru/text/321438.html>.

и, таким образом, как бы вновь ставит спасение верующих под вопрос¹⁴⁰. Однако тем самым он лишь подчеркивает экзистенциальное дерзновение веры на открытую нам во Христе волю Бога, на Слово, на обещание Бога спасти нас, – в том числе и вопреки сокрытой от нас последней тайне Божества. В экзистенциальном плане слово Бога оказывается более значимым, чем его сокровенная природа и его величие. Лютер пишет: «Бог свершает много такого, о чем Он не объявляет нам в своем Слове, и желает много такого, о чем Он не желает объявлять нам в своем Слове. Так, смерти грешника Он не желает как раз по Слову своему, однако по своей неисповедимой воле Он ее желает. Ныне нам надлежит смотреть на Его Слово и оставить в стороне Его неисповедимую волю. Надо, чтобы нами руководило Его Слово, а не Его неисповедимая воля. Кстати, кто мог бы руководствоваться волей, которая совершенно неисповедима и непостижима? Достаточно только знать, что у Бога есть некая неисповедимая воля, однако, что она такое, по какой причине и чего она хочет – до этого ни в коем случае доискиваться нельзя, об этом нельзя спрашивать и печься, этого нельзя касаться, а можно только бояться и молиться»¹⁴¹.

Покаяние и жизнь верующего теперь – не концентрация на своем грехе, а упование исключительно на милость Христа. Это можно, например, проиллюстрировать тем, что в своей работе 1519 г. «Проповедь о подготовке к смерти» Лютер пишет, что всякий умирающий неизбежно сталкивается с тремя навязчивыми образами – это «ужасающий образ смерти», «отвратительно-многообразный образ греха» и «невыносимый, но неизбежный образ ада и вечного проклятия». Если для его ранней теологии важным было бы принять эти образы и ощутить через них свою отверженность от Бога, надеясь именно таким переживанием обрести спасение, то теперь задачей верующего становится решительно гнать от себя эти образы, заставляющие его усомниться в своем спасении. Автор этих образов – дьявол. Причем, утверждает Лютер, пока человек еще полон сил, дьявол прячет от него такие мысли и картины. Поэтому нам нужно при жизни постоянно помнить о них. Но не для того, чтобы постоянно себя ими угнетать и отказываться от радостей жизни. Напротив! Для того, чтобы научиться справляться с ними. Так в момент смерти, будучи слабыми, мы окажемся достаточно «натренированы» для этого. В противовес трем этим губительным образам верующий в момент смерти призван сконцентрироваться на единственном спасительном образе: на образе распятого за него Иисуса Христа¹⁴².

Интересно, что сам Лютер не так ясно, как мы сегодня, осознает всю радикальность совершившегося переворота и, считая, что развитие его взглядов шло, скорее, эволюционно, подчеркивает преемственность по отношению к своему раннему учению¹⁴³.

И в определенном смысле он прав, поскольку как в его ранней теологии, так и в теологии зрелой в центре внимания находится именно вопрос о покаянии. Лютер по-прежнему твердо убежден в том, что покаянием должна быть вся жизнь верующего. В своем Малом Катехизисе 1529 г. он почти буквально повторяет ключевую мысль 95-ти тезисов: «Живущий в нас ветхий Адам путем ежедневного сокрушения и покаяния должен быть утоплен и умерщвлен со всеми своими грехами и похотями, а вместо него же должен ежедневно возрастать и воскресать

¹⁴⁰ Наиболее подробный обзор различных толкований представлений Лютера о скрытом Боге см.: *Schwarzwäller K. Sibboleth: die Interpretation von Luthers Schrift De servo arbitrio seit Theodosius Harnack. Ein systematisch-kritischer Überblick.* München, 1969. Из наиболее интересных актуальных публикаций могу назвать статью моего прежнего коллеги по Теологической семинарии: *Repp A.C. The Trinity as Gospel in Lutheran Theology* // Лютеране в России: к 300-летию распространения лютеранства в Сибири. Сб. докладов Международной научной конференции. Омск, 9–10 октября 2014 г. Омск, 2014. С. 72–74.

¹⁴¹ *Лютер М. О рабстве воли* // *Мартин Лютер. Избранные произведения.* С. 268–269.

¹⁴² *Martin Luther. Ausgewählte Schriften* / Hg. K. Bornkamm, G. Ebeling. Bd. 2: Erneuerung der Frömmigkeit und Theologie. Frankfurt; Leipzig, 1995. S. 15–34.

¹⁴³ Любопытный пример – предисловие Лютера к собранию 1545 г. его латинских сочинений, где описывается лишь одно реформаторское открытие, но из которого, в силу особенностей латинской грамматики, очень сложно вывести его точную дату. Подробнее см.: *Lohse B. Op. cit.* S. 104–107. Сам текст на русском языке можно найти: *Фаусель Г. Указ. соч.* С. 50–51. Также преемственность в учении Лютера и «размытость» во времени его реформаторского прорыва подчеркивает Х. Оберман, см.: *Oberman H.A. Op. cit.* S. 159 и далее, а также 174 и далее.

новый человек, живущий вечно в праведности и чистоте пред Богом»¹⁴⁴. Однако теперь «ветхий Адам» – это как раз укорененное в извращенной грехом человеческой природе стремление самому заслужить свое спасение или как-то духовно «дорости» до него: будь то делами, будь то верой, будь то самоосуждением.

При этом Лютер прекрасно отдает себе отчет в том, что такое стремление практически неистребимо, поэтому он добавляет к процитированным словам ту фразу, что стала заголовком моего доклада: «Но имей в виду: эта бестия умеет плавать»¹⁴⁵. Справиться с ней совсем не просто. В самом знаменитом лютеровском хорале *Ein' feste Burg*, «по выражению Карла Динста – «сигнале протестантской идентичности»¹⁴⁶, а по определению Генриха Гейне – «Марсельезе Реформации»¹⁴⁷, после впечатляющего описания силы, могущества и ярости дьявола, который выступил против верующих, Лютер утверждает: «Своей силой мы ничего не добьемся, мы вот-вот потерпим поражение»¹⁴⁸. А его предсмертная записка завершается словами, которые фактически стали завещанием реформатора и квинтэссенцией его богословия: «Никто не сможет понять *Буколик* и *Георгик* Вергилия, если не был пастухом или крестьянином на протяжении пяти лет. Я утверждаю, что никто не поймет писем Цицерона, если не занимался важными государственными делами на протяжении двадцати лет. Пусть никто не думает, что глубоко вкусил Священного Писания, если не руководил праведно церквями на протяжении ста лет. По этой причине, впечатляет пример Иоанна Крестителя, Христа и Апостолов. Не пытайся объять эту божественную Энеиду, а смиренно поклонись ее следам. Мы нищие. *Nos est verum* (Это истина)»¹⁴⁹. Мы нищие. Это истина. Покаяние – это непрестанная тяжелая борьба, постоянный прорыв к Иисусу Христу сквозь присущую человеку концентрированность на себе самом. В этой борьбе мы снова и снова терпим поражение, но важно, чтобы именно это поражение снова и снова давало нам ощутить свою полную нищету перед Богом и абсолютную нужду в его милости.

Известный церковный писатель и поэт XX века Йохен Клеппер, описывая в своих дневниках еще одно богословское понятие реформаторской теологии – «освящение», высказывает мысли, которые вполне могут быть применены к понятию покаяния (в каком-то смысле – решусь на подобное отчасти рискованное утверждение – в лютеранском богословии эти два понятия сходятся воедино): «Вера возникает во все новых и новых прорывах, каждому из которых предшествует угроза полной внутренней катастрофы. Освящение становится не сохранением и подтверждением веры, но снова и снова должно быть выстрадано»¹⁵⁰. Покаяние в таком понимании – это постоянное обретение веры, происходящее порой драматическим образом.

Итак, именно покаяние является темой, которая пронизывает виттенбергскую Реформацию: от 95-ти тезисов до предсмертных слов Лютера. При этом в 1518 г. представление Лютера о покаянии радикально меняется. Оно больше не самоуничтожение и самообвинение, а стремление к (почти полностью немислимому) отказу связывать свое спасение со своими качествами. Однако, невзирая на этот перелом, Лютер сохраняет преемственность со своими прежними взглядами в том, что покаянием должна быть и является вся жизнь верующего человека. Покаяние – это никогда не прекращающийся процесс, непрерывная борьба. Причем для

¹⁴⁴ Luther M. Der kleine Katechismus // Die Bekenntnisschriften. S. 516 (перевод мой. – А.Т.).

¹⁴⁵ Цит. по: Schilling H. Op. cit. S. 178.

¹⁴⁶ Цит. по: Liederlexikon: http://www.liederlexikon.de/lieder/ein_feste_burg_ist_unser_gott.

¹⁴⁷ Heine H. Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland // Heine H. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Bd. 8/1. Hamburg, 1981. S. 341–342.

¹⁴⁸ D. Mart[inus] Luth[er]: Geistliche Lieder auff's new gebessert zu Wittemberg. XXXIII [1533]. Репринт: Das Klug'sche Gesangbuch 1533 / Hrsg. von K. Ameln. Kassel; Basel, 1954. Fol. 42v–43v.

¹⁴⁹ Цит. по: Фаусель Г. Указ. соч. С. 347 (перевод откорректирован мной. – А.Т.).

¹⁵⁰ Klepper J. Unter dem Schatten deiner Flügel. Aus dem Tagebüchern der Jahre 1932–1942. Stuttgart; Zürich; Salzburg, 1956. S. 899 (перевод мой. – А.Т.). Обратим внимание также на закономерную близость данной концепции веры к ранней теологии Лютера (ср. прим. 21).

зрелого Лютера – это череда постоянных поражений, заставляющих нас снова и снова отказываться от всяких претензий на собственные усилия и качества и уповать исключительно на незаслуженную милость Бога. Лютер пишет – и этой цитатой я закончу свой материал: «Ничто не может более повредить верующему, как убежденность, что он уже достиг цели и не нуждается более в поисках <...> Эта [земная] жизнь – не совершенство, но постоянное усовершенствование. Не здоровье, но постоянное выздоровление. Не сущность, но становление. Не покой, но упражнение. Мы еще не обрели бытие, но лишь его обретаем»¹⁵¹.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

- Лютер М.* О рабстве воли // Мартин Лютер. Избранные произведения. С. 185–382. [*Lyuter M.* O rabstve voli // Martin Lyuter. Izbrannyye proizvedeniya. S. 185–382.]
- Лютер М.* Свобода христианина // Мартин Лютер. Избранные произведения. СПб., 1994. С. 16–54. [*Lyuter M.* Svoboda khristianina // Martin Lyuter. Izbrannyye proizvedeniya. SPb., 1994. S. 16–54.]
- Тихомиров А.* Истина протеста. Дух евангелическо-лютеранской теологии. М., 2009. [*Tikhomirov A.* Istina protesta. Dukh yevangelicheskoy lyuteranskoy teologii. M., 2009.]
- Фаусель Г.* Мартин Лютер. Жизнь и дело. Т. 1: 1483–1521. Харьков, 1995. [*Fausel' G.* Martin Lyuter. Zhizn' i delo. T. 1: 1483–1521. Khar'kov, 1995.]
- Шварц Г.* Мартин Лютер. Введение в жизнь и труды. М., 2010. [*Shvarts G.* Martin Lyuter. Vvedeniye v zhizn' i trudy. M., 2010.]
- Bayer O.* Martin Luther's Theology. A Contemporary Interpretation. Cambridge, 2007. P. 44–67.
- Idem.* Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie // Der Durchbruch der Reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen / Hg. B. Lohse. Stuttgart, 1988. S. 154–166.
- Bornkamm H.* Thesen und Thesenanschlag Luthers: zur Frage des 31. Oktober 1517 // Geist und Geschichte der Reformation: Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern / Hg. H. Liebing, K. Scholder. Berlin, 1966. S. 1–40.
- Confessio Augustana* // Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen, 1979.
- Cornelius-Bundschuh J.* Die Kirche des Wortes. Zum evangelischen Kirche und Gemeindeverständnis. Göttingen, 2001.
- D. Mart[inus] Luth[er]:* Geistliche Lieder aufsnew gebessert zu Wittemberg. XXXIII [1533]. Репринт: Das Klug'sche Gesangbuch 1533 / Hrsg. von K. Ameln. Kassel; Basel, 1954.
- Elert W.* Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik. Hamburg, 1960.
- Hamm B.* Theologie und Frömmigkeit im ausgehenden Mittelalter // Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern. Bd. 1: Von den Anfängen des Christentums bis zum Ende des 18. Jahrhundert / Hg. G. Müller, H. Weigelt, W. Zorn. St. Ottilien, 2002. S. 159–212.
- Heine H.* Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland // *Heine H.* Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Bd. 8/1. Hamburg, 1981.
- Hempelmann H.* Wie wir denken können. Lernen von der Offenbarung des Dreieinig Gottes für Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie und Hermeneutik. Wuppertal, 2000.
- Iserloh E.* Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt. Münster, 1968.
- Klepper J.* «Ziel der Zeit». Die gesammelten Gedichte. Witten; Berlin, 1967.

¹⁵¹ Цит. по: *Riess R.* Auf der Suche nach dem eigenen Ort. Mensch zwischen Mythos und Vision. Stuttgart, 2006. S. 238.

Klepper J. Unter dem Schatten deiner Flügel. Aus dem Tagebüchern der Jahre 1932–1942. Stuttgart; Zürich; Salzburg, 1956.

Lohse B. Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang. Göttingen, 1995.

Luther M. Ausgewählte Schriften / Hg. K. Bornkamm, G. Ebeling. Bd. 2: Erneuerung der Frömmigkeit und Theologie. Frankfurt; Leipzig, 1995.

Luthers Werke in Auswahl. Studienausgabe / Hg. O. Clemen, A. Leitzmann. Bde. 1–8. Berlin, 1950.

Mühlen K.-H. Reformation und Gegenreformation. Teil I. Göttingen, 1999.

Repp A.C. The Trinity as Gospel in Lutheran Theology // Лютеране в России: к 300-летию распространения лютеранства в Сибири. Сб. докладов Международной научной конференции. Омск, 9–10 октября 2014 г. Омск, 2014. С. 72–74.

Riess R. Auf der Suche nach dem eigenen Ort. Mensch zwischen Mythos und Vision. Stuttgart, 2006.

Roper L. Der Mensch Luther. Die Biographie. Frankfurt, 2016.

Schilling H. Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. München, 2013.

Schwarzwälder K. Sibboleth: die Interpretation von Luthers Schrift De servo arbitrio seit Theodosius Harnack. Ein systematisch-kritischer Überblick. München, 1969.

Tillich P. Die Religiöse Substanz der Kultur: Schriften zur Theologie der Kultur. Gesammelte Werke. Bd. IX. Stuttgart, 1967.

Wallman J. Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation. Tübingen, 1985.

Кристиан Мюлинг

Понятие «религиозная война» и формирование конфессий

В ходе Реформации в Западной Европе возникли различные течения христианства, которые принято называть «конфессиональными церквями»¹⁵². Важнейшими из них следует считать лютеранскую¹⁵³, кальвинистскую¹⁵⁴ и англиканскую церкви¹⁵⁵. В отдельную конфессиональную церковь превратился после Тридентского собора и католицизм¹⁵⁶. Решающим шагом для становления конфессиональной идентичности названных церквей стало их противостояние и размежевание. Если изначально лютеранство обособилось от католицизма¹⁵⁷, то католицизм, в свою очередь, благодаря столкновениям с лютеранством приобрел новую, совершенно особенную специфику. Однако уже в ходе Реформации внутри протестантизма начались разногласия между лютеранами и кальвинистами (которых также называют реформатами). Несмотря на нескончаемую полемику в отношении различных религиозных догм, протестантские церкви были вынуждены солидаризироваться перед лицом католицизма. Характерной особенностью развития церквей в постреформационный период было их все большее размежевание.

Главным, самым острым вопросом этого размежевания стала не теологическая полемика, а проблема религиозной войны¹⁵⁸. Тема религиозной войны неоднократно поднималась в исторических исследованиях, однако, как ни странно, до сих пор не существует общей работы, проливающей свет на то, как современники использовали этот термин в раннее Новое время¹⁵⁹. Эту лауну частично заполняет данная статья, в центре внимания которой находится вопрос о формировании содержательного наполнения этого исторического понятия и его составляющих. Первая часть статьи посвящена собственно истории понятия «религиозная война», во второй части будут рассмотрены перспективы его употребления.

В настоящее время в историографии ведутся активные споры относительно употребления термина «религиозная война». Некоторые ученые считают, что предпочтительнее использовать понятие «конфессиональная война». В пользу первого термина говорит то, что он уже

¹⁵² О конфессионализации и становлении конфессий подробнее см.: Zeeden E.W. Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe. München, 1965; более критично о концепции Цеедена высказались современные специалисты: Burkhardt J. Das Konfessionsbildungskonzept von Ernst Walter Zeeden // Ernst Walter Zeeden (1916–2011) als Historiker der Reformation, Konfessionsbildung und «Deutschen Kultur». Relektüren eines geschichtswissenschaftlichen Vordenkers / Hg. M. Gerstmeier, A. Schindling. Münster, 2016.

¹⁵³ Kaufmann Th. Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts. Tübingen, 2006; Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland / Hg. H.-Ch. Rublack. Gütersloh, 1992 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte; 197). (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 135).

¹⁵⁴ Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der «Zweiten Reformation» / Hg. H. Schilling. Gütersloh, 1986.

¹⁵⁵ Lotz-Heumann U. Die doppelte Konfessionalisierung in Irland. Konflikt und Koexistenz im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Tübingen, 2000.

¹⁵⁶ Wendebourg D. Die Ekklesiologie des Konzils von Trient // Die katholische Konfessionalisierung / Hg. W. Reinhard, H. Schilling. Münster, 1995. S. 85–86.

¹⁵⁷ Kaufmann Th. Op. cit. S. 463; Koch E. Die deutschen Protestanten und das Konzil von Trient // Die katholische Konfessionalisierung. S. 99–102.

¹⁵⁸ Более подробно о религиозной войне см.: Mühling Ch. Die europäische Debatte über den Religionskrieg (1679–1714). Konfessionelle Memoria und internationale Politik im Zeitalter Ludwigs XIV. Göttingen, 2018. Данная статья является переводом главных тезисов этого исследования.

¹⁵⁹ См.: Babel R. Kreuzzug, Martyrium, Bürgerkrieg. Kriegserfahrungen in den französischen Religionskriegen // Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa / Hg. F. Brendle, A. Schindling. Münster, 2006. S. 117; Burkhardt J. Religionskrieg // Theologische Realenzyklopädie / Hg. G. Müller, G. Krause. Berlin, 1997. Bd. 28. S. 682; cp.: Moritz A. Interim und Apokalypse. Die religiösen Vereinheitlichungsversuche Karls V. im Spiegel der magdeburgischen Publizistik 1528–1551/52. Tübingen, 2009. S. 95.

глубоко укоренился в историографии, а также имел хождение в источниках. Другие авторы утверждают, что словоупотребление «конфессиональная война» уместнее, благодаря его соответствию историческим реалиям¹⁶⁰. Неоспоримым преимуществом этой второй, научно-аналитической категории является то, что она четко демонстрирует разграничение между войнами внутри одной конфессии и войнами межконфессиональными. Однако этот термин все же нельзя признать удачным, поскольку он подразумевает уже существование конкретных конфессий, и поэтому не может адекватно передать тот смысл, который вкладывали современники в понятие «религиозная война». Йоханнес Буркхардт предложил говорить в этой связи о войнах, которые способствуют образованию и становлению конфессии (*Konfessionsbildungskrieg*, *Konfessionalisierungskrieg*). Буркхардт утверждает, что собственно конфессии возникли только в конце религиозных войн¹⁶¹. Тезис Буркхардта весьма дискуссионен, т.к. становление конфессий шло еще до начала и, главное, независимо от так называемых «конфессиональных войн». Неверное использование термина «конфессиональная война» приводит к искусственному сужению представлений современников о религиозной войне до непосредственных конфессиональных столкновений.

Обозначать термином «религиозная война» только межрелигиозные конфликты, как предлагает ряд исследователей, тоже не совсем корректно¹⁶². Несмотря на то, что даже современники порой использовали его для обозначения столкновений между различными религиями, гораздо чаще они пользовались им, рассуждая о конфликтах между христианами.

В современном языке понятие «религиозная война» уже имеет свои коннотации, поэтому его содержательное наполнение в источниках далеко не всегда очевидно. Существующие коннотации мешают правильному пониманию фактического значения термина. Религии, таким образом, по сути, приписывается ведущая роль в возникновении и ведении войн¹⁶³. Тезис о причинно-следственной связи между религией и войной или, по крайней мере, о важной роли религии в ней, таким образом, достигает кульминации в понятии «религиозная война». Однако в данном случае остается открытым вопрос, соответствует ли такое понимание этого термина тому смыслу, который вкладывали в него современники, можно ли говорить, что в раннее Новое время у людей были такие же ассоциации, как у сегодняшнего человека. Несмотря на то, что семантическая связь между войной и религией неоднократно подмечалась современни-

¹⁶⁰ Самыми значимыми исследованиями о религиозной войне сейчас являются: *Beiderbeck F. Religionskriege. 1. Christliches Europa // Enzyklopädie der Neuzeit / Hg. S. Jäger. Stuttgart, 2009. Bd. 10. S. 1091; Burkhardt J. Religionskrieg. S. 681; похожие суждения: Babel R. Op. cit. S. 116. Holzem A. Gott und Gewalt. Kriegslehren des Christentums und die Typologie des Religionskrieges // Formen des Krieges. Von der Antike bis zur Gegenwart / Hg. D. Beyraz, M. Hochgeschwender. Paderborn, 2007. S. 413. В этой работе автор склонен использовать понятие «религиозная война» в аналитическом смысле. За термин «конфессиональная война» особенно ратуют: Schilling H. Konfessionelle Religionskriege in politisch-militärischen Konflikten der Frühen Neuzeit // Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich / Hg. K. Schreiner. München, 2008. S. 128; Schindling A. Kriegstypen in der Frühen Neuzeit // Formen des Krieges. S. 111; Schorn-Schütte L. Konfessionskriege und europäische Expansion. Europa 1500–1648. München, 2010. S. 234. В контексте этих исследований представляется странным употреблять термин «религиозная война» по отношению к гражданским войнам во Франции в XVI в., несмотря на то, что речь там и шла о конфессиональном конфликте. Ср.: Schindling A. Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. Erfahrungsgeschichte und Konfessionalisierung // Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges / Hg. M. Asche, A. Schindling. Münster, 2001. S.15.*

¹⁶¹ Ср.: *Burkhardt J. Religionskrieg. S. 685.*

¹⁶² Подробнее с примерами из истории Шмальканденской и Тридцатилетней войн см.: *Rudolph H. Religious Wars in the Holy Roman Empire? From the Schmalkaldic War to the Thirty Years War // The European Wars of Religion. An Interdisciplinary Reassessment of Sources, Interpretations, and Myths / Ed. W. Palaver, H. Rudolph. Franham, 2016. S. 92–98.*

¹⁶³ Неоднократно подчеркивалось, что власть имущие пытались всегда использовать религию для того, чтобы распространять свою власть на низшие слои. См.: *Everth E. Die Öffentlichkeit in der Außenpolitik von Karl V. bis Napoleon. Jena, 1931. S. 72; Burkhardt J. Religionskrieg. S. 684. Ср.: Burkhardt J. Konfession als Argument in den zwischenstaatlichen Beziehungen. Friedens Chancen und Religionskriegsgefahren in der Entspannungspolitik zwischen Ludwig XIV. und dem Kaiserhof // Rahmenbedingungen und Handlungsspielräume europäischer Außenpolitik im Zeitalter Ludwigs XIV / Hg. H. Duchhardt. Berlin, 1991. S. 145.*

ками уже в первой половине раннего Нового времени¹⁶⁴, понятийное осмысление этого началось только с конца XVII в.

Описанное выше понимание разделяли и все еще разделяют многие из современных исследователей¹⁶⁵. Как сторонник подобного понимания религиозных войн, Йоханнес Буркхардт дал им определение как войнам, «в которых религия тем или иным образом вовлечена в общий контекст происходящего, в механизм ведения войны или мотивы участников»¹⁶⁶. Определение Буркхардта, в принципе лишь более четко расставляющее акценты в классическом понимании термина, все же не может претендовать на универсальность, поскольку религиозная составляющая в войне и реальные мотивы, побудившие к ней политиков, выявить практически невозможно ввиду отсутствия соответствующего методологического аппарата. На основе этого определения едва ли возможно эмпирически отделить религиозную войну от других типов войн, что неоднократно пыталась сделать историография¹⁶⁷. Историческим исследованиям, скорее, свойственно смешивать побудительные мотивы войны, оставляя их оценку на суд исторической интерпретации¹⁶⁸, которая чаще всего приводит к модернизации понятий.

Конрад Репген замечал, что официальная публицистика и дипломатические документы дают лишь косвенное представление о мотивах религиозной войны; поэтому он предложил рассматривать религиозную составляющую войны не с точки зрения военных мотивов, а как вариант для обоснования законных причин для ведения войны¹⁶⁹. Однако такому пониманию религиозной войны не хватает весомых доказательств, собранных на основе источников¹⁷⁰. Причина этого кроется в том, что политики раннего Нового времени для обоснования любой войны не использовали открытых религиозных формул¹⁷¹. Даже войны с турками официально

¹⁶⁴ Cp.: *Benedict P.* Religion and Politics in Europe. 1500–1700 // Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800) / Hg. K. von Greyerz, K. Siebenhüner. Göttingen, 2006. S. 162; *Idem.* Were the French Wars of Religion Really Wars of Religion? // The European Wars of Religion. P. 61–68; *Crouzet D.* Les guerres de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 – vers 1610). Seyssel, 1990; *Idem.* La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 – vers 1610) // Histoire, économie et société. Vol. 8. 1989. S. 507–525; *Holzem A.* «... dass sie der christlichen vnnnd Brüderlichen Lieb gegeneinander vergessen...». Der Religionskrieg in der Frühen Neuzeit // Historisches Jahrbuch. Vol. 134. 2014. S. 30–43; *Schindling A.* Türkenkriege und «konfessionelle Bürgerkriege». Erfahrungen mit Religionskriegen in der Frühen Neuzeit // Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens / Hg. A. Holzem. Paderborn, 2009. S. 596–621.

¹⁶⁵ Например, *Burkhardt J.* Religionskrieg. S. 681; *Crouzet D.* Dieu en ses royaumes: une histoire des guerres de religion. Seyssel, 2008; *El Kenz D., Gantet C.* Guerres et paix de religion en Europe XVIe–XVIIe siècles. Paris, 2008. P. 132–136; *Holt M. P.* The French wars of religion (1562–1629). Cambridge, 2005; *Holzem A.* Gott und Gewalt. S. 413; *Miquel P.* Les guerres de religion. Paris, 1980. P. 22. Несмотря на иначе построенный анализ источников, схожее мнение можно увидеть: *Benedict P.* Religion and Politics in Europe. P. 155–173; *Onnekink D.* Introduction. The «Dark Alliance» between Religion and War // War and Religion after Westphalia, 1648–1713 / Ed. D. Onnekink. Aldershot, 2009. P. 6; *Idem.* The Last War of Religion? The Dutch and the Nine Years War // War and Religion after Westphalia. P. 77. Новая история культуры преодолела эссенциализм в угоду конструктивизму. Противоречия здесь рассматриваются как продукт общественных конструкций. См.: *Landwehr A.* Diskursgeschichte als Geschichte des Politischen // Foucault: Diskursanalyse der Politik. Eine Einführung / Hg. B. Kerchner, S. Schneider. Wiesbaden, 2006. S. 106; *Skinner Q.* Meaning and Understanding in the History of Ideas // History and Theory. 1969. Vol. 8. № 1. P. 3–53; *Stollberg-Rilinger B.* Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? Einleitung // Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? / Hg. B. Stollberg-Rilinger. Berlin, 2005. S. 13.

¹⁶⁶ *Burkhardt J.* Religionskrieg. S. 681.

¹⁶⁷ Cp.: *Buschmann N., Mick Ch.* Kriegstypen: Begriffsgeschichtliche Bilanz in deutschen, russischen und sowjetischen Lexika // Formen des Krieges. Von der Antike bis zur Gegenwart. S. 17–50; *Holzem A.* Gott und Gewalt; *Kampmann Ch.* Heiliger Krieg – Religionskrieg: Sakralisierungen des Krieges in der Geschichte. Einführung in die Gesamtthematik // Historisches Jahrbuch. Vol. 134. 2014. S. 4; *Reppen K.* Was ist ein Religionskrieg // Zeitschrift für Kirchengeschichte. Vol. 97. 1986. S. 337; *Schindling A.* Kriegstypen in der Frühen Neuzeit.

¹⁶⁸ *Beiderbeck F.* Op. cit. S. 1091.

¹⁶⁹ Cp.: *Reppen K.* Op. cit. S. 336f.

¹⁷⁰ Cp.: *Brendle F.* Der Religionskrieg und seine Dissimulation: Die «Verteidigung des wahren Glaubens» im Reich des konfessionellen Zeitalters // Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien... S. 457–469; *Schindling A.* Türkenkriege und «konfessionelle Bürgerkriege». S. 597; совершенно иная точка зрения представлена: *Tischer A.* Offizielle Kriegsbegründungen in der Frühen Neuzeit. Herrscherkommunikation in Europa zwischen Souveränität und korporativem Selbstverständnis. Berlin, 2012. S. 165, 167–171.

¹⁷¹ Cp.: *Beiderbeck F.* Op. cit. S. 1096; *Burkhardt J.* Religionskrieg. S. 685; *Holzem A.* ... Der Religionskrieg in der Frühen

провозглашались оборонительными, защищающими от османской экспансии, а не от ислама¹⁷². Тем не менее, следует подчеркнуть, что это обстоятельство не принижало значение религии в официальных и конфиденциальных документах¹⁷³.

Обращение к религиозной войне, часто присутствовавшее в публицистике, свидетельствует о той роли, которую современники отводили религии при возникновении войны и в ходе военных действий. Для адекватного понимания мотивов политиков раннего Нового времени необходимо расширить источниковую базу, не ограничиваясь лишь официальными манифестами об объявлении войны. Новейшие исследования религиозных войн в духе истории культуры все больше пытаются ответить на вопрос об их восприятии, пытаясь при этом отдельно выделить религиозные аспекты войны¹⁷⁴. Аналитическое содержание понятия «религиозная война», таким образом, из-за неразрывной связи политики и религии в раннее Новое время теряет свою уникальность, потому что в принципе любая война могла бы считаться религиозной¹⁷⁵.

Ввиду всего выше сказанного, наиболее удачным и многообещающим представляется употреблять термин «религиозная война» лишь в том случае, когда этот термин использовали сами современники для обозначения и характеристики военных конфликтов своей эпохи. В настоящее время историко-терминологических исследований о религиозной войне не существует¹⁷⁶.

Термин «религиозная война» начинает встречаться, хотя и весьма редко, уже с конца XVI в., гораздо чаще его можно увидеть в публицистике Тридцатилетней войны; но действительно большая дискуссия об этом феномене возникла лишь спустя поколение после Вестфальского мира, на рубеже XVII–XVIII вв.¹⁷⁷ Лишь с этого времени «религиозная война» стала устойчи-

Neuzeit. S. 36–39; *Idem*. Gott und Gewalt. S. 405, 407; *Schindling A.* Kriegstypen in der Frühen Neuzeit. S. 109.

¹⁷² Ср.: *Schulze W.* Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert. Studien zu den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung. München, 1978. S. 51f.; *Tischer A.* Op. cit. S. 165. *Brendle F., Schindling A.* Religionskrieg in der Frühen Neuzeit. Begriff, Wahrnehmung, Wirkmächtigkeit // *Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa*. S. 16f; *Schindling A.* Türkenkriege und «konfessionelle Bürgerkriege». S. 597. Эти авторы, наоборот, исходят из того, что турецкие войны были единственными войнами в Европе раннего Нового времени, которые эксплицитно обосновывались религией.

¹⁷³ Подробнее см.: *Holt M.P.* Op. cit. P. 2; *Morill J. S.* Renaming England's Wars of Religion // *England's Wars of Religion, Revisted* / Ed. Ch. W.A. Prior, G. Burgess. Ashgate, 2011. P. 316; *Moritz A.* Op. cit. S. 95. Ср.: *Arndt J.* Der Dreißigjährige Krieg 1618–1648. Stuttgart, 2009; *Brendle F., Schindling A.* Op. cit. S. 17, 19; *Carl H.* Zeitalter der Religionskriege? Konfessionelle Kriegslegitimationen und ihre Wahrnehmungen von der Reformation bis zum Dreißigjährigen Krieg // *Konfessionalisierung in West- und Osteuropa in der Frühen Neuzeit* / Hg. A. J. Prokopjev. St. Petersburg, 2004. S. 105–116; *Fuchs A.* Der Siebenjährige Krieg als virtueller Religionskrieg an Beispielen aus Preu-ßen, Österreich, Kurhannover und Großbritannien // *Religionskriege im Alten Reich und*

¹⁷⁴ О проблеме восприятия и трактовки подробнее см.: *Holt M.P.* Op. cit. P. 2; *Morill J. S.* Op. cit. P. 316; *Moritz A.* Op. cit. S. 95; *Arndt J.* Op. cit.; *Brendle F., Schindling A.* Op. cit. S. 17, 19; *Carl H.* Op. cit. S. 105–116; *Fuchs A.* Op. cit.; *Haug-Moritz G.* Op. cit.; *Holzem A.* Krieg und Christentum... Einführung. S. 13–104; *Idem.* Religion und Kriegserfahrungen. S. 135–178; *Schindling A.* Türkenkriege und «konfessionelle Bürgerkriege». S. 599; *Zwierlein C.* Op. cit.

¹⁷⁵ Ср.: *Kampmann Ch.* Op. cit.; A. Хольцем также предупреждал, что использовать понятие «религиозная война» следует очень осторожно.

¹⁷⁶ Ср.: *Kampmann Ch.* Das «Westfälische System», die Glorreiche Revolution und die Interventionsproblematik // *Historisches Jahrbuch*. Vol. 131. 2011. S. 84.

¹⁷⁷ Во французском, немецком и английском языках термин «религиозная война» до конца XVII в. представляет, скорее, лишь исключение. Конфессиональные гражданские войны XVI–XVII вв. определялись современниками как *révolte, troubles, guerres intestines* или *guerres civiles*. В немецком и английском вариантах это переводилось дословно. См.: *Babel R.* Op. cit. S. 116; *Jouanna A.* Le temps des guerres de religion en France (1559–1598) // *Histoire et Dictionnaire des guerres de religion* / Ed. A. Jouanna, J. Boucher. Turin, 1998. P. 3. Первое известное упоминание термина *guerre de religion* относится к 1596 г., и из-за своей новизны он достаточно долгое время остается маргинальным во французском языке. См.: *Vitry, Louis de l'Hospital.* Le Manifeste De Monsievr De Vitry, Gouvernevr de Meaux, A la Noblesse de France. Lyon, Claude Morillon, 1594 [Bibliothèque Municipale de Lyon, FC189–19]. P. 14. К. Репген утверждал, впрочем, что уже к началу конфессиональных гражданских войн XVI в. во Франции речь шла о *guerre de religion*, хотя сам термин всегда дополнялся объяснением через описание. В немецком языке термин «религиозная война» распространился с середины XVII в. Для Шмалькальденской войны Хог-Мориц мог подобрать только латинский эквивалент, объясняя с его помощью немецкое выражение: «Война [...], если речь идет о делах религии» – это «*bello religionis*». В английском языке термин «религиозная война» до конца XVII в. не был расхожим. Буркхардт в «*Religionskrieg*»

вой константой как исторической памяти, так и актуальных политических дебатов. Характерной особенностью становления этого понятия является обобщение в исторических источниках рубежа XVII–XVIII вв. существовавших ранее топосов, которые под воздействием новых исторических реалий собственно и превратились в «религиозную войну». С этого времени стало развиваться представление о религиозной войне как основополагающем термине, определяющем ту или иную эпоху. Подобное понимание в большей степени основывается на анахронистской проекции исторических сочинений и историографии конфессиональных столкновений XVI и раннего XVII в.¹⁷⁸

Европейская дискуссия о религиозной войне пережила свою кульминацию между 1679–1714 гг. Большая часть современных публикаций о религиозной войне на рубеже XVII–XVIII вв. ставит вопрос, почему именно в этот период религиозная война превратилась в устойчивый термин политических дебатов. Обращает на себя внимание тот факт, что при этом ни начало дискуссии о религиозной войне, ни ее конец не отмечены значимыми историческими событиями. Указанный исторический период весьма условен, поскольку в реальности имеет весьма расплывчатые как хронологические, так и географические границы. Однако следует подчеркнуть, что термин «религиозная война» стал предметом особо острой дискуссии благодаря трем различным очагам конфликтов, которые в дальнейшем сыграют центральную роль для появления представлений о его содержательном наполнении.

1. Импульсом к дискуссии о религиозной войне во Франции стала ревокация Нантского эдикта, вызвавшая бурное столкновение между публицистами католического клира и гугенотами¹⁷⁹. Несмотря на то, что дело не дошло до вооруженного конфликта, определяющей для публицистических дебатов оказалась тема прошлых и будущих потенциальных религиозных войн. Действительно, последним военным конфликтом между кальвинистами, католиками и французской короной стало восстание камизардов 1702–1705 гг., придавшее дискуссии о религиозной войне новую силу¹⁸⁰. Преследования со стороны католиков привели к бегству из Франции примерно трети гугенотов и таким образом разожгли дебаты о религиозной войне за границей¹⁸¹.

2. В Империи французские памфлетисты обеих больших конфессий активно включились в дискуссию о религиозной войне. Протестанты усмотрели предзнаменования новой рели-

указывает, что в XVI в. это понятие могло только объясняться, однако самого термина не существовало.

¹⁷⁸ Ср.: *Armstrong E.* The French Wars of Religion Their Political Aspects. London, 1892; *Brandt K.* Gegenreformation und Religionskriege. Leipzig, 1941; *Birley R.* The Thirty Years' War as Germany's Religious war // *Krieg und Politik 1618–1648. Europäische Probleme und Perspektiven* / Hg. K. Repgen. München, 1988. S. 85–106; *Constant J.-M.* Les Français pendant les guerres de Religion. Paris, 2002; *Crouzet D.* Dieu en ses royaumes...; *Hauser H.* Les guerres de religion (1559–1589). Paris, 1912; *Hermann A. L.* Frankreichs Religions und Bürgerkriege im sechzehnten Jahrhunderte. Leipzig, 1828; *Jouanna A.* Op. cit.; *Lévis Mirepoix A. F., de.* Les guerres de religion 1559–1610. Paris, 1950; *Kurze F.* Zeitalter der Reformation und der Religionskriege. Leipzig, 1907; *Livet G.* Les guerres de religion 1559–1598. Paris, 1977; *Pernet M.* Les guerres de religion en France: 1559–1598. Paris, 1987; *Roberts P.* Peace and Authority during the French Religious Wars 1560–1600. London, 2013; *Le Roux N.* Guerres et paix de Religion 1559–1598. Paris, 2014; *Weber G.* Geschichte der Gegenreformation und der Religions-kriege. Leipzig, 1875; *Zwierlein C.* Op. cit.

¹⁷⁹ Подробнее про эту публицистическую войну см.: *Benedict Ph.* La conviction plus forte que la critique. La Réforme et les guerres de religion vues par les historiens protestants à l'époque de la Révocation // *L'identité huguenote: faire mémoire et écrire l'histoire (XVI^e siècle – XXI^e siècle)* / Ed. Ph. Benedict, H. Daussy. Genf, 2014. P. 223–239; *Perry E. I.* From Theology to history: French Religious Controversy and the Revocation of the Edict of Nantes. Den Haag, 1973. Однако в этих работах авторы не учитывают значение дебатов о религиозной войне во Франции и не признают их общеевропейского характера.

¹⁸⁰ О восстании камизардов подробнее см.: *Bosc H.* La guerre de Cévennes. 1702–1710. Montpellier, 1985–1993; *Strayer B. E.* Huguenots and Camisards as aliens in France 1598–1789. The Struggle for Religious Toleration. Lewiston (New York), 2001. P. 261–322. Католическая точка зрения представлена: *Sauzet R.* Les Cévennes catholiques. Histoire d'une fidélité XVIe–XXe siècle. Paris, 2002. P. 182–234. Открыто к религиозным аспектам теперь обращаются: *Crackanthrope D.* The Camisard Uprising. War and Religion in the Cévennes. Oxford, 2016; *Monahan W. G.* Let God Arise. The War and Rebellion of the Camisards. Oxford, 2014.

¹⁸¹ Интерес протестантской общественности к изгнанию гугенотов подробно освещен в следующих работах: *Bots H.* L'écho de la Révocation dans les Provinces-Unies à travers les gazettes et les pamphlets // *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme français en 1685* / Ed. R. Zuber, L. Theis. Paris, 1986. P. 281–298; *Niggemann U.* Die Hugenottenverfolgung in der zeitgenössischen deutschen Publizistik (1681–1690) // *Francia*. Vol. 32. 2005. S. 59–108.

гиозной войны в получении католического наследства домом Нойбургов в Пфальце в 1685 г.¹⁸², Рейсвейкской клаузуле¹⁸³, переходе в другую веру Августа Сильного в 1697 г.¹⁸⁴ и венгерском восстании 1703–1711 гг.¹⁸⁵ У католиков ужасные фантазии родились из-за военного потенциала протестантских князей, основанного на их связях с Англией и Генеральными Штатами, а также из-за получения Ганновером статуса курфюршества в 1692 г. и Пруссией статуса королевства в 1701 г., из-за чего усилился страх перед конфискацией церковной собственности¹⁸⁶ и ужас перед появлением протестантского королевства в результате новой религиозной войны¹⁸⁷. Следует отметить, что позднейшие конфессиональные конфликты, такие, как последствия «Торуньского кровавого суда» 1724 г.¹⁸⁸, или изгнание зальцбургских протестантов в 1731–1732 гг.¹⁸⁹ только в исключительных случаях ассоциировались со сценарием религиозной войны. Эти события не прибавили термину «религиозная война» новых коннотаций.

3. Подобно католикам в Империи, представлявшим себе ужасный сценарий религиозной войны в случае выбора протестантского главы Империи, английские протестанты боялись, что католический наследник престола может ввергнуть Англию в новую религиозную войну и уничтожить английский протестантизм. Таким образом, в Англии дискуссия о религиозной войне с 1679 г. шла вокруг билля об отводе католического наследника престола Якова Йорка¹⁹⁰, который в 1685 г. вззошел на английский трон под именем Якова II. Его политика рекатолизации и последовавшая за этим «Славная революция» 1688–1689 гг.¹⁹¹, а также дальнейшие попытки

¹⁸² Ср.: *Aretin K. O. von. Das Alte Reich 1648–1806. Kaisertradition und österreichische Großmachtpolitik (1684–1745).* Stuttgart, 1997. Bd. 2. S. 50f., 143f.; *Luh J. Unheiliges Römisches Reich. Der konfessionelle Gegensatz 1648 bis 1806.* Potsdam, 1995. S. 63. Н. Duchhardt, M. Schnettger. Mainz, 1998. S. 52.

¹⁸³ О возникновении Рейсвейкской клаузулы и дебатах вокруг нее см.: *Aretin K. O. von. Op. cit. S. 42f.*; *Luh J. Op. cit.*; *Roll Ch. Im Schatten der Spanischen Erbfolge? Zur kaiserlichen Politik auf dem Kongress von Rijswijk // Der Friede von Rijswijk 1697 / Hg.*

¹⁸⁴ См.: *Luh J. Op. cit. S. 30f., 51*; *Mader E.-O. Fürstenkonversion zum Katholizismus in Mitteleuropa im 17. Jahrhundert. Ein systematischer Ansatz in fallorientierter Perspektive // Zeitschrift für Historische Forschung. Vol. 34. 2007. S. 408.* О восприятии изменения вероисповедания саксонских подданных см.: *Rosseaux U. Das bedrohte Zion: Lutheraner und Katholiken in Dresden nach der Konversion Augusts des Starken (1697–1751) // Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit / Hg. U. Lotz-Heumann, J.-F. Missfelder. Heidelberg, 2007. S. 212–235.*

¹⁸⁵ О венгерском восстании см.: *Hochedlinger M. Austria's wars of emergence 1683–1797.* London, 2003. S. 154–163, 187–192.

¹⁸⁶ Ср.: *La fausse clef du cabinet des Princes de l'Europe ou Rome trahie.* Osnabruk, 1691. P. 35. [Bibliothèque Nationale de France, G–15966]; *Lettre d'un Ministre Catholique Deputé à la Diette de Ratisbonne. Ecrite à M. l'Evêque de **.* [Ratisbonne?], 1689. S. 1f. [Bibliothèque Nationale de France, MP–791]; *Replique du Conseiller aulique. à la Lettre du Gentilhomme Liegeois. Traduite de l'Allemand // Lettres et réponses au sujet de la Ligue d'Ausbourg et les resolutions recentes. Juxte la copies.* Amsterdam, 1689. P. 14, 17. [Bibliothèque Nationale de France, M–21693].

¹⁸⁷ О страхах по поводу появления империи, в которой правит протестант, см.: *Duchhardt H. Protestantisches Kaisertum und Altes Reich. Die Diskussion über die Konfession des Kaisers in Politik, Publizistik und Staatsrecht.* Wiesbaden, 1977; *Haug-Moritz G. Kaisertum und Parität. Reichspolitik und Konfessionen nach dem Westfälischen Frieden // Zeitschrift für Historische Forschung. Vol. 19. 1992. S. 445–482.*

¹⁸⁸ О реакции на Торуньский кровавый суд в протестантской Европе см.: *Hartmann S. Die Polenpolitik König Friedrich Wilhelms I. von Preußen zur Zeit des «Thorner Blutgerichts» (1724–1725) // Forschungen zur Brandenburgischen und Preussischen Geschichte. NF. Vol. 5. 1995*; *Sander H. Das Thorner Blutgericht von 1724 in zeitgenössischen niederländischen Schriften // Thorn. Königin der Weichsel 1231–1981 / Hg. J. Bernhart, P. Letkemann. Göttingen, 1981. S. 361–368.*

¹⁸⁹ Ср.: *Emrich G. Die Emigration der Salzburger Protestanten 1731–1732. Reichsrechtliche und konfessionspolitische Aspekte.* Münster, 2002. S. 47–63.

¹⁹⁰ Подробнее о Билле об отводе см.: *Cruickshanks E. The Glorious Revolution.* Houndmills, 2000. P. 8–11; *Harris T. Restoration. Charles II and his Kingdoms, 1660–1685.* London, 2005. P. 136–426; *Jones J. R. The first Whigs: the politics of the exclusion crisis 1678–1683.* London, 1961; *Harris T. London crowds in the reign of Charles II. Propaganda and politics from the Restoration until the exclusion crisis.* Cambridge, 1987. P. 96–188; *Levillain Ch.-E. Vaincre Louis XIV.* Angleterre, Hollande, France: Histoire d'une relation triangulaire 1665–1688. Seyssel, 2010. P. 300–321.

¹⁹¹ Подробнее о публицистике по поводу «Славной революции» и ее последствий см.: *Claydon T. Protestantism, Universal Monarchy and Christendom in William's War Propaganda, 1689–1697 // Redefining William III. The Impact of the King-Stadholder in International Context / Ed. E. Mijers, D. Onnekink. Aldershot, 2007. P. 125–142*; *Onnekink D. The Last War of Religion? The Dutch and the Nine Years War // War and Religion after Westphalia. P. 69–88*; *Schwöerer L.G. Propaganda in the Revolution of 1688–89 // American Historical Review. Vol. 82. 1977. P. 843–874.* Очень подробный анализ событий дан в: *Cruickshanks E. Op. cit. P. 23–69*; *Harris T. Revolution. The Great Crisis of the British Monarchy, 1685–1720.* London, 2006. P. 239–476; *Jones J. R. The revolution of 1688 in England.* London, 1972; *Pincus S.C.A. 1688. The First Modern Revolution.* New Haven, 2009; *Nürnberg*

Якова вернуть английский трон при французской поддержке ассоциировались в английском обществе с религиозной войной. После смерти Якова II в соответствии с актом о престолонаследии 1701 г. католические претенденты были окончательно исключены из числа наследников престола¹⁹². Тесные связи «Якова III», нового католического претендента, с Людовиком XIV и мерещившийся ужасный сценарий франко-якобитской интервенции и в дальнейшем подогревал в Англии страх перед религиозной войной¹⁹³. В Англии, как и в Империи, гугеноты-памфлетисты были важными участниками дебатов о религиозной войне.

Данная статья¹⁹⁴ ограничивается только тремя важными для дебатов о религиозной войне очагами конфессиональных конфликтов – Францией, Англией и Империей. Однако это не означает, что дебаты о религиозной войне не имели европейского масштаба. Во всех трех регионах они оказали значительное влияние на восприятие обеих больших войн Людовика XIV. Во многом благодаря публицистическим кампаниям, которые служили Людовику XIV и его союзникам для обоснования их политики, и Девятилетнюю войну, и войну за Испанское наследство современники восприняли как религиозные войны. В то время, как французская пропаганда подчеркивала мотив защиты католической религии, противники Людовика XIV, наоборот, отрицали его. Таким образом, в центре дискуссии о религиозной войне оказались Франция и войны Людовика XIV, которые неразрывно связаны с самой фигурой французского короля. Объединение представлений о религиозной войне с международной политикой Франции вело и к европеизации дебатов о религиозной войне.

Внутри больших конфессиональных сообществ существовал значительный межкультурный обмен. Вся публицистика, затрагивающая тему религиозной войны, взаимно обогащалась идеями из дебатов на французском, английском и немецком языках. Французский язык служил посредником между немецким, английским и другими европейскими языками. Национальная аргументация преодолевала языковые и территориальные границы и подгонялась под конкретные местные исторические реалии.

Европейскую дискуссию о религиозной войне можно проследить, прежде всего, основываясь на двух типах источников: во-первых, на повседневной публицистике, во-вторых, на исторических сочинениях эпохи. Идея религиозной войны получила историографическую значимость только в политических дебатах современников. В свою очередь конфессиональная картина истории, переданная в исторических сочинениях, стала духовной основой политических дебатов о религиозной войне во времена Людовика XIV.

Термин «религиозная война» всегда был весьма востребован, однако в рассматриваемый период он начал встречаться значительно чаще. Исторические сочинения служили неисчерпаемым резервуаром, питавшим публицистические дебаты о религиозной войне. Количество исторических событий, рассматривавшихся в связи с религиозной войной, было огромным. Оно оказалось разделенным лишь на ключевые и второстепенные сюжетные линии. Сужение содержательного наполнения термина «религиозная война» происходило только благодаря публицистике, которая использовала лишь отдельные исторические примеры, служившие аргументами во время дебатов. Если историографическая традиция питала публицистику

K. Die Kunst der Information: König Wilhelm III. und die Medien seiner Zeit. Heidelberg, 2003. S. 59–65. Эти авторы считают, что аргументы из «Декларации», оправдывающей смещение Якова, и публицистика, построенная на ней и обосновывавшая законность вторжения Вильгельма Оранского в Англию, способствовали свержению Якова II, но не привели, за исключением Ирландии, к крупным военным действиям.

¹⁹² Ср. Cruickshanks E. Op. cit. P. 85–89.

¹⁹³ Ibid. P. 79–84; Harris T. Revolution. P. 493, 496. Несмотря на то, что конфессиональные точки зрения долгое время оказывали влияние на внешнеполитические дебаты в Англии, лишь недавно было установлено особое значение в данном контексте Утрехтского мира 1713 г., который завершил «холодную войну» конфессий. См.: Nishikawa S. Ending a religious cold war. Confessional trans-state networks and the Peace of Utrecht // New Worlds? Transformations in the Culture of International Relations Around the Peace of Utrecht / Ed. I. Schmidt-Voges, A. Crespo Solana. London, 2017. P. 123.

¹⁹⁴ См.: Mühling Ch. Op. cit.

примерами религиозных войн, то публицистика, в свою очередь, создавала устойчивый образ религиозной войны, запечатлевшийся в коллективной памяти. Современное представление о религиозной войне родилось именно благодаря многоголосой дискуссии конца XVII – начала XVIII в., в которой «религиозными» стали называться совершенно конкретные войны, такие как Шмалькальденская, гражданские во Франции или Тридцатилетняя.

В дебатах о религиозной войне в эпоху Людовика XIV возникли представления об использовании религии лишь как предлога для обоснования политических действий. Та историческая картина, которая сложилась во время этой дискуссии, стала отправной точкой для дальнейших споров о месте и роли конфессиональных конфликтов, с новой силой разгоревшихся в общеевропейском «культуркампе» XIX в., когда светское начало боролось против ультрамонтинских устремлений папы. Такое восприятие стало общим фундаментом для прусско-протестантской, английской вигской, французской республиканской и марксистской историографии. Понятие «религиозная война» оказалось, таким образом, составной частью политической дискуссии об отношении церкви и государства и было использовано светскими силами.

Если рассматривать понятие «религиозная война» в культурно-исторической перспективе, отрешась от его анахронистских и эссенциалистских трактовок, то возникает вопрос о правомочности употребления термина «религиозная война» относительно XVI и раннего XVII в. Следует подчеркнуть, что современное, часто машинальное понимание источников, связанное с закономерной модернизацией сознания, ставит под сомнение правомочность использования этого термина. На самом деле это не означает, что, изучая XVI или первую половину XVII в., нельзя говорить о религиозных войнах. История возникновения понятия и его содержательное наполнение находятся в неразрывной связи, которую необходимо учитывать в исследованиях, связанных с феноменом религиозных войн.

Для раскрытия феномена религиозных войн необходима определенная архаичность сознания, при которой исследователь понимает, что религиозные войны – это многоуровневая конструкция, состоящая из реальности и исторического образа. Религиозные войны нельзя воспринимать как застывшее явление, следует учитывать связанные между собой традиции их восприятия. В любом случае, в будущем следует избегать проецирования современных исторических реалий на прошлое.

Актуальные современные политические дебаты о религиозной войне во многом зависят от генезиса образа религиозной войны, при этом речь идет, скорее, даже о взаимовлиянии этих двух процессов. К этому взаимовлиянию, как и к пониманию взаимосвязи между сегодняшними и прошлыми представлениями о религиозных войнах в Европе около 1700 г., также необходимо относиться критически. Анализ исторической составляющей будет способствовать углублению современного понимания религиозной войны.

Изучать европейские дебаты о религиозных войнах *en longue durée* можно только, учитывая все эти обстоятельства, что до сих пор в историографии отразилось лишь фрагментарно. Пока еще нет полноценных исследований о понимании религиозных войн в конце XVIII – начале XIX в. Современная история бросает ученым новые вызовы. Так, например, актуальным остается вопрос, влияют ли представления о европейских религиозных войнах на понимание и восприятие исламского джихада. Пока можно лишь предполагать, что знак тождественного равенства между «религиозной войной» и «джихадом», появляющийся порой в последнее время, является отголоском проекции европейского представления о религиозной войне на исламские реалии. Это заставляет задуматься о восприятии исторической картины прошлого и о культурном трансфере, влияющем на современные политические дебаты. Конфессиональное противоборство, ставшее одним из результатов Реформации и формирования конфессий, почти через 200 лет достигшее своей кульминации в появлении термина «религиозная война», до сих пор в значительной степени определяет наше восприятие религиозных конфликтов.

Перевод А.В. Лазаревой, С.А. Хандажинской

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

- Arndt J. Der Dreißigjährige Krieg 1618–1648. Stuttgart, 2009.
- Babel R. Kreuzzug, Martyrium, Bürgerkrieg. Kriegserfahrungen in den französischen Religionskriegen // Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa / Hg. F. Brendle, A. Schindling. Münster, 2006. S. 107–117.
- Beiderbeck F. Religionskriege. 1. Christliches Europa // Enzyklopädie der Neuzeit / Hg. S. Jäger. Stuttgart, 2009. Bd. 10. S. 1091–1108.
- Benedict P. Religion and Politics in Europe. 1500–1700 // Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800) / Hg. K. von Greyerz, K. Siebenhüner. Göttingen, 2006. S. 155–173.
- Benedict P. Were the French Wars of Religion Really Wars of Religion? // The European Wars of Religion. P. 61–68.
- Bosc H. La guerre de Cévennes. 1702–1710. Montpellier, 1985–1993.
- Burkhardt J. Religionskrieg // Theologische Realenzyklopädie / Hg. G. Müller, G. Krause. Berlin, 1997. Bd. 28. S. 681–687.
- Buschmann N., Mick Ch. Kriegstypen: Begriffsgeschichtliche Bilanz in deutschen, russischen und sowjetischen Lexika // Formen des Krieges. Von der Antike bis zur Gegenwart. S. 17–50.
- Claydon T. Protestantism, Universal Monarchy and Christendom in William's War Propaganda, 1689–1697 // Redefining William III. The Impact of the King-Stadholder in International Context / Ed. E. Mijers, D. Onnekink. Aldershot, 2007. P. 125–142.
- Crouzet D. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 – vers 1610) // Histoire, économie et société. Vol. 8. 1989. S. 507–525.
- Idem. Les guerres de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 – vers 1610). Seyssel, 1990.
- Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland / Hg. H.-Ch. Rublack. Gütersloh, 1992.
- Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der «Zweiten Reformation» / Hg. H. Schilling. Gütersloh, 1986.
- El Kenz D., Gantet C. Guerres et paix de religion en Europe XVI-e – XVII-e siècles. Paris, 2008. P. 132–136.
- Emrich G. Die Emigration der Salzburger Protestanten 1731–1732. Reichsrechtliche und konfessionspolitische Aspekte. Münster, 2002.
- Fuchs A. Der Siebenjährige Krieg als virtueller Religionskrieg an Beispielen aus Preußen, Österreich, Kurhannover und Großbritannien // Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa. S. 313–343.
- Harris T. London crowds in the reign of Charles II. Propaganda and politics from the Restoration until the exclusion crisis. Cambridge, 1987.
- Haug-Moritz G. Der Schmalkaldische Krieg (1546/47) – ein kaiserlicher Religionskrieg? // Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa. S. 93–105.
- Hochedlinger M. Austria's wars of emergence 1683–1797. London, 2003.
- Holt M. P. The French wars of religion (1562–1629). Cambridge, 2005.
- Holzem A. Gott und Gewalt. Kriegelehren des Christentums und die Typologie des Religionskrieges // Formen des Krieges. Von der Antike bis zur Gegenwart / Hg. D. Beyraz, M. Hochgeschwender. Paderborn, 2007. S. 371–413.
- Kampmann Ch. Heiliger Krieg – Religionskrieg: Sakralisierungen des Krieges in der Geschichte. Einführung in die Gesamtthematik // Historisches Jahrbuch. Vol. 134. 2014. S. 3–9.

Kaufmann Th. Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts. Tübingen, 2006.

La fausse clef du cabinet des Princes de l'Europe ou Rome trahie. Osnabruk, 1691. [Bibliothèque Nationale de France, G –15966].

Le Roux N. Guerres et paix de Religion 1559–1598. Paris, 2014.

*Lettre d'un Ministre Catholique Deputé à la Diette de Ratisbonne. Ecrite à M. l'Evêque de **.* [Ratisbonne?], 1689. [Bibliothèque Nationale de France, MP–791].

Levillain Ch.-E. Vaincre Louis XIV. Angleterre, Hollande, France: Histoire d'une relation triangulaire 1665–1688. Seyssel, 2010.

Lotz-Heumann U. Die doppelte Konfessionalisierung in Irland. Konflikt und Koexistenz im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Tübingen, 2000.

Moritz A. Interim und Apokalypse. Die religiösen Vereinheitlichungsversuche Karls V. im Spiegel der magdeburgischen Publizistik 1528–1551/52. Tübingen, 2009.

Mühling Ch. Die europäische Debatte über den Religionskrieg (1679–1714). Konfessionelle Memoria und internationale Politik im Zeitalter Ludwigs XIV. Göttingen, 2018.

Niggemann U. Die Hugenottenverfolgung in der zeitgenössischen deutschen Publizistik (1681–1690) // Francia. Vol. 32. 2005. S. 59–108.

Nishikawa S. Ending a religious cold war. Confessional trans-state networks and the Peace of Utrecht // New Worlds? Transformations in the Culture of International Relations Around the Peace of Utrecht / Ed. I. Schmidt-Voges, A. Crespo Solana. London, 2017. P. 113–127.

Replique du Conseiller aulique. à la Lettre du Gentilhomme Liegeois. Traduite de l'Allemand // Lettres et réponses au sujet de la Ligue d'Ausbourg et les resolutions recentes. Juxte la copies. Amsterdam, 1689. [Bibliothèque Nationale de France, M–21693].

Rudolph H. Religious Wars in the Holy Roman Empire? From the Schmalkaldic War to the Thirty Years War // The European Wars of Religion. An Interdisciplinary Reassessment of Sources, Interpretations, and Myths / Ed. W. Palaver, H. Rudolph. Franham, 2016. S. 92–98.

Schilling H. Konfessionelle Religionskriege in politisch-militärischen Konflikten der Frühen Neuzeit // Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich/ Hg. K. Schreiner. München, 2008. S. 127–149.

Schindling A. Kriegstypen in der Frühen Neuzeit // Formen des Krieges. S. 99–119.

Idem. Türkenkriege und «konfessionelle Bürgerkriege». Erfahrungen mit Religionskriegen in der Frühen Neuzeit // Krieg und Christentum. Religiöse

Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens / Hg. A. Holzem. Paderborn, 2009. S. 596–621.

Schorn-Schütte L. Konfessionskriege und europäische Expansion. Europa 1500–1648. München, 2010.

Schwoerer L.G. Propaganda in the Revolution of 1688–89 // American Historical Review. Vol. 82. 1977. P. 843–874.

Skinner Q. Meaning and Understanding in the History of Ideas // History and Theory. 1969. Vol. 8. № 1. P. 3–53.

Strayer B. E. Huguenots and Camisards as aliens in France 1598–1789. The Struggle for Religious Toleration. Lewiston (New York), 2001.

Vitry L. de l'Hospital. Le Manifeste De Monsievr De Vitry, Govvernevr de Meaux, A la Noblesse de France. Lyon, Claude Morillon, 1594 [Bibliothèque Municipale de Lyon, FC189–19].

Weber G. Geschichte der Gegenreformation und der Religionskriege. Leipzig, 1875.

Zeeden E.W. Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe. München, 1965.

Zwierlein C. Discorso und Lex Dei: die Entstehung neuer Denkraumen im 16. Jahrhundert und die Wahrnehmung der französischen Religionskriege in Italien und Deutschland. Göttingen, 2006.

Ульрих Ниггеманн

Гугеноты: Реформация и конфессиональная гражданская война во Франции¹⁹⁵

Любой, кто следил в последнее время за юбилейной деятельностью так называемой лютеровской декады¹⁹⁶, мог быстро заметить, что в ней прослеживается очевидный национальный перекося. Особенно это характерно для Германии. В центре внимания находится немецкая Реформация или, скорее, Реформация, сфокусированная на Лютере, Виттенберге и вывешивании тезисов: только так она воссоздается в культурной памяти и, конечно, доходит до публики. Однако эта сторона Реформации затмевает гетерогенность, многообразие и комплексность церковно-исторического развития событий в период около 1500 года¹⁹⁷. Более того, есть прочные основания поместить Реформацию или, пожалуй, лучше говорить во множественном числе – Реформации, в общий контекст, который намного шире так называемого кризиса позднего средневековья и изменившихся в XIV–XV вв. форм религиозного сознания. Это проявилось в гуманизме и его многочисленных разновидностях, в движении гуситов в Богемии, лоллардов в Англии, *Devotio Moderna* и др. Все эти явления не ограничивались ни собственно Реформациями раннего XVI в., ни католическими реформами¹⁹⁸.

Наравне с хронологическим ограничением Реформации, связанным с логикой культуры памяти, ее понимание затрудняют также как национальные, так и персонифицированные клише. Не отрицая роли Лютера, тем не менее, нельзя отделять его от многообразия реформаторских начинаний и связанных с этим действующих лиц.

Представляется целесообразным более отчетливо подчеркнуть для широкой публики комплексность и мультиполярность реформационных событий. Это необходимо, когда мы говорим о сложных церковно-исторических, культурно-исторических, социально-исторических событиях XVI в. Реформация была не немецким, не виттенбергским, а европейским событием, которое необходимо представлять как в его транснациональности, так и в различных переплетениях¹⁹⁹. Все это поможет выявить различные варианты Реформации в разных регионах.

Существует искушение рассматривать Реформацию как неизбежный результат морального упадка средневековой церкви, что отвечает традиционным нарративам. Не менее часто говорят и о так называемой «теории пороховой бочки», т.е. о распространённом и возрастав-

¹⁹⁵ Статья основана на докладе, сделанном автором 24 октября 2017 г. в университете Вюрцбурга. Немецкий вариант этой статьи будет опубликован в сборнике, который в настоящее время находится в печати.

¹⁹⁶ Обо всех мероприятиях, проведенных в Германии во время «декады Лютера» можно прочитать здесь: <https://www.luther2017.de>.

¹⁹⁷ О культуре памяти о Реформации в 2017 г. см.: *Pohlig M.* Jubiläumsliteratur? Zum Stand der Reformationsforschung im Jahr 2017 // *ZHF*. 2017. V. 44. S. 213–217; *Sandl M.* Medialität und Ereignis. Eine Zeitgeschichte der Reformation (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen, 18). Zürich, 2011. S. 21–37. Общий категориально-понятийный аппарат по методологическим проблемам культуры памяти представлен в работе: *Erl A.* Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. 2. Aufl. Stuttgart, 2011.

¹⁹⁸ См., например: *Rapp F.* Das religiöse Leben // *Von der Reform zur Reformation (1450–1530)* / Hrsg. M. Venard, H. Smolinsky. Freiburg ;Basel; Wien, 1995. S. 212– 304. (Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur; 7); *Klueting H.* Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte. Darmstadt, 2007. S. 135–173; о кризисах в Раннее Новое время см.: *Schubert E.* Einführung in die Grundprobleme der deutschen Geschichte im Spätmittelalter (Grundprobleme der deutschen Geschichte). Darmstadt, 1992; *Boockmann H.* Stauferzeit und spätes Mittelalter. Deutschland 1125–1517. Berlin, 1987. (Siedler Deutsche Geschichte; 4).

¹⁹⁹ Например, *Pohlig M.* Jubiläumsliteratur. S. 251f.; *Pohlig M.* The World Is Not Enough. Reflexionen zu den globalen und europäischen «Weltwirkungen» der Reformation // *Archiv für Reformationsgeschichte*. V. 108. 2017. S. 63–73; *Benedict Ph.* Global? Has Reformation History Even Gotten Transnational Yet? // *Archiv für Reformationsgeschichte*. V. 108. 2017. S. 52–62.

шем недовольстве прихожан духовенством и церковью²⁰⁰. Несмотря на то, что существуют безусловные доказательства подобного недовольства, такое объяснение кажется слишком поверхностным, поскольку оно несомненно проявлялось в течение всего средневековья и особенно примерно с середины XIV в., когда усиливаются реформы и иные реформационные начинания²⁰¹. Подвергнутая многочисленной критике торговля индульгенциями сама была результатом измененных форм благочестия, поиском уверенности в прощении, в спасении души²⁰².

Таким образом, необходим новый анализ реформационных событий, который хронологически не был бы слишком сфокусирован на 31 октября 1517 г. Подобное исследование должно, с одной стороны, избегать слишком большой персонификации, а, с другой, рассматривать события в европейском контексте. Одновременно встает вопрос, как и откуда были восприняты идеи Реформации, какое дальнейшее развитие они нашли и какие породили конфликты. Одним из наиболее удачных примеров здесь служит Франция. Именно там гуманистическое движение стало причиной таких конфликтов, которые, в конце концов, вылились в чрезвычайно кровопролитные гражданские войны²⁰³. Обращаясь к Франции, необходимо вначале поговорить об импульсах, которые французские сторонники Реформации получали из-за границы: из Виттенберга, Цюриха, Страсбурга и Женевы, а также о возникших в самой Франции начинаниях и стремлениях. Реформация во Франции имела совершенно самостоятельный характер, а не была всего лишь усвоением лютеровских или кальвиновских трудов. Именно поэтому, во-первых, необходимо обратиться к ранним реформационным шагам и к гуманизму, а также остановиться на влиянии реформаторских идей из-за границы. Во-вторых, необходимо проследить роль укрепления кальвинизма с 1540-х гг. и его связь с возникновением реформаторских общин. К тому же не следует забывать, что во Франции Реформация оставалась феноменом меньшинства, что также нельзя оставлять за рамками исследования. Наконец, в-третьих, важным является вопрос эскалации конфессионального насилия, начавшегося примерно с 1557 г., которое не только ввергло в глубокий кризис королевство Франция, но и повлияло на сущность французского протестантизма.

²⁰⁰ Ср.: *Ehrenpreis S., Lotz-Heumann U.* Reformation und konfessionelles Zeitalter (Kontroversen um die Geschichte). Darmstadt, 2002. S. 26f.

²⁰¹ *Rapp F.* Die Vielfalt der Reformbestrebungen // *Von der Reform zur Reformation*. S. 142–206; *Leppin V.* Die Reformation (Geschichte kompakt). 2. Aufl. Darmstadt, 2017. S. 9–18; *Klueting H.* Op. cit. S. 122–134; о Франции см.: *Chiffolleau J.* La religion flamboyante (v. 1320 – v. 1520) // *Histoire de la France religieuse* / Hrsg. J. Le Goff, R. Rémond. 4 vol. Paris, 1988. Vol. 2. P. 14.

²⁰² Ср.: *Winterhager W. E.* Ablass // *Enzyklopädie der Neuzeit*. Stuttgart, 2005. Bd. 1. Sp. 14–19; *Laudage Ch.* Das Geschäft mit der Sünde. Ablass und Ablasswesen im Mittelalter. Freiburg u.a., 2016; *Winterhager W. E.* Ablasskritik als Indikator historischen Wandels vor 1517: Ein Beitrag zu Voraussetzungen und Einordnung der Reformation // *Archiv für Reformationsgeschichte*. V. 90. 1999. S. 6–71.

²⁰³ Подробнее см.: *Holt M. P.* The French Wars of Religion, 1562–1629 (New Approaches to European History). Cambridge, 1995; *Venard M.* Frankreich und die Niederlande // *Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30)* / Hrsg. M. Venard, H. Smolinski. Freiburg; Basel; Wien, 1992. S. 479–484. (Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur; 8); *Niggemann U.* Hugenotten (Profile). Köln; Weimar; Wien, 2011. S. 16–18; *Daussy H.* Le Parti Huguenot. Chronique d'une désillusion (1557–1572). Genf., 2014. (Travaux d'Humanisme et Renaissance; 527); наиболее полно эти сюжеты отражены в: *Crouzet D.* Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 – vers 1610). 2 Bde. Seyssel, 1990.

I

Позднесредневековая религиозность была религиозностью в развитии. Вопрос индивидуального спасения души стал центральным, в то время как смерть, страдание и искупление грехов играли более значительную роль в предыдущие периоды. Покаяние и благочестие находились в центре вероучения, чему в немалой степени с 1348 г. способствовали волны чумы²⁰⁴. Мнения историков о состоянии религии и церкви во Франции в период около 1500 г. совершенно различны. Схожая картина наблюдается и в дискуссии немецкоязычных исследователей. Жак Шиффоле ввел термин «*religion flamboyant*», чтобы описать религиозность, изменчивую, но одновременно цветущую и интенсивную²⁰⁵. Об обширном кризисе церкви, вероятно, не может быть речи. Однако не подлежит сомнению и тот факт, что прихожане, так же, как и духовенство, видели необходимость реформ²⁰⁶.

Набирающее силу французское государство все больше пыталось подчинить себе церковь в стране, по крайней мере – в основных регионах, таких, как Иль-де-Франс и долина Луары. Такой феномен чаще всего связывают с понятием «галликанство»²⁰⁷. В это время особенно ярко в трудах гуманистов разрабатывались теории, критиковавшие церковь. В парижской Сорбонне иногда читали лекции такие выдающиеся ученые-гуманисты, как, например, Эразм Роттердамский²⁰⁸. Вне стен университетов возникали кружки гуманистов. К самым влиятельным принадлежал кружок в городе Мо во главе с новоизбранным епископом Гийомом Брисонне²⁰⁹. Кружку покровительствовала Маргарита Ангулемская – сестра Франциска I. Наряду с Гийомом Брисонне его посещали Жак Лефевр из Этапля (Якоб Фабер) и Гийом Фарель²¹⁰. В подобных высокоинтеллектуальных кружках можно было размышлять о началах христианства и об ориентации на Библию. Во Франции также говорят об «*evangelisme*», понимая это как одну из основных, ориентированных на Евангелие точек зрения, приобретенных в процессе гуманистических обсуждений²¹¹.

Однако решающим стало то, что труды и мысли Лютера, которые, благодаря – не в последнюю очередь – немецким студентам, стали известны в Париже, наложились на специфические французские реалии и создали для них новые импульсы²¹². Как и в немецкоязычных землях,

²⁰⁴ См.: Rapp F. Das religiöse Leben. S. 233–290.

²⁰⁵ Chiffolleau J. La religion flamboyante. Подробнее о вопросах религиозности: Boisson D., Daussy H. Les protestants dans la France moderne. Paris, 2006. P. 11–15.

²⁰⁶ См., например: Rapp F. Die Länder der westlichen Christenheit: III. Frankreich // Von der Reform zur Reformation. S. 362–372; Müller H. Kirche in der Krise. Das große abendländische Schisma (1378–1417) // Europa im 15. Jahrhundert. Herbst des Mittelalters – Frühling der Neuzeit? / Hrsg. K. Herbers, F. Schuller. Regensburg, 2012. S. 10f.; Holt M. P. Op. cit. P. 14f.

²⁰⁷ О галликанстве см.: Klüeting H. Op. cit. S. 109f.; Rapp F. Die Länder der westlichen Christenheit. S. 348–355; Châtellier L. Gallikanismus I: Historisch // Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 4. 3. Aufl. Freiburg u.a., 1995. Sp. 274–279; Holt M. P. Op. cit. P. 10–14.

²⁰⁸ Ср.: Schottenloher O. Erasmus von Rotterdam, Desiderius // Neue Deutsche Biographie. Bd. 4. Berlin, 1959. S. 554–560; Klüeting H. Op. cit. S. 168.

²⁰⁹ Подробнее о Г. Брисонне см.: Crouzet D. La genèse de la Réforme française (vers 1520 – vers 1562). Paris, 2008. P. 122–147; Heller H. Reform and Reformers at Meaux 1518–1525. PhD thesis. Cornell University, 1969. P. 24–49.

²¹⁰ Подробнее см.: Heller H. Reform and Reformers; Léonard E.G. Histoire générale du Protestantisme. 3 vol. Paris, 1961. Hier: Paris, 1988. Vol. 1. P. 24f., 203; Greengrass M. The French Reformation (Historical Association Studies). Oxford, 1987. P. 14–16, 17f.; Venard M. La grande cassure (1520–1598) // Histoire de la France religieuse / Hrsg. J. Le Goff, R. Rémond. 4 vol. Paris, 1988. Vol. 2. P. 224–226; Rapp F. Frankreich // Von der Reform zur Reformation. S. 372; Boisson D., Daussy H. Op. cit. P. 17–20; Holt M. P. Op. cit. P. 15–18; Klüeting H. Op. cit. S. 165–167; Godin A. Humanismus und Christentum // Von der Reform zur Reformation. S. 612–672, hier 632–634; Crouzet D. La genèse de la Réforme française. P. 104–122; cp.: Venard M. Frankreich und die Niederlande. S. 455.

²¹¹ Ср.: Venard M. Frankreich und die Niederlande. S. 454–460; или подробнее о термине см.: Crouzet D. La genèse de la Réforme française. P. 110–114.

²¹² Crouzet D. La genèse de la Réforme française. P. 172–181.

книгопечатание во Франции существенно способствовало широкому распространению идей и дискуссий. Оно делало молодое, устроенное в значительной степени на средневековый лад общество динамичным, что раньше едва ли было возможным²¹³. Многообразие мнений, родившееся в подобных условиях, нельзя было ограничить. Наряду с французскими центрами книгопечатания, такими как Париж и Лион, значительную роль играли Страсбург, Базель и Антверпен, выступавшие как печатные центры сочинений для французского рынка²¹⁴. Тексты Лютера и других реформаторов все больше обсуждались в окружении Жака Лефевра из Этапля. С 1507 г. Лефевр сам приступил к критическому изданию отдельных частей Библии, с 1521 г. он работал над переводом Библии на французский язык²¹⁵. Уверенно говорить о том, что импульс исходил только от лютеровской Реформации, можно лишь отчасти. Напротив, в кружке из Мо были уже попытки критически изучать текст Библии и сделать ее доступной для народа. Гуманистический порыв сделать письменные источники основой веры действовал здесь так же, как и связанное с ним критическое отношение к существующей религиозной практике.

Уже в 1521 г. Сорбонна осудила большую часть лютеровских тезисов и тем самым снова подчеркнула собственное право толкования религиозных вопросов²¹⁶. Борьбу за самостоятельное толкование следует подчеркнуть особо. В действительности речь шла далеко не только о вопросах догматики, еще большее значение имели проблемы влияния и власти: кто обладал авторитетом, чтобы определять в конкретной ситуации или в целом, что является конформным, а что нет? Своей быстрой и четкой реакцией Сорбонна успешно закрепила за собой претензии на такой авторитет. В 1523 г. Сорбонна осудила перевод Библии Лефевра, а его самого объявила еретиком²¹⁷. Подобный шаг имел далеко идущие последствия, так как тем самым была обозначена четкая демаркационная линия. Если кружок в Мо в ранний период формулировал реформационные идеи без существенных ограничений, то теперь стало ясно, какие границы нельзя переступать. Такой человек, как, например, епископ Брисонне, сделавший карьеру на церковном поприще, не мог или не хотел оставить свой пост и попадал под давление. Вследствие этого он дистанцировался от Лефевра, Фареля и Гийома Бюде, которые продолжали нарушать появившиеся границы. Кружок в Мо распался²¹⁸.

Показательно для этого периода, что реформаторское движение, если о таковом вообще можно говорить, по своему характеру оставалось очень неопределенным. Хотя на языке Сорбонны, а также администрации, это явление определялось как «*lutheriens*»²¹⁹, о лютеровском движении или о создании общины не могло быть и речи. Так же, как в Нидерландах²²⁰, дело не дошло до создания организационной структуры и вероисповедания. Критика фальсификации подлинного учения Христа, стремление обрести заново исконные христианские представления являли собой, как, например, в ранних работах Гийома Фареля, смесь с идеями Лютера, но не были направлены на разрыв с официальной церковью²²¹. Общими для различных малень-

²¹³ О последствиях книгопечатания подробнее см.: *Burkhardt J.* Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung 1517–1617. Stuttgart, 2002. S. 16–76.

²¹⁴ *Greengrass M.* The French Reformation. P. 12.

²¹⁵ *Heller H.* Reform and Reformers. P. 167–222; *Greengrass M.* The French Reformation. P. 17f.; *Holt M. P.* Op. cit. P. 15; *Crouzet D.* La genèse de la Réforme française. P. 168f.; *Boisson D., Daussy H.* Op. cit. P. 24f.; *Klueting H.* Op. cit. S. 165f.

²¹⁶ См.: *Greengrass M.* The French Reformation. P. 9; *Boisson D., Daussy H.* Op. cit. P. 24; *Crouzet D.* La genèse de la Réforme française. P. 93; *Holt M. P.* Op. cit. P. 16.

²¹⁷ *Crouzet D.* La genèse de la Réforme française. P. 169f.; *Boisson D., Daussy H.* Op. cit. P. 28f.

²¹⁸ См.: *Léonard E.G.* Op. cit. Vol. 1. P. 203; *Crouzet D.* La genèse de la Réforme française. P. 221–223; *Boisson D., Daussy H.* Op. cit. P. 25f.; *Holt M. P.* Op. cit. P. 16f.; о духовном авторитете и влиянии Сорбонны см.: *Boisson D., Daussy H.* Op. cit. P. 34.

²¹⁹ Например: *Boisson D., Daussy H.* Op. cit. P. 38; *Crouzet D.* La genèse de la Réforme française. P. 464; *Dölemeyer B.* Die Hugenotten. Stuttgart, 2006. S. 15.

²²⁰ О ситуации в Нидерландах подробнее см.: *Lienhard M.* Die Ausbreitung der lutherischen Botschaft // Von der Reform zur Reformation. S. 744–764; *Venard M.* Frankreich und die Niederlande.

²²¹ *Greengrass M.* The French Reformation. P. 13f.; *Sunshine G.S.*, Reforming French Protestantism. The Development of

ких групп и кружков были только ориентация на Евангелие, а также разная степень одобрения лютеровской критики существующей церкви папы Римского, существовавшие с самого начала на фоне очевидного подавления и преследования. Термин «*lutherien*» служил при этом для обозначения врага и призыва к борьбе с ним, под ним могла подразумеваться любая ересь и отход от догматического учения. Лютеранами считались все, кто отклонялся от мнения о вере, определенного Сорбонной²²². С другой стороны, сторонники реформ старались завуалировать любую связь с Лютером и его учением. Даже переводы текстов Лютера были значительно смягчены²²³.

Преследования вначале выражались в конфискации и уничтожении книг, классифицированных как лютеровские. Затем их стали всё чаще направлять против людей. В 1524 г. состоялась первая казнь ткача из Мо²²⁴. Наряду с Сорбонной, существовали группы при дворе, выступавшие за жёсткий курс в вопросах веры. Профессора Сорбонны боролись за то, чтобы соблюдалось право толкования вопросов веры и определения ереси в рамках правовых норм, установленных Римом. После битвы при Павии и пленения короля сторонники жесткого преследования одержали вверх, несмотря на то, что Маргарита Ангулемская, ставшая королевой Наварры, и Франциск I выступали за сдержанную позицию²²⁵. Победе антиреформационных сил способствовало и то, что на новую ступень эскалации в 1534 г. встал конфликт вокруг так называемого «дела о листовках» (*Affaire des Placards*), т.е. о реформаторских памфлетах, распространяемых в Лувре²²⁶. В дальнейшем периоды ожесточенных преследований чередовались с относительной нормализацией отношений между католиками и протестантами²²⁷. В конце 1540-х гг. при Генрихе II была создана Огненная палата (*Chambre Ardente*) – специальный трибунал для процессов над еретиками²²⁸. Таким образом, произошла передача дел от церковных инстанций к светскому суду, что ярко демонстрирует, насколько «дело о листовках» представлялось опасным правящим кругам. Можно сказать, что мы в данном случае имеем дело с механизмом, основанным на угрозах и обещающим восстановление безопасности и порядка с помощью исключительных мер. К этим исключительным мерам как раз и относилось создание Огненной палаты, что стало чрезвычайным обстоятельством, которое можно рассматривать в контексте борьбы за право толкования²²⁹. Однако необходимо заметить, что меняющееся внешнеполитическое положение постоянно приводило к отмене подобных мер. Если Франциск I или в дальнейшем Генрих II были вынуждены вступать в альянсы с протестантами-князьями империи, процессы над еретиками во Франции откладывались или же пересматривались²³⁰.

Huguenot Ecclesiastical Institutions, 1557–1572. Kirksville/MO, 2003. P. 12–14. (Sixteenth Century Essays & Studies; 66)

²²² Greengrass M. The French Reformation. P. 11f.

²²³ Ср.: Greengrass M. The French Reformation. P. 12f.; подробнее о взглядах Брисонне см. Léonard E.G. Op. cit. Vol. 1. P. 203; Holt M. P. Op. cit. P. 16.

²²⁴ Ср.: Greengrass M. The French Reformation. P. 9f.

²²⁵ Léonard E.G. Op. cit. Vol. 1. P. 204.

²²⁶ Подробнее см.: Léonard E.G. Op. cit. Vol. 1. P. 207f.; Higman F. La Diffusion de la Réforme en France, 1520–1565. Genf, 1992. P. 69f. (Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève; 17); Greengrass M. The French Reformation. P. 24–27; Holt M. P. Op. cit. P. 18–21; Boisson D., Daussy H. Op. cit. P. 37–41; van't Spijker W. Calvin: Biographie und Theologie // Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch / Hrsg. B. Moeller. Bd. 3. Göttingen, 2001. S. 121f.; Crouzet D. La genèse de la Réforme française. P. 265f., 273–276.

²²⁷ Например: Crouzet D. La genèse de la Réforme française. P. 278.

²²⁸ Подробнее см.: Crouzet D. La genèse de la Réforme française. P. 276–278; Boisson D., Daussy H. Op. cit. P. 39–41. О „*Chambre Ardente*“ см.: Greengrass M. The French Reformation. P. 36; Crouzet D. La genèse de la Réforme française. P. 479–484; Venard M. Frankreich und die Niederlande. S. 453f.

²²⁹ См.: Wenzel Ch. Sicherheit in den Debatten der französischen Religionskriege (1557– 1589): Vorstellungen und Funktionen. Diss. phil. Marburg, 2017. S. 55f.

²³⁰ См.: Venard M. Frankreich und die Niederlande. S. 452.

II

Усиление преследований во Франции быстро спровоцировало эмиграцию, правда, поначалу не слишком многочисленную. В эмиграцию были вынуждены отправиться в основном авторы публицистических сочинений и лидеры регионального движения. За границей оказались такие выдающиеся личности как Гийом Фарель и Жан Кальвин, больше известный под своим латинизированным именем Иоганн Кальвин (1509–1564).

Сначала Францию покинул Фарель. Несколько лет (1533–1536) он провел в Базеле, Страсбурге и Мемпельгарде, прежде чем обосновался в Женеве²³¹. Кальвин был родом из Пикардии. Объявив о своих реформационных убеждениях²³², он уехал из Франции во время волны преследований, вызванных историей с листовками. По приглашению Фареля Кальвин отправился в Женеву, где уже в 1536 г. представил первую редакцию своего “*Institutio christianae religionis*” (Наставление в христианской вере)²³³, написанную на латыни ещё в Страсбурге. Однако он быстро вступил в конфликт с городским советом из-за своих радикальных взглядов и покинул Женеву²³⁴. Только в 1541 г. Кальвин вновь смог вернуться туда. За время его отсутствия соотношение сил изменилось под влиянием многочисленных волнений, что позволило ему занять радикальную позицию и провести всеобъемлющую Реформацию. В 1541 г. Кальвин разработал проект церковного переустройства в Женеве, в 1542 г. создал Женевский катехизис²³⁵.

Во время Реформации в Женеве проект церковного переустройства был реализован. В его основе лежала общинная структура, которая предполагала наличие в каждой общине четырех должностей: учителя, пастора, пресвитера, или старейшины, и дьякона²³⁶. Ключевую роль играли пасторы, хотя важное место отводилось также старейшине и дьякону, дополнявшим пастора; эти должности занимали прихожане. В то время, как дьяконы осуществляли заботу о бедных, старейшины вместе с пасторами следили за церковной дисциплиной и занимались так называемым «надзором за грехами», т.е. настойчиво вмешивались во внутренние дела общины, требуя единообразия в нормах поведения, что могло распространяться даже на самую личную сферу. Тот, кто вёл себя не в соответствии с требованиями конформности, мог быть вызван в церковный совет или даже, в особых случаях, лишен причастия²³⁷. С теологической точки зрения, за этим не стояло каких-то устойчивых представлений о нормах благочестия, это было скорее символическое понимание праведного образа жизни, соответствуя которому можно было достичь избранности. Избранный добросовестно следовал при жизни божествен-

²³¹ О Фареле см.: Venard M. Frankreich und die Niederlande. S. 463f.; Crouzet D. La genèse de la Réforme française. P. 244–249.

²³² О ранних годах Кальвина см.: Crouzet D. La genèse de la Réforme française. P. 288–296; Boisson D., Daussy H. Op. cit. P. 44–47; van’t Spijker W. Op. cit. S. 115–124; Millet O. Die reformierten Kirchen // Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30). S. 64–66; подробнее о Кальвине см.: Mours S. Le Protestantisme en France au XVI^e siècle. Paris, 1959. P. 51–62; Stauffer R. Johannes Calvin // Gestalten der Kirchengeschichte / Hrsg. M. Greschat. Bd. 6. Die Reformationszeit II. Stuttgart u.a., 1981. S. 211–240; Millet O. Op. cit. S. 64–67; Nijenhuis W. Calvin, Johannes // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 7. Berlin; N. Y., 1981. S. 568–592; Gerrish B. A. Calvin, Johannes // Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft / Hrsg. H. D. Betz u.a. Bd. 2. Tübingen, 1999. Sp. 16–36; Bouwsma W.J. John Calvin. A Sixteenth-Century Portrait. N. Y.; Oxford, 1988.

²³³ Ср.: Boisson D., Daussy H. Op. cit. P. 48–53; van’t Spijker W. Op. cit. S. 124f.; Holt M. P. Op. cit. P. 22–24.

²³⁴ Подробнее см.: Venard M. Frankreich und die Niederlande. S. 464; van’t Spijker W. Op. cit. S. 136–141; Millet O. Op. cit. S. 65; Crouzet D. La genèse de la Réforme française. P. 302–304.

²³⁵ Crouzet D. La genèse de la Réforme française. P. 304–311; Boisson D., Daussy H. Op. cit. P. 52f.; Venard M. Frankreich und die Niederlande. S. 465; van’t Spijker W. Op. cit. S. 153–157; Millet O. Op. cit. S. 66; Holt M. P. Op. cit. P. 24–26.

²³⁶ О Женевском церковном уложении см.: van’t Spijker W. Op. cit. S. 156–160; Crouzet D. La genèse de la Réforme française. P. 305–308; Millet O. Op. cit. S. 75–78; Chareyre Ph., Mentzer R.A. Organizing the Churches and Reforming Society // A Companion to the Huguenots / Ed. R.A. Mentzer, B. Van Ruymbeke. Leiden; Boston, 2016. P. 17–42, 21f. (Brill’s Companions to the Christian Tradition; 68).

²³⁷ Например: Millet O. Op. cit. S. 76f.

ным законам. При этом акцент ставился очень чётко на суверенитет и всемогущество Бога, что позволило ученикам и последователям Кальвина выстроить учение о предопределении, т.е. представление о том, что по воле Божьей с давних пор определены праведники и обречённые²³⁸.

Во Франции, как и в Нидерландах, организация общин реформатов и создание надрегionalных структур шли по пути принятия теологии и церковных принципов Кальвина. Таким образом, с 1540-х гг. четкая реформаторская теология женеvского образца вытеснила слабые евангелические лютеровские начинания. Французский протестантизм получил однозначно кальвинистскую форму²³⁹, благодаря разработанному Кальвином вероисповеданию, которое, как *Confessio Gallicana*, было принято национальным синодом в 1559 г. и подтверждено национальным синодом, проходившим в 1571 г. в Ла Рошели. Уже с 40-х гг. XVI в. учение Кальвина заняло господствующее положение по отношению к существовавшим ранее лютеровским течениям²⁴⁰. Кальвину принадлежит и проект церковного уложения *Discipline Ecclesiastique des Eglises Reformees de France*, который был принят первым национальным синодом в 1559 г. Позже он превратился в текст, состоящий из 14 глав²⁴¹. Церковное уложение вводило должности проповедников, старейшин и дьяконов, которые отвечали за церковные службы и церковное хозяйство, руководство церковью, а также за заботу о бедных. Старейшины и дьяконы избирались из отцов семейств общины, новые члены в дальнейшем кооптировались. Проповедники, напротив, назначались синодом, но не могли быть навязаны общине²⁴². В отличие от пасторской системы Женевы, своеобразным французским нововведением стало появление пресвитерски-синодального церковного порядка²⁴³. Проповедники, старейшины и дьяконы совместно образовывали пресвитерство, которое во французском церковном уложении обозначалось как *Consistoire*²⁴⁴ (консистория). В качестве высших органов функционировали регулярно собиравшиеся окружные и провинциальные синоды, на которые каждая община посылала своих делегатов, а также, при необходимости, национальные синоды²⁴⁵. Такие синоды

²³⁸ Об учении Кальвина см.: *Millet O.* Op. cit. S. 67–82; *van't Spijker W.* Op. cit. S. 203–218; а также *Crouzet D.* La genèse de la Réforme française. P. 312–347.

²³⁹ Тексты источников на немецком и французском см.: *Mengin E.* Das Recht der französisch-reformierten Kirche in Preußen. Urkundliche Denkschrift. Berlin, 1929. S. 38–63. *Léonard E.G.* Op. cit. Vol. 2. P. 102f.; *Armogathe J.-R.* Croire en liberté. L'Église catholique et la révocation de l'Édit de Nantes. Paris, 1985. P. 23–25; *van't Spijker W.* Op. cit. S. 226; *Millet O.* Op. cit. S. 97–101; *Sunshine G.S.* Op. cit. P. 27–30; а также *Boisson D., Daussy H.* Op. cit. P. 85–87.

²⁴⁰ См., например: *Nürnberg R.* Die Politisierung des französischen Protestantismus. Calvin und die Anfänge des protestantischen Radikalismus. Tübingen, 1948. S. 31; *Léonard E.G.* Op. cit. Vol. 2. P. 82–94; *Mieck I.* Die Entstehung des modernen Frankreich 1450–1610. Strukturen, Institutionen, Entwicklungen. Stuttgart u.a., 1982. S. 232–235; *Sutherland N.M.* The Huguenot Struggle for Recognition. New Haven; London, 1980. P. 35–39; *Venard M.* Frankreich und die Niederlande. S. 466–468. Общие работы об успехе кальвинизма во Франции см.: *Prestwich M.* Calvinism in France, 1555–1629 // *International Calvinism 1541–1715* / Ed. M. Prestwich. Oxford, 1985. P. 73–82.

²⁴¹ Текст источника на немецком и французском языке см.: *Mengin E.* Op. cit. S. 64–185. О появлении и рецепции этого документа подробнее см.: *Léonard E.G.* Op. cit. Vol. 2. P. 98–100; *van't Spijker W.* Op. cit. S. 226–228; *Prestwich M.* Op. cit. P. 85f.; *Sunshine G.S.* Op. cit. P. 5–8; *Chareyre Ph., Mentzer R.A.* Op. cit. P. 20f.

²⁴² Kapitel I. Art. 4, 6 // *Mengin E.* Op. cit. S. 66–69. Cp. с изд.: *Léonard E.G.* Op. cit. Vol. 2. P. 101f.; *van't Spijker W.* Op. cit. S. 226f.

²⁴³ *Léonard E.G.* Op. cit. Vol. 2. P. 93, пишет: „Mais les conditions du protestantisme français – émulsion en pays hostiles de petits groupes de professants, congrégationalistes d'origine et de tendances – firent des entreprises de ces jeunes Églises pour se fédérer une œuvre plus originale que le simple établissement de l'ordre genevois.“

²⁴⁴ Kapitel V // *Mengin E.* Op. cit. S. 98–115. Подробнее см.: *Mours S.* Le Protestantisme en France au XVII^e siècle (1598–1685). Paris, 1967. P. 100–112; *Prestwich M.* Op. cit. P. 93–97; *Sunshine G.S.* Op. cit. P. 120–142. О пресвитерианско-синодальной церкви во Франции см.: *Mours S.* Protestantisme en France au XVII^e siècle. P. 109–118; *Léonard E.G.* Op. cit. Vol. 2. P. 93f.; *Ligou D.* Le protestantisme en France de 1598 à 1715. Paris, 1968. P. 122–140; *Labrousse E.* „Une foi, une loi, un roi“? Essai sur la révocation de l'Édit de Nantes. Genf ; Paris, 1985. P. 47–49 (Histoire et Société; 7); *Labrousse E.* Calvinism in France, 1598–1685 / *International Calvinism 1541–1715*. P. 287–293; *Dubief H.* Hugenotten // *Theologische Realenzyklopädie* / Hrsg. G. Müller. Bd. 5. Berlin; N. Y., 1986. S. 619; *Boisson D., Daussy H.* Op. cit. P. 88–91; *Millet O.* Op. cit. P. 98.

²⁴⁵ См.: Kapitel VI–IX // *Mengin E.* Op. cit. S. 114–131. Cp.: *Sunshine G.S.* Op. cit. P. 32–62, 63–93; *Chareyre Ph., Mentzer R.A.* Op. cit. P. 23f.

решали дела, значение которых выходило за рамки одной общины, и обеспечивали единство реформированной церкви Франции. Теоретически общины и синоды сами занимались собственным управлением и обходились без участия светской администрации в решении своих проблем. Это отличало французскую реформированную церковь от институций Кальвина в Женеве, где церковь, руководимая пасторами, могла опереться на магистрат городской республики²⁴⁶.

Почему учение Кальвина было настолько привлекательно для реформационного движения во Франции, что смогло перевесить и видоизменить прежние начинания? Во-первых, Фарель и Кальвин были французами, т.е. их труды можно было прочитать в оригинале (если только они не были напечатаны на латыни). Кроме того, их создатели имели сеть личных знакомств во Франции, которые использовались и после их бегства в Женеву. Реформаторски настроенные священнослужители, вовлеченные в создание общин, вели постоянную переписку с Фарелем, Кальвином, а позже также с Теодором де Без (в латинском варианте – Теодором Беза). Они спрашивали совета и использовали опыт перестройки женевской церкви, в то время как сам Кальвин чрезвычайно старался повлиять на то, чтобы изменение церковных отношений во Франции проходило в его духе²⁴⁷.

Во-вторых, Кальвин, как и Цвингли, и верхненемецкая Реформация, был, по сравнению с Лютером, гораздо ближе к гуманизму. Поэтому можно утверждать, что «*evangelisme*» французского гуманизма продолжил свою жизнь. Теология Кальвина подхватила те реформаторские начинания, которые были влиятельными во Франции уже в до-реформационное время²⁴⁸. Именно это позволило идеям Кальвина легко прижиться на новой почве, в то время как представления Лютера о вере были лишь смутно связаны с гуманистическими идеями.

Наконец, в-третьих, преобразованная во Франции при содействии Кальвина пресвитерианско-синодальная церковная организация превосходно подходила для создания «подпольной» церкви²⁴⁹. Это, безусловно, было очень существенным фактором. Структура церкви, основанная на автономных общинах, была продумана, таким образом, уже на стадии создания и опиралась на выборных представителей, обходилась без административного одобрения. Реформатская церковь Франции (*Église Réformée de France*) могла функционировать автономно и независимо, в то время как лютеранские церкви в Германии и Скандинавии, а также возникшие с 1560-х гг. реформатские церкви Германии оставались тесно связанными с администрацией²⁵⁰. Несмотря на прочное убеждение ведущих протестантских священнослужителей в том, что корона Франции рано или поздно присоединится к истинной религии (т.е. будет реформирована), кальвинистская модель церковного устройства (*Discipline ecclésiastique*) казалась очень привлекательной во времена преследований.

Однако и вне конкретной церковной организации кальвинизм, проповедовавший веру в избранность, мог апеллировать к собственному восприятию и собственным планам одной небольшой группы. Положение религиозного меньшинства внутри враждебно настроенного большинства требовало такого образца толкования веры, который создавал бы из этого меньшинства маленький избранный отряд Бога. Последующее преследование на религиозной почве

²⁴⁶ О Женевской церкви см.: *van't Spijker W.* Op. cit. S. 156–168; *Millet O.* Op. cit. P. 73–78. О самостоятельности французской церкви ср.: *Prestwich M.* Op. cit. P. 85f.; *Lewis G.* Calvinism in Geneva in the time of Calvin and of Beza (1541–1605) / *International Calvinism 1541–1715*. P. 58f.; *Millet O.* Op. cit. P. 63, 74, 95.

²⁴⁷ Например: *Millet O.* Op. cit. P. 95; *Venard M.* Frankreich und die Niederlande. S. 467; *Boisson D., Daussy H.* Op. cit. P. 56–61.

²⁴⁸ См.: *Léonard E.G.* Op. cit. Vol. 1. P. 269–274; *Crouzet D.* La genèse de la Réforme française. P. 291f.; *Boisson D., Daussy H.* Op. cit. P. 44–47; ср.: *Venard M.* Frankreich und die Niederlande. S. 463f.

²⁴⁹ См.: *Léonard E.G.* Op. cit. Vol. 2. P. 93; *Millet O.* Op. cit. P. 95; *Niggemann U.* Immigrationspolitik zwischen Konflikt und Konsens. Die Hugenottenansiedlung in Deutschland und England (1681–1697). Köln; Weimar; Wien, 2008. S. 40f. (Norm und Struktur; 33).

²⁵⁰ С точки зрения историко-правовых учений до сих пор актуально исследование; *Heckel J.* Cura religionis, jus in sacra, jus circa sacra. Darmstadt, 1962.

становилось доказательством избранности. Жан Криспен в своей «Книге мучеников» (*Le Livre des Martyrs*, 1554) пишет: „*Entre les marques de la vraye Eglise de Dieu, ceste-cy a esté l'une de principales, à sauoir, qu'elle a de tous temps soustenu les assauts des persecutions*“²⁵¹. Хайнц Шиллинг однажды рассуждал о «теологии изгнанников»²⁵². В подобном ключе можно было бы говорить и о теологии меньшинств. Модели интерпретации преследований и изгнаний накладывали отпечаток не только на те группы, которые покинули страну, но влияли также и на тех, кто остался. Таким образом, кальвинизм с самого начала формировался под влиянием изгнаний и преследований и должен был сам себя организовывать и развивать. Этим он отличался от лютеранства.

Протестантизм кальвинистского толка во Франции достиг своего наибольшего распространения около 1560 г. Около 1,25 млн французов исповедовали к этому времени протестантизм, что составляло примерно 7,8% всего французского населения. Большинство общин находилось на юге Франции, в области Севенны и Центрального массива, на Атлантическом побережье и в Нормандии. Кроме того, относительно сильные общины находились в больших городах: наряду с Парижем, они были также в Руане, Орлеане и Лионе. Однако в результате гражданской войны и продолжавшихся преследований число общин снова стало сокращаться с 1570-х г.²⁵³

Можно констатировать, что наряду с процессом формирования общин и оформления вышестоящих организационных структур, с конца 1540-х г. были заложены основы последующего религиозного развития. Особо следует отметить процесс становления специфической конфессиональной культуры. Безусловно, это был процесс, который только начался во второй половине XVI в. и никак не закончился в первой половине XVII столетия. Организация реформированных общин и их кальвинизация стали первым шагом на этом пути. Наиболее очевидным было различие в оформлении сакральных помещений. Католицизм, особенно после принятия Тридентского вероисповедания, делал ставку на визуальные образы, превращая территорию за стенами церкви и церковные дворы в сакральные пространства путём установки крестов, изображений Христа и Мадонны. Протестантизм, особенно реформированного образца, напротив, отказывался почти полностью от изображений. Храмы реформированной церкви отличались простотой. Они, скорее, были похожи на залы и помещения для собраний: внимание концентрировалось на кафедре священника и столе для причастия. Скамьи даже часто группировались наискосок полукругом вокруг стола для причастия²⁵⁴. Католики едва ли могли воспринимать подобные помещения как сакральные. Они видели в них гражданские залы для собраний. Кальвинистов, наоборот, всё больше пугало обилие изображений в католических церквях, в чем они видели близость к идолопоклонству. С полным исчезновением в протестантизме культа святых исчезли также иконы и существующие в больших церквях боковые алтари – столь характерные для католицизма.

Более того, различия возникали и на уровне повседневных религиозных практик: чётки, поклонение изображениям Девы Марии и демонстративное осенение себя крестным знаме-

²⁵¹ *Crespin J.* Le Livre des Martyrs, qui est vn Recueil de plusieurs Martyrs qui ont enduré la mort pour le Nom de nostre Seigneur Iesus Christ, depuis Iean Hus iusques à ceste année presente. M.D.LIII, [Genf] 1554. [München, Bayerische Staatsbibliothek H. ref. 236], fol. *ii. Cp.: *Niggemann U.* Inventing Immigrant Traditions in Seventeenth-and Eighteenth-Century Germany: The Huguenots in Context // *Migrations in the German Lands, 1500–2000* / Ed. J. Coy, J. Poley, A. Schunka. N. Y.; Oxford, 2016. P. 91. (Spektrum; 13).

²⁵² *Schilling H.* Peregrini und Schiffchen Gottes. Flüchtlingserfahrung und Exulanten-theologie des frühneuzeitlichen Calvinismus // *Calvinismus: Die Reformierten in Deutschland und Europa. Katalog zur Ausstellung des Deutschen Historischen Museums* / Hrsg. A. Reiss, S. Witt. Berlin; Dresden, 2009. S. 160–168.

²⁵³ *Venard M.* Frankreich und die Niederlande. S. 468f.; *Niggemann U.* Hugenotten. S. 15; *Chareyre Ph., Mentzer R.A.* Op. cit. P. 17f.

²⁵⁴ См., например: *Millet O.* Op. cit. P. 82–85; *Gresch E.* Die Hugenotten. Geschichte, Glaube und Wirkung. 2. Aufl. Leipzig, 2005. S. 23; *Merten K.* Die Temples der Hugenotten // *Zuwanderungsland Deutschland: Die Hugenotten* / Hrsg. S. Beneke, H. Ottomeyer. Berlin; Wolfenbüttel, 2005. S. 25–29.

нием у кальвинистов не играли никакой роли или же совсем отрицались. Вместо этого центральное место заняли Библия и Катехизис²⁵⁵. Подобные и другие создающие идентичность внешние особенности, например, одежду, нельзя недооценивать. Они привели к тому, что человек, принадлежащий к другой конфессии, воспринимался как чужой. Если раньше сельские и городские общины формировались вокруг общей церкви и идентифицировали себя на основе ее посещения, совместно отмечаемых праздников годового календаря и т.п., то теперь многочисленные общины стали распадаться. Терпимость по отношению к «другому», заклеяменному как «еретик», грозила навлечь на сообщество гнев Божий. Там, где это позволяло численное превосходство, склонялись к тому, чтобы отмежеваться от «другого», принудить его изменить веру, изгнать или даже уничтожить²⁵⁶. Такое положение вещей применимо не только к католическому большинству, но и к существовавшему региональному реформированному большинству на юге в Севеннах или в регионе Пуату-Шаранта²⁵⁷.

Становление специфической конфессиональной культуры с ее характерными внешними чертами и религиозными практиками, создающими ощущение идентичности, а также отрицание «другого» сопровождалось различными конфликтами еще до начала гражданских войн. Именно отделение себя от «другого» стало одной из основ конфессиональных культур, подчеркивание отличий обычно служило для процесса создания идентичности.

Другим важным моментом для появления протестантизма, являлась социальная среда, в которой он коренился. Хотя в определенных регионах Франции, особенно в Севеннах, а также в Провансе и на Атлантическом побережье, существовал весьма сильный сельский протестантизм, центр тяжести находился, по-видимому, все-таки в буржуазной городской среде. Существование сильного протестантского начала можно обнаружить среди торговцев и ремесленников, обладавших связью с различными регионами страны²⁵⁸. Однако с 1550-х г. схожие настроения явно намечаются также среди дворянства и высшей аристократии²⁵⁹. Подобная тенденция изменила французский протестантизм. Характеризуя эпоху XVI столетия, трудно оперировать таким понятием, как «политизация»²⁶⁰, потому что в таком случае может создаться впечатление, что в XVI в. сферу политического однозначно можно отделить от сферы религиозного²⁶¹. Тем не менее, появление среди сторонников протестантизма аристократии означало, что религиозно-конфессиональная борьба получила сильный политический импульс. Религиозные убеждения протестантов, которых теперь всё чаще называли «гугенотами»²⁶², стали спо-

²⁵⁵ Koch E. Calvinismus. 1: Konfession // Enzyklopädie der Neuzeit. Bd. 2. Stuttgart, 2005. Sp. 618f.; Boisson D., Daussy H. Op. cit. P. 108–111.

²⁵⁶ Подробнее см.: El Kenz D., Gantet C. Guerres et paix de religion en Europe. XVI^e – XVII^e siècles. 2. Aufl. Paris, 2008. P. 99–104; Suffern Lamet M. French Protestants in a Position of Strength. The Early Years of the Reformation in Caen, 1558–1568 // The Sixteenth Century Journal. Vol. 9/3. 1978. P. 35–55.

²⁵⁷ Менее известна резня католиков гугенотами в Ниме в 1567 г.; см.: Tulchin A. The Michelade in Nîmes, 1567 // French Historical Studies. Vol. 29. 2006. P. 1–35; Wenzel Ch. Der städtische Raum und die bedrohte Sicherheit: Paris am Vorabend der Französischen Religionskriege des 16. Jahrhunderts // Sicherheitsprobleme im 16. und 17. Jahrhundert: Bedrohungen, Konzepte, Ambivalenzen (Politiken der Sicherheit/Politics of Security) / Hrsg. H. Carl, R. Babel, Ch. Kampmann. Baden-Baden. (B necham).

²⁵⁸ Venard M. Frankreich und die Niederlande. S. 469f.

²⁵⁹ Подробнее см.: Jouanna A. Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne, 1559–1661. Paris, 1989. P. 119–146; Daussy H. Le Parti Huguenot. P. 64–81; Léonard E.G. Op. cit. Vol. 2. P. 95f.; а также Sunshine G.S. Op. cit. P. 21–23. Конечно, тенденции радикализации и политизации кальвинизма можно наблюдать и в более ранние периоды, об этом см.: Nürnberger R. Op. cit. S. 74–76.

²⁶⁰ См.: Nürnberger R. Op. cit.

²⁶¹ Подробнее см.: Tricoire D. Mit Gott rechnen. Katholische Reform und politisches Kalkül in Frankreich, Bayern und Polen-Litauen. Göttingen, 2013. S. 10–17. (Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit; 1).

²⁶² О термине «гугеноты» и его этимологии см.: Asche M. Neusiedler im verheerten Land. Kriegsfolgenbewältigung, Migrationssteuerung und Konfessionspolitik im Zeichen des Landeswiederaufbaus. Die Mark Brandenburg nach den Kriegen des 17. Jahrhunderts. Münster, 2006. S. 553f.; Asche M. Hugonotten in Europa seit dem 16. Jahrhundert // Enzyklopädie Migration in Europa. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart / Hrsg. Klaus J. Bade u.a. 3. Aufl. Paderborn u.a., 2010. S. 635; Dölemeyer B. Op. cit. S. 11f.; Venard M. Frankreich und die Niederlande. S. 479; Niggemann U. Hugonotten. S. 9.

собом выражения политической оппозиции. Они явились определённым стремлением к автономии внутри государства, шедшего по пути централизации при Франциске I и Генрихе II, но быстро ослабевшего после гибели Генриха II на турнире.

III

Процессы, проходившие на фоне ослабления французского государства, в конце концов, привели к эскалации конфликта, который вылился в череду кровавых гражданских войн. Причиной гражданских войн, которые часто, упрощая, называют «религиозными»²⁶³, стало ослабление центральной власти вследствие ранней гибели на турнире Генриха II. Сыну Генриха, Франциску II, при передаче власти в 1559 г. было только пятнадцать лет, к тому же, он был болезненным юношей. Франциск II умер в 1560 г., поэтому его мать, Екатерина Медичи, приняла регентство при ещё несовершеннолетнем Карле IX. Слабость короны привела к борьбе между различными аристократическими фракциями, которые боролись за власть в Совете²⁶⁴. Гражданские войны, как ясно показал в своей диссертации историк из Марбурга Кристиан Венцель, были во многом вызваны осознанием опасности, которую видели в «другом». Угроза существованию меньшинства и страх перед запретом на отправление религиозных практик были возведены в традиционный нарратив, а сам «другой» превратился во врага²⁶⁵. В справочниках можно часто прочесть, что началом гражданских войн послужила так называемая «резня в Васси». Однако исходной точкой стало происшествие, случившееся в ночь с 4 на 5 сентября 1557 г. на парижской улице Святого Иакова (*Rue Saint Jacques*). Именно оно хорошо демонстрирует, как наслаиваются друг на друга внутреннее и внешнее восприятия опасности²⁶⁶. На фоне осады испанцами Сан-Квентина и всеобщей паники в Париже, в страхе перед возможным захватом столицы, стало известно о гугенотском богослужении на улице Святого Иакова – в непосредственной близости от Сорбонны. Не столько сам факт существования таких тайных богослужений, сколько впечатляющий состав участников вызвал тревогу: речь шла о многих сотнях людей, среди них – уважаемые граждане и представители аристократии. Опасное меньшинство (таким было восприятие) проникло в элиту общества, и это случилось перед лицом внешней угрозы. Враг, казалось, был уже внутри города и подрывал порядок и мораль общества. Он угрожал безопасности государства одновременно разными способами, „*ruine d'estat*“ оказалось в непосредственной близости²⁶⁷.

Таким образом, в публицистике речь зашла, ни много ни мало об обеспечении выживания французского государства. В то время как католические лидеры в королевском окружении возлагали на гугенотов часть вины за военные неудачи и видели путь к восстановлению порядка только в их устранении, сами гугеноты объясняли, что преследования меньшинства и истинной веры навлекли на Францию Божий гнев²⁶⁸. Смягчить его может только терпимость по отношению к меньшинству. Смерть Генриха II на турнире в 1559 г., казалось, подтверждала эту позицию. Во всяком случае, гугеноты ещё раз выдвинули свой аргумент Божьего гнева, обрушившегося на Генриха и корону²⁶⁹.

²⁶³ Например: *Léonard E.G.* Op. cit. Vol. 2. P. 95, 111; *Gresch E.* Die Hugenotten. S. 31–35. Хольт в своей работе использует термин «войны за религию» (“Wars of Religion”), однако особо подчеркивает социальное и культурное значение религиозного (*Holt M. P.* Op. cit. P. 50f., 190–193); ср.: *Prestwich M.* Op. cit. P. 93, 97; *Mieck I.* Die Entstehung des modernen Frankreich. S. 239f.; *Venard M.* Frankreich und die Niederlande. S. 476f.; наиболее полно об этом: *Wenzel Ch.* Sicherheit in den Debatten... S. 18–21.

²⁶⁴ Ср.: *Venard M.* Frankreich und die Niederlande. S. 480; *Babel R.* Franz II // *Französische Könige und Kaiser der Neuzeit. Von Ludwig XII. bis Napoleon III. 1498–1870* / Hrsg. P.C. Hartmann. München, 1994. S. 91–98; *Idem.* Karl IX // *Französische Könige und Kaiser der Neuzeit.* S. 100–102; *Mariéjol J.-H.* Catherine de Médicis. 1519–1589. Paris, 1979. P. 135–146. О борьбе аристократических фракций подробнее см.: *Nürnberg R.* Op. cit. S. 73f.; *Prestwich M.* Op. cit. P. 86f.; und *Holt M. P.* Op. cit. P. 42, 192f.

²⁶⁵ *Wenzel Ch.* Sicherheit in den Debatten...

²⁶⁶ См.: *Daussy H.* Le Parti Huguenot. P. 21f.; *Wenzel Ch.* Sicherheit in den Debatten...; *Idem.* Der städtische Raum...

²⁶⁷ *Wenzel Ch.* Sicherheit in den Debatten... S. 65–89.

²⁶⁸ См., например: *Wenzel Ch.* Sicherheit in den Debatten... S. 65–71; *Daussy H.* Le Parti Huguenot. P. 50–53.

²⁶⁹ *Wenzel Ch.* Sicherheit in den Debatten... S. 90–108.

Конфликт обострился со смертью Генриха II и началом регентства Екатерины Медичи в период, пока Франциск II был несовершеннолетним. Несмотря на все старания короны, пытавшейся занять сдержанную позицию и ввести (Сен-Жерменским эдиктом 1562 г.) ограниченное определенными условиями толерантное отношение к протестантскому меньшинству²⁷⁰, дело закончилось потерей авторитета центральной властью и кровавыми стычками между католическими и гугенотскими аристократическими партиями. Особенно это касалось лотарингского дома Гизов и частично перешедших в протестантизм принцев крови, как, например, герцога Конде²⁷¹. Для того, чтобы определить ситуацию во Франции после 1560 г., можно использовать термин «*failing states*» в его анахронистичном значении и говорить о затяжном кризисе власти, выразившемся в баталиях аристократических партий, борьба между которыми постоянно усиливалась и шла не на жизнь, а на смерть. Здесь следует подчеркнуть всю брутальность и безудержность гражданских войн.

Конфликты, которые шли с попеременной военной удачей и прерывались шатким миром²⁷², без сомнения, существенно способствовали развитию конфессиональной идентичности. Как правило, говорят о восьми гражданских войнах в XVI в. На становление гугенотства во второй половине XVI в., с одной стороны, безусловно, оказал влияние экстремально возросший культ мучеников. Широкое хождение получило сочинение Жана Криспена «*Livre des martyrs*» («Книга мучеников»). С другой стороны, для формирования гугенотства не менее важной оказалась вера в избранность, соединенная с грубой милитаризацией²⁷³. На противоположной стороне воюющих находился умеренный, связанный с гуманизмом католицизм, за который выступал, что достойно подражания, Мишель де л'Опиталь – канцлер Екатерины Медичи²⁷⁴. Однако существовал и радикальный католицизм, исповедуемый домом Гизов, против которого был направлен более или менее толерантный курс короны²⁷⁵.

Обе враждующие стороны, и гугеноты, и католики, развивали революционные идеи, подпитывавшиеся возрастающей верой в конец света и растущими оппозиционными настроениями против короны, которая казалась слабой и не способной защитить даже собственные интересы. В среде гугенотов, особенно в политических ассамблеях, развивались сепаратистские тенденции. Прежде всего, это были монархомахические идеи, т.е. идеи о тираноубийстве и республиканских структурах²⁷⁶, возникшие после Варфоломеевской ночи 1572 г. Схожая картина наблюдалась и в лагере католиков. В католической среде монархомахические рукописи, призывавшие к свержению или даже убийству короля, появились в большом количестве после убийства в 1589 г. Генриха III, когда кандидатура на королевский трон протестанта Ген-

²⁷⁰ Например, Holt M. P. Op. cit. P. 46–49.

²⁷¹ Ср.: Jouanna A. Le devoir de révolte. P. 148–161; Holt M. P. Op. cit. P. 50–75.

²⁷² Подробнее о событиях см.: Holt M. P. Op. cit.; Sutherland N.M. The Huguenot Struggle for Recognition. P. 137–282; Boisson D., Daussy H. Op. cit. P. 114–140. Список схожих документов можно найти в: Sutherland N.M. The Huguenot Struggle for Recognition. P. 356–372; Stegmann A. Édits de Guerres de Religion. Paris, 1979. (Textes et Documents de la Renaissance; 2).

²⁷³ Подробнее см.: Parker Ch.H. French Calvinists as the Children of Israel. An Old Testament Self-Consciousness in Jean Crespin's Histoire des Martyrs before the Wars of Religion // The Sixteenth Century Journal. Vol. 24. 1993. P. 227–248; Gilmont J.-F. Jean Crespin. Un éditeur réformé du XVI^e siècle. Genf, 1981. Подробнее о мученичестве и восприятии войны: Crouzet D. La genèse de la Réforme française. P. 504–510; Babel R. Kreuzzug, Martyrium, Bürgerkrieg: Kriegserfahrungen in den französischen Religionskriegen // Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa / Hrsg. F. Brendle, A. Schindling. Münster, 2006. S. 107–117.

²⁷⁴ Ср.: Crouzet D. La Sagesse et le malheur. Michel de l'Hôpital chancelier de France. Seyssel, 1998. О политических попытках снять конфликты с помощью толерантности см.: Boisson D., Daussy H. Op. cit. P. 117–120; Holt M. P. Op. cit. P. 46; Wenzel Ch. Sicherheit in den Debatten... S. 152–171.

²⁷⁵ Например: Crouzet D. La genèse de la Réforme française. P. 491–504; Wenzel Ch. Sicherheit in den Debatten... S. 178–187, 223–232.

²⁷⁶ Bermbach U. Widerstandsrecht, Souveränität, Kirche und Staat – Frankreich und Spanien im 16. Jahrhundert // Pipers Handbuch der politischen Ideen. Bd. 3: Neuzeit. Von den Konfessionskriegen bis zur Aufklärung / Hrsg. I. Fetscher, H. Münkler. München, 1985. S. 107–124; Daussy H. Huguenot Political Thought and Activities // A Companion to the Huguenots / Hrsg. R.A. Mentzer, B. Van Ruymbeke. Leiden; Boston, 2016. P. 80f. (Brill's Companions to the Christian Tradition; 68); Dennert J. Beza, Brutus, Hotman. Calvinistische Monarchomachen. Köln; Opladen, 1968.

риха Наваррского стала реальностью²⁷⁷. Революционные тенденции можно было проследить в Париже, полном фанатиками, особенно в Совете шестнадцати при Генрихе III и в День баррикад 12 мая 1588 года. Париж стал практически неуправляем²⁷⁸.

Култ мучеников, существовавший и у католиков, стал у протестантов чрезвычайно важным фактором идентичности, особенно после Варфоломеевской ночи 24 августа 1572 г.²⁷⁹ Варфоломеевская ночь и сегодня считается одним из главных звеньев протестантской, прежде всего гугенотской, культуры памяти, поэтому с точки зрения исторической науки рассмотреть и проанализировать миф «Варфоломеевская ночь» очень трудно. Роль этого события для коллективной памяти гугенотов является настолько значимой, что любой критический анализ этого инцидента воспринимается как нападки на коллективную идентичность, как стремление поставить под сомнение узаконенную взаимосвязь между преследованиями, мученичеством и божественной избранностью²⁸⁰. С точки зрения культурной памяти Варфоломеевская ночь действительно является поворотным пунктом в истории Реформации во Франции. Она привела не только к интенсификации нарратива об «опасности» и связанной с этим веры в избранность, но и к внутреннему отречению от французского государства.

Гугенотство после окончания гражданских войн стало другим. Оно утратило аристократический элемент и культивировало, особенно в крепостях, свою собственную конфессиональную культуру, отличную от культуры большей части населения²⁸¹. Этому, безусловно, способствовал Нантский эдикт 1598 г., изданный Генрихом IV²⁸². Он, будучи королём Наварры, некоторое время был предводителем партии гугенотов и после смерти Генриха III, последнего короля из дома Валуа, смог реализовать свои претензии на трон с помощью оружия и перехода в католичество, давшего ему политическую поддержку²⁸³. Формально текст королевского эдикта был, скорее всего, результатом упорных переговоров на фоне военной и политической патовой ситуации. Его необходимо было принять как выражение королевской толерантности или готовности смириться с долговечным существованием в стране двух конфессий. Наказы, составлявшиеся политическими собраниями гугенотов, оказали значительное влияние на характер эдикта²⁸⁴. В 92 статьях в относительно свободной последовательности регули-

²⁷⁷ О католических монархах см.: *Bernbach U.* Widerstandsrecht... S. 124–129; *Holt M. P.* Op. cit. P. 131f.; а также *Zwierlein C.* The Political Thought of the French League and Rome. 1585–1589. Genf, 2016. (Cahiers d'Humanisme et Renaissance; 181), N.Y., 1984. P. 40–47; *Holt M. P.* Op. cit. P. 121–137.

²⁷⁸ Ср.: *Greengrass M.* France in the Age of Henry IV. The Struggle for Stability. London;

²⁷⁹ О Варфоломеевской ночи и ее восприятии подробнее см.: *Mieck I.* Die Bartholomäusnacht als Forschungsproblem. Kritische Bestandsaufnahme und neue Aspekte // *Historische Zeitschrift*. Vol. 216. 1973. S. 73–110; *Dingel I.* Bartholomäusnacht // *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 1. 4. Aufl. Tübingen, 1998. Sp. 1142–1143; *Daussy H.* Le Parti Huguenot. P. 757–767; *Boisson D., Daussy H.* Op. cit. P. 127–129; *Holt M. P.* Op. cit. P. 81–97; *Sutherland N.M.* The Massacre of St. Bartholomew and the European Conflict, 1559–1572. London, 1972; *Crouzet D.* La Nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance. Paris, 1994; *Diefendorf B.* The Saint-Bartholomew's Day Massacre. A Brief History with Documents. Boston, 2009. *Niggemann U.* Hugenotten. S. 17.

²⁸⁰ Например: *Zwierlein C.* Die Genese eines europäischen Erinnerungsortes: Die Bartholomäusnacht im Geschichtsgebrauch des konfessionellen Zeitalters und der Aufklärung // *Zwischen Wissen und Politik. Archäologie und Genealogie frühneuzeitlicher Vergangenheitskonstruktionen* / Hrsg. F. Bezner, K. Mahlke. Heidelberg, 2011. S. 91–129.

²⁸¹ См. подробнее: *Niggemann U.* Hugenotten. S. 23–25.

²⁸² Текст эдикта неоднократно переиздавался; здесь ссылки даются по: *L'Édit de Nantes* / Hrsg. J. Garrisson. Biarritz, 1997. Наиболее подробно о возникновении, содержании и значении эдикта см.: *Cottret B.* 1598: L'Édit de Nantes. Pour en finir avec les guerres de religion. Paris, 1997; *Coexister dans l'intolérance: L'Édit de Nantes (1598)* / Hrsg. M. Grandjean, B. Roussel. Genf, 1998. (Histoire et Société; 37); и общие работы по теме: *Boisson D., Daussy H.* Op. cit. P. 140–145; *Holt M. P.* Op. cit. P. 162–166; *Niggemann U.* Hugenotten. S. 18–20.

²⁸³ О проблеме престолонаследия после смерти Генриха III см.: *Venard M.* Frankreich und die Niederlande. S. 483f.; *Greengrass M.* France in the Age of Henry IV. P. 37–41; *Holt M. P.* Op. cit. P. 121–152.

²⁸⁴ См.: *Sutherland N.M.* The Huguenot Struggle for Recognition. P. 283–332; *Greengrass M.* France in the Age of Henry IV. P. 100f.; *Holt M. P.* Op. cit. P. 162; *Prestwich M.* Op. cit. P. 100; *Boisson D., Daussy H.* Op. cit. P. 140–142. Оценки эдикта представлены в: *Sutherland N.M.* The Huguenot Struggle for Recognition. P. 332; *Labrousse E.* Calvinism in France, 1598–1685. P. 285–287; *Venard M.* Frankreich und die Niederlande. S. 484; *Turchetti M.* Nantes, Edict of // *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*. Vol.

ровались главные вопросы. После статьи о генеральной амнистии²⁸⁵ демонстративно декларировалось полное восстановление католической церкви во Франции²⁸⁶. Только через некоторое время было установлено свободное и беспрепятственное право выбирать место жительства принадлежавших к конфессии, обозначаемой как «*R. P. R.*» («*Religion prétendue réformée*»). В эдикте также оговаривались условия проведения богослужения. За всеми сеньорами и судьями закреплялось право проведения реформированного богослужения в домах. Свободное отправление религиозного культа разрешалось везде²⁸⁷, где это предусматривал эдикт Пуатье 1577 г. и где регулярно проходили общественные богослужения в 1596 и 1597 гг. Общественное отправление культа и, следовательно, реформированное церковное управление, как и протестантское обучение, были строго запрещены²⁸⁸ везде, кроме как в определённых местах, отведённых специальными комиссиями. В резиденциях епископов, на территориях, принадлежавших духовенству, и в Париже существование реформаторских церквей запрещалось. Однако сторонникам нового учения предоставлялось право ходить на богослужение в ближайшую протестантскую церковь²⁸⁹. В парламентах и судах королевства во время процессов и при спорных случаях, в которых участвовали реформаты, решение должны были выносить смешанные палаты²⁹⁰. Дополнительно к основным пунктам эдикта был составлен ряд тайных статей, в которых, с одной стороны, уточнялись определения основного текста об отправлении культа, с другой же, – протестантам для их безопасности были предоставлены крепости, что легализовало дальнейшее существование и оправдывало содержание протестантских военно-политических организаций²⁹¹. Эти крепости значили гораздо больше, чем просто убежище, они были залогом безопасности, а также символизировали собой неприкрытую угрозу и служили напоминанием о том, что если корона не обеспечит соблюдение эдикта, протестанты в любое время могут вновь начать войну. Они оставались исключением из правил и воспринимались властью, при очередном усилении французского государства, как проблема²⁹². Уступки гугенотам, как религиозному меньшинству и как политической партии, казались многим недостаточными, в то время как большое количество католиков считало их совершенно неприемлемыми. Спор по поводу эдикта продолжался и много позже 1598 г.²⁹³ Кроме всех уступок, эдикт также закрепил разделение, определённым образом зацементировал обе конфессии и свойственные им внешние культурные различия. Он открыл гугенотам простор для того, чтобы их церковь, которая возникла в подполье, могла устроить всё официально и практиковать отправление культа внутри определённых рамок.

3. New York; Oxford, 1996. S.126–128; *Idem*. Une question mal posée: Erasme et la tolérance; L'idée de syngatabasis // Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. 1991. Vol. 53. P. 379–395; *Birnstiel E.* Das Edikt von Nantes (1598). Triumph oder Scheitern der Reformation in Frankreich // *Hugenotten*. 1999. Bd. 1. S. 3–26; *Idem*. Das Edikt von Nantes // *Enzyklopädie der Neuzeit* / Hrsg. F. Jaeger. Bd. 3. Stuttgart; Weimar, 2006. S. 26–30.

²⁸⁵ Art. 1–2, конкретизируется в Art. 71, 75–81 и 84–90 Нантского эдикта.

²⁸⁶ Art. 3–5.

²⁸⁷ Art. 6–11. Cp. c: *Sutherland N.M.* The Huguenot Struggle for Recognition. P. 392f.

²⁸⁸ Art. 13 des Edikts von Nantes. Cp. c: *Greengrass M.* France in the Age of Henry IV. P. 108–111.

²⁸⁹ Art. 12 des Edikts von Nantes.

²⁹⁰ Art. 30–67.

²⁹¹ Тайные статьи опубликованы: L'Édit de Nantes / Hrsg. J. Garrisson. P. 72–93. О значении крепостей для гугенотов см.: *Souriac P.-J.* Une solution armée de coexistence. Les Places de Sûreté protestantes comme élément de pacification des Guerres de Religion // *La coexistence confessionnelle à l'épreuve. Études sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne* / Hrsg. D. Boisson, Y. Krumenacker. Lyon, 2009. P. 51–72. (Chrétiens et Sociétés: Documents et Mémoires; 9); *Birnstiel E., Souriac P.-J.* Les places de sûreté protestantes. Îlots de refuge ou réseau militaire? // L'Édit de Nantes: Sûreté et education. Colloque international organisé par la Ville de Montauban et la Société Montalbanaise d'Étude et de Recherche sur le Protestantisme / Hrsg. M.-J. Lacava, R. Guicharnaud. Montauban, 1999. P. 127–149; *Niggemann U.* Places de sûreté. Überlegungen zum Sicherheitsstreben der Hugenotten in Frankreich (1562–1598) // *Sicherheit in der Frühen Neuzeit. Norm – Praxis – Repräsentation* / Hrsg. Ch. Kampmann, U. Niggemann. Köln; Weimar; Wien, 2013. S. 569–584 (Frühneuzeit-Impulse; 2); *Wenzel Ch.* Sicherheit in den Debatten... S. 270–286.

²⁹² Подробнее: *Niggemann U.* Places de sûreté. P. 576–578, 580–583.

²⁹³ См.: *Holt M. P.* Op. cit. P. 168; *Greengrass M.* France in the Age of Henry IV. P. 79–81.

IV

Французскому государству, вернувшему свою мощь при Людовике XIII и его премьер-министре кардинале Ришелье, удалось, благодаря Алесскому эдикту 1629 г., устранить ставшие невыносимыми дополнительные статьи²⁹⁴. Однако, несмотря на это, после новых гражданских войн двадцатых годов XVII в. Нантский эдикт по сути оставался правовой основой для французских протестантов вплоть до 1685 г.²⁹⁵ Правда, положения эдикта с началом самостоятельного правления Людовика XIV все больше выходили из моды. Например, систематически уменьшалось количество мест для богослужения, был запрещен переход в иную веру, сокращались или даже закрывались школы и академии; был определен перечень запрещенных профессий и распущены совместные палаты в судах²⁹⁶. Далеко заходило правительство и в своих действиях против центральной организации *Religion pretendue reformee*. В 1659 г. в городе Лудён состоялся последний национальный синод. После этого собраний на национальном уровне, зависевших от разрешения короля, больше не было. Другие руководящие органы находились под строгим надзором, власть препятствовала взаимным контактам и поддержке общин²⁹⁷. С 1679 г. можно говорить о том, что начался переход к открытым преследованиям. Их наивысшим проявлением стало введение с 1681 г. пресловутых драгонад: расквартировки конных войск в протестантских хозяйствах только для того, чтобы притеснять жителей до тех пор, пока те не перейдут в католицизм²⁹⁸. В конце концов, 18 октября 1685 г. последовала формальная отмена Нантского эдикта эдиктом Фонтенбло, в котором любые богослужебные собрания протестантов запрещались, и всем пасторам, которые не перейдут в католичество,

²⁹⁴ Новым поводом к военному столкновению между католиками и гугенотами была попытка короны вернуть католицизм в Беарне с 1620 г.; ср.: *Mours S.* Protestantisme en France au XVII^e siècle. P. 20f.; *Léonard E.G.* Op. cit. Vol. 2. P. 328f.; *Labrousse E.* Essai sur la révocation de l'Édit de Nantes. P. 29f.; *Dubief H.* Huguenots. S. 622; *Prestwich M.* Op. cit. P. 104f.; *Venard M.* Frankreich und die Niederlande. S. 509f.; *Lublinskaya A.D.* French absolutism: The crucial phase, 1620–1629. Cambridge, 1968. P. 170–175. О целях Ришелье по уничтожению военно-политической организации протестантов см.: *Weber H.* Die Huguenottenfrage zur Zeit Ludwigs XIII. // Der Exodus der Huguenotten. Die Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 als europäisches Ereignis / Hrsg. H. Duchhardt. Köln; Wien, 1985. S. 17–26. (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte; 24); *Lublinskaya A.D.* French absolutism. P. 163–169; *Wollenberg J.* Richelieu. Staatsräson und Kircheninteresse. Zur Legitimation der Politik des Kardinalpremier. Bielefeld, 1977. S. 199–208. О новой войне и осаде Ла-Рошели см.: *Mours S.* Protestantisme en France au XVII^e siècle. P. 20–25; *Léonard E.G.* Op. cit. Vol. 2. P. 329–331; *Lublinskaya A.D.* French absolutism. P. 185–219; *Venard M.* Frankreich und die Niederlande. S. 510; *Boisson D., Daussy H.* Op. cit. P. 164–169.

²⁹⁵ Тексты см.: *Haag Eu., Haag É.* La France protestante ou Vies des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire depuis les premiers temps de la réformation jusqu'à la renaissance du principe de la liberté des cultes par l'Assemblée Nationale. In 10 vol. Genf, 1846–59 (ND 1966). Vol. 10. P. 334–340; *Mours S.* Protestantisme en France au XVII^e siècle. P. 24f.; *Weber H.* Die Huguenottenfrage. S. 12, 24f.; *Dubief H.* Huguenots. S. 622; *Labrousse E.* Essai sur la révocation de l'Édit de Nantes. P. 29; *Eadem.* Calvinism in France, 1598–1685. P. 302; *Venard M.* Frankreich und die Niederlande. S. 510; und *Boisson D., Daussy H.* Op. cit. P. 168f.

²⁹⁶ О притеснении протестантов см.: *Deyon S.* La destruction des temples // La Révocation de l'édit de Nantes et le protestantisme français en 1685 / Hrsg. R. Zuber, L. Theis. Paris, 1986. P. 239–258; *Mours S.* Protestantisme en France au XVII^e siècle. P. 153–155; *Ligou D.* Le protestantisme en France. P. 221–223; *Labrousse E.* Essai sur la révocation de l'Édit de Nantes. P. 126f.; *Kretzer H.* Calvinismus und französische Monarchie im 17. Jahrhundert. Die politische Lehre der Akademien Sedan und Saumur, mit besonderer Berücksichtigung von Pierre du Moulin, Moysse Amyraut und Pierre Jurieu. Berlin, 1975. S. 78–83, 211–221. (Historische Forschungen, 8); *Mours S.* Protestantisme en France au XVII^e siècle. P. 156–159; *Rothrock G.A.* The Huguenots: A Biography of a Minority. Chicago, 1979. P. 165f.; *Labrousse E.* Essai sur la révocation de l'Édit de Nantes. P. 135–147; *Eadem.* Calvinism in France, 1598–1685. P. 305–308; *Dompnier B.* Frankreich // Das Zeitalter der Vernunft (1620/30–1750) / Hrsg. M. Venard, A. Boesten-Stengel. Freiburg u.a., 2010. S. 127–131. (Die Geschichte des Christentums; 9); *Boisson D., Daussy H.* Op. cit. P. 208–212.

²⁹⁷ См. *Mours S.* Protestantisme en France au XVII^e siècle. P. 46; *Duchhardt H.* Die Konfessionspolitik Ludwigs XIV. und die Aufhebung des Edikts von Nantes // Der Exodus der Huguenotten. S. 31; *Labrousse E.* Essai sur la révocation de l'Édit de Nantes. P. 140–144; *Rothrock G.A.* Op. cit. P. 165f.

²⁹⁸ См. подробнее: *Mours S.* Protestantisme en France au XVII^e siècle. P. 160–162, 185–205; *Labrousse E.* Essai sur la révocation de l'Édit de Nantes. P. 173–177, 192f.; *Dompnier B.* Op. cit. S. 131; *Boisson D., Daussy H.* Op. cit. P. 213f., 217f.; *Ligou D.* Le protestantisme en France. P. 239–242; *Léonard E.G.* Op. cit. Vol. 2. P. 370f.

предписывалось покинуть страну²⁹⁹. Реформированная церковь Франции тем самым прекратила свое официальное существование.

²⁹⁹ См.: *Recueil Général des Anciennes Lois Françaises, depuis l'an 420, jusqu'à la révolution 1789* / Ed. François-André Isambert u.a. 22 vol. Paris, 1821–1833. Vol. 19. P. 530–534; *Mours S.* Protestantisme en France au XVIIe siècle. P. 196–199; *Ligou D.* Le protestantisme en France. P. 247–250; *Léonard E.G.* Op. cit. Vol. 2. P. 374f.; *Duchhardt H.* Die Konfessionspolitik Ludwigs XIV. S. 37, 40f.; *Armogathe J.-R.* Op. cit. P. 85–88; *Labrousse E.* Essai sur la révocation de l'Édit de Nantes. P. 195; *Dompnier B.* Op. cit. S. 132f.; *Boisson D., Daussy H.* Op. cit. P. 218f.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.