

Н. В. Ревуненкова

ЖАН КАЛЬВИН

ТЕОЛОГИЯ И РЕЛИГИОЗНО-ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ XVI ВЕКА



Санкт-Петербург
2012

Министерство культуры Российской Федерации
Государственный музей истории религии

Н. В. Ревуненкова

ЖАН КАЛЬВИН
ТЕОЛОГИЯ
И РЕЛИГИОЗНО-ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ
XVI ВЕКА

Санкт-Петербург
2012

УДК 284.2
94 (4) «1494/1914»
94 (494).03
Р32

Ответственный редактор *Л. А. Мусиенко*
Печатается по решению Ученого Совета
Государственного музея истории религии
Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *М. М. Шахнович*
кандидат исторических наук *И. Х. Черняк*

Ревуненкова Н. В.

Р32 Жан Кальвин: Теология и религиозно-общественная мысль XVI века.
ИПЦ СПбГУТД. — СПб.: 2012. — 264 с.

ISBN 978-5-7937-0735-0

В монографии впервые в отечественном религиоведении дается комплексный анализ наследия Жана Кальвина (1509–1564). На широком историческом фоне рассматриваются проблемы критики католического учения и формирования догматики, ставшей основой нового направления в протестантизме. Помимо этого выясняется взаимосвязь кальвинизма с общественной жизнью эпохи, раскрывается конфессиональная этика; особое внимание уделено одному из самых спорных вопросов богословия Ж. Кальвина — учению о предопределении. Издание рассчитано на историков, философов и религиоведов.

Литературный редактор *И. В. Кучер*
Фотограф *Т. И. Вишнякова*

УДК 284.2
94 (4) «1494/1914»
94 (494).03
Р32

ISBN 978-5-7937-0735-0

СОДЕРЖАНИЕ

Сокращения	4
Глава 1. Очерк жизни и творчества реформатора	5
Глава 2. Уроки «философии Христа».....	36
Глава 3. Осуждение рационализма	51
Глава 4. Апология Реформации	71
Глава 5. Реформационная критика культа святых.....	87
Глава 6. Проблемы компромисса между конфессиями	107
Глава 7. Путь совершенствования христианина	126
Глава 8. Религиозная вера и соблазны	143
Глава 9. Гонения во имя справедливости.....	160
Глава 10. Христианский правитель	176
Глава 11. Воспитание женской добродетели	194
Глава 12. Взгляды на историю Церкви.....	214
Глава 13. Исторические судьбы учения о предопределении	229
Библиография	248
Именной указатель.....	255

СОКРАЩЕНИЯ

OC — Joannis Calvini Opera que supersunt omnia./Ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss. V. 1–59. (Corpus Reformatorum. V. 29–87.) Brunsvigiae — Berolini, 1863–1900.

LB — Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia./Ed. J. Leclerc. T. 1–10. Lugduni Batavorum, cura et impensis Petri van der Aa, 1703–1706.

Benoit. J. D. ed. Institution — Jean Calvin. Institution de la religion chrestienne. Livres 1–4./Edition critique avec introduction, notes et variants par Jean-Daniel Benoit. V. 1–5. Paris, 1957–1961*.

Bonnet J. ed. Lettres de Jean Calvin — Calvin J. Lettres françaises. Lettres de Jean Calvin recueillies pour la première fois et publiées d'après les manuscrits originaux par Jules Bonnet. V. 1–2. Paris, 1854.

Doumergue E. Jean Calvin — Doumergue Emile. Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps. T. 1–7. Lausanne, 1899–1917.

Herminjard A. Correspondance des Réformateurs. Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française./Ed. A. L. Herminjard. T. 1–9. Genève-Paris, 1866–1897.

De Greef W. The writings of John Calvin. — De Greef Wulfert. The writings of John Calvin. An introductory guide./Translated by Lyle D. Bierna. Grand Rapids, 1994.

Wendel F. Calvin. — Wendel François. Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse. Genève, 1985.

ГМИР — Государственный музей истории религии

* Цитаты по этому изданию: первая римская цифра — номер книги, вторая арабская — номер главы, третья арабская — номер параграфа.

ГЛАВА 1.

ОЧЕРК ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА РЕФОРМАТОРА

О личности и творчестве Кальвина — христианского мыслителя, лидера второй волны Реформации XVI в. в Западной Европе — писали и продолжают писать многие историки и литераторы. Поскольку в его биографии до сих пор остаются явные лакуны, одни ученые предпочитают говорить о недостатке точных сведений в связи с неприязнью реформатора к публичному вмешательству в частные дела. Другие придают особое значение его высказываниям о том, что интерес к личности обоснован лишь в той мере, в какой данный человек является орудием божественной воли. Третьи же, напротив, убеждены, что биографических сведений о Кальвине сохранилось несколько не меньше, чем о любом выдающемся человеке той эпохи. В итоге, к настоящему времени имеется достаточно разнообразный спектр биографических исследований, по-своему важных для освещения жизни и творчества реформатора¹.

Жан Кальвин родился 10 июля 1509 г. в старинном епископском городе Нуайоне, расположенном в провинции Пикардия. Сеньория Нуайон входила в число владений самых знатных семейств «двенадцати пэров» Франции, и ее часть принадлежала графам де Момор, которые воспитывали своих наследников вместе с будущим реформатором — сыном юрисконсульта Жерара Ковэна. Семья Ковэн, ведущая происхождение от мелких ремесленников, возвысилась в городе благодаря упорству и честолюбию Жерара Ковэна, который сначала был простым городским стряпчим, затем стал секретарем епископа и прокурором кафедрального капитула. Его дом в Нуайоне, солидный и благоустроенный, разрушенный лишь войной в 1918 г., был резиденцией знатного бюргера — нотабля. О матери Кальвина по имени Жанна Лефран известно, что она была дочерью трактирщика из Камбрэ, подарила семье шестерых детей, успела привить маленьким детям глубокое почитание к католическим святыням и рано умерла. Кальвин хорошо запомнил, как благочестивая мать часто водила его в аббатство Уркам почитать хранившиеся там реликвии святой Анны. Неизвестно имя мачехи, воспитавшей четверых детей, достигших сознательного возраста. Старший сын стал священником, был обвинен в ереси, отлучен от Церкви и умер молодым. Отцу семейства Жерару Ковэну также было вынесено церковное отлучение, поводом для которого послужило темное дело о финансовых спорах между ним и капитулом. Младший сын Антуан и дочь Мария позже покинули Францию вслед за Жаном. С будущим Жаном отец

связывал особые надежды, поскольку его способности к языкам и стремление учиться обнаружили рано.

Его обучали вместе с наследниками семьи графа Луи д'Анже де Момор, брата епископа Нуайонского. Затем для подростка отец приобрел два церковных бенефиция, и пока тот не мог отправлять обязанности священнослужителя, доходами с церковной должности оплачивал дальнейшее образование сына. Предполагалось, что Жан станет духовным лицом.

Университетское образование Кальвин получил в Париже, куда его отправили совсем юным в 1523 г. (может быть, в 1521 г.) вместе с наследниками графа де Момор для обучения в старейшем во Франции Парижском университете, основанном около 1200 г. В Париже, живя у дяди-кузнеца, он посещал занятия в одном из университетских колледжей — коллеже Ламарш. Курс латинской словесности там вел педагог новаторского гуманистического направления Матюрен Кордые, выдающийся латинист, впоследствии приглашенный в Женеву для работы в созданной Кальвином Академии. Матюрен Кордые отрицал пользу наказаний, учил любви к древним текстам, уважению к эрудиции, комментированию моральных примеров, ораторскому искусству. У Матюрена Кордые Кальвин учился всего несколько месяцев, но ценил его как своего первого наставника, посвятив ему в 1550 г. «Комментарии к Первому посланию к Фессалоникийцам», где отмечал, что педагогика Кордые давала ученикам превосходное знание латыни и помогла ему в деле служения Церкви.

Через некоторое время по причинам, которые неизвестны, Кальвин покинул коллеж Ламарш и, поступив в коллеж Монтегю, не менее пяти лет изучал богословие и философию. Коллеж Монтегю в конце XV в. возглавлял Ян Стандонк, один из первых католических реформаторов, которые заявили о себе во Франции еще до начала событий Реформации². Он внедрил в быт коллежа уклад голландских школ «братьев общей жизни» с богатой религиозной практикой и стремлением к идеалам раннего христианства. Стандонк и его преемник Нозль Беда превратили учебное заведение в один из крупнейших теологических центров Франции. В сатирах Эразма Роттердамского и Франсуа Рабле коллеж служил нарицательным образцом для обозначения учебного заведения, где царят средневековые нравы. Пансионеров коллежа приучали к подчинению, постам и молитвам, труду от зари до темноты, плохо кормили и часто наказывали. Строгие правила, по мнению педагогов, служили условием воспитания клириков. Преемника Нозля Беды Пьера Тампета ученики наградили прозвищем Страшная Буря (*Horrida Tempestas*), указывающим на суровый дух в системе воспитания. Ученики получали здесь основательные знания трудов крупнейших средневековых богословов, в особенности Аврелия Августина и Петра Ломбардского, знакомились с произведением Фомы Кемпийского «О подражании Христу». Большое внимание уделялось поздней схоластике и овладению навыками богословских диспутов.

Существует предание, что Кальвина как одного из самых примерных учеников, занимавшегося с отстающими, те прозвали *Accusativus* («Винительный

падеж»). В коллеже Монтегю прививали уважение к схоластической экзегезе библейских текстов, и впоследствии произведения Кальвина демонстрировали серьезное отношение к наследию выдающихся схоластических мыслителей. В те годы, когда учился Кальвин, в коллеже преподавал испанский философ Антонио Коронель, а также теолог-номиналист шотландец Иоанн Майор, который полемизировал в своих трудах со взглядами Уиклифа, Гуса и Лютера. Курсы наставников в коллеже Монтегю чуть раньше Кальвина прослушал Игнатий Лойола, а позднее Джон Нокс.

По воспоминаниям самого реформатора ему не довелось завершить программы изучения философии и богословия в Париже. С 1528 г. он, по воле отца, стал готовиться к юридической карьере, отправившись прослушивать курсы права в университеты Орлеана и Буржа, в которые проникли гуманистические веяния. В автобиографическом предисловии к «Комментарии к Псалмам», изданным в 1558 г., он отметил: «Когда я был малым ребенком, мой отец намеревался сделать меня богословом, а затем он рассудил, что науки о праве обычно оказываются прибыльнее для тех людей, кто ими занимается, и, надеясь на это, отказался от прежнего намерения. По этой причине мне пришлось прервать изучение философии и я стал изучать право»³. В Орлеане он прослушал курс права Пьера де Л'Этуэля, одного из лучших французских профессорско-правоведов, применявших гуманистические методы толкования текстов. Его реформатор называл «князем эпохи». Там же он изучал греческую словесность под руководством немецкого филолога Мельхиора Вольмара, убежденного лютеранина. Вместе с ним в 1529 г. Кальвин отправился в Бурж, поскольку Мельхиора Вольмара пригласила для преподавания в буржском университете сестра короля Франциска I Маргарита Ангулемская, будущая королева Наваррская. Живя в доме Вольмара и изучая под его руководством оригинальные тексты Нового Завета, он посещал курс римского права у представлявшего итальянский гуманизм миланца Андреа Альчати, приглашенного во Францию королем Франциском I. Лекции миланского профессора так славились, что однажды на них присутствовал весь королевский двор во главе с королем. В марте 1531 г. в Бурже Кальвину был вручен диплом лиценциата прав.

Право в это время испытало значительное влияние гуманистической филологии. В первые три десятилетия XVI в. Франция пережила краткую золотую пору культуры Возрождения, когда престиж гуманистического движения был очень высоким. Среди гуманистов первенствовал интерес к филологии, трактованной как философская дисциплина, благодаря которой можно по-новому освоить античное наследие, представлявшееся неким единством языческой и христианской литературы древности. Здесь, вслед за Италией, гуманистическое движение не ограничивалось кабинетами ученых, оно формировало новое мирозерцание, становилось общественной силой. «Под гуманизмом, — уточнял А. Х. Горфункель, — я понимаю именно духовное движение в итальянской, а затем и заальпийской культуре — не просто совокупность гуманитарных

знаний, но, да позволено будет так выразиться, филологию, выступающую в роли идеологии»⁴. Тогда многим казалось, что путь к истине, преподанной Богом в Писании, обязывает христианина вникать в древнееврейский и древнегреческий тексты, сопоставляя их с латинским переводом. Следствием этого стал новый, исторический подход к содержанию Библии.

Особым авторитетом пользовалась у французских литераторов философская позиция Эразма Роттердамского, которую он определил как «философию Христа». Основы новой жизненной позиции христиан Эразм сформулировал в произведении «Оружие христианского воина» (1503), которое ревностно изучала вся Европа, что оказало могучее воздействие на подготовку Реформации. В 1516 г. Эразм подготовил первое печатное издание греческого текста Нового Завета, а его переиздание в 1519 г. снабдил своим новым латинским переводом с обширным комментарием, и эти издания демонстрировали расцвет ренессансной библеистики. Они послужили опорой для реформаторов, прежде всего для Мартина Лютера, при переводах Библии на национальные языки. После окончательного идейного размежевания между Эразмом и Лютером в 1524 г. французские эразмианцы, поддерживавшие с самого начала борьбу Германии с папством, оказались в сложном положении выбора между идеалами великого ученого-гуманиста и необходимостью борьбы за новую Церковь. Этот выбор отразился и на биографии Кальвина, который приехал после смерти отца в 1531 г. в Париж, чтобы совершенствоваться в изучении древнееврейской и древнегреческой словесности.

Где и когда Кальвин был вовлечен в проблемы обсуждения задач реформационного движения, развивавшегося во Франции и во многих странах Европы, можно лишь предполагать. Возможно, его интерес возник в связи с попытками профессоров коллежа Монгегю опровергнуть ереси Уиклифа и Гуса. В Париже Кальвин как начинающий литератор посещал собрания, посвященные проблемам нового прочтения Евангелия, проходившие в доме Гийома Бюде, самого известного филолога Франции той поры, а также в доме придворного медика Гийома Копа, приехавшего из Базеля. Оба ученых были корреспондентами Эразма, и молодые члены их семейств в будущем перешли на сторону Реформации.

В апреле 1532 г. на собственные средства Кальвин опубликовал книгу «Комментарии к трактату Сенеки «О милосердии»». В этом сочинении он успешно применял методы работы с античными текстами таких ученых, как Лоренцо Валла, Эразм Роттердамский, Гийом Бюде, приводя множество ссылок на их труды. Этот труд Кальвина современные исследователи считают полноценным образцом ренессансной гуманистической филологии, где дан анализ стоицизма, его политической морали и, в частности, обсуждаются проблемы тирании и общественного блага. По мнению Теодора де Беза, первого биографа Кальвина, в сочинении о Сенеке двадцатичетырехлетний автор стремился пробудить интерес к новым религиозным настроениям со стороны

короля Франсиска I⁵. Возможно, что трактат Сенеки, составленный для юного Нерона с целью показать образ добродетельного правителя, был выбран не случайно, а в связи с ужесточением политики королевской власти по отношению к французскому гуманистическому реформационному движению. Это движение усилилось в стране в 1520–1530-е гг.

Хотя Сорбонна признала злостными заблуждениями положения Лютера, открыто обличавшего папство на Лейпцигском диспуте в 1521 г., часть французского духовенства им сочувствовала. Сторонниками реформ проявили себя просвещенный епископ города Мо Гийом Брисонне, глубокий знаток библейских текстов Жак Лефевр д'Этабль, его ученик Гийом Фарель, духовный наставник королевы Маргариты Наваррской Жерар Руссель — они пытались открыто проповедовать новые религиозные идеи своей пастве. В их проповедях ортодоксальные круги не без основания усматривали проявления «лютеранской ереси», с которой призывала бороться булла Папы Климента VII от 17 мая 1525 г., официально признанная королевским двором Франции.

События Реформации развивались во Франции иначе, нежели в Германии или швейцарских городах, поскольку у французской монархии не было столь значительной заинтересованности в изменении структуры католической Церкви, как у немецких курфюрстов. В 1516 г. Франциск I заключил соглашение с Папой Львом X, по которому замещение церковных бенефициев в стране и назначение иерархов Церкви было предоставлено королю. Одиозной для королевской власти и для французских интеллектуалов была прошедшая в немецких землях Крестьянская война 1525–1526 гг. и ее рецидив — установление коммуны анабаптистов в Мюнстере в 1534 г. Эти спровоцированные Реформацией социальные взрывы потрясли всю Европу как угроза для любого социального порядка.

Отголоском мюнстерского «мятежа» во Франции многие считали серию открытых поруганий католических реликвий и выступлений против обрядов в октябре 1534 г. В Париже проявили себя «плакардисты», поместившие по всему городу и даже в королевском дворце афиши с текстом, где оскорблялась и проклиналась месса — торжественное официальное католическое богослужение. Текст под названием «Тезисы о мессе» принадлежал реформатору Антуану Маркуру, изгнанному из Лиона и ставшему священнослужителем (министром) в протестантском Невшателе. Наказанием за эту акцию, которая была расценена не только как ересь, но и как социальный вызов — оскорбление величия короля, — стал арест ее участников и показательное сожжение шести человек еретиков. Вскоре на улицах Парижа была устроена торжественная покаянная процессия во главе с королем, его приближенными и иностранными послами, которая свидетельствовала перед Богом и всем миром о том, что во Франции приняты меры по очищению от «лютеранской ереси».

Накануне этих событий Кальвин был вынужден покинуть Париж, хотя и оставался в пределах Французского королевства до начала 1535 г. В ноябре

1533 г. решением Сорбонны совместно с Парламентом было принято постановление об аресте ректора университета Никола Копы и его единомышленников, позволивших себе публичное осуждение официальной религиозной политики, и те поспешили скрыться. Кальвин тоже скрылся из столицы, переодевшись виноградарем, и провел некоторое время у друзей в Ангулеме. К тому времени, по-видимому, относится перемена религиозных убеждений, которую принес Кальвину, как и Лютеру, духовный кризис. В 1539 г. реформатор писал о том, что начинал свою религиозную жизнь с веры в спасительную силу мессы, тайной исповеди священнику и святых угодников. Следуя духовным наставникам, требовавшим загладить грехи добрыми делами и внушавшим ему ужас перед Божьим взглядом, он не получал облегчения совести до тех пор, пока однажды не узнал «иногое учения, тоже христианского, но чистого. Я был потрясен, сопротивлялся, однако, сохранив уважение к Церкви, признал, что ошибался»⁶. Ряд историков рассматривал изменение отношения Кальвина к католицизму как единовременный акт религиозного обращения, определивший дальнейшую деятельность реформатора⁷.

В апреле-марте 1534 г. Кальвин совершил поездку ко двору Маргариты Наваррской, покровительницы евангелического движения за обновление церковной жизни, предшествовавшего Реформации. Своей властью королева Маргарита защищала от преследований многих проповедников евангельского христианства в 1520–1530-е гг. Старейший из них, Жак Лефевр д'Этапль, по ее выбору давал уроки детям Франциска I и принцессе Ренате Французской, будущей герцогине Феррары. По приглашению Маргариты Наваррской Кальвин, получивший во Франции известность толкователя священных текстов, «лектора по Писанию», посетил ее владения в Нераке. Здесь он встретился с Жаком Лефевром д'Этаплем и нанес визит придворному проповеднику королевы Жерару Русселю. «Лектор по Писанию» выполнял некоторые дипломатические поручения королевы и состоял с ней в переписке, неоднократно выказывая признательность за поддержку, которую сестра короля оказывала сторонникам евангельского христианства.

Встреча Кальвина с мудрым восьмидесятилетним Лефевром д'Этаплем, прославившимся своим переводом Писания на французский язык, была впоследствии сочтена знаменательным для реформатской Церкви событием. Согласно Теодору де Бэзу, добросердечный старец был очень рад узнать молодого реформатора. Лефевр д'Этапль, как и Жерар Руссель относился к числу тех просвещенных сторонников религиозных реформ во Франции, которые надеялись на возможность их проведения в рамках традиционной Церкви, но общество называло их лютеранами. Веруя по-новому, они продолжали принадлежать к прежней церковной иерархии. В отличие от них Кальвин совершил поступок, который вполне определенно свидетельствовал о стремлении отмежеваться от официальной Церкви. В мае 1534 г. он отказался от получения доходов со своих церковных бенефициев близ Нуайона, демонстрируя разрыв

с католической иерархией. Мотивы этого поступка он раскрыл через пять лет в полемическом «Ответе кардиналу Садолето» — произведении, которое прославило его на весь протестантский мир. «Чем долее я размышлял, тем более жестокие терзания испытывала моя угнетенная совесть, и мне не оставалось другого выхода, иначе мне пришлось бы пойти на измену самому себе. Не найдя ничего лучшего, я избрал путь, на котором стою теперь, ведущий к совсем иной форме учения, отнюдь не изменяя христианскому исповеданию, но черпая его из собственного источника, дабы оно было восстановлено до свойственной ему чистоты из состояния обмирщения и скверны»⁸.

Порывая с католической Церковью, Кальвин одновременно определил свое негативное отношение к радикальным выступлениям, происходившим во Франции в 1534 г. В этом году, вернувшись на некоторое время в Орлеан, он написал трактат «О сне души», который является его первым богословским сочинением. Трактат осуждал проповедников идей социального протеста — анабаптистов, распространявших миф о засыпании душ умерших до Страшного суда. Порицая эсхатологию анабаптистов как ересь, направленную на оправдания мятежей против светской власти, трактат защищал основу христианской догматики, а именно веру в непрерывное общение души христианина с Богом.

Через четверть века реформатор размышлял о том, что тогда произошла решительная перемена его жизненного пути и подлинное чудо: «Вначале я, можно сказать, коснел в папских суевериях, упорствуя в их глубокой трясине до тех пор, пока внезапное озарение не укротило и не вразумило моей души, с возрастом привыкшей к такому состоянию. Вкусив истинной набожности, я тотчас испытал сильнейшую жажду преуспеть в ней, хотя и не порывал с иными занятиями, недостойно предаваясь им. Поэтому я очень изумился, когда и года не прошло, как ко мне стали обращаться за наставлениями люди, стремившиеся к истинному учению, хотя я сам лишь начал приобщаться к нему»⁹. Воспоминания Кальвина о внезапном обращении к Богу, как и воспоминания Лютера, сосредоточились на чувстве личной ответственности за грех. Подобное умонастроение не было характерно для большинства французских эрзмианцев, принимавших безличную концепцию человеческой греховности.

Покинув Францию, Кальвин в начале 1535 г. оказался в Базеле, одном из главных интеллектуальных центров ренессансной Европы, — городе знаменитых печатников и прославленного Эразма Роттердамского. Когда в Базеле под руководством гуманиста-реформатора Иоганна Эколампадия утвердился порядок реформированного христианства, Эразм предпочел покинуть город, наведываясь лишь по издательским делам. Дни Эразма завершились в Базеле 12 июля 1536 г., но о какой-либо встрече с прославленным гуманистом начинающего реформатора сведений не дошло, хотя легенда о встрече впоследствии появилась. Кальвин в Базеле скрывался, жил под псевдонимом Мартин Луканус, случайно или неслучайно сходным с именем Мартина Лютера. Он поставил перед собой задачу написать книгу, которая выразила бы протест про-

тив совершавшихся во Франции казней и преследований людей, исповедующих «чистое евангельское учение», объяснив всему миру их подлинно христианские намерения. Кальвин углубился в изучение Писания, пополнение полученных в коллеже Монтегю знаний об отцах Церкви, параллельно овладевая трудами Лютера, Меланхтона и Буцера, составившими опору богословской мысли Реформации и положившими начало для ее дальнейшего развития.

В Базеле ближайшим другом Кальвина оставался прибывший ранее из Парижа Никола Коп, и там он встретил единомышленников в лице преемника Эколампадия Освальда Микония и реформатора Симона Гриняя. По сведениям Теодора де Беза, Кальвин посещал лекции знаменитых базельских ученых Себастьяна Мюнстера и Бонифация Амербаха. Одновременно он в 1535 г. принимал участие в работе по созданию первого варианта французской протестантской Библии, инициатором которой выступил Гийом Фарель, прославившийся к тому времени как проповедник в городах и селениях французской Швейцарии. Библия получила название «Библии Оливетана» по имени гуманиста-реформатора Пьера-Робера Оливетана, кузена Кальвина, привлеченного к изданию Фарелем.

Жизненный выбор Кальвину помог сделать Гийом Фарель, взгляды которого формировались в евангелической среде во Франции, а практика реформатора была связана со швейцарскими городами и селениями. В Париже, овладев греческим и еврейским языками, а также циклом богословско-философских дисциплин, он в 1517 г. получил степень магистра искусств и по рекомендации Лефевра д'Этапля занял место профессора грамматики и философии в парижском коллеже кардинала Лемуана, вскоре став его руководителем. Между наставником и учеником, несмотря на разницу в возрасте и положении, установились очень близкие товарищеские отношения, основанные на важнейшей для предреформационной Франции культурной тенденции поощрения индивидуального религиозного опыта. Лефевр д'Этабль готовил Фареля к тому, что грядет полное преобразование христианского мира, а Фарель рассказывал в своих произведениях и письмах, как менялись религиозные взгляды наставника. Признав ложной католическую доктрину спасения, в разрыве с традицией Фарель проявил себя значительно более радикально, чем Лефевр д'Этабль, поскольку вскоре вместе с некоторыми другими молодыми евангеликами отказался от почитания святых и перестал чтить католическую мессу.

Когда по инициативе епископа-гуманиста Гийома Брисонне развернулась деятельность библейского кружка в Мо в 1521 г., Фарель состоял в группе проповедников, объединившихся вокруг Лефевра д'Этапля для проведения в жизнь программы «изучать Евангелие, следовать ему и повсюду учреждать евангельские порядки». Однако в 1523 г. Брисонне, обвиненный Сорбонной в ереси, ограничил свободу проповеди и перестал сотрудничать с Фарелем, сочтя его позиции слишком близкими к учению Лютера. Тогда, покинув Мо и прекратив преподавание в Париже, Фарель отправился на родину в Дофинэ.

Там он проповедовал, претерпевая постоянные гонения, вместе с группой единомышленников, и среди них были четыре его брата. К тому времени у него сложились убеждения в необходимости решительного разрыва верных Евангелию христиан с католическими порядками, что во Франции считалось лютеранской ересью и каралось казнью.

Вынужденный покинуть Францию, он в феврале 1524 г. был принят в Базеле в доме Иоганна Эколампация, руководившего преобразованиями церковных порядков. С ним сотрудничество Фареля продолжалось и после изгнания из города по предписанию магистрата. Деятели немецкой и швейцарской Реформации испытывали чрезвычайную нужду в квалифицированном духовенстве. Они высоко ценили талант Фареля — проповедника, который охотно отправлялся в любую провинцию, умел располагать к себе верующих, потрясал народ громовым голосом и вдохновенными импровизациями на темы Писания. О самоотверженной преданности Фареля общему делу, владении ораторским искусством и безусловной личной храбрости писали многие его соратники. По их рекомендациям власти ряда городов и селений приглашали Фареля в Монбельяр, Эгль близ Берна, Морла, Невшатель, то есть туда, где разворачивалась борьба за вытеснение католического клира и проводились литургические реформы. Он выступал у городских ворот, на улицах, в сараях, у храмов, побуждая толпу к действиям. В частности, после его проповеди у одной из церквей Невшателя 23 октября 1530 г. горожане немедленно ворвались в храм, выгнали католического священника, поставили Фареля на кафедру и принялись уничтожать алтарь и иконы, записав на стене «Здесь 23 октября 1530 г. горожане сломали и уничтожили идолопоклонство», причем, надпись сохранялась в XIX в. С 1533 г. власти Берна направили Фареля в Женеву, где он вместе со своими соотечественниками Антуаном Фроманом и Пьером Вире отважно, с риском для жизни начал борьбу с влиятельной католической партией.

Во время пребывания в Базеле Кальвин вступил в переписку с авторитетными реформаторами Страсбурга Мартином Буцером и Вольфгангом Капитоном, а также с преемником Цвингли в Цюрихе Генрихом Буллингером. Там же он познакомился с Пьером Вире, ставшим его верным сподвижником. Пьер Вире, сын суконщика, готовясь в Париже к получению духовного звания, общался с Лефевром д'Этаплем. Отказавшись от намерений получить сан католического священника, Вире начал самостоятельную проповедь евангельского христианства в небольших швейцарских поселениях с 1531 г., проявляя упорство и мужество. В его биографии засвидетельствованы эпизоды, когда один католический священник попытался покончить с проповедником, нанеся ему рану шпагой, другой воспользовался ядом. Вире обладал даром ораторского искусства, который, по мнению Теодора де Беза, являлся наиболее ценным личным вкладом Вире в общее дело Реформации. Он писал: «Многие считали служителей Евангелия Кальвина, Фареля и Вире благородным треножником,

скреплявшим редкостной дружбой знания Кальвина, пылкость Фареля и красноречие Вире, каковые качества в каждом прославляла молва»¹⁰.

Из Базеля весной 1536 г. Кальвин и его компаньон Луи дю Тилле, покинувший Францию вместе с ним, совершили поездку по северной Италии, отважившись на короткое время появиться в папских владениях. Целью поездки было посещение в Ферраре герцогини Ренаты Феррарской, дочери короля Людовика XII и Анны Бретонской, одной из самых знаменитых женщин Ренессанса. Придворным Кальвин был представлен как путешествующий ученый Шарль д'Эспевиль, которого пригласили к герцогине поделиться познаниями в науке о Священном Писании. Под покровительством герцогини в Ферраре некоторое время почти открыто появлялись итальянцы, французы и немцы, которых папские власти преследовали как «лютеран». Поездка Кальвина положила начало его влиянию на герцогиню, с которой он состоял в переписке всю жизнь, являясь ее духовным руководителем. В Италии Кальвин обратил внимание на положение людей, которых перестала удовлетворять католическая вера, но они не решались открыто проявлять стремление верить по-новому. Здесь в его письмах появилась тема «неможных» (*infirmi*), нестойких верующих, которые исповедовали новую веру тайно, избегая конфликтов с официальным религиозным учением.

Тогда же в марте 1536 г. в Базеле появился первый вариант главной книги Кальвина «Наставление в христианской вере». Эта публикация показала защитникам дела Реформации, и в частности Гийому Фарелю в Женеве и Мартину Бучеру в Страсбурге, что в их среде появился новый сложившийся теоретик — проповедник, юрист и теолог. Над «Наставлением» Кальвин продолжал работать всю жизнь, постоянно дополняя, исправляя и переделывая его содержание в многократных переизданиях.

Опубликовав «Наставление», Кальвин рискнул съездить во Францию, поскольку в стране была объявлена временная амнистия для «еретиков». Там он убедил брата и сестру отправиться вместе с ним в эмиграцию, имея в виду переезд в Страсбург, тогда самый вольный в Европе город с точки зрения отношения властей к религиозным убеждениям населения. Однако, военные действия в немецких землях между армиями императора Священной Римской империи Карла V и короля Франции Франциска I блокировали прямую дорогу из Франции, и эмигрантам пришлось избрать обходной маршрут, остановившись на ночлег в Женеве. Эта остановка имела самые значительные последствия для жизни реформатора и расценивалась им как перст судьбы, о котором он сохранил четкие воспоминания. «Чтобы добраться до Страсбурга, где я тогда собирался укрыться и прямую дорогу к которому затруднила война, я решил облегчить себе путь, остановившись лишь на ночь в городе [Женеве]. Здесь недавно избавились от папизма благодаря замечательному упомянутому человеку [Фарелю] и мэтру Пьеру Вире, но дела складывались ненадлежащим образом, между жителями города возникли раздоры, опасные и пагубные заго-

воры. Кстати, пример одного человека, который в то время совершил коварное предательство, возвратившись к папизму [дю Тилле], заставил меня понять обстановку. В связи с этим Фарель, которого томила жажда победы Евангелия, немедленно постарался всеми силами меня удержать. И после того, как он услышал, что я хотел бы сохранить свободу для собственных занятий, и убедился, что его просьбы не достигли цели, он стал угрожать, что Бог проклянет тишину и покой занятий, к которым я стремился, если в такой крайней нужде я откажусь помогать ему и уеду. Эти слова настолько устроили и поколебали меня, что я прервал начатую поездку, однако, понимая свою неопытность, не дал согласия сразу назначить меня на некую должность»¹¹.

Первая должность Кальвина в Женеве объединяла обязанности проповедника и профессора, он подписывался как «лектор Священного Писания в женевской Церкви», и почва для его деятельности была подготовлена усилиями Гийома Фареля. Под руководством Фареля, который неутомимо и яростно обличал Рим, граждане Женевы в марте-апреле 1536 г. официально вступили на путь Реформации, причем сеньор-епископ был изгнан ими из города больше десяти лет назад. Разумеется, их влекло к новой вере стремление упрочить политическую свободу. Хотя часть монахов бежала, и городские власти оповестили об отказе от обрядов мессы в ее католическом виде и поклонения иконам, бюргеры продолжали придерживаться привычных католических ритуалов, которые порицались в проповедях Гийома Фареля и Пьера Вире. Перед реформаторами встала задача создать альтернативу укладу народной религиозной жизни с более чем тысячелетней традицией, чтобы противопоставить «папским церемониям» новую литургию и новую церковную организацию. Именно в этой области и предстояло проявить себя Кальвину, уже опубликовавшему в «Наставлении» ряд теоретических соображений относительно преобразования церковных порядков.

Кальвин немедленно приступил к выработке положений о формах, содержании и правилах отправления общественных богослужений, формулируя новую догматику при помощи толкования Писания. Свои положения он излагал в проповедях, представляя правительству города на рассмотрение тексты катехизисов, церковных ордонансов, формул вероисповедания. В них речь шла о плане перевоспитания всех бюргеров для приближения их к евангельскому идеалу. В его проектах Церковь выступала не как корпорация церковников, проповедовавших Евангелие и оделявших других таинствами, а как община верующих. Членов этой общины, представлявшей собой несовершенный, но пророческий образ Божьего царства, поскольку она привлекала совестливых людей, руководители вели бы по пути святости с помощью возможно более частых молитвенных собраний, причастий, песнопений, религиозного просвещения детей, а также отлучения недостойных членов общины.

Кальвин настаивал на необходимости отделить сторонников реформированного христианства от католиков и утверждал, что средней фракции среди

населения быть не должно. Однако, многие бюргеры были не готовы к тому, чтобы отказаться от привычных церковных обрядов и подписать текст формулы нового вероисповедания. Против решительных мер, которые предлагали Кальвин и Фарель, выступили сторонники проримской партии и местные группы анабаптистов, а также более осторожные реформаторы Берна и Лозанны, с которыми была тесно связана политика властей Женевы. В связи с открытыми разногласиями среди горожан и напряженным внутренним положением в городе магистрат отстранил Фареля и Кальвина от дел и предписал им покинуть Женеву весной 1538 г. Фарель отправился служить пастором Невшателя, а Кальвину вновь не удалось посвятить себя научным трудам в Базеле. Очередной поворот в его судьбе произошел при участии Мартина Буцера, настоявшего на приглашении изгнанника из Женевы в Страсбург.

Мартин Буцер, получивший университетское образование в университетах, находившихся в ведении доминиканского ордена, учился у гуманиста из Шлеттштадта (современная Селеста) Беата Ренана и глубоко читал труды Эразма. После встречи с Лютером он поддержал его сопротивление с папством, добился у римской курии освобождения от монашеских обетов, сблизился с Меланктоном. Он сотрудничал с Ульрихом фон Гуттеном и Францем фон Зиккингеном, служил придворным капелланом пфальцграфа Фридриха в Вормсе. За проповедь реформационных идей в период служения священником в городке Вейсенбург в Эльзасе епископ Шпейера подверг его отлучению, и Буцер приехал в Страсбург, где его отец имел права бюргера. Здесь он выдвинулся как лидер Реформации, церковный деятель и дипломат европейского масштаба, стремившийся к объединению протестантских конфессий.

Страсбург, немецкоязычный город, числившийся в составе Священной Римской империи, вел независимую политику и являлся важным плацдармом для распространения реформационных идей в Европе. Магистрат Страсбурга, приступив к отмене католических учреждений в 1523 г., некоторое время соблюдал веротерпимость по отношению к различным толкам Реформации. Власти были заинтересованы в притоке населения и, требуя соблюдения гражданских обязательств, допускали пребывание в нем анабаптистов, проповедников радикальной Реформации и многих мыслителей, слывших в родных краях еретиками. Поэтому здесь находили приют беженцы из самых различных стран Европы, а община беженцев из Франции насчитывала до 500 человек. Мартин Буцер, оставшийся после гибели от чумы реформатора Вольфганга Капитона во главе городской Церкви, впервые встретил Кальвина в октябре 1536 г. на синоде в Берне. Кальвин знал его по трудам раньше, поскольку еще в 1533 г. вставил в бунтарскую речь для Никола Копа в Парижском университете фрагмент проповеди Лютера в переводе Буцера. Для Кальвина, не владевшего немецким языком, очень важны были лютеровские тексты, переведенные Мартином Буцером на латынь и циркулировавшие во Франции с 1525 г.¹² Он вспоминал, что именно Буцер, «превосходный служитель Христа», убедил его, склонного к углубленным

размышлениям, не скрываться от людских забот подобно Ионе, но приняться за проповедь¹³. Исполняя обязанности пастора французской общины в Страсбурге, Кальвин ценил его наставничество и познакомился с его теологическими представлениями, которые отличались от богословия Лютера и Цвингли.

Три года, которые Кальвин провел в Страсбурге, представлялись ему самым спокойным временем его жизни. Для прихожан французской общины он перевел на родной язык тексты молитв и покаяния, утвержденные городом, а также выпустил сборник псалмов в переводах Клемана Маро и собственных. Как пастор он вел занятия по Евангелиям во вновь открытой школе и занимался миссионерством, что оказалось удачным для перемен в личной жизни. Он вступил в брак с молодой вдовой обращенного им анабаптиста, усыновив оставшихся сиротами двоих детей. Вступление в брак считалось моральным долгом реформаторов, разработавших учение о святости христианского брака и безнравственности celibата. Свою жену Иделетту де Бюре Кальвин характеризовал как верную помощницу, которая украшала его жизнь до ранней кончины в 1549 г. Материальное положение семьи обеспечивало пасторское жалование и обычай того времени принимать в дом пастора молодых учеников.

Период пребывания в Страсбурге в качестве главы французского прихода и помощника Буцера на переговорах с имперскими властями в 1540–1541 гг. оказался окончательным этапом в процессе формирования системы взглядов Кальвина. Там он писал свой «Комментарий к Посланию к Римлянам», опубликованный в 1540 г. Послание апостола Павла к Римлянам со времени Лютера признавалось главной и наиболее важной для реформаторов частью Нового Завета, которую комментировали многие протестантские писатели. Уважая их богословские исследования, ссылаясь на них и высказывая критику в их адрес, трактат Кальвина излагал ряд самостоятельных наблюдений при анализе Послания. Этим трактатом он демонстрировал всему миру, что владеет своими методами для доказательства того, что центральным в Послании является учение о спасении верой.

Несмотря на неудачу женеvского опыта, Буцер настоял, чтобы пасторское служение в Страсбурге было предоставлено Кальвину, и этот поворот судьбы он не считал случайным. В письме от 10 июля 1538 г. к сотоварищу, который решил возвратиться в католичество, он размышлял: «Пусть нас ведет Господь. Возвращаясь к служению, от которого недавно меня отстранили, я сомневаюсь во всем, зная о запутавших меня сложностях. Тогда я чувствовал, что меня ведет призвание Бога, и это меня утешало, теперь же, напротив, я боюсь искушать Бога, вновь принимая непосильное для себя бремя»¹⁴. Ощущение непосредственного призвания на служение Богом у первых реформаторов отчасти укреплялось тем, что во вновь учреждаемых приходах первые пасторы не проходили обряда рукоположения.

В Страсбурге в 1540 г. Кальвин написал важнейшее по идейному содержанию и чрезвычайно яркое в художественном отношении произведение «Ответ

кардиналу Садолето». Книга обращалась ко всем читателям, вставшим на сторону Реформации, с темпераментными и энергичными доказательствами того, что невозможно примирить христианские убеждения с «тиранией Рима». Она разрешила очередную для стратегии развития Реформации в Европе политическую задачу и помогла стабилизировать внутренние разногласия в Женеве, подготовив условия для повторного призвания в город Кальвина.

О международном признании Кальвина свидетельствовало его участие в переговорах между католиками и протестантами, которые были организованы по воле императора Карла V в течение 1539–1541 гг. в городах Вормсе, Хагенау и Регенсбурге. Правительство, заинтересованное в подавлении протестантских симпатий среди населения империи, надеялось, что богословы враждующих партий достигнут какого-то компромисса в вероучении, и тогда гражданский порядок будет восстановлен. Состоялась серия богословских собеседований, на которых католическую партию представляли не только апологет Рима и знаменитый оппонент Лютера Иоганн Экк, но и кардинал Гаспаре Контарини, итальянский эрзмианец, сторонник евангелизма. Партию протестантских богословов наряду с Филиппом Меланхтоном и Мартином Буцером представлял Кальвин. Все трое участвовали в составлении так называемой «Регенсбургской книги» протоколов ожесточенных богословских споров, отразившей абсолютную неприемлемость идеи компромисса для обеих партий. В ходе собеседований Кальвин сблизился с Меланхтоном, а их сотрудничество, продолжавшееся до конца жизни признанного гуманиста и «наставника Германии», стало постоянным.

Будучи пастором в Страсбурге и представлятельствуя на переговорах с католиками, Кальвин продолжал быть опорой своих сторонников в Женеве, где после публикации «Ответа кардиналу Садолето» их влияние возросло. Они сумели убедить магистрат, что возвращение Кальвина в Женеву помешает попытке властей Берна установить над республикой свой политический контроль. Когда посольство из Женевы просило Кальвина вернуться, он долго не соглашался, не желая, чтобы его использовали в целях улаживания политического конфликта между городами. Он писал Фарелю, что лучше было бы «сто раз умереть, чем вновь нести крест служения, на котором мне приходилось умирать ежедневно по тысяче раз»¹⁵. Мартин Буцер старался удержать своего соратника на прежнем месте, но проблема разрешилась, когда из Цюриха и Базеля страсбургский магистрат получил послания о настоятельной необходимости возвращения Кальвина в Женеву для достижения мира на благо новой Церкви. По предварительному договору с Берном Кальвин отправлялся в Женеву ненадолго, предполагая там задержаться на несколько недель или месяцев вместе с группой страсбургских единомышленников. Однако, реформатору пришлось посвятить всю свою дальнейшую деятельность установлению в Женеве новых церковных порядков.

Поскольку Женеве самостоятельно выскользнула из сферы влияния Рима, здесь предстояло провести конкретный социальный опыт по основанию иной

Церкви и приучению верующих к иной трактовке христианской этики, что и положило начало культуре кальвинизма. Город, выросший на путях из северной Европы к средиземноморскому югу, с которым его связывали франко-провансальские корни, с процветающими ремеслами и торговой сферой, давно был хозяйственной метрополией для округи. Население Женевы, составлявшее около 10 тысяч человек в 1541 г., когда приехал Кальвин, превышало количество жителей Берна и Цюриха и соперничало по численности с Базелем. Избавление от католической власти увеличило привлекательность Женевы как убежища для гонимых за веру французов, итальянцев и прочих европейцев из католических регионов. После приезда Кальвина начались волны переселенный беженцев с семьями, так что к 1560 г. население города увеличилось вдвое, составив 20 тысяч человек¹⁶. Кальвин возвращался в Женеву с целью воплотить здесь свою концепцию Церкви, которая представлялась реформатору самым необходимым для вечности земным учреждением.

Он ясно предвидел неизбежность трудностей и не раз писал о том, что его удерживает здесь не личный интерес, а мысль о том, что «этот уголок земли возвещает Божье царство». Модель Церкви Женевы, строившейся Кальвином в процессе преодоления постоянных внутренних конфликтов, усвоили при его жизни кальвинисты Франции, Голландии, ряда немецких регионов, Шотландии. Действенность кальвинистской Церкви была обусловлена ее структурой в сочетании с доктриной, которую реформатор методически совершенствовал.

Хотя женеvцы встретили Кальвина и его спутников изъяснениями радости, предоставили ему дом и двойное пасторское жалованье, каждая его инициатива могла быть реализована лишь в том случае, если реформатор получал согласие властей. Городской магистрат жестко контролировал мероприятия по организации церковной жизни. Он потребовал, чтобы регламент деятельности Церкви, над которым работал Кальвин, не покушался на полномочия и права органов городской власти — Большого и Малого городских советов. Кроме того, реформатору не следовало отменять обряды, установленные в женевской Церкви по примеру Берна. Конфликтов в этих условиях невозможно было избежать, поскольку не были проведены границы между светской и духовной юрисдикцией. В обществе XVI в. действовало вполне средневековое убеждение в том, что решения о наказаниях за духовные проступки и нарушение общественной морали выносит светская власть. С древнейших времен в Европе короли, князья и городские магистраты издавали постановления о правилах частной жизни населения. Они регламентировали тип одежды, количество украшений, набор блюд по праздникам и будням, поведение в церквях, тавернах, банях, — наказывая нарушителей штрафами и покаянием или отлучением. Право назначать церковное отлучение относилось к светской юрисдикции. Городские власти, проводившие политические реформы, предшествовавшие церковным в Базеле, Бerne и прочих городах Священной Римской империи, рассчитывали сохранить свою традиционную юрисдикцию. Реформаторы, сотрудничая с го-

родскими властями, пытались обеспечить церковную независимость. В частности, Освальд Миконий в письме от 10 февраля 1542 г. сообщал Кальвину о базельских советниках: «Они заявляют, что Совет является Церковью; они стараются передать магистрату ту власть, которая раньше принадлежала Папе; они полагают, что Моисей, светский государь, давал распоряжения своему брату Аарону, а Давид и другие благочестивые цари тоже управляли левитами; разве не так же обстоит дело при порядках Нового Завета?»¹⁷.

Напротив, Кальвин, как и другие реформаторы, считал невозможным разрешать дела церковной дисциплины светским судом и предлагал свои меры против претензий магистрата на церковные полномочия. Он исходил из необходимости провести четкую границу между сферами светской и духовной власти, чтобы избежать превращения Церкви в государственную структуру.

Положения о Церкви как священном учреждении, которое не совпадает с гражданским обществом, но действует в нем, Кальвин систематизировал в «Церковных ордонансах» 1541 г., получивших одобрение магистрата. Ордонансы провозглашали согласие бюргеров следовать Евангелию и необходимость христианской Церкви, которая воспитывает молодежь, заботится о больных и бедняках, следит за правильным образом жизни всех граждан и надлежащим исполнением каждым своего дела. В связи с этим на территории города с округой устанавливается «церковная полиция», названная соответствующей Евангелию.

Среди духовных лиц различались четыре рода служения — пасторы, доктора, старейшины и дьяконы. Пасторы проповедовали и оделяли таинствами, доктора наставляли доктрине, старейшины предостерегали от дурной жизни, дьяконы ведали больными и бедняками. Нищенство запрещалось категорически. Церковную власть осуществляла Консистория, состоявшая из священников и двенадцати светских лиц. Она собиралась еженедельно и назначала наказания вплоть до лишения причастия тем, кто нарушал нормы жизни согласно церковным ордонансам. Поскольку причастия, проводившиеся четыре раза в год, считались праздниками взаимного согласия и прощения, то временные отлучения от них были очень серьезной карой. Дела о ереси Консистория не рассматривала, — они, как уголовные преступления, находились в компетенции советников.

Важным дополнением к «Церковным ордонансам», составлявшим документальную основу церковной конституции, служили сочинения Кальвина, которые приобщали рядовых верующих к богословию. Таков «Малый трактат о святой вечере» 1541 г., где изложена кальвинистская трактовка таинства причастия. Для всех реформаторов причастие означало воспоминание о последней вечере Христа, которое, по их мнению, католики превратили в обряд жертвоприношения. Лютер верил в реальное присутствие Христа в хлебе и вине, для Цвингли они означали символы, Кальвин стоял на средней позиции, отрицающей и реальное присутствие, и символизм. Он не верил, что Христос

может пребывать в тленных частях материи, и трактовал таинство как чудо с вмешательством Святого Духа. Новые догматы и новая литургия закреплялись Кальвином в катехизисе, формулах вероисповедания, в новых изданиях переводов псалмов. Эти тексты служили популяризации кальвинистской догматики и утверждали конфессиональное своеобразие учения.

Содержание понятия «церковная полиция» раскрывают протоколы Женевской Консистерии. На ее заседаниях рассматривались конкретные случаи отправления духовными лицами своих обязанностей и соблюдения всеми горожанами правил, изложенных в «Церковных ордонансах», дополнявшихся в 1547 и 1561 гг. Очень часто разбирались дела о проявлениях «папизма», показывающие привязанность к католическим обычаям: дело ювелира, изготовившего монстранцу, дело цирюльника, выбрившего тонзуру священнику, пение вдовой латинской поминальной молитвы по мужу. Наказания назначались за похвальное высказывание о Папе, за сатирические куплеты про Кальвина, за похвалы «чешским братьям». Проверялись общие религиозные познания горожан, наказывались люди, пропустившие проповедь пастора, разбирались жалобы на пасторов. Эта рутинная, казалось бы, деятельность отвечала важнейшей для того времени цели поддерживать у женевцев непримиримое отношение к папству.

Постоянно пребывая в «уголке земли» в Женеве и лишь изредка выезжая в Лозанну, Берн, Цюрих или Невшатель, Кальвин регулярно работал над произведениями, которые служили общему делу укрепления завоеваний Реформации в европейских странах. Очень широкий общественный отклик вызвал памфлет «Трактат о реликвиях», опубликованный в 1543 г. и сразу же переведенный на многие европейские языки. Памфлет своевременно послужил протестантской пропаганде против Рима, когда католические иерархи при поддержке империи развернули подготовку к Тридентскому Собору в надежде сломить протестантов в немецких землях.

Внимательно следя за положением в Германии, где усиливалось противостояние лютеранских князей политике империи, Кальвин охотно выполнил просьбу Мартина Буцера составить для императора Карла V краткий трактат о сути споров между духовными лицами в его империи. Трактат под названием «Смирненное увещание» к назначенному на 1544 г. рейхстагу получил форму вдохновенного публицистического произведения — открытого панегирика Реформации. Он доказывал абсолютную необходимость перемен в религии, которая диктуется нынешними раздорами и требует действовать, укрепляя тело и душу Церкви, как это начал делать Лютер.

Кальвин обратил внимание на перемены в умонастроении искренних приверженцев Реформации в 1540-е гг., когда религиозные столкновения стали нормой европейской жизни. В условиях частых перемен официальной церковной власти многие протестанты допускали «религиозное притворство» (*simulatio religionis*), то есть исполнение католических обрядов. Кальвин

не обвинял верующих в недостатке религиозной убежденности. Его «Малый трактат о том, как должен поступать познавший евангельскую истину, если он находится среди папистов», изданный в 1543 г., указывал на недостаточную духовную зрелость проповедников и призывал к созданию церковных организаций для братьев, находившихся «в пленении» во Франции, Фландрии и прочих областях Европы. Из серии произведений, в которых доказывались несостоятельность идеи компромисса и недопустимость религиозного притворства, наибольшую известность получил памфлет «Ответ-извинение господам никодемитам по поводу излишней суровости Жана Кальвина» от 1544 г. Образ ученика Христа Никодима, посещавшего Учителя по ночам, тайно, давал сторонникам компромисса оправдание как евангельский прецедент. Под пером Кальвина в памфлете Никодим оказывался героем, бросившим открытый вызов фарисеям и книжникам, то есть несправедливой официальной религии. Полемика Кальвина с никодемитами не носила антагонистического характера, реформатор стремился убедить людей, выбравших новое исповедание, в недостаточности пассивной преданности Евангелию, призывал братьев к открытому, общественно значимому отказу от католической литургии.

Боевую, последовательно непримиримую направленность имели произведения Кальвина, представлявшие широкому кругу читателей опасность для «истинных христиан» учений радикальных толков Реформации — анабаптистов. Североевропейские группы анабаптистов не обладали общей структурой, но в 1527 г. они выработали текст с изложением общих вероучительных положений, так называемое «Шляйтхаймское соглашение». Немецкий документ, циркулировавший повсюду, и в том числе в Невшателе, Гийом Фарель перевел на французский язык и передал Кальвину для опровержения. В июне 1544 г. в Женеве был опубликован трактат Кальвина «Краткая инструкция с целью предоставить всем добрым верующим оружие против заблуждений, свойственных секте анабаптистов». Трактат посвящен невшательским пасторам. Здесь автор, «оставив ухищрения красноречия», изложил основы анабаптистского вероучения, чтобы читателям была ясна связь между ними и анархическими социальными призывами. В дальнейшем материалами нескольких трактатов с критикой анабаптизма Кальвин дополнил очередную редакцию «Наставления в христианской вере».

Большое значение в «Церковных ордонансах» придавалось школе, руководить которой Кальвин поручил гуманисту Себастьяну Кастеллиону, который примкнул к Реформации и приехал в Женеву. Поскольку Кастеллион хотел стать проповедником и священнослужителем (министром), его, по обычаю, проверила Консистория. В ходе проверки выяснилось, что он считал Песнь песней не достойным для включения в канон Библии произведением. Кастеллион также был не согласен с принятым толкованием статьи из Символа веры о схождении Христа в ад. Кальвин утверждал, что схождение Христа в ад является образом его страданий на кресте и плотской гибели. Кастеллион же при-

держивался буквального смысла притчи. Хотя расхождение взглядов касалось вопросов отнюдь не первостепенных, Консистория, по настоянию Кальвина, выразила сомнение в правильном отношении Каstellлиона к авторитету Писания. В должности проповедника ему было отказано. При очередной проверке Каstellлион порицал женевских пасторов. По решению магистрата, рассмотревшего жалобу Кальвина на бесполезность увещаний школьного ректора, Каstellлион в 1544 г. покинул город.

Конфликт с Каstellлионом положил начало серии столкновений реформатора с внутренней оппозицией, которая подвергала критике действия Консистории или порицала Кальвина. Кальвин с годами укреплялся в сознании божественного характера своей миссии и личные выпады в свой адрес квалифицировал как неуважение к высшим силам. Когда в январе 1546 г. член Малого совета Пьер Амо заявил, что Кальвин — злой пикардиец и проповедует ложное учение, реформатор возбудил дело об оскорблении чести Христа в лице Его служителя и выиграл. Советника заставили пройти по городу в одной рубашке с факелом и в судебном заседании молить Бога о прощении.

Претензии к стилю церковного руководства исходили от представителей старинных и влиятельных женевских семейств. Семейства Перрэнгов и Фавров, некогда помогавших возвращению Кальвина в Женеву, теперь попытались возбудить волнения в городе и соседних кантонах против расследований частной жизни со стороны Консистории. Их поддержало немало горожан, недовольных стеснениями со стороны церковной полиции, и от своих противников патрицианская партия получила прозвище либертинов.

В июне 1547 г. у Жака Грюэ, наследника старинного женевского рода, обнаружили документы, которые свидетельствовали о его намерении противодействовать церковной полиции: проект жалобы совету на деятельность Консистории, проект обращения к королю Франции с просьбой о восстановлении прежних порядков в Женеве. Кроме того, были обнаружены какие-то «богохульные» сочинения. Дело Грюэ рассматривалось не в Консистории, а советниками, поскольку его обвиняли по двум статьям — в оскорблении религии и в государственной измене. Обвиняемого пытали с целью установить признаки заговора и, не обнаружив сообщников, отрубили голову.

Внутреннее положение Женевы было тесно связано с внешнеполитической ситуацией. Если бы император Карл V вознамерился вернуть себе все имперские города, отнятые у него Реформацией — а такая перспектива оставалась реальной, — то внешней помощи женевцы могли ожидать от короля Франции. Тот охотно помогал лютеранским князьям воевать с императором Карлом V, и посланцы из Женевы, с ведома Кальвина, вели тайные переговоры во Франции на случай опасности. Тайну приходилось соблюдать как от горожан Женевы, так и от властей Берна, не одобрявших сближения с Францией. Когда сведения о переговорах стали известны, в Большом совете обострились столкновения между сторонниками Кальвина и партией либертинов. Реформатора обвинили

в сговоре с французскими иммигрантами, и политические страсти накалились настолько, что на улицах происходили нападения на новоприбывших, Кальвина публично оскорбляли. На выборах 1548 г. большинство в городских советах получили либертины, которые организовали вызов Кальвина в магистрат для оправдания по поводу его критики в адрес властей в частной переписке. Кальвин предполагал, что его заставят покинуть город, но советники лишь потребовали, чтобы впредь он лучше выполнял свои обязанности.

Авторитет Кальвина восстанавливался по мере того, как увеличивался приток переселенцев из Франции, где ужесточились преследования за веру. Приезжали люди высокого социального положения — дворяне, бывшие священнослужители, учёные, — которые оказали Кальвину значительную помощь во внутренних церковных делах и в пропаганде учения за пределами Женевы. В 1549 г. прибыл Теодор де Без, получивший место профессора греческого языка в Лозанне, а затем ставший преемником Кальвина в Женеве. Тогда же приехал Лоран де Норманди, бывший мэр Нуайона и близкий друг Кальвина, взявший на себя заботы по распространению женевской книжной продукции. Лорану де Норманди Кальвин посвятил одну из самых значительных своих книг, законченную в 1550 г. — «О соблазнах, которые ныне мешают многим людям достичь чистого евангельского учения, а прочих развращают». Оригинальность книги состоит в том, что здесь автор выступает не только как талантливый писатель-сатирик, богослов и историк, но и как социолог, исследующий массовое сознание эпохи. В книге обобщается картина духовных предпосылок Реформации, классифицируются реальные типы веры и реальные типы ренессансной критики религии, намечаются горизонты будущего для «чистого евангельского учения».

В 1550-х гг., на смену конфликтам, вызванным недовольством горожан «церковной дисциплиной», пришли доктринальные несогласия. Первым заявил о несогласии с учением о предопределении Жером Больсек на собрании пасторов Женевы в октябре 1551 г. Дело закончилось его осуждением и высылкой. Возвратившись в католичество, Больсек прославился как автор клеветнической биографии Кальвина, послужившей одним из главных источников для большинства писателей XVI–XVIII вв., обличавших кальвинизм¹⁸.

Несмотря на принципиальное нежелание Кальвина принимать помощь от магистрата в разрешении доктринальных несогласий, разграничение духовной и светской юрисдикции не соблюдалось, как показали дела Больсека и Троллие. Рассуждения Больсека о догмате предопределения повторил нотариус Троллие, которому Кальвин отказал в назначении на должность пастора. Тогда Кальвин решительно поставил перед городом вопрос о доверии. Он был убежден в целом характере проповедуемого им учения, не требующего обсуждения отдельных догматов. В выступлении перед магистратом по делу Троллие он заявил, что поставлен под сомнение его авторитет толкователя Писания, то есть законность всей его деятельности, и потребовал либо при-

знавать все положения учения, либо принять его отставку. Конфликт рассмотрела специальная комиссия, поддержавшая Кальвина. В заключении комиссии было записано, что священное учение изложено в «Наставлении» достойным и истинным городским священнослужителем, и «поэтому пусть впредь никто не смеет выступать ни против упомянутой книги, ни против упомянутого учения»¹⁹. Тем не менее, на выборах 1553 г. представители партии либертинов, заняв большинство городских должностей, продолжали ограничивать права приезжих и выражать недоверие к действиям Кальвина.

В августе 1553 г. в Женеве остановился преследуемый католиками Мигель Сервет, который тотчас был арестован по ходатайству Кальвина. Кальвин, как и большинство лидеров Реформации, был убежден, что выступления Сервета направлены на разрушение религии, и христианское сообщество имеет право заставить его замолчать. Неосторожное появление Сервета в Женеве облегчило реформатору расправу, которая была предreshена.

Мигель Сервет, происходивший из арагонского города Вилланова, покинув Испанию сложившимся ученым, выступал в европейских городах, охваченных Реформацией, с необычной программой церковных преобразований. Свои взгляды он излагал открыто, вступая в диспуты в Базеле с Иоганном Эколампанием, в Страсбурге с соратниками Мартина Буцера. Диспуты приводили к конфликтам, ибо ни один из реформаторов не разделял воззрений Сервета на догматику и его веротерпимость. У них вызывали возмущения книги Сервета «Заблуждения о Троице» и «Диалоги о Троице», опубликованные им в Хагенау в 1531 г. В Страсбурге эти книги магистрат запретил продавать. После того, как Сервет изучал медицину в Париже, где был знаком с Кальвином, он отправился в Лион работать у печатников братьев Трехзель и издал там сочинения Птолемея и свой перевод Библии. С 1540 г. он служил врачом при архиепископе города Вьенна в Дофинэ, где, вероятно, сделал первое в Европе описание легочного кровообращения, прославившее его имя в медицине. Однако, главным в его творчестве оставалась тема преобразования христианства в его первоизданном виде, которую он раскрыл в книге «Восстановление христианства».

Концепция религии Сервета исходила из того, что учение Христа подверглось искажению уже в ранней патристике, далее в римско-католической Церкви, и, наконец, в период Реформации. Более того, он считал, что многие догматы не имеют подтверждения в Библии. Сервет самым категорическим образом отрицал догмат о троичности Бога, именуя Троицу трехголовым Цербером, что вызывало яростные протесты у его критиков. Отказываясь признавать фундаментальные догматы о Троице и первородном грехе, он возражал против божественной ипостаси Христа. Допуская так называемые актуальные грехи у христиан, он предлагал очищение от них через вторичное крещение взрослых, причащение и добрые дела. В «Трактате о соблазнах» Кальвин оповещал весь мир о том, что творчество Сервета демонстрирует самый яркий

за всю историю христианства пример сочетания ересей и попытку разрушить принципы христианства. Уже после гибели Сервета Кальвин ввел в последнюю редакцию «Наставления» значительный объем материалов с критикой его концепции религии, подробно опровергая платоническую трактовку Бога, учение Сервета о Христе, его взгляды на крещение и прочие таинства.

Книгу «Восстановление христианства» Сервет пытался опубликовать в Лионе у издателя-гугенота Жана Фреллона. Тот просил у автора рекомендации Кальвина, и Сервет переслал часть рукописи в Женеву. Кальвин, обнаружив в рукописи одни лишь «заблуждения», послал Сервету для изучения «Наставление». Этот экземпляр, испещренный критическими замечаниями, вместе с письмом о «заблуждениях» самого Кальвина был отправлен реформатору. Затем Сервет продолжал забрасывать реформатора письмами, но Кальвин не отвечал на них, уведомив Фреллона, что сочинение Сервета является губительным для общего дела. Считая инцидент исчерпанным и сообщая об этом Гийому Фарелю в письме от 13 февраля 1547 г., Кальвин добавил: «Как бы ни было незначительно мое влияние в Женеве, если он [Сервет] окажется здесь, я не потерплю, чтобы он уехал живым»²⁰. Легально Сервету книгу издать не удалось, но, подготовленная к публикации в католическом Вьенне, она была тайно издана 3 января 1553 г. в Лионе двумя печатниками, изгнанными Кальвином. Сразу же экземпляр книги оказался у одного из близких Кальвину людей. Этот человек сообщил своим лионским родственникам о том, что в католической Франции живет закоренелый еретик, после чего Сервета заключили в тюрьму во Вьенне. Пока собирали обвинительные документы для начала процесса, а среди них оказалось и письмо Сервета Кальвину, узник бежал, и во Вьенне сожгли лишь изображение еретика вместе с бумагами, символизировавшими его книги.

Когда Сервета арестовали в Женеве, церковные власти Вьенна требовали возвратить им бежавшего узника, но магистрат категорически отказался. Хотя среди советников преобладали недовольные кальвинистами политики, дело Сервета было принято без обычных возражений. Оно сулило властям Женевы шанс доказать всему миру, что в протестантском городе имеются достойные судьи, умеющие должным образом защищать веру. Генрих Буллингер, сообщая об одобрении Цюрихом суда, писал, что осуждение Сервета укрепило бы положение протестантизма в целом: «Бог дает вам случай очистить нас от обвинений в том, что мы являемся еретиками и защищаем еретиков, если вы проявите свою бдительность и готовность помешать распространению этой отравы дальше»²¹. Церкви Базеля, Берна, Шаффгаузена также поддержали проведение суда над Серветом, не определяя меры наказания. Отрицание Троицы и божественности Христа всеми квалифицировалось как богохульство, и это обвинение было предъявлено узнику еще до начала процесса. Процесс проходил в течение трех месяцев, обхождение с подсудимым было варварским, но Сервет держался очень стойко. По ходу следствия он выдвинул встречное

обвинение в ереси Кальвина, требуя изгнать реформатора, конфисковать его имущество и возместить себе убытки. Кальвина также вызывали в суд для показаний, и он, настаивая на казни Сервета, ходатайствовал вместе с пасторами лишь о ее гуманной форме. Однако, Сервета сожгли заживо 27 октября 1553 г. Обвинительный приговор состоял из четырнадцати пунктов о составе преступления, включавших авторство книги «Восстановление христианства», отрицание догмата о Троице и отрицание крещения детей.

Казнь Сервета, за которую большую часть ответственности нес Кальвин, сразу же вызвала волну общественного протеста. Появилась категория людей, которые открыто клеймили реформатора званием «профессор жестокости» и перестали мириться с правом христианской власти казнить еретиков подобно убийцам. Например, в Базеле в конце 1553 г. была издана анонимная «История смерти Сервета», в которой говорилось, что власти протестантской Женевы применили к человеку других убеждений точно такую же жестокость, какую католические власти применяли к протестантам. Оправдывая действия магистрата и свои принципы, Кальвин в феврале 1554 г. написал книгу «Защита ортодоксальной веры в святую Троицу против чудовищных заблуждений испанца Мигеля Сервета». Он отстаивал легальность не только данного процесса, но и вообще традиционного завета Августина о преследовании ересей светским мечом. Принципиальную установку Кальвина поддержал Филипп Меланхтон, писавший реформатору о соблюдении законности в деле Сервета и о благодарности от лица всей Церкви за избавление от богохульника.

Однако, сторонники веротерпимости опубликовали в том же 1554 г. «Трактат о еретиках, а именно — следует ли их преследовать и как следует с ними обращаться согласно суждению многих древних и современных ученых мужей». В книге цитировались суждения отцов Церкви и многих последующих богословов, подтверждавшие право христианина на собственную позицию в религии, доказывалось беззаконие судей Сервета, осуждались наказания за веру. Трактат был издан от имени Мартина Беллия, то есть «объявившего войну войне», по инициативе группы противников протестантской ортодоксии, которую возглавил Себастьян Кастеллион. В предисловии Кастеллион писал, что ересь — явление духовной жизни и не подлежит светскому суду. Поскольку рациональных признаков ереси установить невозможно, христианам следует отказаться от осуждения веры других людей и задуматься об исправлении своих недостатков во имя спасения. Ссылаясь на опыт беспощадной борьбы Кальвина с папистской тиранией, «Трактат о еретиках» указывал, что реформатор сам подал пример борьбы за убеждения, сокрушив в десяток лет шестисотлетнее господство Рима.

В полемику со сторонниками веротерпимости вступил Теодор де Без, издав сочинение «Анти-Беллий». Он приводил доводы о необходимости преследовать еретиков светской властью, заинтересованной в правильной религии для обеспечения норм гражданской жизни. Теоретически мотивируя религиозную нетерпи-

мость, он писал: «Ересь — это упорное презрение к Божьему слову и церковной дисциплине»²². Но Кастеллион не прекращал полемики с женеvскими богословами, мужественно отстаивал право христианина на религиозное инакомыслие. Продолжая издавать сочинения, в которых остро критиковал догматику, он учил относиться к догматам и обрядам как к внешней стороне религии. Подготовленный им в 1551 г. перевод Библии был встречен в штыки протестантской ортодоксией, и Теодор де Без назвал его «хулой на Писание». В связи с событиями во Франции Кастеллион опубликовал в 1562 г. книгу «Совет впавшей в отчаяние Франции». Он назвал здесь причиной религиозных войн насилие над совестью, которое стало принципом католиков и гугенотов. Книга вызвала осуждение женеvских властей, поскольку в ней подвергалась критике внешняя политика города. По настоянию Женеvы в Базеле, гражданином которого был Кастеллион, был начат судебный процесс. Обвинительное заключение базельские судьи составляли по трудам Теодора де Беза, обличавшим основные идеи Кастеллиона. Ему было предъявлено обвинение в ереси и безбожии, поскольку в его сочинениях обнаружены «тяжкие заблуждения» относительно догматов и Писания, а также потворство еретикам. Процесс прекратила внезапная кончина Кастеллиона. Его труды, выражавшие идеи философа гуманиста и скептика, продолжали издаваться в XVI в. теми, кто выступал против религиозной нетерпимости.

Очагом внутренней оппозиции Кальвину была итальянская община в Женеве, в которой после смерти ее пастора Чельзо Мартиненго в 1557 г. возникли разногласия, обнаружившие новых противников догмата о Троице. Против почитания Троицы были юрист из Падуи Маттео Грибальди и врач Джорджо Бландрата, которых Кальвин представил советникам как людей, зараженных идеями Сервета. Всем членам итальянской общины пришлось подписать исповедание веры и высказаться о догмате Троицы. Самыми опасными власти сочли высказывания Валентино Джентиле, которого за высмеивание почитания троичного божества решено было казнить. Приняв во внимание покаяние Джентиле, ему предписали покинуть город и никогда не возвращаться. Джентиле, исходя из пантеистических убеждений, вскоре издал сочинение с критикой тринитарного учения Кальвина, на что Кальвин ответил в специальном трактате, выдвинув против Джентиле обвинения в богохульстве и безбожии. После изгнания из Женевы Джентиле дважды подвергался заключению во французских городах и скрывался в Польше. В 1566 г. судьи Берна приговорили его за ересь к торжественному покаянию и казни.

Оправдывая преследования и истребление еретиков, Теодор де Без в одной из редакций «Жизнеописания Кальвина» утверждал, что в Женеве обходились с ними более снисходительно, чем повсюду: «Среди немецких и швейцарских городов было мало таких, в которых бы на законном основании не присуждали к смерти анабаптистов, а здесь ограничились их изгнанием. Большек хулил Божье провидение, Себастьян Кастеллион порочил даже книги священного Писания, Валентин поносил божественную сущность. Никто из них не был

предан смерти, двое были всего лишь изгнаны, третий, принеся покаяние Богу и властям, уехал. Разве в этом состоит жестокость? Один только Сервет был предан огню. Но разве несчастный не был того достоин, ведь он более тридцати лет всячески поносил вечность Сына Божьего, приписывал имя Цербера Троице из трех ипостасей в единой божественной сущности, отрицал крещение младенцев, собрал большинство нечистот Сатаны, которые тот когда-либо изрыгал на Божью истину, соблазнил множество людей и в довершение своего проклятия никогда не проявлял раскаяния, чтобы признать истину, в которой его много раз убеждали, не давал никакой надежды на обращение?»²³.

В деле Сервета Кальвин получил полную поддержку магистрата, руководившего процессом, где реформатор выступал как эксперт. Его авторитет в качестве официального защитника истинной веры подтвердили протестантские кантоны. Некоторое время в Женеве еще продолжали действовать либертины, но поскольку в 1554–1555 гг. сторонники Кальвина получили перевес в городских учреждениях, либертины бежали в Берн. Кальвинистская партия укрепила свои позиции, и, хотя трения между городской и церковной властью из-за отлучений продолжались, в это время получили права бюргеров многие сторонники реформатора. Сам Кальвин получил право бюргера 30 октября 1559 г., что можно было считать внешним знаком признательности со стороны женевского магистрата. Бернские власти, напротив, пытались противодействовать влиянию Кальвина, покровительствуя женевским либертинам. В частности, по предписанию Берна в Лозанне запретили пасторам решать вопрос об отлучениях и запретили проповеди на тему о предопределении. С этим предписанием не согласились Пьер Вире и Теодор де Без, которые, покинув Лозанну, включились в решение проблем церковного строительства в Женеве.

В 1559 г. Кальвин завершил в Женеве педагогическую реформу. Богословская мысль Реформации считала детство самой благоприятной порой в жизни человека для приобщения к Евангелию. Кальвин, намечавший перспективу обращения населения в жителей «святого города», методически занимался христианским воспитанием детей и молодежи, видя в этом гарантию будущего Церкви. Проведение приходских церковных служб предусматривало присутствие детей по воскресеньям. Детям и подросткам предназначался «Катехизис, то есть пособие для обучения христианству детей в форме диалога», составленный Кальвином в 1541 г. Помимо катехизиса реформатор распорядился издать для молодежи специальные молитвенные тексты и сборник псалмов во французских переводах. В «Церковных ордонансах» он писал, что Церковь должна позаботиться о будущем поколении, которому следует знать языки и гуманитарные науки, и потому необходимо учредить «коллегию», готовя детей как к церковному служению, так и к гражданскому управлению. Начиная с 1542 г., Кальвин контролировал состояние дел в городском коллеже, передавая их магистрату для решения. Он ставил перед магистратом вопрос о необходимости иметь в начальной школе компетентных учителей и сам неоднократно

приглашал в Женеву видных европейских ученых, поскольку был убежден, что воспитание христианина должно опираться на знание древних языков.

Педагогический проект Кальвина не был оригинальным, он ориентировался на достижения ренессансной педагогики и предусматривал два уровня обучения. Первую стадию обучения давал коллеж, состоявший из семи классов, в которых за одним наставником закреплялись двенадцать учеников. Ученики постепенно овладевали французским языком, латынью, началами греческого языка, элементами диалектики и риторики, читали философские и исторические античные тексты. С четвертого года обучения ученики говорили исключительно на латинском языке. Кальвин программировал образ жизни учеников, основанный на глубокой вере и безусловном порядке. Для них был установлен суровый регламент поведения с применением телесных наказаний и регламент труда, включая молитвы, исполнение псалмов, посещение проповедей. В 1564 г. в коллеже обучались 1200 учеников, что свидетельствовало о явной его популярности.

Вторую стадию обучения давала Академия, в которой студенты слушали курсы теологии, философии с включением физики, математики, диалектики и риторики наряду с интенсивными занятиями древнегреческим и древнееврейским языками. На торжественном открытии Академии Кальвин зачитал магистрату ее латинский устав и представил профессоров, избравших ректором Теодора де Беза. Теодор де Без и Кальвин закрепили за собой преподавание теологии. При организации женевской Академии реформатор опирался на опыт подобного высшего учебного заведения в Страсбурге и опыт виттенбергской Академии, созданной Меланхтоном. Женевская Академия выпустила сотни пасторов, которые служили во Франции и многих других странах, верно защищая кальвинистскую ортодоксию. По образцу женевской Академии, в которой было много сходного с иезуитскими учебными заведениями, в XVII в. во Франции возникли несколько протестантских академий.

Внешняя политика Женевы при Кальвине была теснейшим образом связана с задачей защиты авторитета учения, укрепления Церкви и распространения ее влияния за пределами города. Защищая свое учение как христианскую ортодоксию, Кальвин занимался проблемами сотрудничества между Церквями, возникшими в ходе Реформации. Сближения между лютеранскими, цвинглианскими и англиканскими церковными силами требовала не только общая борьба с Римом. Кальвин исходил из того, что различие протестантских Церквей не препятствует их объединению, поскольку в каждой соблюдается Писание. Почти десять лет шла подготовка к заключению договора с Цюрихом, и в 1549 г. стороны подписали «Цюрихское соглашение». Договор состоял из 26 статей, в которых излагались формулировки таинств, приемлемые и для Кальвина, и для Буллингера. Хотя у двух теологов сохранились личные воззрения на трактовку таинств, они пошли на взаимные уступки, обеспечив союз Женевы с Цюрихом.

Заключение «Цюрихского соглашения» представилось угрозой для лютеранской партии, сплотившейся после смерти Лютера в Германии против Меланхтона. От лица этой партии гамбургский пастор Иоахим Вестфалий вступил в 1552–1557 гг. в полемику с Кальвином. По существу полемист обвинял сторонников Кальвина и Цвингли в том, что они систематически пропагандируют учение реформатской Церкви во Франции, Нидерландах, Англии и Германии, а заключенный союз усилит их влияние в христианском мире. В памфлетах, адресованных Кальвину, Вестфалий отстаивал истину лютеранского учения, сосредоточив резкую критику на трактовке таинства причащения в кальвинизме. Ответные памфлеты реформатора также носили очень резкий характер. Спор, во многом повторявший столкновение Лютера с Цвингли, оказал большое влияние на внутреннее положение лютеранской Церкви и определил последующие глубокие расхождения лютеран с кальвинистами. Эти расхождения усугублялись тем обстоятельством, что в Германии кальвинизм, закрепивший вероисповедание в 1563 г. в Гейдельберском катехизисе, стал официальной церковной структурой для некоторых земель.

Непосредственные связи с Женевой способствовали появлению кальвинистских церковных образований в Польше в 1557 г., в Венгрии в 1559 г., в Шотландии в 1560 г. Надежды Кальвина на установление «истинной веры» в Англии относились к короткому царствованию Эдуарда VI, которому он посвящал свои произведения. Реформатор поощрял юного короля продолжать политику ограничения прав католиков и состоял в дружеской переписке с его опекуном герцогом Сомерсетом. Вероисповедные книги в 1551–1552 гг. английские богословы разрабатывали, руководствуясь сочинениями Кальвина. С разрешения короля в Лондоне возникла реформатская община для иностранцев, которые бежали из Европы от религиозных преследований. При Марии Тюдор, несмотря на возвращение страны к католицизму, община не прекратила существования, и с 1560 г. ею руководил посланный Кальвином пастор. Колония англичан и шотландцев в Женеве продолжала увеличиваться и при Елизавете I, которой по случаю восшествия на престол Кальвин отправил приветствие.

Исходя из своих политических установок по отношению к Франции, Кальвин чутко реагировал на изменение внутреннего положения в стране. В 1540-е гг. он призывал гонимых последователей «чистого евангельского учения» демонстрировать отказ от официальной религии и покидать родину, находившуюся «в вавилонском пленении» папистов. За два десятилетия напряженность внутри французского общества нарастала, среди дворянства и бюргеров начался процесс образования партий католиков и гугенотов, в крупных городах возникали протестантские общины. Актуализировался вопрос об организации сопротивления католической власти внутри королевства, и в этих условиях определенный политический смысл получила идея благой гибели за веру. Кальвин часто получал из Франции письма узников, ожидавших казни. В своих ответах он писал о неизбежности гонений, о великом значении каждой жертвы для будущего Церкви, о том, что мученическая кончина вводит христианина

в небесную жизнь. Эти письма вошли в женевскую «Книгу мучеников», составленную Жаном Крепэном в 1554 г. Мартиролог регистрировал жертвы, которые принесла Франция во имя евангельской веры, и пропагандировал мученичество как составную часть новой христианской этики, мобилизующей и структурирующей протестантские Церкви. Хотя королевские запреты на отправление протестантского культа ужесточались и казни «еретиков» не прекращались, неофициальные церковные общины действовали в Париже, Мо, Анжере, Пуатье, Лодене, Бурже, Орлеане, Руане, Ла-Рошели, Тулузе, Ренне, Лионе²⁴.

В Париже находился посланный Кальвином пастор, который подробно информировал его о непрерывном увеличении численности имевшихся в стране общин, а также о действиях лидеров гугенотской партии. В письмах к Гаспару Колиньи, его брату Франсуа Д'Андело, королю наваррскому Антуану Бурбону реформатор анализировал их тактические и этические промахи. Вождя гугенотской партии адмирала Колиньи реформатор предостерегал от применения военной силы, призывая уповать на Всевышнего, но его предостережения не встречали понимания.

В 1559 г. указ Генриха II предписал считать казнь единственной мерой наказания еретиков. Выступивший против указа член парламента Анн Дю Бург был арестован во время заседания в Париже и приговорен к сожжению. В обстановке этих репрессий в мае 1559 г. в Париже тайно был устроен синод французских реформатских общин, которому Кальвин послал проект вероучительной декларации. Проект, переработанный собравшимися, послужил основой для двух документов. Первый носил название «Исповедание веры, достигнутое с общего согласия Церквей, избегающих папистского идолопоклонства и рассеянных по Франции». Второй документ, утвержденный впоследствии как нормативный, назывался «Исповедание веры, достигнутое с общего согласия французами, которые стремятся жить согласно чистоте Евангелия и нашего Господа Иисуса Христа»²⁵. Согласно принятому уставу структура французской Церкви и культовая практика ориентировались на женевский опыт.

Пасторы, прибывавшие во Францию из Женевы, принимали непосредственное участие в устройстве местных церквей, и это внушало подозрения королевской власти. В январе 1561 г. французский король Карл IX в послании женевскому магистрату обвинил пасторов в подстрекательстве к неповиновению и потребовал их отозвать. Кальвин по поручению городских властей представил королю заверения, что ни Женева, ни французские пасторы не повинны в гражданских столкновениях, участившихся на территории королевства. Он писал «Мы очень хотели бы, чтобы учение, утверждающее наше спасение, распространилось повсюду. Но мы хорошо знаем свои возможности и отнюдь не помышляем о реформировании великой страны, лишь бы нам не мешали мирно и смиренно находиться в том скромном положении, которое определил нам Бог»²⁶. Он добавлял также, что сам никогда не давал согласия на действия, вызывавшие волнения во Франции, и всегда был против разжигания взаимной вражды.

Французское правительство в поисках средств против нарастания религиозного и гражданского противостояния пыталось примирить гугенотов с католиками. В сентябре 1561 г. на коллоквиум в Пуасси были приглашены прелаты римско-католической Церкви и реформатское духовенство, между которыми развернулись бурные дискуссии о евхаристии. Женеву представил Теодор де Без, который вполне разделял убеждения Кальвина о недопустимости догматического компромисса с Римом. Вскоре безрезультатный коллоквиум был распущен, и с весны 1562 г. французские гугеноты, обладавшие значительными военными и политическими силами, открыто вступили в гражданские войны. Кальвин, рассматривавший Францию как главную цель своих реформаторских усилий, направлявший сплочение отдельных новых общин в единую французскую Церковь и совсем не одобрявший бряцания оружием гугенотов, не успел принять участия в надвигавшихся кризисных событиях.

В последние годы жизни реформатор, будучи тяжело больным, передавал часть практических дел Теодору де Безу, сосредоточив силы на завершении работы над «Наставлением». За месяц до кончины он торжественно простился с Женевой — ее советниками, пасторами, бюргерами, жителями округи. Он умер 27 мая 1564 г. Место погребения оставили без памятника, следуя убеждениям Кальвина, который в «Трактате о реликвиях» писал: «Каждому известно, что наш Господь постарался спрятать тело Моисея, опасаясь, как бы народ Израиля не злоупотребил им для поклонения»²⁷.

Сочинения Кальвина отразили его жизненный путь значительно полнее, чем автобиографические высказывания, ведь он писал постоянно, видя в литературной работе профессиональный долг реформатора. Его пером были созданы острые, дерзкие, оскорбительные сатирические произведения, в которых обличались противники Реформации. Полемика в каждом памфлете направлялась на отдельную категорию оппонентов в зависимости от конкретной ситуации — католики, анабаптисты, духовные либертины, никодемиты, астрологи, антитринитарии, ренессансные философы. За счет унижения и осмеяния оппонентов реформатор подчеркивал преимущества сформулированного им учения, возвышал свою доктрину как самую верную Писанию, отстаивал программу ортодоксальной протестантской Реформации.

Простор для выражения богословских, философских и социальных идей давала Кальвину работа над серией Комментариев к книгам Ветхого и Нового Заветов, которые были выполнены им по оригинальным источникам, как было принято в ренессансной науке. Комментируя Библию, Кальвин анализировал не только прошлое, но и настоящее, подробно раскрывал свое видение христианской догматики, нравственных ценностей христианства, истории человеческого общества, социально-экономических институтов. Здесь отразилась совокупность религиозно-философских и общественно-идеологических взглядов автора.

В литературное наследие Кальвина входят также проповеди, которые составляли главную часть обыденной работы протестантского священнослу-

жителя. Он проповедовал перед прихожанами ежедневно, по воскресеньям дважды в день, а также выступал на темы Писания на еженедельных собраниях пасторов и мирян. Предполагается, что Кальвин произнес с 1543 по 1564 гг. 2500 проповедей, выступая, как он неоднократно подчеркивал, рупором истин Писания, транслируя собранию верующих божественное Слово. Этот жанр творчества был устным, не предназначенным для печати, но несколько издателей при жизни реформатора с большой выгодой для себя опубликовали часть записанных проповедей. В них темы Писания излагались в определенной последовательности, важной для усвоения учения, и самым непосредственным образом связывались с текущими событиями в городе и в мире. Проповеди призывали верить в величие Бога, отразившееся в красоте мира, учили нравственной ответственности верующих, подчеркивали значение нового богословия в укреплении христианского сообщества. Дар проповедника принес Кальвину признание общественного лидера: «Он наставлял в вере с первого дня своего служения с такой силой божественного разума, что противники не могли слушать его без трепета, а сторонники без любви и благоговения»²⁸.

Частью литературных занятий Кальвина было эпистолярное творчество, столь характерное для ренессансной культуры. Потребность в письменном общении реализовала гуманитарные привычки реформаторов и отвечала задачам сплочения сторонников возрождения евангельского христианства. Ряд писем Кальвина предназначался, прежде всего, для печати, поскольку эпистолярный жанр возбуждал интерес и доверие читателей. Помимо переписки с реформаторами в швейцарских, немецких и французских городах, входивших в близкий круг «духовной семьи», сохранилась переписка Кальвина с единомышленниками в Англии, Польше, Литве. У него были сотни корреспондентов во всех европейских странах, он писал монархам, официальным представителям власти, знатым дамам и обреченным узникам, купцам и издателям, отправлял послания жителям отдельных городов. Переписка наглядно свидетельствует о масштабах влияния деятельности и творчества Кальвина за пределами Женевы²⁹.

Главным жизненным долгом была для Кальвина работа над совершенствованием «Наставления в христианской вере». Эта книга должна была изложить «сумму христианской религии», обосновать учение новой Церкви и дать каждому христианину ключ к новому прочтению Писания. В итоге был создан текст, который считается самым полным в европейской богословской литературе XVI в. Демонстрируя систему принципов протестантизма в одном вероучительном кодексе, «Наставление» в то же время отразило важнейшие идеи, волновавшие общество в эпоху Реформации.

Примечания

¹ *Doumergue E.* Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps. Lausanne, 1899-1917. Т. 1 - 7; *Lefranc A.* La jeunesse de Calvin. Paris, 1888; *Wendel F.* Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse. Genève, 1985; *Schmidt A. M.* Jean Calvin et la tradition calvinienne. Paris, 1984;

- Mc Grath A. E.* A Life of John Calvin. A study in the shaping of western culture. Oxford, 2001;
- Cottret B.* Calvin. Biographie. Paris, 1998; *Crouzet D.* Jean Calvin. Vies parallèles. Paris, 2000.
- ² *Renaudet A.* Jean Standonck, un réformateur catholique avant la Réforme. Paris, 1908.
- ³ OC 31, 22.
- ⁴ *Горфункель А. Х.* Гуманизм. Реформация. Контрреформация // Культура эпохи Возрождения и Реформация. Л., 1981. С. 8.
- ⁵ *Bèze Theodore de.* L'histoire de la vie et mort de feu Mr. Jean Calvin. Genève, Pierre Choüet, 1657. P. 18.
- ⁶ Цит. по *Schmidt A. M.* Jean Calvin et la tradition calvinienne. Paris, 1984. P. 13–14.
- ⁷ *Wendel F.* Calvin. P. 20–26.
- ⁸ Épître à Sadolet. // *Calvin J.* Œuvres choisies. Ed. O. Millet. Paris, 1995. P. 117.
- ⁹ Extrait de la Preface de M. Calvin sur les Psaumes // *Bèze Theodore de.* L'histoire de la vie et mort de feu Mr. Jean Calvin. P. 178.
- ¹⁰ *Bèze Theodore de.* Les vrais portraits des hommes illustres en piété et doctrine. [Genève,] J. De Laon, 1581. P. 127.
- ¹¹ Extrait de la Preface de M. Calvin sur les Psaumes // *Bèze Theodore de.* L'histoire de la vie et mort de feu Mr Jean Calvin. P. 179.
- ¹² *Moore W.* La réforme allemande et la littérature française. Strasbourg, 1930.
- ¹³ Extrait de la Preface de M. Calvin sur les Psaumes // *Bèze Theodore de.* L'histoire de la vie et mort de feu Mr. Jean Calvin. P. 178.
- ¹⁴ *Calvin J.* Correspondance française avec Louis du Tillet. Ed. A. Crottet. Genève, 1850. P. 50.
- ¹⁵ OC 11, 30.
- ¹⁶ *Perrenoud A.* La population de Genève du XVI au débuts du XIX s. Genève, 1979. P. 37.
- ¹⁷ OC 11, 368–369.
- ¹⁸ *Bolsec, Hieronimus.* De Joannis Calvini, magni quondam genevensium ministri, vita, moribus, rebus gestis, studiis ac denique morte historia. Coloniae, Apud haered. Jacobi Soteris. 1582.
- ¹⁹ OC 21, 525.
- ²⁰ OC 12, 767.
- ²¹ OC 8, 558.
- ²² *Buisson F.* Sébastien Castellion, sa vie et oeuvres. Paris, 1892. T. 2. P. 31.
- ²³ Discours de Theodore de Bèze contenant en bref l'histoire de la vie et mort de maitre Jean Calvin avec le testament et dernière volonté dudit Calvin. // Œuvres françaises de J. Calvin recueillies par P. L. Jacob. Paris, 1842. P. 17.
- ²⁴ *Stephan R.* Histoire du protestantisme français. Paris, 1961. P. 104–105.
- ²⁵ OC 9, 731–752.
- ²⁶ Bonnet J. ed. Lettres de Jean Calvin. T. 2. P. 375.
- ²⁷ Traité des reliques. // *Calvin J.* Œuvres choisies./Ed. O. Millet. Paris, 1995. P. 190.
- ²⁸ *Bèze Theodore de.* L'histoire de la vie et mort de feu Mr. Jean Calvin. P. 46.
- ²⁹ *Crue F. de.* L'action politique de Calvin hors de Genève d'après sa correspondance. Genève, 1909.

ГЛАВА 2. УРОКИ «ФИЛОСОФИИ ХРИСТА»

Мировоззрение Кальвина формировалось в условиях увлечения гуманистической интеллигенции произведениями Дезидерия Эразма Роттердамского. По мере того, как появлялись важнейшие произведения Эразма — «Адагии», «Оружие христианского воина», «Похвала Глупости», «Разговоры запросто», впервые напечатанный греческий текст Нового Завета, корпус исправленных текстов отцов Церкви и многое другое, — читатели в первой трети XVI в. восприняли их автора как наставника христианского сообщества. Ему подражал педагог-гуманист Матюрен Кордьё, составивший свои моральные диалоги для учеников коллегии Ламарш по образцу «Разговоров запросто». Когда Кальвин слушал курсы права в Орлеане, там в 1528 г. проходила дискуссия между его профессорами — корреспондентом Эразма итальянцем Андреа Альчати и лучшим французским юристом того времени Пьером де Л'Этуалем. Хотя Сорбонна наложила запрет на «Разговоры», нидерландский гуманист получил от короля Франциска I приглашение посетить Францию, от которого он уклонился, но приветствовал учреждение в Париже в 1530 г. Коллежа королевских лекторов. Это светское учебное заведение, ставшее центром выработки и воспитания знаний, основанных на изучении древнееврейского, древнегреческого и латинского языков, было создано по плану выдающегося филолога Гийома Бюде, признанного лидера французских эразмианцев. Поскольку Бюде входил в королевскую администрацию, он сумел настоять на отмене обскурантистского проекта Сорбонны полностью запретить книгопечатание в 1533 г. Бюде вслед за Эразмом настаивал на том, что изучение античной литературы и древних языков возвышает человеческую личность, и созданный им в те годы труд «О переходе эллинизма к христианству» защищал преемственность культур, которая позволила античной мудрости проникнуть в христианскую религию. Посещая собрания в доме Бюде, Кальвин расширял свои познания в филологии, брал уроки древнегреческого языка у сына одного из друзей Эразма, обратился к самостоятельному комментированию Сенеки, труды которого недавно издал Эразм.

Как манифест группы сплотившихся вокруг Бюде эразмианцев, пытавшихся противодействовать сорбоннистам, прозвучала осенью 1533 г. речь ректора Парижского университета Никола Копа, друга и единомышленника Кальвина. Здесь говорилось, что христианину сулит спасение лишь *философия Христа*

и что пренебрежение ритуалами, ставшими помехой для верующих, не должно навлекать преследований. Текст речи, излагавшей рассуждения Эразма из его предисловия к Новому Завету, приписывается Кальвину¹.

Понятие о философии Христа, равное понятию о христианской или евангельской философии, в текстах Эразма означало, что Евангелие является источником учения о сочетании разума и милосердия, способном сделать человека счастливым. «Христос выбрал такую философию, которая далека от выводов философов и представлений мира сего, но только она достигает цели, к которой все стремятся, а именно, к счастью»². В учении католической Церкви, каким оно сложилось спустя века после вознесения Евангелия, гуманист видел расхождение с заветами Христа и непримиримые противоречия.

Разделение религии на ложную и истинную, внутреннюю и внешнюю, церковную и личную было свойственно Эразму с начала его творчества. Его первое небольшое сочинение «О презрении к миру» (1486) утверждало, что не посты и обеты должны помогать монахам избежать соблазнов пустой жизни, но формирование интеллекта в кругу избранных, среди книг. Оно рассказало про бунт клирика «внутри стен», где монахи, увлеченные античной философией, подобно Эразму и Рабле, почитали Эпикура, находя у него больше набожности, чем в рассуждениях некоторых докторов теологии. И далее Эразм пишет: «...Всё разумное обоснование нашей жизни является эпикурейским»³.

Критические размышления гуманиста о набожности духовенства приняла отчетливую форму в «Книге антиварваров», появившейся в 1494 г., где утверждалось, что монахов не следует относить к религиозным людям. Они — фарисействующие суеверные невежды, потерявшие престиж в школах и ответственные за темноту своей паствы. Сокровенный божественный промысел следует искать у античных мыслителей. Христианское сознание, почти безнадежно испорченное церковной традицией, Эразм предлагал возродить с помощью поэтов и ораторов древности, Платона и ранней патристики. Придавая сакральный смысл античной философии, он размышлял о том, как избавить христианина от приверженности к обрядам и догматизма, научить его размышлять вообще и над Писанием в частности.

С цельной программой обновления религиозной жизни Эразм выступил в 1503 г., предоставив читателям в качестве духовного руководства книгу «Оружие христианского воина» («Энхиридион»). Книга была рассчитана на людей из различных сословий и разного уровня культуры, которых автор убеждал в возможности развить свои природные достоинства, поскольку ныне их нравственность искажена и почти погублена ложной верой. Используя сатирические приемы для обличения духовенства, что в полную силу проявилось в знаменитой «Похвале Глупости», книга «Оружие христианского воина» познакомила весь мир с Эразмовой концепцией религии. Он отмечал парадоксальность католичества, соединившего в себе элементы иудаизма и христианства, различающихся как по времени происхождения, так и по существу.

«Я составил Энхиридион не в поисках похвал уму и красноречию, — писал он, — а чтобы исправить заблуждения тех, кто религией полагает церемонии, иудейские плотские обряды и странным образом пренебрегает истинной набожностью»⁴. Эта книга говорила об осуждении автором существующего церковного порядка, которым не удовлетворены практически большинство мирян. В ней содержалась концептуальная критика традиционного вероучения и культа, сохранявшего, по мнению гуманиста, предписания иудаизма. Разъясняя основные положения «Оружия христианского воина» в послании к аббату бенедиктинского монастыря Паулю Вольцу в 1518 г., Эразм выражал глубокое сожаление по поводу бедствий нынешнего богословия и нынешних христиан, стесненных оковами обрядов и злоупотреблений. Помочь этим бедствиям должна была «истинная, искренняя, действенная теология, которая некогда подчинила Христу и гордыню философов, и непобедимые скипетры князей»⁵.

Он сожалел о том, что бенедиктинцы и францисканцы ценят свой устав выше Евангелия, убежденные в собственной праведности на основании «пустяков, выдуманных людишками». Конфессионализму, обрядоверию клириков, названным «личиною благочестия», Эразм противопоставил идеал евангельской веры мирян. Подчеркивая границу между «человеческими установлениями» Ветхого Завета и божественным происхождением евангельских истин, он напоминал, что «Моисей, затемненный славой Христа, рукоплескал Ему»⁶.

К внешним вещам, неважным для истинного христианства, Эразм отнес ряд учреждений и обычаев, которые не упомянуты в евангельских текстах. Нормой христианской жизни он назвал то, что было известно об апостольских общинах, не знавших культа святых и икон, монашества, корпоративного богословия, множества догматов и обрядов, церковной иерархии. Выражая безусловную почтительность к принципам христианской Церкви, он показал, что ныне бытие верующих определяется обрядовыми действиями, а внешний культ заменил собой подлинное благочестие. «Ты считаешь изображение лика Христова, вытесанного из камня, из дерева или расцвеченное красками. Гораздо благочестивее почитать образ его ума (mens), который искусством Святого Духа явлен для нас в словах евангельских»⁷.

Приверженность к обрядам, согласно Эразму, подменила воспитание души и выработку добродетелей бессодержательными действиями, погоней за суетными наградами, которые культивируют спесь, властолюбие, прочие пороки. Особую вину Эразм возложил на монашество, которое погрязло во внешней «плотской» религии и не чтит Евангелия. Соблюдение постов и почитание мощей вместо самовоспитания, невежество в философии, спекулятивное догматическое богословие и принцип войны за веру — все это назвал Эразм безнравственным и недостойным христианина. В «Жалобе мира, отовсюду изгнанного и повсюду сокрушенного», книге, изданной в 1517 г., когда началась немецкая Реформация, Эразм писал, что сражающиеся епископы и убивающие друг друга христиане своей жестокостью превзошли

не только дикие народы далеких времен, но и диких зверей, нарушили законы Бога и природы.

Призывая верующих к поискам жизненных установок в Писании, Эразм учил их различать в нем два уровня — внешний и внутренний, буквальный и сокровенный, плоть и дух божественного текста. «Поэтому повсеместно пренебрегай плотью Писания и особенно Ветхого Завета; подобает исследовать тайный дух»⁸. Две стадии в постижении смысла Писания вполне согласовались с разделением у Эразма христианской веры на внешнюю и подлинную. Под буквой текста, под его «плотским» покровом, как он считал, зашифрована истина, укрытая там подобно тому, как хранили своих богов древние в фигурках гротескных силенов, о чем поведал персонаж «Пира» Платона Алкивиад, рисуя портрет Сократа. Грязная и смешная оболочка силенов скрывала чистое божество. В рассказе о силенях Алкивиада, включенном в первую редакцию «Адагий», Эразм рассуждал о том, что и Христа можно назвать силеном, хранящим в себе чудо, что шокировало римскую курию, потребовавшую изъять рассказ из последующих редакций⁹.

Эразм обвинял церковную традицию в том, что она возвела барьер между христианином и Писанием, затруднила личности нравственный поиск. До истины, скрытой в Писании, не добрались ни плохие монахи, ни хорошие, ни грамотные теологи, ни верующие, добросовестно исполняющие обряды. Истину человек добывает сам, овладев наукой познания и развития личности ради жизни «не по плоти, а по духу», как сказано в Послании к Римлянам (Рим 8.1).

Послания Павла Эразм предлагал верующим изучать днем и ночью, носить их с собой, а, лучше всего, выучить наизусть. «Он [апостол Павел] не только зовет их от похоти к чистоте, но и пытается вырвать их из иудаизма и веры в дела, куда ввели их псевдоапостолы»¹⁰. Тогда христианину не понадобится обращение к схоластической традиции или современному богословию — ему непосредственно из текста Библии откроется абсолютный идеал. «Наш образец — Христос, в нем одном заключены все основания (rationes) счастливой жизни. Ему можно подражать во всем без исключения»¹¹.

В вопросе о соответствии сложившейся церковной практики учению Христа у Эразма не было колебаний, он считал их несовместимыми, как несовместимы рабство и свобода, плотское и духовное. Относя почитание реликвий, паломничества, монашество и многое другое к сфере иудейского наследия в христианстве, он настаивал на глубоком различии между законом Моисея и законом Христа. Религиозные нормы древних иудеев представлялись ему тираническими и мрачными, соответствуя принуждениям со стороны Бога, необходимым роду людскому в пору детства. Христос, посланный более развитому человечеству, не давал суровых предписаний соблюдать внешнюю сторону религии. Сын Божий явил милость и истину, указал людям путь к спасению вне и вопреки иудейскому формализму, выступавшему у Эразма более опасным врагом христианства, чем язычество¹².

Текстологическое изучение греческих рукописей Нового Завета, а затем и сделанный Эразмом латинский перевод, поразили современников удивительными открытиями. В первом издании греческого Нового Завета, отпечатанном у Иоганна Фробена в 1516 г., ученый опустил фрагмент седьмого стиха пятой главы Первого послания Иоанна со словами «Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и сии три суть едины», оставив только его вторую часть: «И три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь; и сии три об одном». (В Синодальном переводе это место составляет два стиха — 7 и 8). Это был знаменитый текст, служивший доказательством догмата о Троице, но в распоряжении Эразма к тому времени не оказалось ни одной греческой рукописи, в которой бы он присутствовал. Пропуск сразу вызвал протест, побудивший к дальнейшим поискам рукописей, и в издании 1519 г. фрагмент был вынужденно восстановлен, по единственной рукописи, найденной в Дублине¹³. Помимо знаменитого отрывка «о трех свидетелях» в греческом Новом Завете 1516 г. были и другие изъятия, питавшие подозрения в неких антиринитарных устремлениях ученого.

В латинском переводе с греческого у Эразма возникло много отличий от перевода Иеронима, на который опиралось ортодоксальное католическое богословие. В частности, перевод отдельных стихов первой главы Евангелия от Иоанна вызвал подозрение в сомнениях Эразма в божественности природы Иисуса Христа. Помимо общеизвестной замены *verbum* на *semita* в первом стихе, под подозрение попал и 17 стих в котором традиционное *facta est* (*создана*) была заменена на *exorta est* (*произведена*). Теперь словами евангелиста было сказано: «Ибо закон дан чрез Моисея, благодать же и истина *произошли* чрез Иисуса Христа» (Ин 1.17)¹⁴. Здесь отмечается не только глубокое различие между законом Моисея и законом Христа, но и появляется возможность увидеть в Христе только посредника в передаче благодати, а не ее божественный источник.

Послание к Римлянам, как представлялось Эразму, содержало вполне убедительные доказательства того, что Сын Божий избавил христиан от бремени устаревших моисеевых предписаний. Эта мысль развивалась в предварительных замечаниях к переводу Послания в корпусе Нового Завета, повторялась в сочинении «Парафразы к Новому Завету». В соответствии со словами апостола Павла «теперь мы свободны от Закона» (Рим 7.6) и другими поучениями из текста Послания, Эразм приводил аргументы в пользу того, что Христос освободил верующих от греха и смерти¹⁵. При этом формализм, мелочная опека над совестью — отличительные признаки дохристианских верований — еще не ушли в прошлое. В церковных учреждениях и в миру немало тех, кто, поступая «на иудейский лад», хотел бы закрепить привычную тиранию. Поскольку же внешняя сторона религии древних иудеев, по мнению гуманиста, имеет нечто общее с церковной обрядностью католичества, христианину следует оберегать свои добродетели от «недуховных» требований клира еще более твердо, чем от языческого влияния.

С данной трактовкой Эразма не согласился Жак Лефевр д'Этапль, который не увидел в текстах Писания поводов для критики католического культа и обрядности. Напротив, в своих комментариях к Посланиям Павла французский ученый твердо защищал формулы таинств, которые Эразм относил к неразумным и несущественным для морали остаткам иудаизма¹⁶. Дискуссия между двумя выдающимися знатоками и переводчиками Библии проходила в августе 1517 г., она предшествовала выступлению Лютера, их филологический спор незаметно переходил в спор о концепциях религии.

Концепция религии Эразма заставляла задуматься, необходимо ли конфессиональное христианство, имеющее регламентированные внешние формы. В «Исповедании веры» 1523 г. Эразм сопоставлял достоинства и недостатки регламентированной религии, показывая, что переживание веры определяется не ритуалами той или иной конфессии¹⁷. Бесплезные церемонии, спесивые и порочные священники составляют беду любой конфессии, как католической, так и протестантской, а религиозные представления человека определяется его совестью. Отсюда, главной целью воспитания веры должно быть воспитание чувств личности.

Необходима ли христианину догматика? Догмат троичности Бога предписывал принимать без доказательства делимость неделимого, а также человечность Христа, в котором воплотилась, по церковной традиции, вся полнота божественного лица. Обоснования этому в Библии Эразм не нашел. В спорах о душе Христа, которые он вел с Джоном Колетом в 1499 г. и с Лефевром д'Этаплем в 1516–1517 гг., он предположил, что душа Христа была страждущей, потому что временно теряла свойства божественной, ибо иначе она не почувствовала бы страданий.

Поскольку для текстов, служивших канонической опорой веры и важнейших догматических положений католической Церкви, Эразм не делал исключений, допускал их пропуски, переводил и комментировал с позиций не столько богослова, сколько филолога, у части духовенства возникло подозрение в несогласии ученого с католическим вероучением и сознательном стремлении оспорить божественность природы Христа и догмат о троичности Бога. Обвинения исходили от достаточно непросвещенных клириков, причислявших гуманиста к лютеранскому лагерю, в котором, действительно, некоторое время имели место антитринитарные тенденции, своеобразный «скрытый антитринитаризм».

В 1527 г., когда основные труды Эразма триумфально распространялись по Испании, а «Оружие христианского воина» появилось на испанском языке, его сочинениями заинтересовалась инквизиция. Хотя верховный инквизитор страны Алонсо Манрике был горячим поклонником нидерландского гуманиста, ему пришлось провести официальное расследование по определению ереси в сочинениях Эразма. В Мадриде в течение двух месяцев работала комиссия из более чем тридцати богословов, от которой требовалось квалифицировать обоснованность обвинений, изло-

женных в письменном донесении¹⁸. Доносители утверждали, что Эразм еретически искажил догмат Троицы. Они аргументировали это, указывая на пропуски в издании Нового Завета 1516 г., на многие места из «Парафраз к Новому Завету», а также на якобы антиринатарные положения в «Жалобе мира», «Апологии к Лефевру д'Этаплю», предисловиях к изданиям отцов Церкви. Почти во всех жанрах произведений гуманиста обнаруживались примеры недолжного обращения с понятиями об ипостасях Бога и божественности Христа. Отсюда следовало, что труды Эразма направлены против авторитета Священного Писания, порочат заслуги Иеронима. Кроме того гуманисту вменялось в вину пренебрежение к таинствам и католической обрядности. Обвинения в том, что Эразм «отрицает Пресвятую божественную Троицу», составили 80 тезисов, которые он опроверг самым тщательным образом, посвятив этому сочинение «Апология против некоторых статей, предьявленных некими испанскими монахами»¹⁹.

Тогда мадридская комиссия не вынесла определенного решения, а император Карл V известил Эразма об отсутствии у него сомнений в «христианских намерениях» знаменитого автора, но вскоре положение резко изменилось. В 1530 г. был наложен запрет на «Разговоры запросто», затем на «Похвалу Глупости» и «Парафразы к Новому Завету». В 1559 г. в «Индекс запрещенных книг» Фернандо Вальдеса были включены почти все произведения Эразма²⁰.

Богословские интересы Эразма отстояли очень далеко от антиринитарного движения, которое в течение XVI в. распространялось в протестантских общинах, влияло на учение анабаптизма и принципы которого отстаивал Мигель Сервет. Эразм о выступлениях антиринитариев отзывался сдержанно, а порой и скептически. Зная о гонениях на проповедников анабаптизма и высказываясь в пользу проявления к ним милосердия, он имел лишь приблизительные представления об их взглядах²¹. Однако, развернутая Эразмом критика новозаветных текстов, которыми церковная традиция мотивировала троичность Бога, имела далеко идущие последствия. Мыслители-антиринитарии более позднего времени охотно ссылались на его труды в своих сочинениях, используя престиж гуманиста для подтверждения своих выводов и обличения церковных форм христианства равно у католиков и протестантов²².

Богословские новации Эразма высоко ценили французские гуманисты. Парижский литератор Никола Беро в 1519 г. писал ученому, что предпочитает его выводы тезисам скоттистов, оккамистов и томистов, поскольку тот обращается не к схоластическим аргументам, а к текстам Писания. Эразм отвечал, что он не хотел бы изгонять из университетов Фому и Скотта, ибо его цель — не создание нового вероучения, но подготовка людей к суждению о самих себе, то есть их воспитание на основе Евангелия с помощью менее отвлеченной теологии²³.

Еще в 1506 г. Эразм был увенчан титулом доктора теологии в Туринском университете, и его эрудицию высоко ценила римская курия, но в ортодоксальных кругах, в Лувенском университете и в Сорбонне его репутация падала.

Синдик Сорбонны Ноэль Беда, положение которого обязывало гуманиста к почтению, выразил общее мнение иерархов о несоответствии эразмианства корпоративным задачам католической теологии. «Вы не можете вмешиваться в теологию, это опасно, ибо вы не обладаете многими свойствами и, прежде всего, смирением души перед Богом, излишне полагаясь на собственные суждения»²⁴. Профессиональным теологом, по мнению Беды, нельзя считать ученого, если он ценит Оригена не меньше, чем Иеронима и Августина, проявляя себя как любитель, «издали взирающий на Евангелие».

Одновременно и протестантское сообщество утрачивало надежду на личную поддержку со стороны Эразма, хотя на его произведениях было воспитано целое поколение людей, которые решительно осудили католичество. Реформаторы опирались на его критику духовенства и догматов, пропагандировали его призывы к совести христианина, которую должны были формировать не Закон, но Евангелие, не церемонии, но внутренняя вера, однако, философское кредо эразмианства оставалось им чуждым. Так проявил себя Гийом Фарель, вступивший в полемику с Эразмом накануне выступления гуманиста с критикой лютеровского учения о рабстве воли.

Вынужденный покинуть Францию, Фарель в феврале 1524 г. был принят в Базеле в доме гуманиста и реформатора Иоганна Эколампадия, руководившего церковными преобразованием в городе. При поддержке Эколампадия, университета и властей Базеля был устроен диспут с обсуждением «Тринадцати тезисов» Фареля, в которых тот изложил основные положения своей трактовки Евангелия. Здесь энергично осуждалась католическая литургия как форма «иудаизма», провозглашалась обязанность священников просвещать народ с помощью божественного Слова, прославлялась миссия Христа как главы Церкви. Поскольку в «Тезисах» декларировались положения, подчеркивающие рабство воли христианина, в диспут вступил самый знаменитый гражданин Базеля Эразм Роттердамский. Эразм оспаривал трактовки Фарелем евангельских текстов, имеющих прямое отношение к формулировке догмата о спасении верой, считая их волонтаристскими, не отвечающими требованиям филологической науки. Фарель, отличавшийся неукротимой запальчивостью, в оскорбительной форме осудил философский нейтралитет Эразма по отношению к протестантской борьбе против Рима. Диспут с Фарелем предшествовал дискуссии Эразма с Лютером и считается одним из ряда обстоятельств, побудивших Эразма написать в том же году книгу «Диатриба, или суждение о свободе воли»²⁵. В книге было открыто сказано, что философия Христа не принимает тезиса о рабстве воли, следовательно, доктрина Лютера неприемлема для гуманизма с его уверенностью в возможности возвысить человека до «божественного». Лютер, в свою очередь отверг в теологии Эразма главное, поскольку она предлагала не выбор конфессии, а новое отношение к религии. Конфликт Эразма с Лютером побудил Цвингли и Меланхтона, оставшихся, во многом, на позициях эразмианства, выразить разочарование действиями Эразма.

В этих сложных обстоятельствах Эразм продолжал считать себя теологом и писал: «Я себя считаю католиком, но не только из-за того, что настроен миролюбиво по отношению к Папе, императору, Фердинанду, своим епископам, и тем более, не из-за того, что лютеранская партия ни с кем так не враждует, как с Эразмом. Пусть судьба моя такова, что в меня бросают камни с двух сторон, я же постараюсь, чтобы меня признал Христос; к этому дню я всеми силами готовлю себя»²⁶.

В 1533 г. Эразм создал сочинение «Понятное и благочестивое объяснение Символа». Вскоре оно под названием «Катехизис Эразма» вызвало огромный читательский интерес и даже выступило конкурентом обязательным для лютеранских стран Большому и Малому катехизисам Лютера. В нем, как и в трактате «О церковном согласии», изданном в том же году, излагались принципы «евангельской философии» в конкретном применении к церковным порядкам. Здесь Эразм предлагал программу таких церковных преобразований, которые утверждали бы первенство милосердия над богословскими заслугами, первенство божественного Слова над догматами, священнический долг каждого христианина, различие внешнего и внутреннего содержания таинств, различие между видимой и невидимой Церковью Христа. Обходя самую болезненную для того времени проблему наследия апостола Петра, он опирался на комментарии к Символу веры, которые давали ранние отцы Церкви, почти игнорируя авторитет Фомы Аквинского. Таким образом, гуманист и на склоне лет продолжал критиковать позиции церковной иерархии, показывать уклонение католической традиции от патристики как в вероучении, так и в обрядах²⁷.

Сочинения Эразма долгое время продолжали переводиться и распространялись наравне с лютеровскими, и упоминания об Эразме встречаются в корпусе сочинений Кальвина в десятки раз чаще, чем упоминания о Лютере. Когда в 1536 г. вышло в свет «Наставление в христианское веро» Кальвина, то один из реформаторов сообщал о новой книге как о «кратком Энхиридионе какого-то француза»²⁸. Используя аргументацию Эразма, «Наставление» делало акцент на авторитете ранней патристики, и Катехизис Эразма явился одним из источников, из которого Кальвин заимствовал свои комментарии к статьям Символа веры, составившие раздел книги, трактовавший о вере²⁹. Эразм в своем Катехизисе приглашал короля Франции к поискам компромисса между европейскими монархами с целью достижения церковного согласия, и Кальвин тоже пытался склонить могущественного суверена к признанию нового учения. Будучи учеником Эразма в просветительской деятельности и опираясь на интеллектуальные достижения эразмианства, Кальвин, однако, вел последовательную критику концепции религии Эразма.

В обращении к Франциску I, предпосланном «Наставлению» и датированном 23 августа 1535 г., речь идет о бедственном состоянии христианской Церкви, которую губит внутреннее неустройство и потеря доверия мирян. Все считают себя христианами, но разве верующему человеку необходима фило-

софия? Христианин ли тот, кто «листает и перелистывает» Писание, кто понял борьбу с насаждавшимися папством «суевериями» как призыв исправить несправедливость жизни, кто отверг христианское содержание в Ветхом Завете и открыл его в античной мудрости? Отвечая на поставленные таким образом вопросы, Кальвин демонстрировал систему признаков «ложной» веры. Один из них заключен в том, что нынешние христиане, внимая проповедям ложных пророков, «пренебрегают Законом ради Евангелия», неправильно толкуя принцип духовной свободы христианина.

К ложным пророкам отнесены в первую очередь анабаптисты, которые перестали ценить основные христианские догматы о грехе, бессмертии души и Троице. Их учение определяется как «безбожие». Еще до создания «Наставления» в трактате «О сне души», анализируя концепцию религии анабаптистов, Кальвин обратил самое пристальное внимание на еретическую трактовку ветхозаветных норм жизни.

Анабаптистские проповедники утверждали, что «сегодняшнее время» началось с момента воплощения Христа и продлится до Страшного суда. История, религия и мораль этого времени совсем иные, чем во времена, предшествующие земной жизни Христа. Подобное отношение к ветхозаветной истории, как писал Кальвин, искажает образ христианского Бога, закрепленный догматами, — как Бога вечного и триединого. Отношение анабаптистов к Ветхому Завету совпало, на взгляд Кальвина, с отношением Эразма, поскольку допущено начало бытия Бога и признается определенный период, в течение которого ни Христа, ни предзнаменований о нем не было. Такая концепция христианства не может избавить христианина от вопроса: «Что же делал Бог до начала мира?»³⁰. Классическим вопросом эпикурейца Веллея из трактата Цицерона «О природе богов» Кальвин обличал еретическое учение в том, что оно оперирует категориями эпикурейства — самой неприемлемой для церковных ортодоксов философской позиции. В трактате демонстрируется, что анабаптизм игнорирует откровение о вечности и всемогуществе Бога.

Критикуя анабаптизм, Кальвин излагал логику ереси, отрицавшей доктрины церковного христианства, как католического, так и протестантского. Христианину, по убеждению анабаптистов, не нужно учиться у Моисея, и, если при Законе патриархи грешили, то «ныне над истинно верующими грех больше не властен». Ни папство, ни реформаторы не обеспечили человеку совершенства, и Церковь, по учению анабаптистов, должна не отпускать грехи, а изживать власть греха прародителей над христианами, защищать от «проклятия Закона»³¹.

Осуждением резкой анабаптистской формулы, которая вела к сомнению в догмате первородного греха, Кальвин отметил начало своего пути в богословии. Он обратился к этой теме в трактате «О сне души», который был готов в 1534 г., затем в предисловии к Новому Завету во французской Библии Оливетана, вышедшей в Невшателе в 1535 г. Здесь, в своем «Приветствии всем возлюбившим Иисуса Христа и Его святое Евангелие», он писал, что народ

Ветхого Завета не враждебен, а близок христианам, поскольку он обладал истинным познанием Бога. «Евреи и греки, латиняне и французы сопричастны Иисусу Христу в царстве Его»³². В 1536 г. вышло «Наставление в христианской вере», и в нем преемственность между Ветхим и Новым Заветами, связь Закона и Евангелия, трактовалась как одна из основ нового вероучения.

Восстанавливая религиозное почитание Ветхого Завета, Кальвин защищал цельность Писания, его единство и неделимость, равенство вероучительного авторитета обеих книг Библии. Сомнениям в богодухновенности Ветхого Завета он противопоставил тезис о стадиях откровения, которое было дано и через Моисея, и через Христа. Концепция культурно-исторического развития Кальвина исходила из того, что древность, античная и иудейская, была детством человечества. Противоречия в Библии есть, но они обусловлены не противоречиями в божественной истине, а способами постепенного приобщения к ней людей, которые предусматривают необходимость догматики.

Антиномия *Моисей — Христос*, имела внецерковное происхождение. Ренессансная литература узнала ее от Оригена, которому пришлось в свое время полемизировать с философом-платоником П в. Цельсом, оставившим сочинение о верованиях ранних христиан. Сочинение Оригена «Против Цельса» с обширными цитатами из антихристианского памфлета «Правдивое слово» Цельса публиковалось неоднократно, и в частности, Эразмом. Цельс, знакомый с идеями известнейшего ересиарха Маркиона, удивлялся поразительному невниманию христиан к содержанию своего учения, тому, что они согласовывают предписания Моисея с заповедями Христа. Если Моисей предписывал стремление к богатству, славе, угрожал врагам и расправлялся с ними, то его преемник говорит о богаче и властолюбце уничижительно, презирает житницы и одежды, призывает к покорности насильнику. Отсюда следовал вывод, что либо кто-то из них лжет, либо Бог осудил собственные законы и послал вестника для проповеди новых законов, противоположных данным ранее. Идеи Цельса заняли прочное место в ренессансной литературе, аргументы полемики Оригена с Цельсом повторял Кальвин, когда он определял различия между христианским и мирским сознанием. Мирское сознание, считал Кальвин, в отличие от христианского отрицало святость иудейских преданий, сомневалось в подлинности списков моисеева Закона, да и в существовании самого Моисея.

Кальвин обнаружил в переводах Посланий Павла, сделанных Эразмом, идеи антиринитаризма. В своих «Проповедях на Послания Павла» он отметил, что в трактовке Христа Эразм исходил из человеческой природы Бога-Сына, неравного Богу-Отцу. Кроме того, реформатор укорял гуманиста за приверженность к осужденной Церковью трактовке греха Оригеном, считавшим возможным спасение без благодати. В комментариях к пятой главе Послания к Римлянам, где у Павла говорится о вине иудеев и различии Закона и Евангелия, у Кальвина сказано: «Ориген по-философски и по-мирскому рассуждает об испорченности рода человеческого, и не только ослабляет, но и полностью

разрушает милость Христа. Но еще меньше заслуживает извинения Эразм, который старается оправдать такого безумца»³³.

Вопреки эразмианству Кальвин проповедовал равенство вероучительного авторитета составных частей Писания, его цельность, единство и неделимость. Его учение о стадиях откровения, изложенное в «Наставлении», предлагало рационализированное объяснение противоречиям Ветхого и Нового Заветов и подчеркивало необходимость религиозной догматики. Догматы представлялись отнюдь не внешней характеристикой веры, а ее содержанием и формой. Для Кальвина были категорически неприемлемы любые рассуждения о внешнем и внутреннем смысле Писания, зашифрованного от невежд, встречавшиеся у многих неортодоксальных мыслителей, в том числе в тексте «Оружия христианского воина»³⁴. Аллегорические толкования священных текстов и уточнения Писания по другим источникам реформатор считал признаками светского мышления.

В то же время Кальвин высоко ценил издательский подвиг Эразма и его общепризнанное мастерство слова. Перед мысленным взором Кальвина постоянно находился созданный Эразмом образ христианского воина, меч которого — слово Божье. В отличие от образа из «Оружия христианского воина», где олицетворялась борьба против собственных пороков, у Кальвина появился образ «солдата Господа», который отстаивает интересы истинной веры от «ложных братьев» — еретиков. Уже на склоне лет в 1563 г. он хвалил издателя своих «Проповедей на Послания Павла» Конрада Бадия за то, что тот «каждого христианского воина стремится вооружить щитом веры и мечом Божьего слова храброго капитана Святого Павла»³⁵.

Влияние философии Христа на читателей произведений Эразма тревожило протестантских лидеров долгие десятилетия спустя после ухода гуманиста из жизни. Философия Христа выдвинула идеал веры, требующий высокой нравственности, милосердия, любви к интеллектуальному труду, усвоения античной мудрости, которые почитались как признаки божественности человека. Догматам и ритуалам отводилась роль установлений земного происхождения, безразличных для благочестия, «нейтральных». На этой основе среди сторонников Реформации увеличивалась категория верующих, которые были убеждены, что, присутствуя на католической мессе или принимая услуги католических клириков, они не изменяют новому протестантскому вероисповеданию. Для «нейтралиста» исчезала разница между интересами Рима и интересами Женева, а жизнь человека, которой многое угрожало в эпоху религиозных войн, ценилась выше его преданности той или иной конфессии. К тем, кто не понимал, что в религии нет нейтральных вещей, кальвинисты относили неортодоксальных мыслителей — философа Себастьяна Франка и гуманиста Филиппа Меланхтона, антитринитария Мигеля Сервета и борца за свободу совести Себастьяна Каstellиона, а также многих других участников реформационного движения в Европе.

В борьбе с «нейтралистами», обострившейся 1540–1550-х гг., Кальвин и его соратники продолжали порицать Эразма, В сентябре 1557 г., остановившись

в Базеле по пути в Вормс, Гийом Фарель и Теодор де Без вместе с несколькими базельцами посвятили вечер беседе об Эразме. Споря с его искренними почитателями, Фарель, по свидетельству очевидца, «говорил, что тот был худшим из смертных, а Без добавил, что он был арианином»³⁶.

В 1581 г. Теодор де Без, будучи на посту преемника Кальвина, включил Эразма в число героев своей книги «Истинные портреты мужей, прославленных набожностью и вероучением», но подчеркнул дистанцию между реформаторами и великим ученым. «Здесь я обязан по совести сказать, что он во многих вещах был настойчив, но в религии ограничивался насмешкой над суевериями, и отказывался приносить пользу во имя главного дела, хотя мог бы к нему привлечь ученых своего времени. Поскольку он к этому вовсе не стремился, то оказался защитником очень плохого дела»³⁷. Признавая культурные заслуги гуманиста, Теодор де Без декларировал осуждение эразмианской концепции религии, с которой не могли примириться кальвинисты, видевшее главное в избавлении от папства.

Философия Христа, как ее трактовал Эразм, не давала опоры для систематизации вероучения, которым занимался Кальвин. Ему эразмианство представлялось не сводом богословских воззрений, а жизненной позицией и философской системой, которая мешала великому человеку постичь истину, и после его ухода из жизни продолжает «портить» веру, как у ученых, так и у невежд. Кальвин демонстрировал систему основных положений эразмовой «философии Христа», привлекавшей читателей мастерством писательского слова, но наносившей ущерб воспитанию религиозной убежденности. От сакрализации античности эразмианство вело к мирскому освоению Библии, затем к разделению религии на внутреннюю — мораль, и внешнюю — догматически-культовую структуру. При определении своего учения, перенося на него название «философия Христа», реформатор выдвигал систему антитезисов к эразмианству, отрицал союз Христа с Цицероном, защищал богодухновенность Библии, вырабатывал критерии веры на основе единства догматически-культовой структуры с религиозным истолкованием морали. При этом интеллектуальный опыт ренессансного гуманизма не был им отвергнут, напротив, он помогал Кальвину не только вести борьбу с католической практикой, но и отстаивать свою концепцию религии от критики со стороны философских последователей Эразма. После ухода Эразма опаснейшим оппонентом из мастеров художественного слова, угрожавших «чистому евангельскому учению», Кальвин назвал Франсуа Рабле.

Примечания

¹ *Concio academica nomine rectoris universitatis Parisiensis scripta*. OC 9, 873–876.

² «Hanc potissimum delegit Philisophiam, a Philisophorum decretis, a mundi ratione longe lateque diversam, sed eam quae sola omnium praestaret, quod alii aliis viis conantur assequi, nempe felicitatem». *Adagia* 3.3.1. LB 2, 772 A.

³ «...tota vitae nostrae ratio Epicurea est». *De contemptu mundi*. LB 5, 1257 C.

⁴ «Enchiridion non ad ostentationem ingenii aut eloquentiae conscripsi, verum ad hoc solum, ut mederer errori vulgo religionem constituentium in ceremoniis et observationibus pene plusquam Judaicis rerum

- corporalium, earum quae ad pietatem pertinent mire negligentium». Письмо Джону Колету, [дек] 1504. Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami./Ed. P. S. Allen. Oxonii, 1906–1958. Т. 1. P. 405.
- ⁵ Эразм Роттердамский. Послание к Паулю Вольфу. // Эразм Роттердамский. Философские произведения./Пер. Ю. М. Каган. М., 1986. С. 72.
- ⁶ Там же. С. 85.
- ⁷ Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина. // Эразм Роттердамский. Философские произведения./Пер. Ю. М. Каган. М., 1986. С. 149.
- ⁸ Там же. С. 145.
- ⁹ Sileni Alcibiadis. Adagia 3.3. 1. LB 2,770 C — 782 C.
- ¹⁰ Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина. С. 154.
- ¹¹ Там же. С. 166.
- ¹² Telle E. Erasme de Rotterdam et le septième sacrement. Genève, 1954. P. 84–86.
- ¹³ The Cambridge history of the Bible. The West the Reformation to the present day./Ed. By S. L. Green-lade. Cambridge, 1963. P. 10.
- ¹⁴ «Quia lex per Mosem data est, gratia et veritas per Jesum Christum exorta est». Ин 1.17, перевод Эразма Роттердамского LB 6,342 F. Перевод Вульгаты («...per Jesum Christum facta est»). На русск. яз. цит. по Синодальному переводу. По переводу В. Н. Кузнецовой: «Бог дал закон через Моисея, а милость и истина явлены через Иисуса Христа». Библия. Современный русский перевод. М., 2011. С. 1166. Благодарю И. Х Черняка, обратившего внимание на то, что здесь Синодальный перевод, как и перевод Эразма, ближе к греческому оригиналу, т. к. связывает приход благодати с Христом. *Fio* (делается, возникает) в греческом тексте передано ἐγένετο от γίνεσθαι (здесь *явилась*), поэтому синодальный перевод ближе к эразмову εχογιог (возникать, происходить, прoистекать).
- ¹⁵ In Epistola Pauli ad Romanos argumentum. LB 6, 547–551; LB 7, 773–778.
- ¹⁶ Apologia ad Jacobum Fabrum Stapulensis. LB 9, 18–66.
- ¹⁷ Exomologesis sive modus confidendi. LB 5, 146–170.
- ¹⁸ Льоренте А. Х. Критическая история испанской инквизиции./Пер. под ред. С. Г. Лозинского. Т. 1–2. М., 1936. Т. 1. С. 305.
- ¹⁹ Apologia adversus articulos aliquot, per monachos quosdam in Hispaniis exhibitos. LB 9, 1015–1094.
- ²⁰ Мордвицев В. Ф. Испанский перевод «Энхиридиона» и инквизиция. // Эразм Роттердамский и его время./Отв. ред. Л. С. Чиколини. М., 1989. С. 184.
- ²¹ Halkin L. E. Erasme et l'anabaptisme. // Bibliotheca dissidentium scripta et studia./Publ. par M. Lienhard, Baden-Baden, 1983. P. 61–77.
- ²² Wilbur E. M. A history of unitarism, socinianism and its antecedents. Cambridge, 1946. P. 14–15.
- ²³ Письмо к Никола Бепо 9 авг. 1519 г. Opus epistolarum Desiderii Erasmi. Т. 4. P. 33; *La Garanderie M. M. de. Christianisme et lettres profanes (1515–1535). Essai sur les mentalités des milieux intellectuels parisiens et sur la pensée de Guillaume Budé. Thèse. Lille — Paris, 1976. P. 229–231.*
- ²⁴ Цит. по *La Garanderie M. M. de. Christianisme et lettres profanes. P. 248.*
- ²⁵ Mann M. Erasme et les débuts de la Réforme française. Paris, 1934. P. 46–112.
- ²⁶ «Ego me catholicum esse puto, non tantum ob id quod pacem habeam cum Pontifice, cum Caesare, cum Ferdinando, cum Episcopis meis, verum etiam quod Lutherana factio neminem magis odit quam Erasmum. Quod si id est in fatis meis ut utrinque lapider, tamen adnitur ut Christo prober; in cuius diem me paro toto pectore». (Письмо к Нозлю Беде от 24 авг. 1525 г. Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami./Ed. P. S. Allen. Т. 6. P. 148.)
- ²⁷ Chomarat J. Grammaire et rhétorique chez Erasme. Paris, 1981. P. 691–705.
- ²⁸ Herminjard A. Correspondance des réformateurs. Т. 4. P. 23 n. 9.
- ²⁹ Melinghoff-Bourgerie V. Calvin émule d'Erasme. // Calvin et ses contemporains./Ed. O. Millet. Genève, 1998. P. 225–245.
- ³⁰ «Traité par lequel il est prouvé que les âmes veillent et vivent après qu'elles sont sorties des corps, contre l'erreur de quelques ignorants qui pensent qu'elles dorment jusques au dernier jugement». Calvin J. Oeuvres français./Ed. P. Jacob. Paris, 1842. P. 61.

- ³¹ Briève instruction pour armer tous les bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes // OC 7, 70–82; 127–128.
- ³² A tous amateurs de Jesus Christ, et de S. Evangile salut. OC 9, 791–822; *Droz E.* Chemins de l'hérésie. Genève, 1970. T 1. P. 110.
- ³³ «Nam et philocophice prifaneque disputat de humani generis corruptelis, et gratia Christi non modo enervat, sed totam fere delet. Quo minus excusabilis est Erasmus, qui in excusando tam crasso delirio nimium laborat». OC 49, 97.
- ³⁴ *Эразм Роттердамский.* Оружие христианского война. С. 143.
- ³⁵ OC 49, P. XVII.
- ³⁶ Цит. по *Mann M.* Erasme et les débuts de la Réforme. P. 102
- ³⁷ «...neantmoins ie faisoy quelque conscience de le re [n] ger ici, attendu qu'ayant eu son avis à part en plusieurs choses, quand il a esté question de Religio [n], il s'est conte [n] té de taxer et brocarder des superstitions, et refusant de profiter en la connaissance du principal, encor qu'il eust assez de jugement pour y attaindre et de moyen par les doctes qui vivoient de son temps, au lieu d'y penser à bon escient il se rendit advocat d'une tres mauvaise cause». *Béze Theodore de.* Les vrais portraits des hommes illustres en piété et doctrine. s. l. [Genève] par Jean de Laon, 1581. P. 25.

ГЛАВА 3. ОСУЖДЕНИЕ РАЦИОНАЛИЗМА

Автор романа «Гаргантюа и Пантагрюэль» Франсуа Рабле был современником событий Реформации, с которыми была связана его судьба. Он начинал свой путь в том же коллеже Монтегю, где обучался Кальвин, и существуют предположения о том, что они были знакомы с 1529 г., когда оба предавались гуманистическим штудиям¹. Волею обстоятельств Рабле всю жизнь оставался духовным лицом. Он родился в 1483 или 1494 г., был сыном благородной и многочисленной семьи Антуана Рабле, съёра де Ла Девиньер, адвоката и землевладельца в городе Шиноне. Семья вынуждена была поместить младшего наследника во францисканский монастырь, и в 1520 г. он принял постриг. Среди монастырской братии оказалась группа эллинистов, сосредоточивших интересы на изучении древних авторов, и брат Франсуа был их ближайшим единомышленником. Пока принципы Реформации понимались чрезвычайно широко и неопределенно как некое идеальное преобразование религии и жизни по рецептам античных мудрецов, они казались им привлекательными. Нападки монастырского капитула на тех братьев, которых, по их выражению, «охватило бешенство эллинизма», вынудили Рабле переменить орден на бенедиктинский в надежде, что там будут меньше опасаться пагубности знаний для души христианина. Об успехах молодого послушника в филологии был осведомлен Гийом Бюде, совместные увлечения сблизили будущего писателя с просвещенными аристократами — двадцатитрехлетним епископом Жоффруа д'Эстиссаком, а также братьями Жаном и Гийомом дю Белле. На службе видного дипломата и царедворца Жана дю Белле, кардинала и доверенного лица Франциска I, прошла часть жизни Рабле, который служил при нем каноником монастыря Сен-Мор де Фоссе и кюре в Медоне и Сен-Кристоф дю Жамбе. За два месяца до кончины в 1553 г. Рабле отказался от своих приходов.

В гуманистических кругах — в университете Монпелье, у литераторов Лиона и Парижа, а также в Риме, где миссия Жана дю Белле находилась в 1534–1536 гг., было составлено немало похвал по поводу необыкновенных познаний Рабле в философии и математике, музыке и стихотворстве, юриспруденции и астрономии. Редким для своего времени был у него не универсализм, а стремление к конкретной практике, где человеку открывались тайны живого и мертвого, — к анатомии и ботанике. Анатомические детали в романе выполняют очень важную роль при создании комических эффектов, интерес к которым проявился у Рабле задолго до возникновения замысла романа. Сохранился пересказ фарса, который был составлен им

для студенческого театра в Монпелье по типу традиционного народного фарса об адвокате Патлене. Этот пересказ, названный Рабле «Нравоучительная комедия о человеке, женившемся на немой», про незадачливого лекаря, искусство хирурга и женскую болтливость использовал Мольер для «Лекаря поневоле»². Врач городской больницы в Лионе, корректор в печатне Себастьяна Грифия, одного из почитаемых лионских гуманистов, Рабле издавал альманахи на народном языке, изучал популярную литературу. На редкость распространенные в то время гадательные книги он готовил к печати столь же охотно, как тексты Гиппократов и юридические трактаты. Репертуар гороскопов пояснялся замечаниями, что гадать о будущем — это не привилегия вельмож и Пап, они составлены для страждущих и обездоленных, которых обнадеживала перспектива крушения царств и религий, приуроченная к 1533 г. Именно среди такого люда тогда нарастали ожидания Страшного суда.

Для широкой публики Рабле сочинил гротескные притчи романа на основе народных преданий о великане Гаргантюа, которым восхищались во всех провинциях Франции, указывая на огромные камни, которые выпали из его корзины, на холмы, которые он разбросал по стране. Книга «Ужасные и устрашающие деяния и подвиги знаменитейшего Пантагрюэля, короля Дипсодов, сына громадного великана Гаргантюа, написанные недавно мэтром Алькофрибасом Назье», изданная в Лионе 1532 г. у печатника Клода Нурри, разошлась, как заметил автор, за два года в таком количестве экземпляров, в каком Библия не расходилась за девять лет. Вторая часть романа, ставшая первой в его композиции, была опубликована в 1534 г. После выхода в свет «Третьей книги героических деяний и речений благородного Пантагрюэля» в 1546 г. Рабле был обвинен в ереси, после публикации первых одиннадцати глав «Четвертой книги» в 1548 г. Сорбонна потребовала внесения цензурных изменений. Завершающая «Пятая книга» печаталась уже без Рабле в течение 1562–1564 гг., и атрибуция ее спорна³.

Фантазия Рабле заставляла читателей наслаждаться терзаниями обскурантов-клириков, противопоставляя отживающей старине утопию волшебного аббатства Телем (от *греч.* Θέλμα — желание), где не было препятствий стремлениям людей. Там правили разум, совместное творчество и добродетельные личности. В то время как еретики во Франции оскорбляли культ святых, в том числе мощи святых угодников, шутки над «не-мощами чрево-угодников» означали для пристрастных читателей и, в особенности, для церковных цензоров солидарность авторской позиции с лютеранской ересью.

Сатирические выпады по отношению к обрядам у Рабле перемежаются с игрой по отношению к библейским текстам. Родословная Пантагрюэля взята не с потолка, она составлена масоретами, еврейскими истолкователями Писания. Извлекатель квинтэссенций магистр Алькофрибас Назье (анаграмма имени Рабле), высокочтимый евангелист Лука и евангелист Матфей равны как добрые историографы. Авторы Священного Писания и автор «Ужасных и устрашающих деяний и подвигов знаменитейшего Пантагрюэля» оказываются собратьями по перу, творцами сопоставимых текстов.

В 1533 г. во Франции появился антикатолический памфлет: «Торговая книга, весьма полезная для всех и заново сочиненная господином Пантоподем, знатоком подобного рода афер, ближайшим соседом господина Пантагрюэля»⁴. Памфлет сочинил реформатор Ангуан Маркур, автор листовок «Тезисы о мессе», доставленных во Францию из протестантского Невшателя. В 1534 г. их расклеивали на улицах Парижа «плакардность», оскорблявшие святыни в столице и в нескольких городах Франции. Критика «папистских заблуждений», которую пропагандировал Ангуан Маркур, не стесняясь в выборе выражений, была типична для своего времени и нашла отражение в «бесподобной, единственной, равных себе не имеющей и беспримерной» книге Рабле. В романе открыто высмеивается почитание святых, девственность Богородицы, непогрешимость Папы, торговля индульгенциями. Протобестии — протонотарии (папские чиновники), составляющие жития святых, и ханжи проповедники, поучающие, что святой Антоний палит огнем ноги, а святой Евтропий насылает водянку, примерно наказываются добрыми великанами. Индульгенции, «разрешающие от вин и грехов, то бишь от вин и грехов», хороши лишь тем, что позволяют людям оставаться ничемными. Позолоченные и убранные бриллиантами и рубинами папские декреталии чудом выкачивают из христианнейшей Франции четыреста тысяч дукатов в год.

Выходившие, одна за другой, части романа получили широкую популярность, и это признавали как почитатели Рабле, так и его недоброжелатели. В эпитафии «лучшему из шутников» Пьера Буланже сказано: «Все, кто жил в его время, понимали, что собой представлял этот шутник; все его знали, и всем он был дорог, как никто»⁵. Героев книги и автора прославляли на площадях во время праздничных шествий; в кабинетах ученых и во дворцах ими наслаждались по-своему. В Риме Папа Павел III в 1536 г., снисходя к успехам романиста, извинил его длительное самоустранение от обязанностей духовного лица. Однако, во Франции роман вызвал официальное церковное осуждение. Секрета превращения лубочной простонародной сказки о великане Гаргантюа в оригинальный, веселый и изысканный по уровню философствования роман раскрыть не удалось, но парижские богословы не могли не откликнуться на насмешки над собой. Книгу сочли инструментом контрабандной протестантской литературы. Сорбонна гораздо раньше Рима составила список запрещенных книг, где в одном ряду с так называемыми «лютеранскими» сочинениями был поставлен роман «Гаргантюа и Пантагрюэль». В 1542–1543 г. издания запрещенных авторов торжественно жгли перед собором Парижской Богоматери, а 3 августа 1546 г. был сожжен в Париже обвиненный в безбожии Этьенн Доле, издатель и друг Рабле, гуманист и просветитель.

В 1549 г. с обличением творчества Рабле в печати выступил Габриэль де Пюи-Эрбо (Путербий), монашествующий обители Фонтевро. Он сочинил памфлет «Боголюб (Theotimus), или о необходимости уничтожения и развенчания дурных книг, которые почти все читают, неизбежно принося в жертву чистоту своей души и набожность». Здесь Рабле приписано посягательство на добрые

нравы и честь общества, на веру народа, которую уже давно губят протестанты. Путербий исходил из того, что роман является пропагандистским произведением в пользу Реформации, поскольку нападки на католичество направлялись из Женевы. Нападает на святых и Пантагрюэль, но — неслыханное дело! — покровительствует создателю образа епископа католической церкви — Жан дю Белле. Pamфлетист порицал за дружбу «со своим худшим врагом» просвещенного и знатного прелата: «Дай бог, чтобы его унесло со всем его пантагрюэлизмом в Женеву, если только он еще жив! Ибо в начале этого царствования он последовал за толпой кардиналов, отправленных и высланных в Рим»⁶.

Отправляя Пантагрюэля, образец «беспутства и безбожия», в Женеву, Габриэль де Пюи-Эрбо не вникал в причины, побуждавшие автора романа высмеивать привычные церковные порядки. Он зачислял писателя в категорию «плотеран», то есть опасных еретиков, хотя, в действительности, жизнь Рабле проходила среди людей, которым было чуждо и официальное католичество, и деятельность кальвинистов. Рабле не скрывал сочувствия к евангелическому движению и выражал стремление очистить Церковь от предрассудков. Как мыслитель, разделявший гуманистическую концепцию христианства, он надеялся на примирение церковных партий, на которые возлагал равную ответственность за церковный раскол⁷.

Однако, гуманистическая концепция христианства, подвергнутая всеобщей критике в «Наставлении», для Кальвина ничем не отличалась от отсутствия религиозных убеждений. Поводом для выступления Кальвина против романа могла быть вставка о «поклонниках догмата о предопределении», появившаяся в издании Пантагрюэля 1542 г., где те оказались в списке «обольстителей и обманщиков». В 1550 г. Кальвин опубликовал трактат «О соблазнах», где указывались поименно самые влиятельные и опасные для дела Реформации современные литераторы. Здесь Рабле назван единомышленником Этьенна Доле, которого реформатор обвинял в постоянном презрении к Евангелию, богохульствах по отношению к Иисусу Христу и его учению, а также в отрицании им бессмертия души. В последнем реформатор был солидарен с теологами Сорбонны, которые вынесли смертный приговор Доле под предлогом того, что гуманист, якобы, не верил в вечную жизнь души. Отличие позиций Рабле от убеждений Доле, согласно Кальвину, состояло лишь в том, что писатель-сатирик начинал свой путь как участник Реформации и был среди тех мыслителей, которые прошли путь от поддержки реформационного движения к открытому порицанию протестантской догматики: «Как могло это случиться, если не по причине их дьявольского высокомерия, направленного на профанацию святого обетования и священной вечной жизни? Я не буду вдаваться в подробности, но нам следует размышлять о том, что Бог своим перстом указывает нам на этих людей, как на зеркала для нас из опасения, чтобы с нами не произошло подобное, заботливо направляя нас на служение своему призванию»⁸.

На критику Кальвина Рабле ответил в той части «Четвертой книги» романа, которая появилась в 1552 г., расширив эпизод, где Пантагрюэль рассказывает друзьям притчу о появлении вещей, противных Природе. Притчу о Физисе и Анти-

физисе, лукаво названную в романе «древней», Рабле заимствовал у итальянского философа-гуманиста Челлио Кальканьини, преобразив и дополнив философскую тему сатирическими выпадами в адрес двух своих обличителей — Пюи-Эрбо и Кальвина. «Затем она [Антифизис] произвела на свет Изуверов, Лицемеров и Святош, никчемных Маньяков, дьявольских Кальвинов, женевских обманщиков, бесноватых Путербеев, Братьев-обжор, Ханжей, Пустосвяттов, Людоедов и прочих чудовищ, уродливых, безобразных и противоестественных»⁹.

Кальвин, в свою очередь, продолжал публичные предостережения против творчества Рабле, которого вполне могли считать протестантом, поскольку в это время его покровителем стал младший брат адмирала Гаспара де Колиньи кардинал Шатийонский Оде де Колиньи, сблизившийся с кальвинистской партией. В проповеди от 16 октября 1555 г. на тему из Пятой книги Моисеевой Второзакония 13,6–11 — о непримиримости к ложным пророкам — Кальвин вновь осудил пародийную художественную стихию романа. «А вот и мужлан, который мечет площадной бранью против Писания, будто он сам дьявол, которого нарекли Пантагрюзлем и приобщили ко всем этим непристойностям и мужицким шуточкам. Он и подобные ему заботятся вовсе не по поводу обновления религии, нет, это просто бешеные псы, извергающие свои непристойности на Его Величество Бога, извращая любую религию. Неужто таким мы должны прощать? Ни за что! Пусть им потакают господа кардиналы, это они помогли им, недаром их имена и гербы красуются на тех книгах, которые как нельзя лучше годятся для насмешек над христианским Богом, да и Магометом тоже»¹⁰.

Для художественного сознания Рабле характерна игра со святостью, которая велась на уровне философской дискуссии и площадного развлечения одновременно, что вызвало бурную славу и подражания как в литературной среде, так и в обыденном поведении. Известно, что на празднике, происходившем в 1541 г. в Руане, были устроены пародийные похороны, во время которых шествие украшало знамя с анаграммой Рабле, а вместо Библии ряженный в монашеской одежде читал «Хронику Гаргантюа». В попытках придать церковным догматам материально-телесный облик персонажи Рабле обобщили приемы и способы народного христианства, издавна стремившегося к вульгаризации вероучения и культа. Сосуществуя и соперничая с «высоким» схоластическим богословием, народные вульгаризаторские версии вероучения заявляли о себе с незапамятных времен, и подчас весьма неожиданно. Например, у поэта XIII в. Рютбёфа смрад в аду объяснялся тем, что несообразительный бес притащил туда душу виллана, которая, в отличие от души благородного человека, покинула тело не через рот. В XIV в. инквизиторы французской провинции Лангедока были поставлены в затруднительное положение еретиками, которые не соглашались помещать Бога в гостию, ведь ее христианин поглощал желудком и отправлял в постыднейшие места. В XV в. канцлер Парижского университета Жан Жерсон возмущался тем, что в церквях демонстрируют догмат Троицы статуэткой Богоматери с раскрытым чревом, где помещены три ипостаси Бога.

Многочисленные исследования средневековой культуры открыли парадоксальные расхождения между церковными предписаниями и картиной мира низших сословий¹¹. Народное христианство далеко отстояло от высокой схоластической догматики, опиралось на собственное мифотворчество, игнорируя существенное содержание церковного христианства. Выводы о том, что усвоенный поверхностно католицизм уживался в народном сознании с дохристианскими представлениями, о драме непонимания между паствой и пастырями, — достаточно единодушны. Йоханн Хейзинга писал о постоянном растворении сакрального в житейском, что способствовало профанации веры. «Всякая священная мистерия, словно коростой из раковин на корабельном днище, покрывается поверхностным слоем стихийных верований, разрушающих святость»¹². Расхождения между историками вызывают не бесспорные факты народного политеизма, пантеизма и приверженности к мистике и натуральной магии, а их оценки. Считать ли народный политеизм религией «народа-ребенка», или на него имеет право история антиклерикализма?

Средневековая культовая практика включала в себя праздничное мироощущение, которым народное сознание «темных веков» существенно отличалось от последующего времени. Литература европейского Средневековья сохранила пародийно-культовые сюжеты — литургию пьяниц и дураков, монашеские игры, пародийные молитвы. Смешное проникало в сокровенные глубины религиозного мышления и тех людей, которым было доступно Писание: сохранилась «Вечеря Киприана», пиршественная и праздничная пародия на весь священный текст. Очевидно, смеховое и гротескное переживание христианского вероучения не исключало религиозных чувств не только людей низших классов, но и средневековой интеллигенции. Католическая церковная служба освятила «пасхальный смех», которого требовал ритуал разпырвываемого во время службы представления о воскресении Христа. Театральные мистерии в храме, живописные и пластические образы потустороннего, культ святых, превратившийся в своеобразный пантеон народной веры, указывали на основательную примесь земного и телесного в практике Церкви. Многие средневековые иерархи определяли народные толкования обрядов и догматов в еретических учениях как «неправильные», однако сама церковная практика не могла не поощрять ересей, поскольку предметно и образно вписывала божественное в природный порядок.

М. М. Бахтин, исследуя фольклорные основы раблезианской поэтики, формулировал проблему определения бесписьменного народного мирозерцания по памятнику художественной литературы. Он полагал, что образы романа Рабле запечатлели коллективную норму мыслей и чувств, опиравшихся на здравый смысл, природу и опыт в рассуждениях о Боге¹³.

В трудах М. М. Бахтина, Люсьена Февра и ряда других исследователей подчеркнут концептуальный системосозидающий характер раблезианства, его исключительный интерес для истории философии. Л. Февр отметил, что герои Рабле чувствуют смех как католики доброго старого времени, которым, в отличие

от требований Реформации, Церковь не запрещала шутить со святостью, ибо «смех не грех, даже если речь идет о священных мистериях»¹⁴. Выражаемую в романе авторскую позицию он определил как «неверие», которое укрепилось в ходе богословских столкновений Реформации, способствовавших просвещению народа в сфере религии. Он настаивал на том, что критическое отношение Рабле к церковным нормам не должно считаться уникальным, поскольку «Рабле — представитель общепринятых мыслей и чувств своего века»¹⁵.

Такой славы, как при жизни, Рабле в последующие века не имел. Монтень отнес его к занимательным авторам, Вольтер заподозрил в смеховом колорите умысел сатирика, укрывшего прогрессивные идеи в «маски». Дидро считал романиста «бессознательным философом». На рубеже XIX–XX вв. Рабле назвали Прометеем эпохи, обнаружили в нем законченного скептика и даже «воинствующего атеиста». Абель Лефран, друг Анатоля Франса и ученик Эрнеста Ренана, заподозрил в «Пантагрюэле» зашифрованный в сюжетных ходах романа и образах некий «заговор против Христа», тайное учение, суть которого перестали понимать уже в конце XVI в. Он считал Рабле последователем Лукиана и Лукреция, который «продвинулся на пути философской и религиозной оппозиции значительно дальше всех современных ему писателей»¹⁶. Осмысление творчества Рабле в этом ключе началось еще при жизни великого французского писателя, когда вокруг романа накалялись страсти.

Протестанты порицали католиков за «идолопоклонство», искажение христианства, заземление и снижение высших небесных истин, их размену на иконы, мощи, стигматы. Поскольку католическая Церковь не смогла должным образом возвысить божественное над миром природных вещей, постольку теология Кальвина претендовала на разрешение этой задачи. Это была борьба не только в сфере эстетики, но и в сфере воспитания масс, духовный уровень которых реформатор считал не соответствующим идеалу христианина, а подчас называл отсталым, языческим. Католическое учение, адаптировавшее дохристианские народные традиции, он считал инструментом, не оправдавшим себя в деле просвещения народа.

Вместе с тем, в романе сатирически обыгрываются не только обряды, составляющие внешнее проявление религии, но и догматы христианства. Авторская позиция Рабле выдает ученейшего человека, легко и между делом сравнивающего библейские сказания с диалогами Лукиана. Проблема чуда исследуется в романе в связи с теорией происхождения религии из обмана, и, одновременно, с точки зрения его внеприродной сущности. Искусник Панург оживил Эпистемона, которому начисто снесло голову, приладив вену к вене, позвонок к позвонку, а затем сделал шестнадцать стежков по шее и смазал воскресительной мазью¹⁷. Здесь комизм ситуации относится уже не к «идолопоклонству» католиков, а к сокровенной тайне догмата бессмертия души. Проблема бессмертия души в это время находилась в центре внимания многочисленной философской литературы, расширявшей горизонты рационального мышления¹⁸.

Об ином мире герои романа заботятся меньше всего, но он не обойден вниманием автора, критически настроенного к христианской эсхатологии. Автору иной мир сулит надежду непременно разбогатеть, стать королем, и он советует каждому придумать себе такое или даже лучшее утешение¹⁹. Иной мир идеально разрешает социальные противоречия: царица Клеопатра там становится торговкой луком, Папе Юлию в качестве пирожника угрожает палкой адвокат Патлен. Превратив императоров в золотарей и конюхов, верховных понтификов — в приживалов, крысоловов и того хуже, Рабле для того и поведал о путешествии Эпистемона в страну мертвых, чтобы неустройства христианнейшей Франции оказались заметнее. Бедствующая на этом свете философия преобразуется: Диогену чинит штаны Александр Великий.

Проблеме бессмертия души в романе дана пантеистическая трактовка. Философом пантеистом представлен Гаргантюа, просвещенный монарх, который в письме к сыну, посланном из Утопии в Париж, — манифесте ренессансного гуманизма, рассуждает о бессмертии. Гаргантюа убежден, что душа его перейдет из одного обиталища в другое, а видимый образ его пребудет в сыне и потомках. Речь идет не о программе спасения души ради воскрешения, а о бессмертии рода человеческого, увенчанного финалом пантеистического космоса: «... ибо тогда уже прекратится деторождение, прекратится повреждение нравов, прекратится непрерывное превращение элементов, настанет долгожданный и нерушимый мир, все придет к своему концу и пределу»²⁰. Душа и духовные силы определены как явление природы, воспроизведшей космос в малом мире человека. Идею гармонии живой природы излагает Панург в похвальном слове должникам и заимодавцам²¹. Стройному движению небесных сфер должны соответствовать красоты «всем ссужающего и ни в чем не отказывающего мира», с которым дисгармонирует церковный мир — Папа, кардиналы, чудотворцы. Вопреки ханжам и святошам герои обсуждают проблему бессмертия души, обращаясь к пифагорейцам и Сократу, Платону и медицине. Пантагрюэля в смертельной опасности вдохновляют академики, учившие бесстрашию перед кончиной²². Автор присоединяется к героям в посвящении к третьей, самой философской книге романа — «Духу королевы Наваррской», который отныне (в 1546 г.) лишился своего телесного приюта, «пара в родной лазури рая».

Философская трактовка проблемы бессмертия души дана в романе не изолированно, а противопоставлена догматике. В разговорах, которые ведет Пантагрюэль на ионическом наречии со старым макробием, друзья во многом согласны с язычником, рассказавшим о переходе душ героев в мир иной²³. Чистая и великая душа, кому бы она ни принадлежала, в назначенный срок покидает тело. Таков удел и для богов, «в конце концов и они умирают». Недавняя кончина доблестного и просвещенного Гийома дю Белле (брата покровителя Рабле кардинала Жана дю Белле) — событие грустное, как и кончина Спасителя, некогда преданного иудейскими первосвященниками. События грустные — одно для Франции, другое для «всех верных», но неизбежные. В служебнике брата

Жана «на сей предмет ничего не сказано», и он верит на слово Пантагрюэлю, полагавшему вместе со стоиками, что смертны все.

Заслужив у современников горделивое прозвище «князя французских философов», Рабле в романе утверждал идеал человека-философа, способного трезво оценить поводы, которыми располагали религиозно-политические партии, принуждавшие, чтобы «каждый брался за тесак, каждый чистил свой резак». Читателям во введении к третьей книге представляют трагическую комедию надвигающейся на Европу религиозной войны. Их учат «видеть» зло войны по Гераклиту, напоминают о Диогене, чьи безумства в осажденном Коринфе гораздо нравственнее, чем безумие бранных тревог королевства Французского. Воинам предлагают открыть бочку Пантагрюэля-Диогена, отогнав «чертовых капюшонников», отказавшись от места в Папомании. Ратным подвигам во имя веры противопоставлена позиция гражданской независимости философа перед лицом католического и протестантского лагерей.

Соединение учености с фарсом, пленившее читателей, глубоко насторожило традиционных стражей морали. Для католического полемиста Габриэля дю Пюи-Эрбо раблезианские характеры — клевета на честных людей, цинизм, карикатура на священное. «Да разве Диагор больше искажил образ Бога? Да разве Тимон хуже клеветал на человечество? <…> Изобретатель ядерных словечек, невыносимый паразит и пожиратель родного языка, каждодневно набивающий брюхо, ублажающий себя греческими нравами, он вынюхивает запахи всех кухонь, обезьянничает на своих страницах, от которых разит во все стороны отравой и клеветой на все сословия. Да разве можно выносить его бесстыжие и неприличные нападки на почетных людей, благочестивые занятия и законы чести?»²⁴.

Обличитель почувствовал силу веселой философии пантагрюэлизма, соблазнявшего набожных читателей фантастической смесью эллинского «безбожия», то есть рационализма, с простонародными привычками.

В героических деяниях и речениях Пантагрюэля ортодоксальные оппоненты обнаружили модель поведения и модель общественного сознания, в фантазии освободившего себя от официального благочестия. С этой точки зрения инвективы Кальвина самые точные и показательные, они учитывают связь раблезианства с движением за обновление веры. Фарс, смеховая природа романа, а отнюдь не его интеллектуализм, заботили Кальвина. Непристойности, мужицкие шуточки автора, которого оскорбительно именовали простолоудином, тревожили реформатора, хотя изощренный интеллектуализм Рабле, мудрость его Пантагрюэля, знавшего тринадцать языков, гуманистическая природа раблезианства — остались вне его поля зрения. Кальвин обратил внимание папсты в Женеве и во всей Европе, жадно ловившей его слово, на невиданное омужичивание высших истин романистом. В том, что гротескные образы и сюжетные ходы автора следует считать «непристойностями» низкого происхождения, сомнений у Кальвина, весьма сведущего филолога, не было. Но не менее важным для Кальвина-проповедника, озабоченного воспитанием рядовых

верующих, было наблюдение об идейной близости литератора-гуманиста и смеющегося виллана, «простеца».

Кальвина не удивляет, что комическую теологию, созданную монахом-насмешником, не только терпят, но и поощряют господа кардиналы. Ему ясна неспособность католичества бороться с «обмирщением» — торгашеством, обрядоверием и внешним проявлением религиозных чувств в ущерб воспитанию веры. Сам реформатор искусно вводил пародию в свои сочинения, и особенно прославился этим его «Трактат о реликвиях», где автор всего лишь суммировал почитаемые останки святых людей. У Иоанна Крестителя чтити две головы целиком, а также десять фрагментов головы и шестьдесят пальцев, что почти без комментариев демонстрировало вред «идолопоклонства» для престижа Церкви. Вульгаризация духовного содержания религии предметным культом, унижение сокровенных тайн в католических храмах, где звучали игры и смех, где Богородицу изображали королевой, — казались реформатору данью невежеству прошедшей эпохи. Сродни им приходится, по Кальвину, «бесстыдство» персонажей Рабле.

Фантастическим героям романа не нужны готовые истины о способности Церкви приблизить верующего к Богу, укрепить надежду на чудо воскрешения. Раблезианство выразило себя формированием собственных суждений о божественных предметах в обход церковной традиции или вопреки ей. При этом высшие истины, на которые претендовала теология, были гротескно («непристойно») овеществлены в предметах и действиях.

Иерусалимскую драму с гибелью и воскресением Христа герои романа обсудили как историческое событие с очень важными последствиями, но таких событий история знала немало, и каждое из них «сопровождалось стенаниями народов, сменой религий, крушением царств и падением республик»²⁵. Персонажи Рабле — Эпистемон, Панург, брат Жан — демонстрировали фамильярное, панибратское внимание к материально-телесной жизни Бога, его человеческому телу, чувствам, обстоятельствам смерти, для которых им важны были доказательства из разряда природного порядка вещей. Напротив, Кальвин полагал поиск гарантии вероучения в природном порядке вещей свойством профанного, то есть сугубо светского сознания, которое соседствует с сомнением и даже насмешкой над догматами.

Пример профанного сознания в «Наставлении» представлен текстом диалога автора с некими «насмешниками» (*nasuti homines, gaudisseurs*), которые ставят под сомнение достоверность факта воскресения Христа. Этот фрагмент Кальвин заново составил в 1559 г. для главы «Об окончательном воскресении»²⁶. В редакциях 1541–1557 гг. диалог велся лишь с теми, кто сомневался в необходимости для Бога воскрешать тела людей, которых поглотила рыба или они обратились в прах. В последней редакции в диалог вступают и «насмешники» с рассуждениями о том, что воскресшего Иисуса видели перепуганные женщины и обезумевшие от горя ученики, но разве они — беспристрастные свидетели чуда? Почему он не явился публично перед храмом или на площадях? Компетентными

свидетелями могли бы стать Понтий Пилат и жрецы иерусалимского храма, которых как свидетелей чуда евангелисты почему-то не упоминают. Сообщение о явлении Иисуса после казни кажется «насмешникам» подозрительным, составленным пристрастными людьми, выдающими желаемое за действительное. Бог в этом сообщении действует недолжным образом, поскольку до казни он являлся публично, а после нее — тайком.

Эти рассуждения впервые были сформулированы Лукианом и Цельсом — философскими оппонентами первоначального христианства, — и Кальвин актуализирует античную полемику. У Цельса сказано: «...кто это видел? Полубезумная женщина или кто-нибудь еще из той же шарлатанской компании, которому это пригрезилось вследствие какого-то предрасположения. Если б Иисус действительно воскрес, ему следовало показаться тем, кто его оскорбил, кто его осудил, вообще всем»; «...восстав из мертвых, он явился тайком только одной какой-то женщине и собственным своим приверженцам; когда его наказывали, его видели все, а когда он воскрес — только один человек, а ведь должно было быть наоборот»²⁷.

В «Наставлении» (III, 25,3) воспроизведены аргументы античного мыслителя: «Ибо, — говорят они, — на каком основании можно доверять в высшей степени испуганным женщинам, чей рассказ затем подтвердили растерявшиеся от страха ученики? Почему Иисус Христос не предпочел явить знаки и триумфы своей победы в храме или на площадях? Почему Он не предстал в грозном величии перед взором Пилата? Почему не показался живым жрецам и всему городу Иерусалиму?»²⁸.

Критика евангельской версии чуда — одно из звеньев концепции Цельса, проверявшего догматы вполне элементарной логикой, здравым смыслом. Если Христос — воплощение божества и Сын божий, то неужто Бог-Отец не захотел или не смог спасти собственного сына? Может ли Бог, которого античность считала воплощением абсолютного и неизменного, принять облик человека, измениться? Допустимо ли оставлять божественный престол пустым? Если Бог решил изменить жизнь людей, то почему именно сейчас, а не раньше или позже?

Философские возражения Цельса против иррационализма христианского вероучения во многом совпадали с позициями еретиков II в., полемизировавших с первыми христианскими апологетами. Подозрение, что христианские догматы являются итогом преднамеренного обмана, лежало в основе концепции Цельса, чье «Правдивое слово» дошло в пересказах и цитатах его оппонента Оригена в составе произведения «Против Цельса» примерно в половине объема и было самым полным из дошедших до ренессансной филологии полемических произведений против христиан. Публикуя труды Оригена, ренессансные гуманисты просвещали широкую читательскую аудиторию, совершая двойной выпад против церковной традиции. Во-первых, они оповещали о взглядах писателя, на которого распространялись церковные запреты. Во-вторых, они

актуализировали цельсовскую критику иудаизма и христианства, которая стала предметом рассмотрения у Кальвина.

У Цельса воскресение объявлено шарлатанским трюком, и Кальвин защищает рассказы евангелистов от обвинения в обмане. Он мобилизует не только тексты, но и психологические факторы веры. Настроенность на чудо, готовность увидеть его в природе, где из мертвого зерна воскресает живой колос, — неременное качество истинного христианина: «Никто и никогда по-настоящему не примет воскресения, если не будет с восторгом одержим им»²⁹. Психологическая аргументация Кальвина переводит проблему отношения к чуду из рациональной плоскости в сферу чувств, затушевывает необходимость обращения «к Пилату и всему народу» за подтверждением чуда. Полемика Кальвина с «насмешниками» на страницах «Наставления» — свидетельство недостаточной убежденности его читательской аудитории в евангельской версии чуда. Она исходит из того, что читательская аудитория заинтересована в рациональных аргументах для подтверждения христианской эсхатологии.

Рациональных аргументов искали не только люди высокой культуры, знакомые с античной критикой веры в потустороннюю жизнь. Недоверие к сверхъестественному фиксируется у Кальвина как болезнь века, который постоянно сравнивает свои мысли и чувства с мыслями и чувствами древних. Цельс пытался уточнить, может ли воскреснуть тело человека, если он утонул или его съела рыба. Столь же конкретно мыслили многие современники Кальвина, недоумевая, зачем всемогущему творцу оживлять старое изношенное тело, если Он может без труда сотворить новое тело «из четырех элементов материи»? Это предположение исходило из анабаптистской среды, где проповедовались самые причудливые простонародные версии мифа о воскресении Христа. Их реформатор обличал в сочинении, составленном для опровержения учения анабаптистов в 1544 г. Тогда против Гийома Фареля, занимавшегося укреплением положения кальвинистов в Невшателе, выступили местные анабаптисты. Кальвин откликнулся на просьбу Фареля о поддержке разоблачительным трактатом под названием «Краткая инструкция для защиты всех правоверных от заблуждений, свойственных вообще секте анабаптистов»³⁰. Здесь он подробно разбирал семь общих статей вероучительного кодекса анабаптистов, выработанных лидерами движения в 1527 г. на съезде в немецком городе Шлайтхайме, цитируя присланный ему в Женеву из Невшателя перевод немецкого текста. Помимо разбора анабаптистского документа в трактате обсуждалась богословская проблема «небесного тела Христа», которую отстаивал известный во многих регионах Северной Европы радикальный проповедник и мученик Мельхиор Гофман.

«Я осведомлен, — сказано в «Краткой инструкции», — что они не считают воплощение Иисуса Христа в человеке настоящим, и что касается его тела, то оно было, по их мнению, как бы призраком»³¹. Здесь реформатор указывает на присутствие в анабаптизме ереси, восходящей к первым векам христианства,

которая не признавала материального воплощения Христа и наделяла его небесным телом. Ее приверженцы стремились возвысить и отличить Сына Божьего, не бесчестя его человеческой плотью, спасая крест от аналогии с виселицей. Проповедники анабаптистов учили почитать Христа, которому уже во чреве матери было дано тело, не имеющее ничего общего с человеческим, «небесное», воскресение которого закономерно, уникально и неповторимо. Избавив от тлена небесную субстанцию божественного тела, Всевышний действовал логично, но нет гарантии, что чудо имеет отношение к тем, у кого земные, а не «небесные» тела. Отсюда вывод, что тезис о «небесном теле» Христа направлен на отрицание чуда превращения смертного в бессмертное. Лишение божественного тела человеческих признаков, по выражению Кальвина, «подрыывает справедливое и полное доверие к нему»³².

Говоря о появлении и распространении в народе странного мифа о «небесном теле» Христа, Кальвин усматривал в этом влияние проповедников анабаптизма, которые пытались дискредитировать евангельский рассказ о воскресении как гарантию воздаяния для христианина. Выдвинув более удовлетворительное для разума объяснение по поводу воскресения, случившегося лишь однажды, анабаптисты от сверхъестественного требовали человеческой логики. Одновременно с чудом воскресения отменялось и непорочное зачатие, которым церковная традиция наделила естественных родителей богочеловека. Поскольку семя Авраамово проклято, Богу нелогично вести от него свое происхождение и самому становиться вместилищем греха. Анабаптисты полагали, что Дух Святой не нуждался в семени Авраамовом для зачатия Сына Божьего, Христу не нужна его генеалогия. Наделив Христа «небесным телом», которое «больше согласуется с достоинством Бога»³³, нежели тело церковного Христа, еретики устранили ряд звеньев догматики и чудес: чудо воскресения, чудо зачатия, чудо безгрешности Христа в греховной плоти.

Кальвин настаивал на том, что для чуда не требуется доказательств, поскольку оно возведено «наглядным» примером — поучением из Писания: «...Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор 15.14). Однако анабаптисты нашли в той же пятнадцатой главе Первого послания к Коринфянам подтверждение в пользу своей теологии: «Не всякая плоть такая же плоть. Есть тела небесные и тела земные» (1 Кор 15.39–40). Противопоставляя традиции толкования Писания его «тайный смысл», анабаптизм создавал нечто новое. Еретический Христос, состоящий целиком из божественной субстанции, не униженной подлинным грехом и людскою плотью, а только «принявший вид» человека на время, — это уже не богочеловек. Ему не пришлось изведать меры человеческих страданий, мук отделения души от тела, сомнений по поводу местопребывания души до судного дня, жгучей неуверенности в возможности воскресения тленного материального предмета.

Полемизируя с анабаптистами, Кальвин резонно замечает, что проповедники ереси повторили версии, осужденные еще на церковных Соборах II–III вв.,

где отцы Церкви уличали гностика Маркиона в приверженности к античной философии. И хотя, по выражению Кальвина, «самые выдающиеся учителя их секты так невежественны в историях древности, что, полагаю, никто из них никогда не слышал имени Маркиона»³⁴, идея недостоверности евангельского чуда упорно функционировала в ересях. Сам Кальвин понял и изложил анабаптистскую версию о том, что «Христос не был настоящим человеком, а скорее его тело было как бы призраком»³⁵ как повторение версии Цельса о манипулирующих ложного божества с легковверными зрителями.

У Цельса тема «тела Христа» обсуждается с точки зрения совместимости божественного статуса с тленной, презренной ветхой плотью: «У Бога не было бы такого тела, как твое. Тело, рожденное так, как ты, Иисус, рожден, не может быть телом Бога. Тело Бога и не питается таким образом; тело Бога и не пользуется голосом таким, ни таким средством убеждения...»³⁶. Античный философ был уверен, что у божественных существ в жилах течет совсем иная влага, нежели у смертных, что у них не бывает бездыханных останков. Если кто-то умирает, то явиться после смерти он может лишь «в виде призрака», но не «по-настоящему». «Они [христиане] утверждают, что Иисуса после его смерти видели его собственные ученики, притом в виде тени». Явления после смерти во плоти Цельс не в состоянии описать. Ориген ему возражает, что воскресшего видели «по-настоящему»³⁷.

Если Цельс подозревал в евангельском чуде ловкий фокус профессионального проповедника-актера, то анабаптисты подчеркнули ненатуральность, невозможность воскресения для человека. Из «зеркала христианского будущего», «шедевра всевышнего» чудо превращено в литературный сюжет. Сюжет мог впечатлять, но его догматическое значение утрачено. Поэтому тезис «о небесном теле Христа» квалифицируется у Кальвина как осквернение святости, насмешка над Писанием. Примечательно, что анабаптистское мировоззрение Кальвин описал как юмористическое, как пародию на теологию, хотя речь идет о движении исключительно трагической судьбы. Почему же анабаптисты, — которых преследовали за убеждения равно католические и протестантские власти, — представлялись Лютеру и многим реформаторам фантазерами, энтузиастами, мечтателями, а Кальвину — насмешниками?

Представление о небесной субстанции божественного тела ставило под сомнение догмат о Троице, подчеркнув материальную уникальность Бога. Воплощение, казнь и воскресение, описанные в евангелиях, теперь уже не гарантировали христианам вечности. Они получали совсем иной смысл, раскрывшийся в проповедях особого течения в анабаптизме XVI в., о котором многое известно лишь из книги Кальвина «Против неистовой и фантастической секты либертинов, которые называют себя духовными»³⁸. Книга была опубликована в 1545 г., подводила итог многолетнего непосредственного общения реформатора с французскими проповедниками учения, передававшегося из Голландии в Германию и Францию. Анализируя взгляды и известные ему сочинения приверженцев этого религиозного течения,

Кальвин приходил к выводу, что они — еретики хуже папистов, а их цель состоит в разрушении религии. Он назвал их «либертинами» (*франц.* *libertin* — своевольный, необузданный), желая заклеить их моральные принципы, которые, как он считал, ведут к вседозволенности. Реформатор первым использовал термин «либертины» для обозначения убеждений людей, не согласных с христианской моралью, и этот термин закрепился в литературе XVII в. за вольнодумством.

Согласно учению либертинов, «настоящей» казни и «настоящего» воскресения евангельские события не описывают. Крестную драму Христос лишь изображал, отсюда и его спокойствие на кресте, и отсутствие опыта перенесения боли. «Наше искупление, — они считают, — заключается в том, что Иисус Христос был только образцом, чтобы, следуя ему, мы избегали того, что положено по Писанию для нашего спасения. Подразумевается, что Его деяния и Его страдания — это всего лишь фарс или моралитэ, сыгранные на подмостках, чтобы изобразить нам мистерию нашего спасения. Пример: Когда они говорят, что Иисус Христос простил грешника, это означает, что Он показал это прощение в своем лице. Когда они говорят, что смерть побеждена, это значит, что Иисус Христос на кресте сыграл роль того, кто ее претерпел»³⁹. Христианскую тайну догмата воплощения унизили до театрального действия. Финал представления — спокойное: «...совершилось! И, преклонив главу, предал дух» (Ин 19.30). Сцена из Писания отождествлена со сценой зрелища, входившего в католическую церковную практику.

Обличая либертинское богословие, Кальвин порицал его игровой характер. Христа трактовали как одну из ролей Бога, а самого творца полагали творцом игровых ситуаций. Проповедники учения либертинов подчеркивали изменчивость природы Бога, относительность добра и зла, равно присущих Богу, равно ответственному за них. Предостерегая от моральных оценок, которые предьявляла доктрина воздаяния, либертинство учило оптимистической вере в человека. Бога при этом наделили чувством юмора, благодаря которому его притчи (иносказания), сохраненные в евангелиях, считались уроками божественной педагогики, учившей христиан скрывать свои мысли, выражаться иносказаниями. Христос был учителем притворства, ибо он — осторожный, немощный, гонимый — преподавал пример сокрытия своих убеждений, когда был обрезан, когда бежал от фарисеев, когда изъяснялся притчами. И точно так же поступали его ученики, применявшие ложь во спасение, учившие христиан сопротивляться насилию над совестью с помощью притворства и лицедейства. Именно здесь народная еретическая мысль оперировала теми же примерами из Писания, которые служили оправданием программы «религиозного притворства», распространившейся в реформационном движении 30–50-х гг. XVI в.

Борьба с концепцией религиозного притворства, которая велась у Кальвина по ряду линий, реализовалась и по линии гонений на игру и смех. В Женеве очень сузили сферу театрального искусства, из храмов изъяли живописные и пластические изображения. Икона, изображавшая Богородицу красавицей или королевой,

по Кальвину, унижала священное, облекала его в плоть телесного образа, вписывала божество в постижимую разумом и чувствами картину мира. Театр, воспитывающий игровое и смеховое переживание действительности, формирующий культуру игры и утверждающий ее человечность, по Кальвину, — антипод веры, пособник религиозного индифферентизма. Принципы театрального искусства представлялись реформатору принципами измены вере, ее строгости и упорядоченности. Игра, ставившая под сомнение неизменность установленного Богом порядка и иерархичность бытия, воспринималась реформатором как проявление поврежденности природы человека, греховности его влечений. Обнаруживая игровые и смеховые элементы в обыденном сознании, он обнаруживал признаки недолжной веры.

Допущение ситуации, в которой божество с небесным призрачным телом превращается на время в человека, оставаясь «по-настоящему» существом высшего порядка, травестирует чудо, низводя его до лицедейства. Но эта травестия уже стала достоянием общественного мнения. «Кое-кто очень ловко ухитряется повернуть пассажи Писания (Исх 26.19; Пс 68.21; Иов 19.25), как будто в них предсказывается не воскресение, как будто пророки стремятся изъяснить лишь подобие воскресения», — сказано в «Наставлении» (III, 25, 4)⁴⁰. Вот почему миф о «небесном теле» Христа воспринят как насмешка над божественным, как вариант игры с высшей истиной, вариант фамильярного снижения образа Бога.

Реформатор призывает оберегать простецов от влияния мирских учителей, которые встают на путь неверия, как только допускают, что Иисус — не богочеловек, а Бог. Небесное тело Бога-призрака намекает на происхождение догмата либо из обмана (по Цельсу), либо из игры (по теологии духовных либертинов). В любом случае усвоен не церковный догмат, а комплекс неоднозначных истолкований предания о казни Христа.

Подмена традиционных представлений у либертинских проповедников за счет введения элементов игры в теологию вызывает резкое порицание Кальвина. «Эти мерзавцы указывают на стих псалма “живущий на небесах посмеется, Господь поругается им” (Пс 2.4), чтобы превратить Бога в насмешника, который сам себя подделывает с целью обмануть мир. То же самое они производят затем с Христом»⁴¹. Производится тройное искажение церковного предания о Христе. С одной стороны, он из божества превращен в культурного героя с весьма высокими, но временными полномочиями. С другой стороны, он оказывается героем притворства, как игрок, занимающий в положенное время предписанную позицию. Умирает и воскресает в герое только внешнее, а его сущность — пантеистический «дух» — остается неизменной. В-третьих, Христа лишили уникальности, его достоинства и совершенства считаются достижимыми для каждого либертина. Довершается это действие его повторяемостью, в жизни каждого «совершенного» члена секты оно переживается вновь.

Анализ теологии духовных либертинов, данный в книге Кальвина, отразил наблюдения за постоянной умственной и эмоциональной работой верующих над основными вопросами бытия. Это обстоятельство, по мнению историка

философии А. Бюссона, дает редкую возможность изучать рациональные элементы в обыденном сознании людей того времени⁴².

Деформация привычного образа Христа сочетается у еретиков с мифом о пророке Или, пришедшем из народного христианства. Илия — взятый на небо живым, не оставивший прямых наследников герой Ветхого Завета и эсхатологических легенд, обладатель чудодейственной колесницы и носитель очистительного огня, — подчеркивает в либертинском богословии временность миссии Христа. Устойчивая связь образа Илии с огненной стихией, очищающей и преобразующей мир и человека, отложилась в народном творчестве, апокрифической литературе, художественном сознании известных авторов. С возвращением Илии на землю издавна связывалась надежда на гибель несправедливых порядков, неясные мечты о будущем обществе, созданию которого должна предшествовать космическая катастрофа.

Кальвин цитирует «книжицу» лидера секты проповедника Антуана Пока, где предрекается близкий конец мира, когда огненная стихия преобразит космос, а также положит конец дурным качествам в человеке и злу в истории. «Илия означает последний закон, указывающий на конец мира, когда он покажется в своей сверкающей колеснице, осененный двойным духом, с помощью которого мы будем извлечены из этого земного мира и поглощены»⁴³. Эта цитата приведена как доказательство «безбожия» либертинов, а заодно и фольклорного культа Илии. Ведь огонь, изменяющий природу, человека и общество в предметной, чувственной форме, исключает христианское воскресение. «Все, что сказано об истреблении мира огнем, в безумной аллегории уничтожает нашу веру, так ясно выраженную в Писании, лишая нас надежды на обновление всего сотворенного»⁴⁴.

Из сочинения Антуана Пока выясняется, что проповедник смотрел на земную жизнь из перспективы финала пантеистического космоса, где человек был сопричастен божественному. Опираясь на слова Писания «всякий, рожденный от Бога, не делает греха» (1 Ин 3.9), он полагал земную жизнь человека естественной, не запятнанной последствием первородного греха. Жизнь мирянина оказывалась детски чистой как «ангельское состояние», воспитанное примером крестного подвига Христа. При этом воздаяние признавалось необходимым для части людей, не осознавших природы зла. Вкушение Адамом плода с древа познания считалось событием важным, но исчерпанным. «Неужели ты еще чувствуешь вкус яблока? Посмотри, не застрял ли его кусок у тебя в горле»⁴⁵. На страницах еретической «книжицы» Антуана Пока Кальвин обнаружил оборот речи, характерный в литературе того времени для выражения недовольства догматикой.

Недовольство тем, что за кусок яблока был наказан весь род людской, высказывал один из персонажей памфлета Анри Этьенна «Апология Геродота», опубликованного в 1556 г. В этом произведении филолог и книгоиздатель Анри Этьенн, обосновавшийся в Женеве, выступал как сатирик с описанием пороков людей своего времени, в том числе и порока «атеизма». Он упоминает в числе «тройных атеистов» маршала Франции Пьетро Строщи. Племянник королевы Екатерины

Медичи на смертном одре отрекся от Бога, осудившего род людской за кусок яблока. Стремление многих решительных и уверенных в себе людей отбросить контроль свыше за совестью в памфлете названо болезнью века, ответственность за которую возложена на определенных мастеров художественного слова. Первый — Рабле: «Кто не знает, что в наше время Лукиан ожил во Франсуа Рабле, создавшем сочинения, язвящие любую религию? Талант мастера, благозвучие и умение позабавить читателя — тенёта, приманка для утративших страх божий людей». Не все читатели Рабле становятся неверующими, но «...известны личности, которые здесь находят путь к атеизму. Здесь отрицаются Провидение и бессмертие души, страх ада почитается пугалом для младенцев и любая религия приписывается измышлению людского мозга»⁴⁶.

Анри Этьенн повторил ту оценку мировоззрения Рабле, которую Кальвин дал в трактате «О соблазнах в христианской вере» в 1550 г. Главное содержание раблезианского взгляда на Бога и человека — отрицание догматической версии бессмертия души. Главная же беда для апологета Реформации в том, что раблезианский «атеизм» начал формироваться с «вкушения Евангелия», то есть с поддержки протестантской критики католичества. В трактате сказано, что за тридцать лет, в течение которых факел Евангелия обнажал лицемерие папистов, среди добрых христиан обнаружилось множество «безбожников». Отсюда укрепилось представление, будто проповедь Евангелия открыла дорогу к утрате веры. В этом виде «соблазна» Кальвин находит конкретных виновников. «Всякий знает, что Агриппа [Неттесгеймский], Вилланова [Мигель Сервет], [Этьенн] Доле и им подобные всегда высокомерно презирали Евангелие; наконец, они впали в такое неистовство, что не только извергли свои мерзкие богохульства на Иисуса Христа и его учение, но и себя перестали отличать от собак и свиней в том, что касается их душ. Такие же люди, как Рабле, [Антонио] Де Гувеа, [Бонавентюр] Деперье и многие другие, которых я сейчас не называю, после того, как вкусили Евангелия, впали в такое же ослепление»⁴⁷. Не принявшие протестантского богословия писатели-гуманисты представлялись реформатору весьма влиятельной оппозиционной силой. В том, что творчество «упомянутых псов» выражалось в шутках и иносказаниях, радовавших людей, реформатор видел ловкий прием для избавления верующих от страха Божьего.

Размышляя над поведением тех, кто вначале примкнул к Реформации, но вскоре покинул ряды ее участников и выступил против догматов новой Церкви, Кальвин делал вывод о явлении «профанации Евангелия». Это явление он считал знаком свыше для пастырей, которым следовало оберегать верующих, не допускать среди них философских взглядов на религию. В комментариях к Новому Завету (1 Тим 1.19) в 1548 г. при обсуждении понятий об истинной вере и доброй совести он писал: «Нам следует понять из подобных примеров, что Бог являет нашему взору величие Евангелия и прямо указывает, что его профанации никоим образом нельзя терпеть... И ныне, мы видим многих людей,

которые, не имея истинной веры, сердечной и бесхитростной, ведут себя словно дикие звери из эпикурейских фантазий, что выявляет их лицемерие»⁴⁸.

Сопоставляя рационалистические подходы к христианскому вероучению, обнаружившие себя в литературе и устных преданиях, Кальвин рассматривал философское кредо героев романа Рабле как позицию «насмешников» над догматикой. Низведение евангельского чуда до литературного сюжета, критическое и юмористическое переживание библейских сказаний, легализация игры, смеха и травестия в рассуждениях о божественном обличались им как знаки утраты веры, глубокого духовного несовершенства общества. Одной из важнейших причин утраты уважения к религиозным ценностям виделось реформатору пере рождение Церкви, поскольку папский престол оказался захвачен силами зла.

Примечания

- ¹ *Wendel F. Calvin*. P. 9.
- ² Франс А. Рабле. /Пер. Н. М. Любимова под ред. В. А. Дынник. // Франс А. Собрание сочинений. В 8-ми томах. Т. 7. М., 1959. С. 707.
- ³ См.: Стаф И. К. Рабле. // Культура Возрождения. Энциклопедия. М., 2011. Т. 2. Кн. 2. С. 11.
- ⁴ *Febvre L. Le problème de l'incroyance au XVIe s. La religion de Rabelais*. Paris, 1988. P. 104.
- ⁵ Франс А. Рабле. С. 833.
- ⁶ Франс А. Рабле. С. 797.
- ⁷ *Busson H. Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533–1601)*. Paris, 1957. P. 192–194.
- ⁸ «Comment cela est-il advenu, sinon que desja ils avoyent par leur outrecuidance diabolique profané ce gage saint et sacré la vie éternelle? Je n'en ay guere nommé pour ceste heure; mais nous avons à penser que Dieu nous montre au doigt toutes telles gens, comme miroirs, pour nous advertir de cheminer en sa vocation avecf crainte et sollicitude, de peur qu'il ne nous en adviene autant» (*Calvin J. Des Scandales*. /Edition critique par Olivier Fatio avec la collaboration de C Rapin. Genève, 1984. P. 140).
- ⁹ «Depuis [Antyphysic] engendra les Matagots, Cagots et Papelars, les Maniacles Pistolets, les Demoniacles Calvins, imposteurs de Geneve, les enragiez Putherbes, Briffaulx, Caphars, Chattemittes, Canibales, et aultres monstres difformes et contrefaits en depit de Nature» (*Rabelais F. Œuvres complètes*. /Ed. M. Huchon, F. Moreau. Paris, 1994. P. 615). В пер. Н. М. Любимова «les Demoniacles Calvins» передано как «неумных кальвинистов» — см.: Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль. /Пер. Н. М. Любимова. М., 1973. С. 520.
- ¹⁰ Цит. по *Febvre L. Le problème de l'incroyance...* P. 440.
- ¹¹ См. *Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства*. М., 1990. С. 135–178.
- ¹² *Хейзинга Й. Осень Средневековья*. /Пер. Д. В. Сильвестрова. Ред. С. С. Аверинцев. М., 1988. С. 168.
- ¹³ *Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. М., 1999. См. также: *Баткин Л. М. Смех Панурга и философия культуры*. // Вопросы философии. 1967. № 12. С. 114–123.
- ¹⁴ *Febvre L. Le problème de l'incroyance...* P. 186.
- ¹⁵ *Ibid.* P. 218.
- ¹⁶ Цит. по *Febvre L. Le problème de l'incroyance...* P. 26.
- ¹⁷ Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль. С. 261.
- ¹⁸ *Busson H. Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*. P. 192, 309–311.
- ¹⁹ Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль. С. 33.

- ²⁰ Там же. С. 187.
- ²¹ Там же. С. 292–298.
- ²² Там же. С. 501.
- ²³ Там же. С. 507–512.
- ²⁴ Цит. по *Febvre L.* Le problème de l'incroyance... P. 123.
- ²⁵ *Рабле Ф.* Гаргантюа и Пантагрюэль. С. 507.
- ²⁶ ОС 3, 531–560.
- ²⁷ Цит. по: *Ранович А.* Античные критики христианства: Фрагменты из Лукиана, Цельса, Порфирия и др. М., 1935. С. 46.
- ²⁸ ОС 3, 537.
- ²⁹ ОС 3, 539.
- ³⁰ *Briève instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes.* ОС 7, 45–142.
- ³¹ ОС 7, 103.
- ³² ОС 7, 108.
- ³³ ОС. 7, 110.
- ³⁴ ОС. 7, 104.
- ³⁵ ОС. 7, 103.
- ³⁶ *Ранович А.* Античные критики христианства. С. 40.
- ³⁷ *Лебедев Н.* Сочинение Оригена против Цельса. Опыт исследования по истории литературной борьбы христианства и язычества. М., 1878. С. 186; *Ранович А.* Античные критики христианства. С. 50, прим. 2.
- ³⁸ *Contre la secte phantastique et furieuse des libertines, qui se nomment spirituelz.* ОС 7, 145–248.
- ³⁹ «Car ilz constituent toute nostre redemption en cela, que Jesus Christ ait esté comme patron seulement, auquel nous contempions les choses que l'Escriture requiert à nostre salut. <...> Mais le tout revient là, que ce qu'il a fait et souffert n'est qu'une farce ou une moralité jouée sur un eschafaut pour nous figurer le mystere de nostre salut. Exemple: Quand ils disent que Jesus Christ a aboly le peché, leur sens est, que c'est d'autant que Jesus Christ a representé ceste abolition en sa personne. Quand ils disent que la mort est vaincue, c'est pource que Jesus Christ a joué en la croix le personnage de celui qui l'enduroit». ОС 7, 198–199.
- ⁴⁰ ОС. 4, 539.
- ⁴¹ ОС. 7, 173.
- ⁴² *Busson H.* Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance. P. 315–324.
- ⁴³ ОС 7, 229.
- ⁴⁴ Ibid.
- ⁴⁵ ОС 7, 201.
- ⁴⁶ *Etienne H.* Apologie pour Herodote./Ed. P. Ristelhuber. Paris, 1879. T. 2. P. 180.
- ⁴⁷ «Chacun savait qu'Agrippa, Villeneuve, Dolet et leurs semblables ont tousjours orgueilleusement contemné l'Evangile: en la fin, ils sont tombez en telle rage, que non seulement ils ont desgorgé leurs blasphemes execrables contre Jesus Christ et sa doctrine, mais ont estimé, quant à leurs ames, qu'ils ne differoyent, en rien des chiens et de porceaux. Les autres comme Rabelais, Degovea, Deperius et beaucoup d'autres que je ne nomme pas pour l present, après avoir gousté l'Evangile, ont frappez d'un mesme aveuglement» (*Calvin J.* Des Scandales. P. 136–140).
- ⁴⁸ «Car il nous faut enendre que tels exemples Dieu maintient devant nos yeux la majesté d'Evangile, et démontre apertement, qu'il ne peut nullement souffrir la profanation d'icelle... Et nous voyons aujourd'hui plusieurs, lesquels d'autant qu'ils n'avoient pas embrassé la droite foy d'affection de cœur et sans feintise, viennent comme bestes brutes à estre transportez des resveries d'Epicuriens, afin que leur hypocrisie soit decouverte» (Ibid. P. 140–141).

ГЛАВА 4. АПОЛОГИЯ РЕФОРМАЦИИ

Первенство епископа Рима над прочими отрицали все реформаторы европейского масштаба, выдвигая требование уточнить проблему передачи апостольского наследия святого Петра следующим поколениям христиан. Лютеровская программа сопротивления папству во имя обновления Церкви исходила из того, что престол верховного понтифика занят Антихристом. С величайшим для себя изумлением немецкий реформатор, прочитав трактат Яна Гуса «О церкви» в 1520 г., признал, что в своем духовном развитии он давно следует Гусу. Ян Гус повторял и отстаивал тезисы Джона Уиклифа о тождестве между земным воплощением абсолютного зла и верховным понтификом. Двенадцать тезисов Уиклифа, в которых доказывалось, что поведение верховных понтификов вопиющим образом противоречит примерам морали, поданным Христом, содержались в трактате английского реформатора «О Христе и Его противнике Антихристе». Эти примеры Ян Гус часто повторял в проповедях, тексты которых в переводе на немецкий были хорошо известны, и в выступлении на рейхстаге в Вормсе в апреле 1521 г. их излагал Лютер.

Образ Антихриста, занявшего престол понтифика в Риме, получил широкое распространение в реформационной литературе после выхода в свет в 1520 г. памфлета Лютера «О папстве в Риме». Произведение обличало тенденцию возвысить институт верховных понтификов, которые, как считалось к XIV в., не могут ошибаться в делах веры и морали, хотя догмат о безошибочности Папы был принят значительно позже, на I Ватиканском Соборе в 1870 г. Считать Папу гарантом церковного единства и высшим наставником в вопросах вероучения, — это, по мнению Лютера, означало посягательство на божественный авторитет со стороны Рима. Ранее о том же писали Уиклиф и Гус, называвшие мнение о безошибочности Папы ложным и богохульным, нарушением истины Писания. В книге «О вавилонском пленении Церкви», также опубликованной в 1520 г., Лютер писал о совокупности семи таинств католической Церкви как о системе цепей, приковавших верующих к несправедливым священникам. Месса — главный обряд христиан с древних времен, у католиков, по мнению реформатора, стала явным искажением поминовения жертвы Христа,

Уже в марте 1521 г. в Виттенберге в мастерской Лукаса Кранаха при деятельном участии самого Лютера была издана серия гравюр под названием «Страсти Христа и Антихриста» с текстами Филиппа Меланхтона¹. В книге-

альбоме с 26 парными иллюстрациями в каждой представлена та или иная сцена из жизни Христа, резко контрастирующая со сценой из жизни Папы. Христос отказывается от всех земных царств — Папа громко заявляет на них свои требования; Христа венчают терновым венцом — Папу венчают тиарой; Христос оmyвает ноги апостолам — Папе лобызает туфлю император. Двенадцать парных сцен передали содержание тезисов Уиклифа, и в конце альбома помещена еще одна пара сцен, где Христос возносится к небесам, а Папа проваливается в преисподнюю.

Это издание задавало тон протестантской пропаганде, формировавшей программу избавления христианства от папства на основе образа Папы-Антихриста. Авторы серии наглядно демонстрировали несовместимость господства католичества в мире с учением первых христиан, гонимых за веру, указывая на измену Рима моральным идеалам Христа. Историческое значение борьбы Лютера с папством в 1524 г. немецкий гуманист Отто Брунфельс понимал как завершение начатого Гусом дела, посвятив Лютеру издание очередного тома сочинений Яна Гуса под названием «Об анатомии Антихриста»². Образ Папы-Антихриста мобилизовал верующих на сопротивление вмешательству сатанинского начала в церковные дела и вдохновлял богословскую мысль Реформации на дальнейшее уточнение путей освобождения Церкви.

Вместе с теологами широкая читательская аудитория охотно принимала соображения о волюнтаристском и несправедливом захвате римского престола агентами Антихриста. Под непосредственным влиянием неумолимых и яростных обличений Рима Лютером в 30-е гг. XVI в. в сочинениях реформаторов развивалась дискуссия о первенстве Пап. Ее итоги были подведены в 1537 г. Филиппом Меланхтоном в трактате «О власти и первенстве папы»³. Представления о божественном характере и древности католической Церкви немецкий гуманист и реформатор опровергал своим толкованием текстов Библии. Из него следует, что служение Церкви апостолов подразумевало их равенство и отсутствие личного первенства. Знаменитое «Ты, Пётр и на сём камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют её» (Мф 16.18) рассматривается как обращение к представителю собрания апостолов, дарование ключей — как передача Христом полномочий служения Церкви, символически обозначенной «камнем», то есть основанием или фундаментом веры. Факты из истории Церкви в трактате демонстрируют уклонения клира от Писания и, следовательно, уклонение от выраженной в Слове воли Бога. Первым отступлением духовенства от божественного права названо решение Никейского Собора, поручившего управлять епископу города Рима провинциями на западе империи. Оно положило начало серии дальнейших узурпаций власти Римом. Постановлением Бонифация VIII Папа объявлялся правителем земных царств. Во времена Климента V, при котором были составлены «Климентины», дополнившие свод канонического права, был выработан канон о законности наследования верховным понтификом императорских привилегий.

Властные функции Пап суммируются в трактате как присвоение божественных полномочий, поскольку Папы изменили учрежденные Христом обычаи, отправляют правосудие над душами после смерти, не желают быть судимыми Церковью. По всем этим признакам узурпированная папским престолом власть выдает ее носителя как Антихриста, превозносящегося над Богом и выдающего себя за Бога, каким его характеризует новозаветный текст (2 Фес 2.3–4).

После обсуждения трактата Меланхтона на съезде теологов в Шмалькальдене в 1537 г. он был принят, вслед за Аугсбургским вероисповеданием, в качестве официального вероучительного документа. Отныне требование противостоять римскому епископу как Антихристу, который умаляет славу Божью и наносит ущерб благополучию Церкви, определило перспективу спасения каждого христианина, стремившегося жить согласно Евангелию.

Положения, сформулированные в трактате Меланхтона «О первенстве папы», Кальвин включил в «Наставление в христианской вере», где они составили критическую часть вероучительного кодекса. Кроме того, они повторялись и развивались в ряде трактатов и памфлетов, выходящих из-под пера Кальвина. В частности, в памфлете «Против фантастической и неистовой секты либертинов, которые называют себя духовными», он рассуждал о том, что ему пришлось немало обличать «Папу и его единомышленников», поскольку он мог возводить Церковь лишь в борьбе с теми, кто строит козни с целью ее разрушить⁴.

Под кознями единомышленников Папы подразумевались усилия католических писателей-полемистов, выступивших весьма сильными соперниками Лютера, а впоследствии и Кальвина. Защитников католичества, активизировавших свою деятельность по мере развития событий Реформации, Кальвин определял как сознательных клеветников на евангелическое сообщество. В трактате «О соблазнах» они возглавляют классификацию лиц, сеявших неуверенность в рядах реформационного движения, тормозя его распространение по странам Европы. Среди них названы Иоганн Экк, Иоганн Кохлей, Альберт Пигий, Якопо Садолето⁵. Будучи высокообразованными и убежденными защитниками католических идеалов, эти писатели создали особое направление в богословской литературе XVI в., сосредоточенное на изучении и критике новых религиозных идей⁶.

Настоятель собора в Бреслау Иоганн Кохлей был гуманистически образованным исследователем — историком, географом и педагогом, приглашенным на должность ректора латинской школы святого Лаврентия в Нюрнберг. Оставив любимую педагогическую деятельность, чтобы служить Церкви и не получая материальной поддержки от церковных сановников, он на собственные средства издавал сочинения, направленные против реформаторов. Длительный след в истории оставил созданный им отрицательный образ Лютера, который вплоть до XX в. сохранялся в представлениях католиков. Опираясь на бездоказательные легенды, он преувеличил некоторые недостатки Лютера и избразил

великого немецкого реформатора в самых черных красках — отъявленным луном, пьяницей и развратником. Кохлей неоднократно выступал с энергичной критикой произведений Кальвина.

Иоганн Экк, один из основных противников Лютера и его оппонент на диспуте в Лейпциге в 1519 г., составил убедительный антипротестантский справочник «Энхиридион общих положений». Впервые опубликованный в 1525 г., он на протяжении XVI в. выдержал 120 изданий на немецком и французском языках, использовавшихся в качестве источников в межцерковных спорах. Иоганн Экк служил профессором богословия и священником в Ингольштадте, будучи доверенным лицом римской курии. Экк очень рано распознал в Лютере автора принципиально новой концепции, которая отрицает традицию и основывается на новом понятии Церкви. Популярный оратор, Экк выступал против Лютера и пробуждал бдительность католиков. Участвуя в межконфессиональных диспутах как богослов, представляющий католическую позицию, Экк всю свою жизнь отдал борьбе против религиозного «новшества», опровергая его у многих авторов, и, в том числе, у Кальвина.

Каноник из Утрехта Альберт Пигий, выступавший консультантом папской делегации на межконфессиональных переговорах в 1540–1541 гг., сосредоточился на критике философии религии реформаторов. Он был автором сочинения, изданного в 1542 г., «Десять книг о свободе воли человека и Божественной благодати против Лютера, Кальвина и прочих», с идеями которого Кальвин полемизировал в открытой и скрытой форме.

Ведя полемику против влиятельных литературных противников Реформации, Кальвин считал наиболее могущественным «адвокатом папства» кардинала Якопо Садолето. Именно он, выдвигая против реформаторов обвинение в «новшествах» и порождении смут, создал яркий положительный образ древней, единой и могучей Церкви католиков. Против нее выступила и бросила вызов порядку не только в Церкви, но и в обществе, новая явленная «еретическая синагога» протестантов. На этот господствующий в общественном мнении образ Кальвин сослался в Послании французскому королю Франциску I от 23 августа 1535 г., которым открывается «Наставление в христианской вере». Автор мотивировал составление вероучительного кодекса тем, что королю необходима иная информация о евангелическом движении, полученная не от его врагов. Он писал о противниках Реформации, которые не устали клеветать на новое учение с целью очернить идею церковных преобразований. Главным аргументом клеветы было обвинение в «новшествах», измене убеждениям древних отцов, из-за чего нарушилось единство Церкви, возникло великое множество сект, смуты и соблазны⁷.

Мнение о том, что реформаторы действуют как «новаторы», Кальвин считал несправедливым и предвзятым, обнаруживая в нем оскорбление Бога, поскольку свою религию полагал такой же древней, как само Евангелие. Он писал, что хотя из-за людского нечестия подлинной религии пришлось долгое

время быть скрытой и неизвестной, ныне она возрождается милостью Божьей и должна считаться подтвержденной авторитетом древности. Законность происходившей в европейских странах Реформации, которая, оказывается, имеет тайное историческое прошлое, не менее длительное, чем история Церкви католиков, Кальвин утверждал уже во введении к «Наставлению». Идее апостольской преемственности власти римских понтификов он противопоставлял идею заговора, который имел место в истории христианской Церкви и был вызван действиями извечного врага рода человеческого — Антихриста.

Полемика Кальвина с Якопо Садолето была непосредственно связана с делом проведения церковных преобразований в Женеве. В период внутреннего кризиса в Женевской республике в апреле 1538 г. Кальвина вместе с Гийомом Фарелем отстранили от руководства церковными реформами в Женеве, предписав покинуть город в связи с несогласием горожан с новой литургией и порядком отлучения. Оставшиеся в Женеве пасторы и некоторая часть горожан склонялась к сближению с католической партией. Неожиданно в марте 1539 г. в Женеву прибыл гонец от кардинала Садолето, который был пастырем близлежащего французского диоцеза Карпентра. Гонец вручил послание к властям и жителям города, которое в том же году опубликовал в Лионе печатник-гуманист Себастьян Грифий. Садолето призывал жителей Женевы вернуться в лоно римской Церкви, возвратиться к соблюдению ее уставов и таинств, не уступать реформаторам, искавшим, по его мнению, разлада и новизны.

В послании Садолето говорилось о том, что, проникнутый чувствами дружбы к жителям Женевы и будучи их соседом, а также многое зная об их внутренних делах, кардинал обеспокоен угрозой, возникшей для их спасения. Они нарушили единство Церкви, попали под влияние ложной религии, которая куда опаснее чумы, поскольку неизбежно лишит их души вечной жизни. Одновременно указывались люди и обстоятельства, виновные в заблуждениях простых горожан. К ним обращался кардинал с предложением «восстановить в городе порядок и повиновение Церкви», которое Кальвин цитировал в «Ответном послании Садолето», видя здесь призыв вернуть город под власть Папы⁸. Кардинал Садолето обращался к жителям Женевы от своего имени опытного духовного пастыря, «в надежде заслужить доверие и восстановить согласие между вами и нами, благочестиво взирая на нашего единого Господа»⁹.

Существует предание, которое объясняет появление послания совместными усилиями региональных епископов, принявших решение на встрече в Лионе в 1536 г. поддержать законного сеньора Женевы епископа Пьера де Ла Бома. После его изгнания под влиянием проповеди Гийома Фареля с помощью отрядов Берна епископы соседних диоцезов якобы постановили изыскать возможности восстановить в Женеве прежнюю религию. Одни исследователи считают, что речь идет об инициативе местных епископов, другие ссылаются на предписание из Рима, полученное Садолето 5 июня 1539 г., действовать более жестко против еретиков¹⁰.

Якопо Садолето, родившийся в Модене и получивший гуманистическое образование в Ферраре и Падуе, был одним из самых влиятельных кардиналов своего времени. С 1502 г. он находился в Риме в качестве секретаря Папы Льва X, будучи непосредственным наблюдателем конфликта с Лютером, в оценке которого его позиции расходились с апологетами, сплотившимися в партию «сорбоннистов». Он принадлежал к группе высших церковных сановникам, разделявших некоторые положения философии Эразма Роттердамского и работавших над обновлением католического вероучения ради сохранения церковного единства. В 1523 г. при Папе Адриане VI он был назначен епископом диоцеза Карпентра в южной Франции, затем Папа Климент VII вновь неоднократно вызывал его в Рим в качестве своего секретаря и способствовал возведению в сан кардинала. В Карпентра Садолето посвящал свое время духовным обязанностям и занимался литературным трудом, переписываясь с Эразмом Роттердамским и поддерживая связи с кардиналами-эразмианцами. О неортодоксальных религиозных убеждениях Садолето красноречиво свидетельствует его терпимое и покровительственное отношение к вальденсам, примкнувшим к Реформации старинным противникам папства. Их общины располагались на территории диоцеза Карпентра. В 1536 г. кардинальскую шляпу ему вручил Папа Павел III, но среди сочинений Садолето, развивавших идеи ренессансного рационализма и мира исповеданий, были труды, официально порицавшиеся римской курией¹¹.

Дружественное и заинтересованное обращение высокопоставленного иерарха католиков к городскому магистрату Женевы в отсутствие изгнанных реформаторов-лидеров привело в замешательство советников и пасторов. По рекомендации из Берна, служившего центром проведения Реформации в романской Швейцарии, городские власти обратились за помощью к Кальвину, находившемуся в период изгнания из Женевы в Страсбурге, прося его ответить кардиналу. Кальвин и Мартин Буцер оценили принципиальную важность дела. Оно касалось не только бюргеров Женевы, но проблем проповеди Евангелия по существу и перспектив реформационного движения в Европе. Ответное послание Кальвина кардиналу Садолето, отправленное из Страсбурга 1 сентября 1539 г., приобрело масштабы и значение книги, отпечатанной в 1540 г. в Страсбурге и в Женеве¹².

В произведении, созданном в течение шести дней, Кальвин обращался ко всем читателям, вставшим на сторону Реформации с пояснениями о невозможности примирить христианские убеждения с «тиранией» Рима. В книге немало личных обращений к Садолето, свидетельствующих об уважении реформатора к его опыту и знаниям, но в целом произведение носит форму темпераментной и язвительной инвективы на католицизм. Оно создавалось для того, чтобы защитить право на религиозный выбор не только граждан Женевы, но и повсюду, где христиане несли бремя зависимости от Рима.

Автор выступает здесь как откровенный пропагандист, демонстрируя, как и в чем отступили католики от модели первоначальной христианской Церкви. Факты из истории служили Кальвину отправными аргументами про-

тив рассуждений кардинала о древности и заслугах католической Церкви. Садолето писал: «Чтобы узнать, что является самым необходимым для вашего спасения, а значит и самым угодным Богу, вспомните и мысленно представьте себе, как Католическая Церковь хранит всеобщее согласие уже более тысячи пятисот лет (хотя более точно и с большей уверенностью лучше сказать, что более тысячи трехсот лет) по всему миру, где некие бунтари, считающие себя проницательными, всего лишь последние двадцать пять лет вводят новшества вопреки древности и вечному авторитету Католической Церкви, хотя сами явно не принадлежат к Католической Церкви. Ибо Католическая Церковь, если дать ей краткое определение, во все времена и во всех концах земли остается постоянно со Христом, повсюду и всегда управляемая Духом Христа; в ней невозможны никакие несогласия, ибо она сплочена и объединена Духом»¹³.

В «Ответном послании Садолето» Кальвин возражает, что устройство древней Церкви соблюдалось у греков лишь до эпохи Иоанна Златоуста и Василия Великого, а у латинян — до эпохи Киприана, Амвросия Медиоланского и Аврелия Августина. Таким образом, в период до III–IV вв. сохранялся, по мнению Кальвина, христианский церковный идеал, поскольку во многих сочинениях отцов Церкви рассказывается об уважении верующих в общинах к апостольским нормам, от которых католики оставили лишь руины. Дефиницию Церкви как единой и постоянно управляемой Духом Христа наставницы народа реформатор называет если не сознательной уловкой для несведущих в Писании, то глубоким заблуждением.

В этой дефиниции упущено главное — руководство божественным Словом, которое, согласно Писанию, неотделимо от божественного Духа. Подобное определение Церкви католическим теологом совпадает с позицией анабаптистов, сознательных разрушителей церковных и мирских устоев. Кальвин назвал католиков и анабаптистов «двумя сектами», которые составляют оппозицию Реформации и одинаково декларируют предпочтение произвольно трактуемому «Духу» в ущерб Писанию.

Еще более определенно он обвинял католиков в принижении авторитета Писания в своих проповедях, с которыми выступал перед жителями Женева. Там он говорил, что почитание соборных решений и папских декретов, то есть составленными людьми «домыслов» к библейским текстам, является профанацией религии. «На чем стоят ныне паписты? На своих соборах и декретах, то есть на измышлениях из своей головы, и при этом они пытаются нас уверить, что в этом и состоит совершенство, а то, что Христос сообщил через апостолов, это лишь начало совершенства. Значит, они не стыдятся говорить, что Иисус Христос скрыл более высокую и важную истину, как будто Писание — это букварь, учебник для малышей, а в зрелом возрасте нам необходимы святыя соборы, на которых Бог открывал неизвестные ранее тайны»¹⁴.

Церкви как учреждения, постоянно согласного с божественным Духом, людям, по мнению Кальвина, установить не удалось, о чем красноречиво

свидетельствует Библия. В ветхозаветные времена превосходно устроенная при Давиде и Соломоне церковная жизнь уступила место суевериям, затем последовало завоевание Иерусалима Навуходоносором и вавилонский плен. Отсюда предлагается иное, чем формулированное у Якопо Садолето, определение Церкви, которое исключает «видимую» римскую иерархию: «Теперь, если ты позволишь и примешь более истинную дефиницию Церкви, чем твоя, я говорю, что она является сообществом всех святых, каковое охватывает собой весь мир и распространяется на все времена, будучи сплочено единым учением Христа и Его единым Духом, которое хранит единство веры, общее согласие и братское милосердие»¹⁵.

Святость и прочность такой Церкви гарантируют наличие вероучения, дисциплины и таинств. Обряды, которые у католиков демонстрируют устои Церкви, поставлены реформатором на четвертое по значению место, после вероучения, дисциплины и таинств, так как обряды служат лишь средствами для поддержания навыков благочестия в народе. У католиков же, по мнению Кальвина, преданы забвению источники благочестия — учение пророков и евангельские истины, они не просто угасли, они искоренялись огнем и мечом. Обычай христианской веры, учрежденные согласно Писанию и подтверждавшиеся древними Соборами, были отвергнуты и поруганы, а таинства злобно профанировались. Обрядам же всегда придавалось излишнее значение, в большинстве случаев они представляли собой нелепые, неумные и пронизанные суевериями действия. Соблюдение множества обрядов, занимающих простой народ, по мнению Кальвина, уменьшало благочестие, подменяло воспитание морали обрядоверием, которое он определял, — вслед за Эразмом, — как «иудаизм».

В древней христианской Церкви, как утверждал автор, ведущее место занимало объяснение Писания, что укрепляло веру христиан и ограждало от влияния философов. Церковью руководили не софисты, не теологи — схоласты и поклонники тайной магии, по вине которых впоследствии наступили темные времена отчуждения богословия от верующих. Когда-то по всей Европе распространялись простые проповеди апостола Павла, но затем искусство орденских проповедников под влиянием схоластики все меньше и меньше уделяло внимания непосредственному Слову Божьему. Средневековые проповедники представлялись реформатору верными агентами официального богословия, которыми они развлекали и волновали людей, прельщая совесть верующих «мирскими предписаниями» католиков, разрушавшими Церковь.

Реформатор обвиняет католиков в том, что они стерли из памяти людей евангельское положение об оправдании верой, открыв дорогу к полному искажению функций христианской Церкви, где веру стали подменять «добрыми делами». Вместо того чтобы учить людей представлять свою совесть на суд Божий, им внушали нормы поведения, основанные на предписаниях католического клира, то есть «новые» по отношению к Евангелию. Папа Иннокентий III первым установил ежегодную устную исповедь на Пасху, что утвердил

в 1215 г. Латеранский Собор. От одного понтификата к другому увеличивались обращения к заступничеству святых, культ которых Кальвин обличал как самый бесспорный показатель возвращения к религии «идолопоклонства», то есть практики, сокращавшей сферу влияния единого Бога. Наконец, утвердились представления о чистилище, которые стали прочной опорой для манипуляций с верующими и для введения индульгенций. Если в древней Церкви молитвы за умерших были знаками милосердия, то ныне они являются знаками обмана и лихоимства для присвоения имущества простого народа. В могущественном и богатейшем царстве Папы христианскую свободу подчинила и подавила «человеческая традиция». Там аккумулировались кощунства, целиком поглотившие пространство веры, некогда доставшееся католической Церкви. Кощунственным названо католическое толкование таинства евхаристии, согласно которому Господь небесный и земной, олицетворяющий бесконечность и духовную силу, присутствует в кусочке хлеба. Утверждается, что ни поклонения гостии, ни учения о пресуществлении первые христиане не знали. и поэтому указывается на восстановление древнего обряда в евангелической литургии.

Порицая пережитки «идолопоклонства» в культовой практике, Кальвин связывал их закрепление в Церкви с корпоративными интересами духовенства. С негодованием в «Ответном послании Садолето» обличается иерархия, то есть Папа и епископы, образ жизни которых несовместим с характером их служения. Процесс перерождения клира представлялся Кальвину закономерным, длительным и необратимым. В XII в., когда святой Бернар Клервосский обращал к Папе Евгению III призывы бороться со злоупотреблениями клириков и церковной роскошью, положение дел в Церкви все же можно было считать терпимым. Нынешние «псевдо-епископы» уже сами в отчаянии от своих пороков, они не могут с ними справиться, поэтому насущной задачей истинной Церкви является избавление верующих от высшего звена церковной иерархии.

Садолето писал, что единство Церкви разрушили реформаторы, выйдя из ее рядов и породив схизму. В «Ответном послании Садолето» Кальвин доказывал, что католики присвоили понятие Церкви своему ложному сообществу, которое не может считаться Церковью, ибо там «под личиной пастырей действуют Антихристы»¹⁶. Задача построения Церкви выполняется многими подлинными служителями Иисуса Христа, которые открыто говорят, что титулы Римского Папы как викария Христа, преемника святого Петра, главы Церкви призваны устрашать верующих, чтобы они не осмелились разбираться в действительном положении вещей. Эти титулы прикрывают тиранию над народом, от которой он будет освобожден в реформированной Церкви, возрожденной как «царство Христа».

Ответ Кальвина кардиналу Садолето выразил общую самооценку достигнутых реформаторами результатов и пополнил запас полемических аргументов в борьбе с папством. Теперь в глазах общественного мнения нарушителями церковных традиций предстали не реформаторы, которых Садолето обвинял во введении «новшеств», а католическая верхушка, допустившая отступления

от устоев христианства. На издание книги откликнулся Лютер, который в письме к Мартину Буцеру просил его передать поздравления Кальвину, «трактат которого я прочитал с редкостным наслаждением. Я бы советовал Садолето понять, что Бог сотворил людей не только в Италии. Но такому убеждению не достичь сердца итальянца»¹⁷. Публикация книги защитила интересы значительной части бюргеров Женевы, связала руки городской оппозиции и способствовала возвращению Кальвина в 1541 г. к прежней деятельности по превращению Женевы в центр европейской Реформации.

Покинув Страсбург, Кальвин внимательно следил за положением в Германии, где усиливалось противостояние лютеранских князей политике империи. В его переписке находили отклик почти все события немецкой Реформации после 1540 г., среди которых безусловную поддержку и солидарность Женевы вызвали усилия немецких реформаторов отстаивать свои позиции перед лицом католической власти. В 1543 г. Кальвин охотно выполнил просьбу Мартина Буцера составить для императора Карла V краткий трактат о сути споров между духовными лицами в его империи. Трактат должен был подготовить общественное мнение к назначенному на 1544 г. рейхстагу в Шпейере, от которого император ожидал выработки мер по прекращению церковного раскола в Германии. Кальвин за несколько недель создал оригинальное литературное произведение под названием: «Смирненное увещание непобедимейшему императору Карлу Пятому, высокородным князьям и прочим сословиям, собирающимся ныне на имперский съезд в Шпейере, поскольку они хотели бы помочь восстановлению Церкви. От имени тех, кто стремятся, чтобы царствовал Христос, составил Иоанн Кальвин в 1543 г.»¹⁸. Это произведение, которое современники называли трактатом, считается образцом вдохновенной и боевой публицистики своего времени, сочетая относительно скромный объем с тематической насыщенностью и стиль памфлета с торжественным слогом открытого панегирика Реформации.

Обращаясь к императору и рейхстагу с призывами помочь восстановить порядок в немецкой Церкви, Кальвин пишет, что его голос — лишь эхо бесчисленного множества благочестивых людей из разных стран христианского мира. Каждый из них знает, что Церковь смертельно больна, и надеется на своих правителей как опору в избавлении от губительных церковных раздоров. Абсолютная необходимость перемен в религии диктуется ее нынешними недугами, которые еще можно преодолеть, если не медлить, а действовать, укрепляя тело и душу Церкви, как это начал делать Лютер.

Душой Церкви, без которой тело мертво, реформатор назвал вероучение, поскольку оно открывает людям правильное почитание Бога и путь к спасению. Правильное, законное почитание Бога определяется по признанию его абсолютного суверенитета, когда «мы исповедуем, что Бог является единственным источником всякой добродетели, справедливости, святости, мудрости, истины, силы, доброты, милосердия, жизни и спасения»¹⁹. Признание абсолютного

суверенитета Бога подразумевает и абсолютное самоотречение христианина, то есть его полное упование на божественный промысел. Критерии правильного почитания Бога ясны и открыты всем в Писании.

К инструментам, служащим для сохранения вероучения, Кальвин относит прелатов и клириков, таинства, молитвы, называя их телом Церкви, которое в настоящее время изнемогает от порчи, почти погубившей его первоначальную чистоту. Исходя из этих дефиниций, борьба, разъединившая ныне христиан — закономерный и завершающий этап борьбы добра и зла в истории людей. Она обусловлена ростом ложного почитания Бога, происходившим постепенно под влиянием греховной природы человека, когда на смену первым христианам стали приходиться следующие поколения. Они присоединили к правильному, законному почитанию Бога «человеческую традицию», в которой девять десятых составляют верования и нормы культа, выработанные людской фантазией. На уникальность христианского Бога посягнул привычный отсталому народу культ святых, под влиянием которого люди забыли о единственном посреднике за них перед Богом — Христе. На славу Христа посягнули молитвенные призывания бесчисленных святых и мучеников, то есть давно умерших людей, которых стали почитать наравне с бессмертным Сыном Божьим и ангелами. Пришедшие из языческих времен посвященные Деве и святым песнопения, статуи и иконы вместе с почитанием реликвий утвердили «новый иудаизм». Он является помехой человеку в поисках спасения, отвлекает от истинной веры, которая сочетает признание греховности с постоянной готовностью открыть свою совесть суду Господа и полным смирением.

К заблуждениям католичества реформатор относит не только поклонение святым как пережиток дохристианских культов, но и связанное с ним оправдание мирозерцания, признающего свободу воли человека. Он порицает клир за поучения о свободе воли в храмах и школах, где людей учили ценить свои дела и совокупные возможности Церкви больше, чем благодать Христа, что приводило к увеличению мирской власти клира. Отмечая заслуги Лютера в восстановлении значения догмата о первородном грехе и дискуссии о свободе воли, Кальвин пишет о том, что публичное выступление Лютера против свободы воли нанесло сильнейший удар по господству католической иерархии. Оно помогло разоблачить католическое учение о совокупности добрых дел, которое, по мнению реформатора, настолько противоречило христианству, что его распространение можно считать откровенным «дьявольским ухищрением»²⁰. Оно ничего общего не имело с Писанием, извратило у людей понятие о спасении, нанесло смертельную рану вероучению Церкви в целом, предвещая неминуемую гибель главного, что дает жизнь Церкви — ее души.

Сходным образом развивалась и эволюция инструментов для сохранения вероучения, то есть церковной администрации и таинств, отнесенных реформатором к телу Церкви. К их первоначальному состоянию постоянно добавлялись новые элементы. К двум, установленным Христом таинствам, люди

прибавили пять и равно чтили семь таинств, не делая между ними различий. При отправлении двух таинств божественного происхождения появилось множество деталей, которые коренным образом изменили обряды первых христиан. Вопреки Писанию и канонам древней Церкви пастырей перестали выбирать и контролировать, а они перестали наставлять верующих, их образ жизни стал позором для общества. «Ныне едва ли сотая часть всех епископов умеет быть наставниками верующих, они поручают свои обязанности другим людям, используя титулы лишь в качестве источников доходов. Ничего удивительного. Ибо епископаты выродились в сатрапии»²¹. По примеру епископов поступает и низшее духовенство, пренебрегая служением: «В храме они поют или бормочут, являются в одежде гистрионов, свершают многие церемонии. О поучениях либо никакой заботы, либо они редки. Хотя по велению Христа никто не может называться епископом или пастырем, если не наставляет свою паству Слову Божьему»²². При подобном духовенстве души верующих оставались без попечения, и совесть людей подавлялась, а против иного духовенства, которое стремилось быть подлинными духовными защитниками народа, издавались кровавые эдикты, звучали проклятия, клевета, обвинения в ереси.

В этот критический момент выступил Лютер, а затем и другие, ради очищения религии от унижения, восстановления христианского учения во всей его чистоте, избавления Церкви от бесчисленных бед и приведения ее в терпимое состояние. Ссылаясь на Аугсбургское вероисповедание 1530 г., Кальвин подчеркивает, что в мерах, которые приняли реформаторы для блага Церкви, нет ничего нового.

Они привели к согласию с Писанием вероучение, определили порядок отправления таинств и управления Церковью, восстановив христианские нормы, которые разъясняли в своих трудах Амвросий, Августин, Киприан, Иероним, сдерживавшие своим авторитетом заблуждения клириков и мирян. Чистоту культа «в наших церквах» демонстрируют отсутствие икон и чудес, отказ от молитвенного обращения к заступничеству святых, утрата суеверных надежд на реликвии, служение на понятном народном языке. В них торжествует духовное почитание Бога, которое тоже не является новым, его отстаивали в своих книгах пророки, порицавшие идолопоклонство. «В том, что относится к учению, я утверждаю, что у нас общее с пророками дело»²³. Учение о духовном почитании Бога следует ревностно восстанавливать, ибо оно улетучилось из памяти людей, и реформаторы уже делают это в своих книгах и на общественных форумах.

Исходя из цели восстановить истинное почитание Бога, каким оно предписано в пророческих книгах и в Евангелии, Кальвин определяет в трактате программу мер по избавлению от «нового, учрежденного помимо Слова культа», нормы которого нашли отражение в католической «человеческой традиции». Прежде всего, христианам следует осудить главные аксиомы католиков, на которой выросло их господство — представления о свободе воли и запасе добрых дел. Отстаивая рабство воли, реформаторы восстанавливают исходные мотивы

завещанного всему миру христианского учения, утраченные впоследствии. Достойными защитниками принципов вселенской христианской Церкви в трактате признаются, наряду с ранней патристикой, лишь два великих римских первосвященника — Лев I и Григорий I. Они критиковали издержки культа святых, сохраняли выборность епископов, их письма полны свидетельств о терпимом состоянии церковной дисциплины. Из этого следует, что и наименования «католической» Церкви в позитивном смысле заслуживает не папство, а его противники. «Мы имеем достоверное подтверждение нашего вероучения в Писании, и поэтому следует именно нашу церковь именовать католической»²⁴.

Представления о преемственности власти понтификов от апостолов в трактате квалифицируются как смешные и безосновательные разговоры, возникшие в период утраты обычая выборности епископов. Кальвин пишет, что римские первосвященники, лишив народ права голоса и присвоив назначение провинциальных епископов, заботились о своей светской власти гораздо больше, чем о епископском служении. Их должность стала чем-то вроде наследственной, одинаково доступной для достойных и недостойных людей, и последних оказалось большинство. На протяжении веков среди епископов шла борьба за привилегии, они не заботились ни о народе, ни о поддержании церковного единства и чистоты вероучения. В настоящее время епископат следует считать злейшими врагами Церкви, а не ее служителями.

Иерархи вводили обременяющие людей требования соблюдения постов, безбрачия, исповеди, претендуя на руководство совестью верующих, хотя, по убеждению Кальвина, это нарушало права личности. «Мы не отрицаем, что законы, регулирующие внешнюю полицию, как я уже сказал, должны послушно соблюдаться, но для руководства совестью единственным законодателем является Бог»²⁵. Зафиксированные в церковном праве требования постов и исповеди от верующих и безбрачия от клириков реформатор квалифицирует как попытку папства диктовать людям моральные законы, то есть посягнуть на божественное величие, что указывает на происки Антихриста. Благодаря отмене постов, безбрачия и исповеди, как сказано в трактате, «мы извлекли на свет из тайников лицемеров, чтобы вернее их разоблачить и чтобы они вняли Божьему требованию, от которого раньше увертывались»²⁶. Если католики обвиняли реформаторов в том, что отменой постов и т. д. они подрывают церковную дисциплину, то реформатор утверждал, что эти меры необходимы для раскрепощения совести.

На обвинение в том, что реформаторы учинили бунт, угрожающий общественному порядку, трактат отвечает обвинением в профанации католиками христианства, которая явилась причиной выступлений Лютера и его сподвижников. Виновниками церковного раскола названы католики — волки в овечьей шкуре, а дело защиты Церкви требует их открытого осуждения, как того требует Писание. Примерами оправданной свыше борьбы с духовной тиранией в трактате служат выступления пророка Илии с осуждением заблуждений царя Ахаза, а также победа пророка Иеремии над замыслом против него жрецов.

Как ни печальна ситуация религиозных несогласий, но она является постоянным фактором как в Ветхом Завете, так и в истории раннего христианства с тех пор, когда Христос был назван камнем преткновения и источником соблазна. В настоящий момент святотатства и поток безбожия дошли до крайней степени, они являются оскорблениями Бога и признаками подчинения Церкви тирании Антихриста, которую молча сносить невозможно, как не может не лаять пес, когда грабители в доме.

Отсюда следует, что реформаторы равны пророкам и апостолам в борьбе с римским понтификом и его когортой за истинную Церковь, которая является матерью для всех верующих и оплотом христианского вероучения²⁷. Единство истинной Церкви основано на подчинении ее Христу, как это признают служители реформированных церковных организаций, соблюдающие взаимное равенство. Власть Папы как наместника Христа не имела божественного разрешения и формировалась по людскому произволу. В трактате объясняется, что папство расширяло свои полномочия по личной инициативе, нарушая предписания отцов Церкви и постановления древних Соборов, то есть коллективных акций, которыми заполнено историческое пространство. «Постепенно римские понтифики достигли господствующего положения, которое вот уже около четырехсот лет им принадлежит, а вернее они заполучили его хитростью и злодеяниями, грубо попирая при этом писания святых отцов, деяния соборов, течение истории»²⁸.

Возможно, в прошлом в Риме и появлялись истинные епископы, но затем Папы и кардиналы отстранились от исполнения обязанностей священнослужителей, перестали проповедовать народу, отправлять таинства, следить за дисциплиной клириков и мирян, полностью отдав себя мирским заботам.

Периодом нарушения хода истории, при котором Папы достигли полного господства, Кальвин в этом сочинении называет последние четыре века, в течение которых выяснилось, что власть римского понтифика несовместима с возрождением евангельского учения, и важно обнаружить истину. «Итак, подвожу краткие итоги: я отрицаю, что его [Папы] престол, где творятся только отступления от веры, является апостольским; я отрицаю, что он является наместником Христа, ибо он действует как Антихрист, яростно преследующий Евангелие; я отрицаю, что он является преемником Петра ибо он сознательно губил все, что было заложено Петром; я отрицаю, что он возглавляет Церковь, ибо он как тиран вырвал и похитил главенство у Христа»²⁹.

В заключительной части сочинения Кальвин напоминал об уроках преодоления церковных разногласий усилиями Вселенских Соборов при поддержке светской власти. Он выражал надежду на гуманность императора, который вместе с будущим Собором поможет святому делу Реформации и откажет требованию Павла III утопить Германию в крови.

Мысль о том, что христианский государь призван Богом защищать истинную религию, постоянно присутствовала в сочинениях и переписке Кальвина. Хотя ему, разумеется, не удалось убедить ни императора Карла V, ни короля

Франциска I в том, что им надлежит быть главными действующими лицами в деле обновления церковной жизни, он продолжал искать духовной и политической поддержки у европейских королей, принцев и владетельных сеньоров. Идеал истинного короля — наместника Бога в своей стране и благородного государя, поведение которого служит примером подданным, гарантирует согласие в обществе, — был дорог реформатору. В отличие от избранных Богом светских государей фигура Папы олицетворяла лишь несправедливого духовного начальника. Кальвин поддерживал положение Лютера о том, что верующие на законном основании могут стремиться к освобождению от папского ига.

Объективная необходимость Реформации была обусловлена для Кальвина божественным промыслом. Он писал о том, что, вступив в борьбу с тиранией, новое учение непреклонно просвещает мир, оно добровольно принимается многими верующими, вселяет надежду на прекращение распрей и достижение единства Церкви. Он возражал тем, кто считал нынешнее состояние Церкви абсолютно губительным, а борьбу за ее оздоровление напрасной: «Те, кто так говорят, не понимают, что возрождение Церкви является Божиим деянием, оно не зависит от людских чаяний и намерений подобно воскресению мертвых или любому другому такого же рода чуду. Очевидно, не следует ожидать волеизъявления людей или благоприятных для облегчения дела обстоятельств, но следует вырваться из отчаяния. Бог желает проповеди своего Евангелия. Будем послушны этому повелению, последуем, куда Он нас зовет. Не нам спрашивать, к каким это приведет последствиям»³⁰.

Программа преодоления власти Антихриста, покорившего церковную иерархию и души верующих, включала ряд стратегических задач, среди которых в 1540-х гг. на первый план выдвинулась задача снизить влияние «человеческой традиции» почитания святых и их реликвий.

Примечания

- ¹ *Passional Christi und Antichristi*. Lucas Cranach Holzschnitte mit dem Texte Melanchthons. Hrsg. Kaverau D. G. Berlin, 1885.
- ² *Hus Iohannes*. De Anatomia Antichristi. Ed. O. Brunfels. Strassburg [J. Schott], 1524; *Ginzburg C*. Il nicodemismo. Torino, 1970. P. 24.
- ³ О власти и перенстве папы. // Книга Согласия. Вероисповедание и учение лютеранской Церкви. /Пер. К. Комаров. М., 1998. С. 400–418.
- ⁴ ОС 7, 162.
- ⁵ *Calvin J*. Des Scandales. Edition critique par Olivier Fatio avec la collaboration de C. Rapin. Genève, 1984. P. 59–60.
- ⁶ *Лортыц Й*. История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей. Т. 1–2. М., 2000. Т. 2. С. 188–198.
- ⁷ *Calvin Jean*. Epistre au treschretien roy de France, François premier de ce nom, en laquelle sont démontrées les causes dont precedent les troubles qui sont aujourd'hui en l'Eglise. S. l. [Genève, Jean Girart], 1541./Ed. J. Pannier. Paris, 1927. P. 10.
- ⁸ Épître à Sadolet. // *Calvin J*. Œuvres choisies./Ed. O. Millet. Paris, 1995. P. 71.
- ⁹ *Cadier J*. Sadolet et Calvin. // *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*. 1965. № 1. P. 80.

- ¹⁰ *Bonnet J.* La tolérance du cardinal Sadolet. // Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français. Paris. 1886. P. 492–493.
- ¹¹ *Busson H.* Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533–1601). Paris, 1957. P. 93–108.
- ¹² *Calvin Jean.* Epistre de Jaques Sadolet, envoyée au Sénat et Peuple de Genève par laquelle il tasche les reduire soubz la puissance de l'Evesque de Romme avec la Response de Jehan Calvin, translätée du Latin en François. Imprimé à Genève par Michel Du Bois, 1540.
- ¹³ Цит. по: *Cadier J.* Sadolet et Calvin. // Revue d'histoire et de philosophie religieuse. P. 85.
- ¹⁴ Quinzieme sermon sur l'Épître aux Ephesiens 2.19–22. OC 51, 429.
- ¹⁵ «Maintenant donc, si tu veux endurer et recevoir une plus véritable définition de l'Eglise que la tienne, dis dorénavant que c'est l'assemblée de tous les saints laquelle, étendue par tout le monde, est dispersée en tout temps, liée toutefois ensemble par une seule doctrine de Christ et par seul Esprit, garde et observe l'union de foi, ensemble une concorde et charité fraternelle». Épître à Sadolet». *Calvin J.* Œuvres choisies. P. 82.
- ¹⁶ «... les Antéchristes obtinssent en icelle [l'Eglise] le lieu des pasteurs». Ibid. P. 118.
- ¹⁷ OC 10 b, 402.
- ¹⁸ Supplex exhortatio ad invictissimum Caesarum Carolum Quintum et illustrissimos Principes aliosque ordines Spirae nunc Imperii conventum agentes. Ut restituendae ecclesiae curam serio velint suscipere. Eorum omnium nomine edita qui Christum regnare cupiunt per D. Ioan. Calvinum. 1543. OC 6, 58–534.
- ¹⁹ OC 6, 460.
- ²⁰ OC 6, 466.
- ²¹ «At hodie quicunque fore titulum habent pastores, id oneris ad alios ablegarunt. Ex episcopis vix centesimus quisque reperietur, qui suggestum unquam docendi gratia concedat. Nec mirum. Episcopatus enim in satrapias degenerarunt». OC 6, 469.
- ²² «Canerent aut murmurarent in templo, histrionico vestitu se ostentarent, exercerent multas caeremonias. Docendi aut rara, aut nulla cura Nemo autem, ex Christi praescriptio, episcopi aut pastoris nomen vendicare sibi potest, qui gregem suum non pascat verbo Domino». OC 6, 470.
- ²³ OC 6, 477.
- ²⁴ OC 6, 486.
- ²⁵ «Quae externae politicae causa feruntur leges, obedienter servandas esse sicut dixi, non negamus, Ad regendas conscientias non nisi unus Deus est legislator». OC 6, 494.
- ²⁶ OC 6, 497.
- ²⁷ OC 6, 519.
- ²⁸ «Paulatim enim emersisse romanos pontifices ad hoc honoris fastigium, quod ab annis circiter quadringentis occuparunt, vel potius astu partim et malis artibus obrepssisse, partim violenter irrupssisse, tum sanctorum patrum scripta, tum acta consiliorum, tum historiae planum faciunt». OC, 523.
- ²⁹ «Verum, ut breviter locum hunc concludam: nego apostolicam esse eam sedem, ubi nihil praeter horrendam apostasiam visitor; nego vicariam esse Christi, qui evangelium furiose persequendo Antichristum se esse opere demonstrat: nego esse Petri successorem, qui ad demoliendum quidquid aedificavit Petrus toto conatu incumbit: nego caput ecclesiae esse, qui rescissam a Christo vero et unico capite ecclesiam sua tyrannide descerpit ac lacerat». OC 6, 524.
- ³⁰ «Qui in hunc modum loquuntur, ecclesiae instaurationem non intelligent opus esse Deum, quod a spe opinionemque hominum nihilo magis pendeat, quam aut mortuorum resurrectio, aut aliud miraculum ex eo genere. Non ergo aut ex hominum voluntate, aut ex inclinatione temporum exspectanda est hic agendi facilitas: sed per mediam desperationem perumpere convenit. Vult Dominus evangelium suum praedicari. Huic mandato pareamus, et sequamur, quo nos vocat. Quis futurus sit successus, inquirere, non est nostrum». OC 6, 510–511.

ГЛАВА 5. РЕФОРМАЦИОННАЯ КРИТИКА КУЛЬТА СВЯТЫХ

Культ святых олицетворял христианскую веру с древнейших времен, выражая в привлекательных, ярких и понятных образах духовную силу католичества. Образы святых подвижников и заступников за человека перед Богом имели богатое и разнообразное психологическое содержание, приносили эстетическую отраду, питали надежды и любовь верующих. Реформаторы наблюдали, что в глазах народа почитание святых составляет одно из самых сильных преимуществ римско-католической Церкви, которое им представлялось несправедливым. Реформационная критика вдохновлялась Мартином Лютером, который в Большом катехизисе, изданном в 1529 г., писал, что реликвии — это «мертвая вещь, которая никому не может дать святости». В условиях собиранья сил для созыва Тридентского Собора, с помощью которого католическая иерархия надеялась поставить преграду развитию Реформации, протестантская теология отнюдь не бездействовала. В 1541 г. в Регенсбурге перед представителями имперской власти и делегацией римской курии Кальвин вновь обратил внимание на невозможность мириться дальше с предрассудками народа, связанными с почитанием останков святых людей¹.

Ответом на критику реформаторов стала официальная католическая концепция реликвий, впервые сформулированная на Тридентском Соборе. Она требовала безусловного и обязательного культа мощей. «Тела святых мучеников и других святых, пребывающих со Христом, должны быть почитаемы верующими, ибо посредством их останков Бог оказывает людям много благодеяний; а те, кто считают, что не следует чтить и уважать священные реликвии, а также говорят, что реликвии и иконы не приносят никакой пользы христианам, должны быть преданы анафеме, подобно тому как издавна это анафематствовалось Церковью и вновь предается анафеме»². Отцы Тридентского Собора осудили не только стихию иконоборческих разрушительных акций в храмах, но и богословские установки реформаторов, которые рассматривали культ мощей как недопустимое для христианской веры искажение учения Христа. Молитвенное обращение к святым заступникам и вера в чудодейственную силу их реликвий не соответствовали Священному Писанию и были несовместимы с принципами набожности «чистого евангельского учения», которое решительно отвергло наследие средневековой культуры.

Почитание останков мучеников и материальных предметов мученической гибели за веру было одним из самых значительных явлений духовной жизни в средневековом обществе. Прах смиренного епископа Поликарпа в общинах Азии слыл драгоценностью, превосходящей золото и многоцветные камни, радующей и утверждающей готовность пожертвовать жизнью ради веры. При меровингских королях франки, по сообщениям Григория Турского, чувствовали материальные «флюиды», то есть источаемую реликвиями благодать. Потоки странников с Запада испытывали жажду посещения (*cupido visendi*), то есть стремились увидеть место гибели Спасителя и заново пережить трагедию страстей, готовя вторжения в Святую Землю крестоносцев³. Вывезенные за пределы Святой Земли реликвии помещались в алтари церквей как «залог» (*pignora sanctorum*) далеких святынь, без которых храмы по постановлению II Никейского Собора 787 г. или VII Вселенского Собора не освящались. Отмечая всеобщий характер народных представлений о чудотворных свойствах реликвий, некоторые церковные писатели издавна указывали на то, что между верой в истинное учение Христа и почитанием материальных предметов существуют определенные противоречия. Они предостерегали клир о том, что простого человека важно наставлять прежде всего в христианской догматике, чтобы культ мощей не приобрел слишком большого значения в духовной жизни верующих.

Отдельные выступления против культа реликвий исходили от каролингских епископов первой половины IX в. в связи с полемикой о почитании икон. Однако, потребности в более или менее разработанной концепции реликвий в католической мысли не возникало вплоть до крестовых походов. Тогда в творчестве Гиберта Ножанского, возможно впервые, прозвучала мысль о необходимости богословского исследования особого явления в католичестве — почитания святых и их реликвий. Гиберт Ножанский (1052–1124) известен как историк первого крестового похода, богослов, сочинитель одной из первых в средневековой литературе автобиографий и аббат бенедиктинского монастыря Богоматери в северофранцузском городе Ножане⁴. Не будучи участником первого крестового похода, он на основании имеющихся источников и показаний очевидцев написал хронику «Деяния Бога через франков» («*Gesta Dei per Francos*»)⁵. Здесь основная идея похода понята как возвращение христианскому миру узурпированного иноверцами Иерусалима. Примечательным качеством этой хроники считается критический подход к воспоминаниям об экспедициях крестоносцев. Автобиографическая повесть Гиберта «О своей жизни, или монолог» («*De vita sua, sive monodiae*»), написанная в подражание «Исповеди» Аврелия Августина, отнесена к значительным образцам исповедального жанра в литературе XII в., она предшествует «Истории моих бедствий» Пьера Абеляра. Исследователи XIX в. извлекли из автобиографии Гиберта бесценные рассказы об учреждении первой во Франции средневековой городской коммуны бюргерами Лана, и эти рассказы стали хрестоматийными.

Сочинения аббата Ножанского включают трактаты на темы церковной практики, религиозной морали и догматики. Для них характерны свойственные

ранней схоластике рациональные приемы объяснения отдельных феноменов веры. Все эти тексты, существовавшие на протяжении шести веков только в рукописи, были впервые полностью изданы лишь в 1651 г.⁶, так что реформаторам они остались неизвестными.

Гиберт Ножанский происходил из благородной пикардийской семьи; он вырос, как и Августин, под сильным влиянием благочестивой матери, определившей его в двенадцатилетнем возрасте в монастырь святого Гербера близ Ножана. Там он получил образование и создал какую-то часть своих сочинений. Туда часто навещался Ансельм Кентерберийский, и о выдающем церковном деятеле, который стремился подкрепить веру разумом, о влиянии этого «светоча всей Франции и всей латинской церкви» на конфликты эпохи рассказано в первой части книги Гиберта «О своей жизни». Здесь даны картины драматической истории страны, портретные зарисовки современников, рассуждения о несоответствии философского идеала великих мыслителей древности и христианской религии жестоким повадкам многих нынешних сеньоров. Как и Августин, Гиберт каялся в грехах бурной молодости, увлечениях поэзией Овидия и других языческих поэтов. Беседы о Писании с Ансельмом, изучение наследия Августина и трудов Григория Великого помогли ему умерить страсти, отдалили от мирской суеты, направили к религиозным размышлениям и научным занятиям. В частности, он определил как языческие обнаруженные на территории аббатства групповые захоронения в каменных саркофагах. Поучительный рассказ о религиозном обращении своего современника святого Бруно, основавшего в 1084 г. орден картузианцев, лишен в книге описаний чудес, данных последующими хронистами. Как о неизбежном зле, хотя и с дозой иронии, рассказывается о злоупотреблениях и скандалах среди монашеской братии и продажности римской курии. Жестокими политическими фигурами представлены сеньоры Амьена и Лана — епископы, свергнутые городскими движениями при учреждении коммун.

Сведения о чудесах и реликвиях в автобиографии включены в изложение событий как неотъемлемая часть местной истории. Во второй части книги «О своей жизни» рассказывается предание об основании города Ножана, которое приводилось в имевшейся тогда в аббатстве хронике. Согласно легенде, в основании города Ножана участвовал некий английский король, получивший во время паломничества в Иерусалим имя Квилия (Quilius). Он вывез оттуда на Запад фрагменты цепи, привязывавшей Спасителя к колонне при бичевании, тернового венца, креста, на котором Его распинали, и родильной рубашки Богородицы. В оправленном в золотые украшения сундучке эти реликвии были целы и при Гиберте. Он пишет о том, что чудеса, связанные с поклонением Деве Марии, прославили его родной город и управляемое им аббатство.

Рассказы о пророческих снах, видениях и конкретных случаях вмешательства Дьявола в приключения паломников и городские дела приводятся в каждой из первых трех книг автобиографии. В главе 18 третьей части книги сообща-

ется о чудодейственных свойствах земли с могилы святого Марселя, епископа парижского. Она исцелила священника в Бовэ и очистила испорченное прихожанином вино для причастия. При изложении событий в Лане, в информациях о бытовании реликвий в повседневной городской жизни заметна критика. Так, около 1113 г. реликвии из разрушенного в Лане собора стали возить по Франции и Англии, чтобы собрать деньги на его восстановление. Гиберт перечисляет набор роскошной раки, где лежали лоскуты от рубашки Богородицы и губка, намоченная уксусом, которую поднес к губам Христа один из воинов перед Его кончиной. При этом писатель скептически замечает: «не помню, были ли там еще несколько волосков с головы Богородицы»⁷. Указан сомнительный характер чудес, которыми разносчики реликвий сопровождали их демонстрацию населению, что увеличивало сборы.

Что касается реликвий, обретенных крестоносцами, то в «Gesta» они комментируются по-разному. Наличие одной головы Иоанна Предтечи в Константинополе, а другой в Анжере побуждает хрониста к рассуждениям о двойных или даже тройных комплектах тел святых, которых особенно много во Франции. Причиной злоупотреблений он считает постыдный денежный интерес, пользующийся укоренившейся практикой раскрытия погребений и переноса останков. Он замечает, что если бы могилы святых были столь же надежно защищены тяжелым камнем, как у Христа, их останки было бы невозможно переносить. Тогда у верующих не возникали ли бы подозрения по поводу подлинности реликвий, ведь не допускать же, что Иоанн Предтеча был двухголовым?⁸.

Иное дело святое копье, обнаруженное в укреплениях Антиохии при множестве свидетелей, которых автор называет «благоразумными» людьми. Оно признается хронистом столь же достоверной святыней, как и крест, найденный в Иерусалиме в 1099 г. При описании чудесных видений святых участникам походов кое-какие случаи автор хроники считает правдивыми, но полностью дискредитирует рассказы о стигматах, которые неоднократно демонстрировали завоеватели Святой Земли. Ему известны ухищрения, которыми стигматы вызываются. В целом, хроника, как и автобиография, сосредоточены на размышлениях о действиях Бога в истории, и проблема реликвий в них находится на периферии авторского внимания.

Напротив, в трактате «О залогах святых» проблема реликвий находится в центре авторского внимания и подвергнута комплексному анализу. Это сочинение стоит особняком в ряду богословских и исторических сочинений аббата Ножанского, отличаясь своим стремлением проникнуть в логику всеобщего поклонения реликвиям. Вопрос о времени написания «De pignora» решается исходя из того, что в третьей главе первой книги трактата упомянута повесть «О своей жизни», которая создавалась позже хроники «Gesta Dei per francos». Что же касается разнообразных богословских произведений Гиберта, то они, по большей части, были написаны им в период пребывания в монастыре святого

Гербера в селении Флэ до избрания аббатом в Ножане. Отсюда следует, что трактат «О залогах святых», по всей вероятности, создавался в последние годы жизни автора не ранее 1119 г.⁹ Здесь автор обобщает длительный опыт наблюдений за представлениями верующих об останках жизнедеятельности святых людей и за верованиями в их чудотворные свойства. При этом — впервые в церковной литературе — предлагается общая концепция популярного культа.

Как следует из текста трактата, в церковном сообществе, где протекала деятельность Гиберта, весьма ценили его ученые познания, и к нему неоднократно обращались клирики за духовной помощью. Поводом для углубленных размышлений о культе реликвий стали вопросы, поступавшие к Гиберту от многих лиц, по поводу зуба Спасителя в монастыре святого Медарда в соседнем городе Суассоне. Об этом сказано в посвящении труда Одону, аббату монастыря святого Симфорьена близ Бовэ, бывшему некогда наставником Гиберта. Прежде чем ответить на эти вопросы, он решил рассмотреть нечто гораздо более важное, а именно, имеются ли у культа реликвий достаточные догматические обоснования.

Соответствует ли почитание останков святых догмату всеобщего телесного воскрешения? Ведь воскрешение умерших — главная и непреложная истина христианской религии, по поводу которой абсолютно недопустимы сомнения, и их никогда у верующих не было. В связи с этим рассматривается идея о сложной структуре христианской религии, которая базируется на неких основных принципах, но, вместе с тем, выражается в религиозных действиях различного уровня. Отсюда и возникают местные споры в церковной практике, схизмы, несоответствие между церковными обычаями и личной верой. Не вдаваясь в богословское рассмотрение всех таинств, он подчеркивает первенство крещения и причащения как главных культовых действий. «Крещение и причащение — вот два действия, без соблюдения которых нашей веры не бывает. <...>. Прочие вещи, что мы совершаем по обычаям, не засчитываются нам во спасение, без них можно честно прожить, хотя их соблюдают и проповедуют во всех без исключения храмах... так что останки святых, либо их залого, очевидно, относились к такого рода обычаям»¹⁰. Так Гиберт Ножанский формулирует свою мысль о том, что вероучение христианской Церкви находит внешнее выражение в совершаемых клиром таинствах, которые обязательны для мирян. Он излагает свое личное убеждение в том, что сложившаяся церковная практика не вполне согласуется с вероучением, и, в первую очередь, это относится к культу реликвий.

Подкрепляя свою мысль доводами из Библии, Гиберт ссылается на шаткость библейского фундамента культа реликвий. В частности, нигде в Евангелиях и Деяниях апостольских не упоминают волос и бород апостолов. Вдохновленный Августином, неоднократно во многих местах порицавшим злоупотребления в культе, автор рассматривает тему достоверности источников сведений о почитании святых. При несомненной святости жизни, деятельности и смерти

апостолов судьба их останков, как хорошо известно, определялась по воле людей. По поводу мучеников, и, еще больше, исповедников, Церковь обязана иметь доказательства, исследовать их подозрительно однотипные писания и обстоятельства казни.

Чудотворные дары и воскрешения умерших, о которых сказано в Писании, Гиберт признает божественными «каналами», полезными для укрепления веры. Однако, в трактате описано немало возмущивших автора случаев, когда реликвии мнимо воскресших и притом безмянных людей служили клирикам для учреждения весьма выгодных для них новых мест почитания святых. Он горько сокрушается, что однажды сам стал соучастником прославления ложной реликвии. Когда в Ножане проводился сбор денег на церковь, монах демонстрировал зрителям чудо — сосуд, в котором находился кусок хлеба, якобы надкусанного Христом. В качестве поруки он указал на ученость присутствовавшего среди зрителей аббата, не решившегося возразить против акции, которую в трактате он назвал безумной и преступной¹¹.

Истоки современной тенденции народа к каждодневному сотворению кумиров, как рассказано в пятой главе первой книги «О залогах святых», восходят к богам золотого века, она крепнет в Вавилоне и древней Иудее, характерна для древнеримской жизни. Для Гиберта эта тенденция не религиозная, а поэтическая, сказочная, что было понятно уже Горацию, а также Папе Григорию Великому. Молиться неведомо кому, «по бабьим рассказам» — грешно, и молчание клира в данном случае, согласно Амвросию Медиоланскому, означает отступление от его морального долга перед «неучеными»¹². Греховно смешивать под алтарями останки праведников с теми, чьи души уже пребывают в аду. Так ставится вопрос о долге образованного клира перед народом проверять жития святых, сведения о чудесах на могилах и прочие внешние знаки святости, которые по своей природе автор считает «двусмысленными» (*amphibola*). Согласно древней традиции все останки святых, известных и безмянных, почитаются как подлинные и чудотворными, хотя многие из них оскорбляют Бога, будучи «фальшивейшими».

Не менее сложной, как показывает жизнь, является проблема подлинности останков прославленных мучеников, святость которых чтится по всему миру или по всей стране. Речь идет о «бицефале» Иоанне Предтече, а также о двух телах первого епископа Амьена святого Фирмина, которые имеются и в Амьене, и в Сен-Дени, а также о теле первого епископа Байе святого Экзюпера. Гиберт полагает, что у монахов Сен-Дени больше прав считать свои останки обезглавленного святого Фирмина подлинными, поскольку на них имеются плomba и древняя надпись. Тело того же святого в Амьенском соборе в раке из чистого золота, перенесенное туда при чудесных обстоятельствах, таких доказательств не имеет. Тело святого Экзюпера, купленное епископом Байе, братом короля Вильгельма Завоевателя, положили в алтарь, но затем оказалось, что оно принадлежит крестьянину, а не духовному лицу. Трудно опреде-

лить, какому храму принадлежат подлинные, а какому фальшивые реликвии, еще и потому, что чудесные воздействия останков святых демонстрируются клириками почти повсюду.

Вместо того чтобы учить необразованных людей истинной набожности и спасению души, клирики заняты спорами о реликвиях. Эти споры в трактате обличаются авторитетом божественного слова Писания. «Пустые споры между людьми поврежденного ума, чуждыми истине, которые думают, будто благочестие служит для прибытка. Удаляйся от таких» (1 Тим 6.5). Не о набожности, а о корысти духовных лиц свидетельствует умножение останков святых, лишь бы «эти извержения из тел приносили им денежные мешочки»¹³. Гиберт пишет, что реликвии — это всего лишь людской прах, связанный с временной стороной духовной жизни человечества. Каждый человек распоряжается своей плотью и заботиться о ней не вечно, а пока в ней пребывает душа. Вечностью распоряжается Бог, создав человека из праха и возвращая каждого обратно в общее материнское лоно материи.

Эта материя является объектом божественного творчества, людям не следует посягать на нее, и не случайно Бог скрыл от верующих места погребения тел пророков — Моисея, Иакова, Иосифа, — покоящихся неведомо где в ожидании воскресения. Очевидно, Богу было неуютно, чтобы их прах заключали в золото, серебро, мраморные саркофаги, а также переносили с места на места или расчленили тела. Поэтому мудры и правы лишь те клирики, которые оберегают неприкосновенность погребений святых, подобно Папе Григорию Великому, воспротивившемуся попыткам расчленить останки апостола Павла и мученика Лаврентия. Поскольку по природе и еще больше по воле Бога тело человека разрушается в земле, то, по мнению Гиберта, не существует никаких оправданий для тех, кто извлекает наружу останки и помещает их фрагменты в реликварию. «Именно те, кто на превратном обосновании поднимают их наружу, по произволу лишают их того, что заслужила в целом человеческая природа»¹⁴.

Таким образом, в первой книге трактата «О залогах святых» дано философское обоснование универсальности и естественности материи, из которой состоят тела всех смертных людей, и в том числе апостолов, мучеников, исповедников и святых. Это обоснование отнюдь не принижает великих религиозных подвигов мучеников, оно подчеркивает границу между родом людским и Богом и доказывает, что останки представителей рода людского не могут считаться чудотворными предметами.

У рассуждений Гиберта, изложенных весьма тщательно с соблюдением схоластических правил, имелись некоторые отправные точки в прошлом. Они сходны с высказываниями эрудита при каролингском дворе епископа Клавдия Туринского, резко осуждавшего паломничество к базиликам на могилы римских мучеников. Тот отрицал чудодейственные силы останков святых, которые уподоблял камням и деревьям¹⁵.

Во второй книге трактата «О залогах святых», озаглавленной «О двояком теле Господа, первоначальном и тайном» («De corpore domini bipartito, principali, scilicet, ac mystico»), рассматривается проблема божественного тела, над разрешением которой трудилось не одно поколение богословов. Еще великий Ориген осудил публичное обсуждение темы обрезания Господа, когда кто-то заявил, что хранит крайнюю плоть Христа. Ныне оказывается, что уцелел зуб Спасителя, но где же остальные части тела, которым был облечен Сын Божий, пока находился среди людей? Вопрос поставлен риторически, поскольку людям, по убеждению Гиберта, не дано постичь тайны истинной, легчайшей и невидимой, субстанции Его тела, обозначенного как «фигуральное».

Претерпев смертные страдания, Бог-Сын явился Петру, Иоанну и Иакову в своем бессмертном облике, «в нетленном состоянии». Таким же Он является верующим, когда те вкушают причастие. Отсюда выведено порицание обычаю первых христиан чтить священный прах, разнося его частицы по домам в тряпичах и помещая в ковчежцы, о чем сказано в книге Киприана «О падших». Поскольку нелогично и нечестиво предполагать, что божественная субстанция может быть подвержена тлению, разумно предположить, что человеческое тело Христа целиком было вознесено. Ведь Христос обещал уверовавшим в Него не телесное присутствие, но духовную опеку. Именно для этого было заповедано вкушение хлеба и вина как Его пресуществленных тела и крови.

Гиберт настаивает на первенствующем значении таинства евхаристии, ссылаясь на мнение Августина о том, что без евхаристии нет ни крещения, ни веры. Исходя из того, что разум не позволяет видеть в евхаристии поедания богочеловека, автор убеждает читателей в необходимости исследовать невидимое фигуральное небесное тело Христа. Оно предстает внутреннему оку верующего, постигающему по части целое.

В заключительных главах второй книги трактата «О залогах святых» рассматриваются случаи, при которых таинство отправляется должным и недолжным образом. В таинстве, которое творит должным образом достойный священнослужитель, содержится благодать, и Христос воспринимается в своем нетленном, не страдающем и не смертном теле, как после воскресения. Он является не как человек, а как Утешитель, который был обещан опечаленным расставанием ученикам согласно Евангелию от Иоанна (16.7).

Из размышлений о двояком теле Христа Гиберт делает следующий, как ему представлялось, логичный вывод о том, что точнее было бы рассматривать проблему последовательных состояний божественного тела. Вначале оно было получено от Богоматери, затем оно фигурально присутствует в таинстве, а в итоге находится на небесах. «Итак, Бог имеет три тела. Тело, зачатое Богоматерью, является первоначальным, вторым оно фигурально является в хлебе и чаше, третьим оно, неподвластное страстям и во славе, пребывает справа от Отца; если этот вывод кто-то оспорит, утверждая, что то же самое тело, рожденное Девой и распятое, нетленным отошло к Отцу, он заблуждается»¹⁶.

Гиберту кажется очевидным, что божественная сущность Бога-Сына не претерпела смерти, так что никаких своих телесных останков Христос на земле не оставил. Он пишет о том, что и зуб, и фрагмент плоти Спасителя следует считать «не реликвиями, а богохульствами».

Третья книга трактата «О залогах святых» озаглавлена «Против братьев из монастыря Святого Медарда, утверждающих, что имеют зуб Спасителя». В ней рассматриваются заблуждения при почитании местных реликвий, связанные с некритическим бездумным отношением к традиции. Преодолеть заблуждения должно, по мнению автора, «воспитание отношения к святости, при котором от легковерия отказываются сознательно благодаря напряжению ума»¹⁷. Суассонские монахи уверены в том, что в их храме при Людовике Благочестивом произошло чудо: явился ангел и положил под алтарь зуб Спасителя. Их реликвия, как им представляется, служит основанием для надежды на спасение и всеобщее воскрешение. Однако, возражает критик, воскрешения Христа без зуба произойти не могло, в сцене Преображения Он явился ученикам без изъяна, иначе Он не воссел бы на небесах вместе с Духом Святым. Ведь Господь воскресил Спасителя целиком, как будет и с людьми, которых не придется собирать по частям. Если же монахи будут настаивать на почитании своей реликвии, они тем самым будут сеять богохульства. Поскольку они обратились к аббату Ножанскому за разъяснениями, он отвечает, что чуда с ангелом не признает, а, если они будут настаивать, он вынужден будет считать их в таком случае не католиками, а еретиками.

Аббат упрекает монахов в недостаточном доверии к обещаниям Бога, в незнании Писания и непонимании различий между совершенным телом Христа и своей бренной плотью.

Автор трактата не обходит молчанием и деликатной проблемы о реликвиях, связанных с детством Христа, таких как молочные зубы, детские волосы и молоко Богородицы. Он указывает, что согласно Писанию Дева Мария этих вещей сына не берегла, в ее окружении никто не собирал принадлежностей божественного младенца, да и вообще от тех иудейских времен христиане почти не унаследовали материальных предметов религии. Кроме того, молоко Богородицы, которое демонстрируют в городе Лодене в хрустальном сосуде, за прошедшие столетия не могло не скиснуть. Помимо этих фальшивок в тексте упоминаются случаи с разоблачениями разных удивительных предметов, которые паломники привозят как реликвии мучеников. В заключении к третьей книге трактата «О залогах святых» пропаганда клиром реликвий из земной жизни Христа наряду с останками мучеников квалифицируется как единое нечестивое, «профанное» дело. «Они же стяжают от святых прибыль, либо разнося их вокруг, либо показывая кости, что является нечестивым, раздробляют святыни, когда вы захотите, и потекают алчности»¹⁸.

Порицая людей, которые не умеют думать о вере и источником набожности считают материальные свидетельства жизни Спасителя, Гиберт Ножанский убеждает читателей обратиться к собственной душе. Там, а не в материальных

вещах, укрепляется доверие к Богу. Он пишет, что христианская истина сосредоточена в божественном Слове и оттуда непосредственно воздействует на душу человека. Раскрытию догматов и религиозных чувств, которые регулируют жизнь христианина без опоры на поклонение предметам внешнего мира, посвящена четвертая книга трактата «О залогах святых», озаглавленная «О внутреннем мире». В ней доказывается, что в Библии ряд предметов и образов материального мира не являются объектами религиозного почитания, но иллюстрируют духовные истины. К просвещенному клиру и мирянам обращен призыв надеяться на спасение благодаря разумной, культивированной вере.

Употребляемое Гибертом словосочетание при обозначении веры, чуждой поклонению материальным останкам святых, — *sola fide* — для некоторых исследователей показательно как своеобразное предвидение девиза Мартина Лютера и предсказание будущего лозунга церковных реформ. В особенности настаивал на этом энтузиаст изучения творчества Кальвина Абель Лефран¹⁹.

Проблема почитания реликвий истолкована Гибертом Ножанским как заблуждение и нарушение вероучительных принципов при отправлении культа святых. Привести почитание святых в соответствие с догматами, избавиться от ложных реликвий и просветить клир — такими представлялись мыслителю XII в. конкретные этапы на пути совершенствования церковной практики воспитания и укрепления подлинной набожности в христианском сообществе.

Трактат «О залогах святых» Гиберта Ножанского является уникальным для средневековой литературы произведением, его идеи противоречили мощной тенденции апологии церковной практики, хотя кое-какие меры для пресечения расчленения останков святых и торговли фальшивыми реликвиями церковные и светские власти на местах предпринимали. Однако, учение Гиберта о несоответствии культа мощей догмату телесного воскрешения умерших, насколько это известно современным медиевистам, не вызвало никакой критики или откликов в известных источниках.

Хотя критика почитания реликвий Гибертом Ножанским осталась неизвестной в эпоху Реформации, когда активно издавались и использовались произведения ряда средневековых авторов, в которых можно было обнаружить доводы для опровержения католической доктрины, общий ход его размышлений и многие примеры оказываются сходными с теми, которые содержит «Трактат о реликвиях» Кальвина.

В 1543 г. в Женеве был выпущен в свет памфлет реформатора о реликвиях, который у читателей сразу получил название «Трактата о реликвиях», хотя автор озаглавил его иначе. Памфлет быстро распространился на европейском книжном рынке, потому что обращался к каждому мирянину, волновал религиозные чувства людей, культивировал просвещенное отношение к заслугам христианских мучеников, давал новые оценки преданиям о святых подвижниках.

Занимая почетное место в ренессансной сатирической литературе, это сочинение Кальвина рассказывает читателям о принципиальной особенности новой

набожности, для которой было непереносимо молитвенное обращение к святым заступникам и дикарская вера в чудодейственную силу их реликвий. Материалы «Трактата о реликвиях» обобщили массу исторических фактов и дидактических соображений, питавшихся уверенностью в превосходстве наступившей эпохи евангельского просвещения над заблуждениями прошлых веков.

Новые представления о святости, значительно отличающиеся от средневековых, раскрываются в «Трактате о реликвиях» одновременно с рассказом об истории формирования культа святых. Хотя сочинение названо книжицей (*livret*), в которой автор не намерен затруднять мирян богословским трудом, оно знакомит читателя и со многими сложными проблемами христианского вероучения. Здесь обыграна простая, казалось бы, мысль о том, как важно было бы подсчитать общее количество останков святых и связанных с ними мемориальных вещей, составив инвентарь, чтобы оценить моральный ущерб, который терпит христианство от их почитания. Отсюда и полное название памфлета «Весьма полезное предупреждение о выгоде, которую извлекло бы христианство, если бы был составлен инвентарь всех тел святых и реликвий, имеющихся в Италии, Франции, Германии, Испании, а также прочих королевствах и землях»²⁰. Идея учета всех мест паломничества и реликвий обсуждалась среди французских реформаторов, которые проводили в 1533–1535 гг. реформы в городах Швейцарии, сталкиваясь в храмах с самыми странными и порой даже непристойными предметами. Кальвин использовал идею как литературную форму, в которую было облечено собственное исследование этапов формирования культа святых.

Цель сочинения как будто конкретная — расположить на карте христианского мира его реликвии. К великому сожалению автора в его распоряжении нет армии комиссаров, которые учли бы все города и веси, но святыни в главных паломнических центрах, таких как Рим или Иерусалим, и в ряде европейских стран он знает. Следовательно, его карта отразит примерно одну тысячную долю реального масштаба зла.

То, что реликвии являются злом, что они доставляют радость Дьяволу и не полезны, а опасны для верующих, Кальвин доказывает, не прибегая к сложным способам рассуждения, на основе хорошо известного исторического опыта. Разумеется, корень зла для Кальвина кроется в природе человека, который предпочитает вместо поисков Христа в Слове тешиться ветошью, прикрывавшей Его. Первые христиане, начавшие извлекать останки святых из земли, нарушили свой долг и заповеди Бога, предусмотрительно скрывшего от древних иудеев могилы патриархов. Не слишком важно то, каким останкам или мемориальным вещам стали поклоняться христиане, подлинным или поддельным, ведь они в любом случае вели к закреплению тех чувств, которые питали языческие народы к своим божкам. Ни возмущение Августина, ни увещания Амвросия Медиоланского, не смогли помешать процессу перерождения христиан в язычников, которые поклоняются гнилым костям, деревьям и камням.

Если бы так поступали лишь невежды и простые женщины, то с бедой можно было бы справиться, но всеобщий беспорядок поддержали церковные иерархи, и ему не противодействовали христианские правители. Притерпевшись к обыденности реликвий, люди не замечают ни их числа, ни абсурдности, но теперь настала пора пробудиться, преодолеть вековые мрак и глупость.

Первое место в инвентаре реликвий занимают мемориальные предметы Христа, относящиеся к его телу, детству, проповеди среди людей и страстям. В сотнях мест демонстрируют кровь Христа, в трех церквах имеют крайнюю плоть, кое-где хранятся зубы и волосы. Заметив, что о естественном теле Христа не принято рассуждать, Кальвин подчеркивает, что ни евангелисты, ни церковные писатели первых пяти веков не упоминали о фрагментах такого тела. В память о младенчестве Спасителя клирики в ряде церквей выставили для почитания ясли, колыбели, пеленки, рубашки Девы Марии. Всем этим предметам дано описание, указаны точные названия четырех храмов в Риме и кафедрального собора в Овьедо, чтобы подвести итог: «Вот каким образом они лгут, не краснея»²¹. Ведь этого багажа в евангельские времена некому было ценить, он вряд ли уцелел при разрушении Иерусалима, не упомянут ни одним доктором Церкви, его не знает и Григорий Великой, после смерти которого Рим не раз опустошали завоеватели. Поскольку для периода в семьсот лет с I по VII вв. источников нет, очевидно, что все эти реликвии изобретены священниками и монахам, объявившими законным «благочестивый обман» ради побуждения народа к вере.

Отсюда и такие явные манипуляции с вещами, упомянутыми в евангелиях, которым возносят молитвы в Италии и Испании, Германии и Франции. Это кувшины и чудесное вино из Каны Галилейской, стол, посуда и еда с тайной вечери, земля на которой стоял Христос при воскрешении Лазаря. Кальвин указывает, что в одном из городов чтят ткань, которой Христос осушал ноги апостолам со следом Иуды. Паломникам в двух итальянских храмах демонстрируют башмаки Христа, хотя проповедники тогда были босыми.

Главными реликвиями Господа почитаются орудия страстей, происхождение которых отразили источники. Поскольку обретение креста, гвоздей и таблички с титулом Христа в 326 г. подтверждают многие церковные писатели, трактат не оспаривает их подлинности и даже права отмечать это событие как чудо и церковный праздник. Тогда дело казалось благим, хотя мотивы религиозного усердия Елены, матери императора Константина, с великим трудом добывшей подлинные предметы, теперь нуждаются в оценке: «То ли это было для нее безумно любопытно, то ли это была тупая и необдуманная набожность»²². Усердие императрицы Елены иллюстрирует несостоятельность католической концепции веры, которая не побуждает христианина думать о последствиях. Благое и чудесное обретение креста положило начало современной катастрофически неправдоподобной численности священных предметов. Ныне фрагменты креста есть везде, как в крупных, так и в захудалых приходах, в со-

вокупности ими можно нагрузить большой корабль и снести этот груз под силу не одному, а трем сотням людей. Следовательно, подлинная вещь породила дальнейшую серию явных подделок.

Пример императрицы Елены используется в памфлете и для того, чтобы показать процесс утраты истинной христианской набожности из-за поклонения реликвиям. Если усердная Елена, по рассказам Амвросия Медиоланского, добыв драгоценный крест, хранила его как сокровище и чтит не дерево, а распятого на нем Спасителя, то постепенно, но неизбежно в религии возвысился авторитет материальных вещей. «Вот как безумное любопытство, первоначально побуждавшее собирать сокровище реликвий, превратилось в столь очевидную гнусность, что люди не только совсем отвернулись от Бога, чтобы увлечься тленными и бесполезными вещами, но путем отвратительного святотатства стали поклоняться мертвым и бесчувственным творениям вместо единого живого Бога»²³.

В дальнейшем клирики объявили, что часть креста в Иерусалиме не уменьшится, сколько его ни делить. Количество гвоздей с двух возросло до четырнадцати, существуют две таблички с креста, четыре копья римского воина Лонгина, а из терновых венцов ныне образуются не одна, а многие кущи.

В нескольких десятках святых мест хранят несшитые одежды Христа и платы Вероники, в двух — повязки с бедер, в шести — головные повязки от погребального убора. Плащаницу с чудесным изображением тела Кальвин считает подлогом и приводит свои аргументы. Она неизвестна евангелистам, ученикам и христианкам, занимавшимся погребением, а изображение на ткани, по его мнению, выполнено человеческой рукой. Поэтому чуда спасения при пожаре в Турине в 1532 г. не было, художнику дали заказ на новое изображение, и достаточно увидеть свежие краски, чтобы убедиться в подлоге. Кроме того, из внебиблейских источников ясно, что иудейское погребение требует не цельного, а составного савана.

Люди считают возглавлявших крестовые походы военачальников Готфрида Бульонского и Людовика Святого очень набожными и вывезенным ими реликвиям придают безусловную ценность. Однако, христианские святыни на Востоке завоевывались и уничтожались в большей мере, чем на Западе, а проверки подлинности привезенных крестonosцами вещей никогда не было. С этим периодом связывается в трактате возникновение анекдотических и чудовищных объектов почитания, фиксирующих материальные следы Христа после вознесения. В Риме и трех французских городах показывают след от ноги, в Реймсе имеется отпечаток на камне седалища явившегося Христа. В пяти итальянских городах почитают «святое лицо», которое считается не иконой, а реликвией первых христиан. В Испании абсурдным говорящим и плачущим распятиям верят наравне с евангелиями.

У Богородицы, как и у Христа, на земле тела не осталось, но необъяснимым образом ее молоко хранится по любым деревушкам и часовням, не го-

вора о столицах. Эта реликвия утвердилась вопреки евангелиям и разуму, а популярность ее Кальвин объясняет чрезвычайной простотой в деле обмана верующих. В богородичном комплексе есть также ее волосы, одежда и обувь, колечки и расчески, к которым автор присоединяет башмаки и прах Иосифа, а также меч архангела Михаила, ибо весь этот ряд извращает духовный смысл истории святого семейства.

Учет предметного мемориала небесной иерархии инвентарь пополняет сведениями о мучениках. Среди них первое лицо — Иоанн Креститель. По данным трех церковных писателей, которые изложены в памфлете, тело мученика было сожжено, а отрезанную голову сохранили. Теперь же в церкви святого Сильвестра в Риме есть голова, но, вместе с тем, и Амьен, и Сен-Жан-д'Анжели имеют по лицу мученика со шрамом от ножа Иродиады, а сверх того рассеченные части головы чтят на Мальте, в двух итальянских, восьми французских и одном испанском храмах. Кальвин знает также шесть итальянских и французских церквей, где хранят по пальцу, и одну с рукой сожженного мученика, а в Генуе и еще двух городах находится развеянный по ветру прах. В итоге получалось, что у Иоанна Крестителя чтили две головы целиком, а также десять фрагментов головы и шестьдесят пальцев.

У каждого из двенадцати апостолов богатый выбор расчлененных останков и по два-три целых тела, бедняками выглядят Матфей и Фома, у которых по одному целому телу и несколько фрагментов второго. У святых, которые жили во времена Христа — та же статистика, а затем количество останков святых, которые жили позже, неуклонно нарастает. У святого Стефана указано двести мест с реликвиями, включая камни, которыми его убивали, у святого Себастьяна — четыре тела и две головы. Появились такие святые, которых можно было умножать в неограниченном количестве — невинноубиенные младенцы, одиннадцать тысяч дев-мучениц.

Если реликвии общехристианских святых автор памфлета старался учесть в полном объеме, то национальные даны лишь выборочно. Примера Франции достаточно, чтобы показать, что масштабы фабрикация реликвий нисколько не снизились.

Кальвин располагал данными по шести городам в Германии, трем в Испании, пятнадцати в Италии и 30–40 во Франции. Здесь многое опиралось на личные знания тех городов, где он жил подолгу — Нуайон, Париж, Орлеан, Пуатье, а также на справки, полученные от соратников и нахлынувших в Женеву приезжих. Похоже, что для Рима, главного центра европейского паломничества, подспорьем служил путеводитель паломника, поскольку ссылок на реликвии, которыми обладали храмы Рима, очень много. В связи с этим «Трактат о реликвиях» можно считать своеобразным опровержением к путеводителю по достопримечательностям святого города.

В тексте автор сожалел о том, что не знает, как обстоят дела в Греции и Азии, но допускает, что у христиан Востока могут находиться точно такие же

реликвии, которые имеются на Западе. Он обращался к здравому смыслу, которого достаточно любому человеку, чтобы на основании представленного инвентаря абсурда избавиться от любви к реликвиям и перестать ими дорожить. Заключается сатирическое произведение вольной цитатой из Нового Завета о людях, поклоняющихся твари вместо Творца (2 Фес 11–12; Рим 1.25) и обращением в стиле проповеди: «Всякий, кто не хочет закоснеть в презрении к своему разуму, даже если ему не совсем понятно, что поклоняться любой реликвии, подлинной или поддельной — это мерзкое идолопоклонство, — пусть никогда ни к одной не стремится прикоснуться, ибо это полностью отвратит его от набожности, какой бы она ни была прежде»²⁴.

«Трактат о реликвиях» очень понравился читателям эпохи Реформации. Он переиздавался отдельной книгой при жизни автора не менее семи раз, еще трижды она выходила до 1599 г., и одновременно текст вводился во многие сборники трудов Кальвина XVI в. Среди них были латинский, немецкий, английский и фламандский переводы, особое распространение книга получила в Германии. Благодаря относительной сжатости изложения, форме инвентаря, острой, но не чрезмерно грубой иронии автор создал памфлет, который не делал упора на обличения в обмане, но демонстрировал психологическое содержание культа реликвий. Он сохранял свою тематическую актуальность вплоть до эпохи Просвещения и с течением времени стал самым популярным образцом художественного творчества реформатора.

Интересно отметить, что, несмотря на то, что трактата Гиберта Ножанского «О залогах святых» Кальвин не использовал, некоторые их положения совпадают, например, о скрытых от людей в Писании местах погребений патриархов, о критике культа реликвий в ранней патристике, о недопустимости извлечения останков святых из земли. Оба автора относят культ святых к пережиткам политеизма, дискредитируют представления о чудотворной силе реликвий, порицают клириков за своекорыстие и поощрение народного мифотворчества, стремятся подчеркнуть первенство внутренней веры христианина над ее внешними проявлениями.

Критику реликвий Кальвин использовал и в текстах «Наставления в христианской вере», излагая учение о Боге. Почитание святых заступников верующими означало для реформатора умаление Божьей славы. Ведь слава и могущество Бога оказываются видимостью, если высший авторитет окружают сонмом мелких богов. Древние люди, не умевшие представлять Бога абстрактно, положенное Богу почитание возносили солнцу и звездам, а также идолам. «Затем люди принялись наряжать и самих смертных людей в похищенные у Бога одежды, тем самым подвергнув профанации все святое» (I, 12,2). Очевидно, что, перенося на ангелов и безгрешных умерших почитание, относящееся к Богу, католики культивировали нечестивый предрассудок. Источник ущерба, который наносится вере, реформатор видит в нарушении дистанции между божественным и мирским, замене образа Искупителя воинством святых. Когда

верующие клянутся именами святых, в молитвах к ним просят заступничества перед Богом, они забывают о дистанции между божественным и мирским, предполагая божественную силу у достойных умерших людей. Свою задачу религиозного наставника Кальвин видел в разъяснении культа святых как недолжного преклонения перед обычными смертными.

Святые, как полагал реформатор, при всех своих достоинствах, были людьми и умерли, как положено представителям рода человеческого. Поскольку Господь разорвал связь живых и умерших — могут ли святые на небесах услышать обращенные к ним просьбы или увидеть людские беды? Причем, у них нет средства удовлетворить эти просьбы, кроме того, каким равно обладают все люди — через обращение к Христу, единственному посреднику между Богом и людьми. Появление собственных святых для каждого города, местности или человека абсурдно не только потому, что к иконе святой Варвары человек обращается со словами молитвы «Отче наш», но и потому, что возникло сообщество «патронов, ходатаев и распорядителей по части спасения», хотя оно «ни единым звуком не предусмотрено в Писании» (III, 20,22)

Не признавая заступничества святых в деле спасения, Кальвин считал чрезвычайно важными их подвиги для нравственного воспитания верующих. Биографии святых — незаменимый дидактический материал, помогавший реформатору раскрыть проблемы и перспективы воспитания «нового человека», исповедующего «философию Христа» в той трактовке, которая предлагалась в «Наставлении». Поучительность этих биографий возрастала именно потому, что святые были смертными людьми, хотя в их жизни имело место чудо. Они от рождения до смерти демонстрировали образцы христианского поведения в миру. Таков святой Киприан с его книгой «О смертности», которую реформатор советовал читать людям, склонным к робости духа (III, 4,3). Таково поведение апостола Павла, пожелавшего, чтобы его распяли вниз головой, хотя и «потрясенного страхом» перед своей жестокой гибелью (III, 3,10).

К разряду святых людей, вместе с апостолами и мучениками, причислены «древние отцы», сохранявшие Закон до появления евангелий. На их святости Кальвин настаивал в полемике с анабаптистами, утверждавшими, что для христиан авторитет Евангелия выше авторитета Закона. Весьма назидательной представлялась реформатору фигура царя Давида, великого пророка, выказывавшего далеко не лучшие человеческие страсти и среди них самую тяжкую — гордыню. Но Бог наказал крестным испытанием убеждение Давида в собственной добродетели, излишнюю уверенность в своей силе и выдержке. Следовательно, даже «самые святые люди» остаются пленниками плоти, что должно вдохновлять верующих на преодоление собственных недостатков (III, 3,3).

Рассматривая бытующие представления о святости монашества, Кальвин обратил внимание на то, что в их обетах и аскетических подвигах не хватает собственно христианского содержания. Спартанцы, например, в деле умерщвления плоти были значительно суровее к себе, чем отшельники. Обет бед-

ности и ограничение собственности, согласно евангелиям, выражал у первых христиан их милосердие без претензий на святость. В рассказах Григория Назианзина, Василия Великого и Иоанна Златоуста о первых монашеских общинах засвидетельствована земная цель аскетических упражнений, а именно — подготовка выдающихся личностей своего времени, руководителей, епископов Церкви (IV, 13,8). Поскольку эти упражнения касались будущих руководителей Церкви, они имели оправдание, но не в божественном предписании, а как личный выбор людей, озабоченных воспитанием клира. Точно таким же личным выбором объяснял Кальвин и проблему целибата.

Институт монашества, сложившийся вне апостольских заветов, Кальвин относил к феномену «человеческой традиции», чуждой божественному достоинству веры, сделав исключение лишь для собратьев Аврелия Августина. Две книги Августина «О нравах католической Церкви» и «О монашеском труде» были для реформатора самым надежным источником сведений о возникновении западного монашества. Здесь, «словно на живописном полотне», представляли добродетели, богословский авторитет и безупречная по стремлению к святости жизнь первых наставников Запада (IV, 13,9). Кальвин был убежден, что обычаи их общины никоим образом не были унаследованы католичеством. При Августине монашествующие не нарушали церковного единства, не выступали как узурпаторы и хранители евангельских заповедей, напротив, они причащались, молились и слушали проповеди вместе с прочими верующими. Впоследствии же в монастырских уставах появилось положение о неравном распределении между верующими святости, что реформатор квалифицировал как «явное нечестие» (IV, 13,7).

Тем, кто полагал, что общеизвестное падение нравов в монастырях является причиной их бед, Кальвин возражал, считая пороки монашествующих не причиной, а следствием искажения христианской веры папистами. Монашеское состояние в принципе, согласно «Наставлению», является нарушением способов служить Богу, предписанных Его Словом. Оно противоречит призванию христиан, которым предписано творить взаимно милосердие, блюсти чистоту брака, избегать невыполнимых и непосильных для человека вечных обетов. Поскольку человек слаб и грешен, Бог учит его соразмерять свои возможности с идеалом, данным исключительно во Христе.

Вопрос о степени святости, на которую может рассчитывать смертный человек, не остался без внимания Кальвина. В его сочинениях и проповедях определение «святой человек» обладало положительной и сравнительной степенью. Различая «святых» и «очень святых» персонажей в истории христианства, реформатор говорил и о процессе «обретения святости» отдельным человеком или сообществом, что предполагало постоянные нравственные усилия. Обретение святости, оправдание и спасение человека рассматривались в теологии Кальвина как процесс постоянного восхождения от более греховного состояния к менее греховному. Успех продвижения по пути спасения зависел от посто-

янной работы верующего, ведомого Святым Духом, над возрождением в себе образа Божьего. «Когда Святой Дух возрождает нас к новой жизни, в нашем поведении определяется выбор, указывающий на продвижение к святости»²⁵.

Программу полной жизни личности реформатор составлял, исходя, главным образом, из веры в сочетание христианина со Христом, выраженной формулой «мы привиты ко Христу». Поэтому его советы по практической морали опирались на тему подражания Христу, «умершвления в себе массы греха», и, в итоге — соучастия в Его воскресении.

Категорически отвергнуто в «Наставлении» понятие о «совершенной святости» в превосходной степени, обеспечивающей кому-либо моральное превосходство над прочими. Этим понятием издавна оперировала католическая теология, применяя его для канонизированных святых и ведущих «ангельскую» жизнь монахов. С другой стороны, возникшие в XVI в. анабаптистские сообщества строили свои программы отрицания церковных учреждений, государства и семьи на убеждении в том, что они обладают превосходящей прочих христиан «совершенной» святостью. Обличая анабаптизм, Кальвин определял как «дьявольский соблазн» обещания анабаптистских проповедников построить царство Божие на земле и достичь в посюсторонней жизни превосходной степени святости. Указывая на недостижимость такого состояния, реформатор в «Наставлении» учил, что в миру, в реальных человеческих отношениях Бог не допускает дискриминации по признаку святости, не делая различий между канонизированными святыми, монахами и мирянами. «Иисус Христос пожелал, чтобы все Его служители без исключения обладали святостью» (IV, 13,10).

Анабаптисты покидали католические и протестантские Церкви, поскольку, по их мнению, ни та, ни другая не соответствовали евангельскому требованию «дабы она была свята и непорочна» (Эфес 5.26). Кальвин возражал, что это требование относится исключительно к будущему «последнему времени мира». До отделения злых от праведников, которое согласно Евангелию от Матфея (13.47) приурочено к концу мира, Церковь не может состоять из одних праведников. Как показала история, совершенной чистоты и святости жизни не наблюдалось даже в апостольской Церкви, напротив, среди коринфян и галатов были порочные и неверующие люди, но апостол Павел признал у них существование Церкви.

Над осмыслением задач церковной организации Кальвин размышлял почти постоянно. Еще в 1537 г., приступив к выработке вероисповедных «Статей» Женева, он формулировал положение о миссии Церкви — помочь обретению святости своих членов. Однако, выработка стройного учения о Церкви требовала соединения теоретических размышлений с практическим опытом, который пришел к реформатору в полемике с католиками, анабаптистами, гуманистами, некоторыми лютеранскими теологами и был суммирован в 1559 г. в заключительной книге «Наставления».

Здесь утверждалось, что земная Церковь, как сообщество верующих, включает в себя всех святых от начала мира, но, наряду с ними, также и отвер-

женных, ибо до конца мира их не отличить от праведников. Критерии истинной Церкви согласуются со статьями 7 и 8 Аугсбургского вероисповедания: Церковь помогает достичь святости благодаря дисциплине, вдохновляемой проповедью и поддерживаемой таинствами. Только в Церкви может совершаться повседневная работа продвижения по пути святости, с которой человек не может справиться вне коллективного тела Христова. Выражение «святая Церковь», которое употреблял Аврелий Августин, Кальвин считал правомерным, хотя полное совершенство в посюсторонней жизни невозможно и для коллектива святых. В нем ученые доктора объясняют кодекс веры и защищают его от нападков, пасторы проповедуют предписания Слова, старейшины и дьяконы помогают общине творить милосердие.

Раскрывая процесс «возрождения святых» в лоне матери Церкви, Кальвин не выступал как создатель новой программы обретения святости, поскольку до него об этом писали многие реформаторы, особенно Мартин Бучер. В концепции святости мирян у Кальвина примечательны энергия, с которой она отстаивалась, а также глубочайшая убежденность реформатора в демократическом распределении божественного внимания ко всем верующим. Чтобы достичь церковного единства народа, вставшего на путь обретения святости, Кальвин ставил перед духовными наставниками верующих задачу воспитания такой степени религиозной убежденности, которая исключила бы из религиозной практики и религиозно-политической жизни возможные компромиссы.

Примечания

- ¹ Радциг Н. И. «Traité des reliques» Кальвина, его происхождение и значение. // Средние века. Вып. 1. 1942. С. 150–163.
- ² Collin de Plancy J. A. Dictionnaire critique des reliques et des images miraculeuses. Paris, 1821. P. 250.
- ³ Добиаш-Рождественская О. А. Западные паломничества в Средние века. СПб., 2006. С. 40.
- ⁴ Бицилли П. М. Избранные труды. М., 2006. С. 362; Гуревич А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе. М., 2005. С. 246–256.
- ⁵ Вайнштейн О. Л. Историография Средних веков. М. — Л., 1940. С. 38.
- ⁶ Guibertus de Novigento. Opera omnia. Ed. Luca D'Achery. Lutetiae Parisiorum, Joannis Billaine, 1651.
- ⁷ Ibid. P. 512.
- ⁸ Ibid. P. 695 A.
- ⁹ Histoire littéraire de la France par des religieux benedictins de la Congregation de S. Maur. T. 10. Paris, 1786. P. 472–478.
- ¹⁰ Guibertus de Novigento. Opera omnia. P. 329.
- ¹¹ Ibid. P. 334.
- ¹² Ibid. P. 335.
- ¹³ «...hoc excrementa efficiant crumenarum». Ibid. P. 336.
- ¹⁴ «Sed haec omnia a perversitate radicis emergunt, quae non est alia quam quod eidem adimitur quod communi sorte debuerat commereri humana natura». Ibid.
- ¹⁵ Reuter H. Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter. Bd. 1–2. Berlin, 1875. Bd. 1. S. 147 usv.
- ¹⁶ «Ergo tria corpora habet Deus. Erit itaque primo conceptum corpus ex Virgine: secundo illud quod sub figura agitur in pane et calice: tertio quod impassibile omnino glorificarum iam assidet paternae dexteræ: cui sententiae si velit quilibet refragari, dicens idem esse de Virgine natum, crucifixe ap-

- pensum, et illum incorruptibilem in paterna provectum, fallitur». *Guibertus de Novigento*. Opera omnia. P. 350.
- ¹⁷ «...cultura sanctitatis, in quo tamen mentis intentio a iustae credulitatis aequitate diducitur». Ibid. P. 351.
- ¹⁸ «Questum autem ex Sanctorum, vel circumlacione vel ossium eorum ostensione quaerere, quam prophanum sit, discite si velitis aequae Sanctos avaritiamque taxare». Ibid. P. 358.
- ¹⁹ *Lefranc A.* Le traité des reliques de Guibert de Nogent et les commencements de la critique historique au Moyen Age. // *Études d'histoire du Moyen Age dédiées à Gabriel Monod*. Paris, 1896. P. 186–306.
- ²⁰ «Traité des reliques. Avertissement très utile du grand profit qui reviendrait à la chrétienté s'il se faisait inventaire de tous les corps saints et reliques qui sont tant en Italie qu' en France, Allemagne, Espagne et autres royaumes et pays». *Calvin J.* Œuvres choisies. Ed O. Millet, Paris, 1995. P. 183.
- ²¹ «Ainsi en cela ils mentent sans couleur». Ibid. P. 199.
- ²² «Tant y a que ce fut une folle curiosité à elle, ou une sottise et dévotion et inconsidérée». Ibid. P. 203.
- ²³ «Voilà donc comme la folle curiosité qu'on a eue du commencement à faire trésor de reliques est venue en cette abomination tout ouverte, que non seulement on s'est détourné du tout de Dieu pour s'amuser à choses corruptibles et vaines, mais que, par sacrilège exécration, on a adoré les créatures mortes et insensibles, au lieu du seul Dieu vivant». Ibid. P. 192.
- ²⁴ «Quiconque ne se voudra point endurcir pour répugner à toute raison à son escient, encore qu'il ne soit pas pleinement instruit que c'est une idolâtrie exécration d'adorer relique aucune, quelle qu'elle soit, vraie ou fautive, néanmoins, voyant la fausseté tant évidente, n'aura jamais le courage d'en baiser une seule; et quelque dévotion qu'il y ait eue auparavant, il sera entièrement degouté». Ibid. P. 246.
- ²⁵ OC 49, 308.

ГЛАВА 6. ПРОБЛЕМЫ КОМПРОМИССА МЕЖДУ КОНФЕССИЯМИ

Толерантность представлялась Кальвину странной и подозрительной жизненной позицией, недопустимым оскорблением Бога. Реформатору принадлежат классические формулы религиозной нетерпимости. Он вполне разделял трактовку Августином притчи «Убеди придти» (Лк 14.23) в качестве завета принуждения упорствующих служить истинному Богу, устанавливая единство веры, о чем сказано в его «Комментариях к Новому Завету»¹. Эта позиция включалась им в дело улучшения христианского сообщества, поскольку неопределенную «христианскую реформацию» он, подобно многим реформаторам, относил к преобразованиям внутри единой и невидимой Церкви Христа. Важное и насущное дело «христианской реформации» для Эразма, Гийома Брисонне, Лефевра д'Этапля относилось к реформам внутри сложившейся римско-католической Церкви, и проект реформ папской комиссии, составленной кардиналом Контарини в 1536 г. — *Consilium de emendanda Ecclesia* — признавал необходимость преобразований. При положительном отношении общества к идее «христианской реформации» перед многими верующими в 1540–1560-е гг. стоял вопрос о том, как вести себя христианину в мире, где сила была на стороне Антихриста.

Библейские подходы к ситуациям, когда христианину приходилось встречаться с Папой-Антихристом, определились уже в литературе XV в. в преданиях гуситов, отразившихся на сочинениях епископа чешских братьев Лукаша Пражского². Примерами из Нового Завета в таких случаях служило поведение Никодима и Иосифа Аримафейского (Мф 27.57–60; Ин 3.5–7; 19.40). Оба они принадлежали к числу иудейских начальствующих, входили в состав иудейского верховного суда, но одновременно учились у Иисуса, причем Никодим приходил за наставлениями лишь по ночам. Евангелист Иоанн назвал Иосифа из Аримафеи учеником Иисуса, однако тайным, не проявлявшим себя публично из страха перед иудеями. Они открыли свою веру лишь тогда, когда после суда и казни Учителя обратились к Понтию Пилату за разрешением на обряд Его погребения. В Ветхом Завете обоснованием допустимости контактов истинно верующих с идолопоклонниками был эпизод с сирийским военачальником Нееманом. Уверовавший во Всевышнего Нееман был излечен от проказы проком Елисеем, который разрешил ему свершать преклонения перед прежними божествами (идолами) по долгу службы (4 Цар 5.18).

Одним из первых мыслителей, который предложил обществу стройную концепцию принципов толерантности в условиях религиозных войн, был страсбургский гуманист и реформатор Отто Брунфельс. Он принадлежал к поколению Лютера и поддержал его борьбу с папством своим изданием книги Яна Гуса «Об анатомии Антихриста», которое посвятил Лютеру. Вскоре было опубликовано произведение Брунфельса «Пандекты Ветхого и Нового Заветов в 12 книгах», посвященное Жаку Лефевру д'Этаплю, побывавшему в Страсбурге и поддержавшему концепцию Брунфельса. Оба гуманиста склонялись к тому, что евангельскому идеалу не отвечают не только католические институты, но возникающие новые протестантские церковные общины. Приняв эсхатологию Реформации с ее непрерывным ожиданием гибели старого мира, Брунфельс считал признаком уже начавшегося крушения мира наличие двух евангелий — Христа в новых евангелических Церквах и Антихриста — в Риме. В ожидании весьма близкого нового пришествия Христа положение христианина представлялось в теологии Брунфельса временной позицией по отношению к любой церковной среде, которая его окружала. Поэтому мирянам на время следовало скрывать индивидуально обретенную новую веру в душе, соблюдая официально принятый в данной области культ неискренне, становясь на позицию «религиозного притворства». В качестве библейских уроков для подобной позиции («лжи во спасение») читателю предлагались десятки примеров для подражания из Ветхого и Нового Заветов.

В поведении Христа Брунфельс делал акценты на его человеческую уязвимость, гибкость в отношении к людям, осторожность, иносказательное изложение учения притчами. Апостол Павел в период миссионерства свершил обрезание Тимофея, в Эфесе вошел в синагогу и т. д. Отсюда следовали аргументы в оправдание «немощи» христианина перед силой зла. Сборник «Молитвы святых отцов, знаменитых мужей и жен двух Заветов», изданный в Страсбурге в 1528 г., Брунфельс снабдил предисловием, в котором указывал на близость «последнего времени». Жалобы Богу на преследования верующих со стороны Антихриста сочетались с изложением гуманистического идеала всеобщего спасения, мира исповеданий и внеконфессиональной набожности³.

Независимо от Брунфельса проблему компромисса с католиками актуализировали проповедники вальденсов. В октябре 1530 г. двое вальденсов-наставников, делегированные общинами Пьемонта, Дофинэ и Прованса для консультаций в Базель и другие города, где отменялись католические порядки, предложили реформаторам оценить изложение своего вероучения в 47 пунктах. Христианским общинам последователей Петра Вальда, отлученным от Рима еще в 1184 г., удавалось веками вести автономное существование, и многое в их вероучении совпадало с требованиями Реформации. Средневековые еретики проповедовали Евангелие, осуждали римскую курию как прибежище коррумпированной власти, отрицали индульгенции и чистилище, заступничество Девы Марии и святых. В общинах охотно принимали проповедников-

реформаторов, под влиянием которых крепло стремление вальденсов учредить собственную Церковь. Вместе с тем, в теологии вальденсов частично сохранились католические догматы о семи таинствах, пресуществлении, добрых делах и свободе воли. Одним из самых трудных вопросов для них, как и для многих приверженцев Реформации, был вопрос об отношении к католическому окружению. Не имевшие своего клира общины вальденсов отправляли верующих крестить детей к католическим священникам и посещали мессы в храмах католиков, что встретило критику со стороны реформаторов.

В Базеле Иоганн Эколампаций поддержал стремление вальденсов к созданию собственной Церкви, указав на необходимость полного разрыва с католической практикой. В связи с этим 13 октября 1530 г. появилось «Письмо Эколампация вальденсам Прованса, которые считали, что служат Богу, преклоняясь телесно перед папистскими идолами»⁴. Эколампаций обратил внимание на проблему вынужденного участия приверженцев евангелического христианства, осуждавших традиции Рима, в католических обрядах. Он рекомендовал вальденсам избегать католических месс, поскольку совместное богослужение с людьми иной конфессии, отступившей от заповедей Христа, представлялось ему изменой истинной вере, уступкой силам зла. Присутствие на мессе в католическом храме Эколампаций уподобил изъятию своего вероучения Антихристу, туркам или самому свирепому гонителю христиан императору Диоклетиану у алтарей Юпитера и Венеры. В Страсбурге рекомендацию Эколампация вальденсам поддержал Мартин Буцер. Одобрив вероучительную базу последователей Петра Вальда в целом, он счел слабым местом — «немощью веры» — принятие ими таинств от католических священников: «Мы молим Бога простить вас за то, что вы принимаете таинства от папистов, то есть укрепляете их безбожие, поскольку в этом случае вы открыто не демонстрируете того, что отстаиваем мы»⁵.

Приняв эти рекомендации, вальденсы на синоде общин в Шанфоране в сентябре 1532 г. констатировали согласие с принципами Реформации. Сохранив своеобразные положения вероучения, они подчеркнули его антикатолическую направленность, соответствие Священному Писанию. Вступление в число реформированных Церковью вальденсы отметили важным вкладом в общее дело, вручив Гийому Фарелю средства, благодаря которым была создана «Библия Оливетана».

Наблюдая за общими тенденциями развития Реформации и размышляя над проблемами пропаганды реформированного христианства, Кальвин первым из европейских реформаторов подметил популярность среди евангеликов тех библейских притч, которые толковались в пользу допустимости компромисса с католиками.

В Италии при дворе герцогини Ренаты Феррарской евангелическое сообщество формировалось как бы на территории Антихриста, и именно при посещении Феррары у Кальвина возник замысел произведения «Два письма о вещах,

которые особенно необходимо знать в наше время: Первое письмо. О необходимости избегать незаконных священнодействий нечестивцев и хранить чистоту христианской религии; Второе письмо. О долге христианина принять или отвергнуть сан священника папской церкви»⁶. Сочинение впервые было опубликовано в 1537 г. в Базеле. Первое письмо было ответом другу юности Никола Дюшемену, который определился на службу к епископу города Манса и, как должностное лицо, был обязан присутствовать во время свершения мессы в храме. Второе адресовалось Жерару Русселю, которого Сорбонна преследовала за «лютеранскую ересь», но защитила от преследований поддержка Маргариты Наваррской, добившейся для него богатого епископства. Послание к Русселю, составленное в спокойном и вполне дипломатичном тоне, разъясняло, почему следует не радоваться, а скорбеть по поводу обстоятельств, заставляющих человека, преданного новой вере, публично демонстрировать приверженность несправедливой официальной религии. Письмо к Дюшемену, напротив, в резких и оскорбительных выражениях определяло его положение как сделку с совестью и преступление. Однако, по существу, оба послания обращались не столько к конкретным лицам, сколько к широкому кругу читателей с утверждением, что верность Евангелию несовместима с отправлением католических церковных обрядов и, тем более, с католическим саном. Предисловие к «Двум письмам» внушало благочестивым последователям нового учения, что оно требует и новых жизненных позиций, готовности к гонениям и отказу от привычных благ. Себя Кальвин здесь сравнивал с пророком Илией, требовавшим от всего народа выполнять предписания истинной веры путем выбора между Богом и Ваалом (3 Цар 18.21).

Тему продолжило письмо Кальвина неизвестному другу из Страсбурга от 12 сентября 1540 г. В нем говорится, что христиане, находящиеся среди папистов, не лишены надежды на спасение. Однако, при входе в католический храм они попадают в вертеп заблуждений: сгибаются перед иконами, чтят реликвии, зажигают свечи, платят за мессу и индульгенции, отправляются в паломничества. Получается, что ни в одном из этих действий христианин не может отразить свою личную веру, для этого ему остается лишь воскресная молитва⁷.

В следующем письме из Страсбурга от 1541 г. анализировалось присутствие на мессе образованных людей, которые успокаивали себя тем, что совершаемые в храме церемонии не имеют отношения к их личным религиозным убеждениям. Согласно Кальвину, это был недостойный предлог примириться со святотатством. Таков был и французский исповедник герцогини Ренаты Феррарской Франсуа Ришардо. Он учил герцогиню, что совесть верующего не отягощают внешние церемонии, и даже апостол Павел учитывал внешние обстоятельства, но Кальвин указал герцогине на заблуждения ее исповедника и рекомендовал изучить свои «Два письма»⁸.

Идею компромисса протестантов с католиками оживляли переговоры в Германии, на которых церковно-политические круги выясняли возмож-

ности достижения согласия. Длительные дискуссии во Франкфурте, Вормсе и Регенсбурге в течение 1540–1541 гг. показали, что стороны сумели достичь понимания в попытках формулировать единообразные трактовки первородного греха, оправдания и свободы христианина. Когда речь зашла об определении Церкви и таинств, стало ясно, что собеседования исчерпали себя, и каждая сторона представила императору Карлу V по меморандуму. Хотя такой результат можно было предвидеть, на перспективу примирения конфессий и собеседования возлагали надежды не только немецкие князья. Ее не исключали Филипп Меланхтон и Мартин Буцер, надежды которых Кальвин не разделял. Поэтому составленный по их просьбе в 1543 г. меморандум Кальвина для императора Карла V «Смирненное увещание» прозвучал вовсе не как призыв к толерантности, а, напротив, представил собой открытую и вдохновенную апологию Реформации и призыв к светскому правителю поддержать ее.

Опровергая надежду на восстановление единства христианской Церкви, Кальвин составил одновременно «Малый трактат о том, как должен поступать познавший евангельскую истину верующий, когда он находится среди папистов»⁹. В отличие от латинского сочинения «Два письма», это произведение реформатор создал только на французском языке, поскольку оно предназначалось в первую очередь читателям во Франции. Здесь в центре внимания находится драма христианина XVI в., которую реформатор видит в том, что личная и общественная жизнь человека регламентируется при посещении храмов. Если бы христианам пришлось свершать обряды в святилищах турок или вместе с язычниками, они бы, не рассуждая, уклонились от подобного святотатства. Однако, у папистов и у евангеликов, несмотря на разделение, остается общим почитание Иисуса Христа, так что полностью запретить общение двух конфессий невозможно. Приходится определять допустимые границы общения, которое очень часто верующие оправдывают поведением сирийского военачальника Неемана в храме божества Риммона (4 Цар 5.18). Реже те, кто «подделываются под папистов», ссылаются на контакты апостола Павла с иудеями.

Автор предостерегал от попыток открытого возмущения в храмах, от икоборческих действий, поскольку, по его мнению, установление официальных обрядов относится к компетенции «принцев», то есть гражданской власти. Речь шла лишь о понимании каждым верующим, что Богу служат духовно и телесно, подчиняя внешние проявления веры ее духу. Считая, вслед за Лютером, что ряд элементов католической мессы неприемлемы для христианина, принадлежащего к реформированной общине, Кальвин писал об угрызениях совести и чувстве вины, терзающих тех, кто вынужден быть ее слушателем.

По отношению к крещению, браку, исповеди «Малый трактат» был менее категоричен, признавая их христианские истоки и требуя лишь переосмысления традиции, но не дискредитации таинства крещения и обрядов брака и исповеди. Причины распространенности случаев, когда евангелики встанут на путь

«религиозного притворства», выказывая себя внешне папистами, Кальвин видел не столько в недостаточной религиозной убежденности сторонников Реформации, сколько в недостаточно зрелой духовной позиции наставников евангелических общин — проповедников. В связи с этим провозглашалась программа развития евангелических общин по пути конституирования собственной церковной организации, что предстояло собратьям «в пленении» во Франции, Фландрии и других областях Европы.

«Малый трактат» излагал сущность понятия «соблазн» в Новом Завете и обращал внимание на отрицательное влияние тенденции к «религиозно-му притворству» на народ, среди которого эта тенденция могла увеличить количество неустойчивых, или «немошных», верующих. Одновременно напоминалось о тысячах мучеников во имя истинной Церкви. Приверженцев реформированных общин в католических областях Кальвин призывал либо к эмиграции, либо к мученической гибели, неизбежной в случае несоблюдения официального культа. Этот призыв, прозвучавший из Женевы на всю Европу, вызвал особое негодование во Франции, и французские евангелики отправили нарочных в Женеву, Страсбург и города Саксонии, чтобы те подтвердили, действительно ли такое жестокое требование входит в совместную программу действий реформаторов.

Тем, кто был недоволен призывом к борьбе, Кальвин решил в 1544 г. дать публичную отповедь в памфлете «Ответ-извинение Жана Кальвина господам никодемитам по поводу их жалобы на его излишнюю суровость»¹⁰. Это произведение выполнено в форме литературного гротеска о Никодиме. Имя тайного ученика Иисуса стало, как сказано в тексте, «щитом» или «плащом» для тех, кто скрывают подлинную веру из страха за свою жизнь и утверждают, что христианин имеет право манипулировать и лгать по поводу своей конфессиональной принадлежности. Такие люди получили определение «никодемитов». При этом плащ Никодима каждый тянет на себя, раздирая его до ниток, что напоминает Кальвину икону парижских кармелитов, на которой под покрывалом Мадонны спрятался легион монахов. Памфлет откровенно излагает претензии, которые поступали в Женеву и лично Кальвину со стороны евангелических верующих, живущих среди католиков. Гранды и простые люди, светские и духовные лица недоумевали, почему нельзя следовать слову Божьему, не подвергаясь преследованиям и не покидая страны? На каком основании Кальвин, сам избежавший опасности, ставит под угрозу жизнь своих приверженцев во Франции? Разве не опустеет страна, если христиане покинут ее? Возможно, интересы Реформации требуют, чтобы ее приверженцы некоторое время выдавали себя за католиков, что даст возможность спасти своих ближних, подготовить новое поколение евангелических верующих и таким образом, поддерживая нелегальное существования общин, дожидаться благоприятного времени, когда возникнут условия для создания легальной Церкви? Раздавались также предложения Кальвину вернуться на родину и здесь

убедиться, что без внешнего соблюдения католических обрядов евангелическое движение обречено на репрессии.

На личные упреки реформатор отвечал, что угроза преследований над ним отодвинута временно, он всегда готов к опасности, а его обвинители не понимают происходящего. «Почему они не сравнивают меня с капитаном; почему они столь коварны и бесчеловечны, недовольны тем, что я столько делаю в духовной битве, которую мы ведем против царства Сатаны, словно настоящий и верный капитан на службе земного князя?»¹¹. Он заверяет читателей в готовности в случае опасности прославить имя Бога кровью точно так же, как теперь делает это языком и пером.

Никодезмизм отражал надежду на мирное обновление христианской веры в католических странах, и, прежде всего, во Франции, где протестантские идеи и протестантская литература получили широкое распространение, но проблемы церковного строительства общинами не обсуждались. Участники евангелического движения не сознавали своей особой конфессиональной принадлежности, допускали возможность компромисса с католиками. Первыми агентами и распространителями никодезмизма, то есть принципа «религиозного притворства», Кальвин назвал евангелических священнослужителей (министров и проповедников), которые не бились насмерть за новые формы богослужений, не отменили прежнего культа, и тем самым, оправдывали «немошь» в реформированном христианстве. Вторым источником никодезмизма виделось реформатору придворное сообщество евангеликов, где под покровительством Маргариты Наваррской аристократы охотно исповедовали принципы гуманистического христианства, но не принимали многого в протестантской доктрине. В памфлете имеется прозрачный выпад против сестры короля и своеобразной моды на новую веру, ради которой никто из аристократов не пошел бы на костер и не отправился бы в изгнание. К третьей категории никодемитов реформатор отнес «литераторов», то есть ученых и писателей, которые под влиянием ренессансного платонизма философски относились к религии, были далеки от разрешения волновавших общество церковных проблем и пренебрегали любым культом. Лишь в последнюю очередь памфлет квалифицирует как никодемитов простой народ и купцов, которых привлекает новая вера, но страшит угроза преследований со стороны церковных и светских властей.

Религиозные чувства всех этих людей Кальвин характеризует как «некую искру Божьего страха и некое уважение к слову Божьему», которые следует укрепить библейскими уроками. В связи с этим реформатор предлагает по-новому расценить поведение Никодима, который, по его мнению, не скрывал своей истинной веры, а смело отстаивал ее перед другими фарисеями и книжниками. Преодолев некоторые колебания, он вместе с Иосифом Аримафейским открыто обратился к Пилату за телом Иисуса, хотя народ был растерян. Вдобавок, история христианства учит, что жертвы неизбежны. Вероучение целого народа не может побеждать втайне, оно передается открыто, из рук в руки.

Таким образом, в памфлете «Ответ-извинение господам никодемитам» Кальвин стремился преодолеть тенденцию к отступлению евангелизма на нелегальное положение, для которой имелись теоретические обоснования в трудах Отто Брунфельса. Поведение «религиозного притворства» усилиями Кальвина лишалось библейских образцов, а неологизм «никодемиты» содержал в себе отрицательную оценку явления, которое Брунфельсу представлялось закономерным и справедливым. Не случайно в переизданиях ряда текстов реформатора о проблеме «религиозного притворства» впоследствии, например в 1549 г., появился заголовок «О псевдоникодемитах».

Полемика с никодемитами стала существенным этапом в развитии идей Кальвина о церковной организации. Укрепление и совершенствование христианской веры представлялось реформатору фундаментом жизни человека, который закладывался изучением Библии, молитвой и церковным сообществом. Объединение с братьями по вере под наставничеством пастора для принятия таинств и усвоения Слова Божьего Кальвин полагал главным для человека способом совершенствования и укрепления истинной набожности. Однако, евангелическое движение, развивавшееся во Франции с 1520-х гг., не могло обеспечить того уровня церковного общения, который Кальвин считал необходимым для народа. Движение привело к формированию общин, где избирали старейшин, но пасторов, то есть профессиональных теологов, критически не хватало. Если верить «Церковной истории» 1581 г., составленной под редакцией Теодора де Беза, во Франции в марте 1562 г. насчитывалось 2150 протестантских общин, хотя, по подсчетам историков XX в., в стране действовали тогда 240 пасторов, подготовленных, преимущественно, в Женеве¹².

Пастор выступал в реформированной Церкви гарантом правильного исповедания веры и общей дисциплины, представляя общину в синодальном собрании. Именно собрание пасторов в городе Пуатье в 1558 г. пришло к решению о необходимости объединиться и достичь согласия в масштабах страны для выработки общего исповедания веры и общих правил церковной дисциплины. Синод, собравшийся в мае 1559 г. в Париже в период усиления репрессий, утвердил «Исповедание веры» французской реформатской Церкви в 40 статьях, которые прошли редакцию Кальвина.

Проблема компромисса между конфессиями касалась стратегии развития церковных реформ в Европе, и, в связи с ее исключительным значением, Кальвин надеялся встретить понимание со стороны исторического центра Реформации — Виттенберга. С Филиппом Меланхтоном Кальвина связывали дружеские отношения, и он обратился к нему с просьбой помочь заручиться содействием Лютера. Для самого авторитетного в протестантской Европе лица 21 января 1545 г. было составлено письмо: «Доктору Мартину Лютеру, прославленному служителю Церкви Христа, высокочтимому отцу во Господе»¹³. Оно содержало просьбу ознакомиться с двумя сочинениями, отзыв о которых имел бы очень большое значение для общего блага Церкви. Кальвин сообщал,

что его соотечественники во Франции исповедовали «чистую евангельскую веру», но в обрядах придерживались католической традиции. Публикация трактатов о никодемитах «словно бы пробудила их от сна», но многие продолжают колебаться, опасаясь неизбежных преследований и жертв. Каков будет ответ из Виттенберга на вопрос о том, можно ли скрывать истинную веру в глубине сердца и маскировать ее под католичество, «свершая преклонения перед идолами»?

Личного ответа от Лютера на этот вопрос Кальвин не получил, поскольку Меланхтон, зная пристрастное отношение Лютера к любой корреспонденции из швейцарских городов, которое на склоне лет усилилось, не решился посвятить его в дело. На поступившие из Женевы сочинения им самим был составлен положительный отзыв. Солидарность с оценкой никодемизма от имени лютеранской Церкви отразило «Суждение» Меланхтона, которое впоследствии публиковалось в переизданиях текстов Кальвина о никодемитах. Поддержали критику никодемизма также «Суждения» Мартина Буцера и Пьетромартире Вермильи из Страсбурга, а также Генриха Буллингера из Цюриха.

Однако, поддерживая стремление Кальвина преодолеть размах никодемизма, многие реформаторы, и в их числе Филипп Меланхтон и Мартин Буцер, были значительно менее непримиримы к поведению нестойких и не настроенных на публичный разрыв с католичеством верующих людей, так называемых «неможных» христиан (*infirmi*). В своем отклике на книгу Кальвина «Об уклонении от суеверий», представлявшую собой очередное переиздание сочинения «Два письма», Буцер призывал в новую Церковь и сильных, как Иоанн, верующих, и слабых, словно Никодим, тайных последователей Христа, ссылаясь на позицию Меланхтона. «Слабые братья молятся в христианских домах Богу, чтобы Он внушил их душам силу для исповедания и проповеди, указал путь и достойное поведение»¹⁴. Далее он пояснял, что многим не нравятся папские обряды, выражал согласие с Кальвином в отношении икон и мощей, от которых следует избавлять культ, но отмечал, что, входя в католический храм «никто не занимается религиозным притворством». Возможность чтить Христа сердцем, исповедовать свое учение, пренебрегая значением чуждого тебе культа, как считали Буцер и Меланхтон, нельзя отнять у верующего. Здесь оба реформатора прочно стояли на позициях ерзмианства и повторяли аргументацию Отто Брунфельса: Христос проповедовал в иудейском храме и подвергся обрезанию, апостол Павел вел себя с иудеями как иудей.

Не случайно Кальвин в «Малом трактате» упоминал о представлениях «многих порядочных, ведущих святую жизнь и исповедующих чистое учение людей» по поводу допустимости сотрудничества с католическим миром. Оспаривались их взгляды на то, что можно изменить свою веру, не отделяясь от общей Церкви, а также на то, что они бессильны изменить реально сложившуюся вероисповедную пестроту своего народа. У Теодора де Беза осталось впечатление о том, что между реформаторами назревал конфликт, о котором он

упомянул лишь в одной из трех редакций жизнеописания Кальвина: «В 1545 г. в Галлии было множество людей, которые не видели греха в телесном отпращивании папских служб. Кальвин осудил это как тягчайшее заблуждение, но его за это обвинили в жестокости. С тех пор Филипп Меланхтон, Мартин Бucer, Пьетромартире Вермилли, а также Церковь Цюриха получили прозвище никодемитов»¹⁵. Ранее Кальвин называл миротворческую программу Буцера и Капитона в Страсбурге недостаточно определенной для защиты общего «великого учения», поскольку она могла провоцировать перемену исповедания. Это обстоятельство он отмечал в 1538 г. в переписке с Луи дю Тилле: «Оба они [Буцер и Капитон] вынуждают меня требовать от них большей твердости и постоянства. Божья истина не допускает попущения людским слабостям. Богу не служат наполовину, свою волю Ему посвящают целиком»¹⁶.

В поступке Луи дю Тилле, друга Кальвина по Парижскому университету, сопровождавшего его в скитаниях по Европе, но усомнившегося в правоте общего дела, покинувшего Женеву и возвратившегося к католичеству, Кальвин увидел явление. Явление, обозначавшее отсутствие религиозной убежденности, готовность к признанию истины как в учении обновленного христианства, так и в прежней вере. Обозначив это явление как никодемизм, Кальвин критиковал здесь не только гражданскую, политическую позицию, но и мирозозерцание, не требовавшее от людей религиозной убежденности. В связи с этим он неоднократно отмечал существенные различия между собственной и буцеровской теологией, признававшей свободу воли человека и устремленной к гуманистическому идеалу мира исповеданий. Расхождения во взглядах со страсбургским наставником вызывали у Кальвина в Женеве чрезвычайную обеспокоенность, которая не акцентировалась в интересах общего дела. В разгар борьбы с никодемизмом он писал Генриху Буллингеру в 1548 г.: «Я давно заметил, как тяжело нам принимать известия о Буцере. Но скажи мне, мой Буллингер, по какому праву нас с Буцером разлучают, если он столько сделал для нашей конфессии? Я не буду провозглашать редких для нынешнего времени превосходных добродетелей, которыми сей муж отличился. Скажу лишь, что если бы я выразил ему неприязнь или пренебрег им, то нанес бы великий ущерб Божьей Церкви»¹⁷.

Хотя люди, считавшие допустимыми практику компромиссов между католиками и протестантами, еще долгое время заявляли о себе в различных областях Европы, понятие «никодемит» не закрепилось ни в словаре Кальвина, ни в европейских языках. Его поглотило понятие «медлитель», обязанное своим происхождением влиянию сочинений Кальвина о никодемитах на латиноязычную европейскую литературу. В октябре 1549 г. в Базеле было опубликовано на латинском языке произведение под заглавием «Prosaerus» (от *греч.* πρόσκαίρος, *лат.* temporarius — зависящий от обстоятельств, временный). Оно состояло из бесед, в которых персонажи рассуждали о положении христианина в условиях конфликта двух христианских конфессий. Автор книги укрылся под псевдонимом Евтихий Мионий, принадлежавшим не-

мецкому реформатору Вольфгангу Мускулусу. Свою деятельность он начал в Страсбурге под покровительством Мартина Буцера, затем в 1531–1548 г. выдвинулся как проповедник и ученый, знаток греческого, еврейского и арабского языков в Аугсбурге. Дальнейшую биографию «ученейшего человека и преданнейшего служителя Христа» (так характеризует автора предисловие) определило подписание соглашения между воюющими сторонами в Германии от 30 июня 1548 г., вошедшего в историю под названием «Интерим». По этому соглашению впредь до созыва предполагавшегося Вселенского Собора по настоянию императора Карла V и Папы Павла III в Германии протестанты были лишены свободы культа и обязаны возратить католикам ранее отобранные храмы. Сложившаяся в стране ситуация поставила лютеран перед выбором: либо эмигрировать, либо — в ожидании лучших времен — довольствоваться католической практикой. Мускулус эмигрировал в Швейцарию, где служил сначала корректором в Базеле, затем лектором по Писанию в Берне, а его прежние прихожане в Аугсбурге вновь стали посещать католические храмы.

Одним из первых откликнулся на выход книги Мускулуса Кальвин, высказавший благодарность автору за раскрытие немецкому читателю важных для общего дела Реформации идей¹⁸. Перевод этой книги появился в 1550 г. в Лондоне под заглавием «Медлитель Евтихия Миония со многими советами и пожеланиями на ту же тему, а именно, как должен вести себя каждый верующий среди папистов»¹⁹. Сочинение перевел на французский язык реформатор из Нидерландов Валеран Пулэн, ученик и соратник Кальвина, его активный информатор, также вынужденный в этот период покинуть родину. Он поместил в книгу отрывок из письма к нему Кальвина от 14 июля 1546 г., где тот писал, что христианин обязан отстаивать истинную веру. В предисловии указывалось на литературные особенности книги, которая, в отличие от непрерывных монологов Кальвина, предоставляла читателю различные точки зрения на духовную опасность, которой подвергались христиане. Произведение Мускулуса стоит ближе к философско-лирической прозе, чем к публицистике.

В «Медлителе» беседуют о судьбах христианства в Германии и Европе персонажи, имена которых указывают на их отношение к делу построения реформированной Церкви: твердый христианин Евсей, миролюбивый Иреней, бездуховный Мирянин и переменчивый Медлитель. Переводчик изменил греческое авторское имя главного персонажа на Медлитель (*Le Temporiseur*). «*Prosaegus* обозначает того, кому не хватает времени. Я же назвал его Медлителем. Потому что именно таковы наши религиозные притворщики, которые больше угождают обстоятельствам, нежели служат Богу и собственному спасению»²⁰. Для французского языка XVI в. это было новое понятие, которое вскоре вошло в употребление.

В первой беседе сказано, что многолетний спор о соотношении истины и лжи в вероучении и обрядах традиционной Церкви стал причиной кровопролитий, захватил светские власти, породил немало ложных учений и бунтарей.

Вся Германия переполнена книгами, а Библию прилежно изучают не только ученые люди, но и народ, так что кажется, будто в стране возродились обычаи древней Церкви. Однако, возникло совершенно новое искушение, поскольку часть верующих присутствуют на папистских богослужениях и надеются, что ученые люди помогут им справиться с угрызениями совести и оправдаться перед Богом.

Прагматичный Мирянин предлагает простым людям забыть про книги, без которых в мире было бы спокойнее, предоставить теологам разбираться в них и допускает, что совесть — это дьявольская выдумка. После того, как отвергнутого всеми собеседниками Мирянина исключают из дальнейшего обсуждения, в центре внимания оказывается совесть Медлителя, который скорбит о бедственном положении «нашей религии», и, прислушиваясь к голосу совести, чувствует, что присутствие на папистских богослужениях — грех.

Во второй беседе персонажи обмениваются мнениями о чувствах, которые связывают набожных людей в церковное сообщество, озабоченное спасением христиан, следующих Божьим заповедям. Иреней отмечает, что апостольская Церковь объединяла всех христиан, но со временем в католическом культе накапливались суеверия. Отсюда встает проблема, является ли культ внешней стороной религии, ведь Медлитель утверждает, что, присутствуя на папистской службе, он хранит свою веру в сердце и лишь наружно демонстрирует религиозное притворство.

В третьей беседе развиваются соображения о единстве внутренней и внешней стороны религии и общественном значении культовых действий. Рассмотрев примеры с Нееманом, а также с тайными учениками Христа Никодимом и Иосифом Аримафейским, собеседники приходят к выводу, что аргументы о необходимости притворяться и соблюдать официальный культ во избежание опасности для жизни в прошлом не имели прецедентов. Отсюда, присутствие на католической мессе следует расценивать как соучастие во лжи и недолжный пример для «неможных» христиан, то есть «соблазн веры» в его библейской трактовке.

В четвертой беседе Медлитель признает, что примеры Неемана и Никодима с Иосифом не принесли облегчения его совести. При этом уточняется, что «религиозное притворство» — это не только позиция тех христиан, которые переходили из евангелических Церквей в папизм и обратно. В Германии и по всему свету живут приверженцы евангелической религии, которые никогда не собирались ради своей веры покидать родины. Медлитель и Иреней, поблагодарив Евсевия за преподанные наставления, признают, что приверженцев «религиозного притворства» нельзя считать никодемитами, поскольку биографии новозаветных героев во главе с Никодимом завершались открытым проявлением истинной веры. В речи Иреней суммировались расхождения в трактовке обрядов между католиками и евангеликами (крещение, месса, иконопочитание, церковное пение), и он соглашался с Евсевием в недостижимости согласия двух

исповеданий. «Ведь согласие во Христе не от мира сего, оно зависит от истины Божьей, оно не защищает от заблуждений, суеверий, ложных обрядов, прочих прегрешений, тирании ложных христиан, при этом оно умиротворяет совесть верующих по отношению к Богу, а затем примиряет их между собой»²¹.

В приложении к французскому переводу «Медлителя» была помещена серия текстов о никодемитах, включавшая «Письмо Эколампадия вальденсам», отрывки из трактатов Кальвина, «Суждения» Меланхтона, Буцера и Вермильи, а также «Советы» ряда представителей лондонского сообщества европейских реформаторов. Польский реформатор Ян Лаский, возглавлявший церковь иностранцев в Англии, в своем «Совете» назвал Кальвина и Мускулуса светочами нынешней христианской Церкви. По его мнению, следовало бы еще более резко выявлять перед читателями отсутствие благочестия в папистских богослужениях, особенно в мессе. Он категорически отверг отношение к культуре как к «безразличному» для веры делу и обвинил католиков в публичной профанации обязанностей клира, требуя от христиан полного разрыва с Папой-Антихристом²².

В последующих переводах и переизданиях к сочинению Мускулуса обычно присоединяли извлечения из текстов Кальвина о никодемитах, а также «Суждения» и «Советы», выражавшие отрицательное отношение европейских реформаторов к принципу компромисса с католиками. Литература Реформации обнаруживала в поведении «медлителей» препятствия для консолидации верующих реформированной Церкви, и, судя по переизданиям, сама проблема оставалась актуальной до начала XVII в.

«Медлитель» Вольфганга Мускулуса был переведен также на английский язык и, без указания места издания, опубликован в 1555 и 1584 гг. Французский перевод появился в новых изданиях в Женеве в 1558 г. и в Лионе в 1565 г., но проблема «религиозного притворства» продолжала быть объектом внимания французских авторов второй половины XVI в. до 1605 г. На немецком языке «Медлитель» впервые был издан в 1555 г., известны переиздания 1557, 1585, 1592 и 1608 гг., причем издатель немецкого текста «Медлителя», который появился в Страсбурге в 1585 г., дал ему название «Папистский флюгер».

Таким образом, европейские реформаторы долгое время решали проблему компромисса между конфессиями в русле идей, изложенных в произведениях Кальвина. В качестве альтернативы компромиссу выдвигалась программа решительно избегать папизма до тех пор, пока церковную смуту не завершит Бог.

Создавая характеристики людей, которые проявляют «религиозное притворство», будучи представителями, главным образом, аристократических кругов общества, Кальвин не оставлял надежды на то, что они могли бы быть потенциальным резервом для увеличения количества истинных христиан. По отношению к французам это означало, что им следовало более решительно продвигать дело начатого строительства новой национальной Церкви, сохраняя постоянную готовность к эмиграции.

По отношению к членам реформационных сообществ в Италии призыв «реформировать себя на своем месте, не способствуя злу» означал жесткую альтернативу — либо готовность к неизбежной мученической гибели, либо бегство из владений Антихриста. Численный рост итальянской колонии в Женеве служил для Кальвина и его сподвижников важным подтверждением правильности их борьбы с позицией «медлителей». Поэтому чрезвычайно высоко оценил реформатор жизненный выбор одного из самых знатных итальянских иммигрантов Женевы — маркиза де Вико, посвятив ему свои «Комментарии к Первому посланию Павла к Коринфянам», изданные в 1556 г.

В посвящении реформатор рассказывал о том, при каких обстоятельствах Галеаццо Караччоло, «единственный сын и законный наследник маркиза де Вико, высокородный муж, замечательный своими добродетелями еще больше, чем родовитостью», обрел новую веру. Будучи человеком знатным и богатым, процветавшим в великосветском обществе и счастливым в семейной жизни, он добровольно лишил себя всего этого, оставив родину и переселившись в «лагерь Христа». Ему были доступны все соблазны мира, но он удовлетворился «нашей простотой», избрав скромный образ жизни человека из народа. Хотя расставаться со своими именами и титулами, чтобы они не препятствовали верующему подражать Христу, должно было бы, по мнению Кальвина, быть обычным для христиан делом, случается это слишком редко. Едва ли один человек из ста, владея каким либо «именьцем», готов к тому чтобы расстаться со своим имуществом ради своей веры. Христианское сообщество в целом, хотя и признает евангельское учение, но проявляет нерадивость и холодность. Главная добродетель верующего — готовность к самоотречению — усваивается медленно, и, обращаясь к «медлителям», автор надеется, что они станут подражать поступкам маркиза де Вико. «Я на собственном опыте убедился, что твой пример служит подтверждением моей веры и моей набожности, и все дети Божьи здесь [в Женеве] согласны со мной относительно особой пользы твоего примера»²³.

Галеаццо Караччоло, сын одного из советников Неаполитанского вице-короля, получившего титул маркиза де Вико от императора Карла V, родился в январе 1517 г. и служил камергером императорского двора, состоя в браке с дочерью герцога Ночеры Викторией Караффа. Религиозные убеждения молодого маркиза складывались под влиянием реформационных устремлений, захвативших часть итальянской элиты в 1530–1540-е гг. Галеаццо часто бывал в Неаполе, где с 1533 г. поселился испанский религиозный философ Хуан де Вальдес, скептически относившийся к католицизму. Хотя католические авторы называли его «лютеранским еретиком», в кружке Хуана де Вальдеса обсуждали идеи спасения, отнюдь не помышляя об открытом разрыве с римской Церковью. Однако, одной из первых жертв преследования «лютеранской ереси» в Италии стал участник кружка Вальдеса Франческо Казерта, который привел в дом к Вальдесу Галеаццо Караччоло. После смерти Вальдеса в 1541 г. Галеаццо посещал проповеди Пьетромартире Вермильи, который, комментируя Послания Павла, призывал к поискам «истинной» веры.

Важным этапом в формировании взглядов Галеаццо было сближение с Маркантонио Фламинио, врачом и поэтом из Вероны, который перелагал псалмы в латинские оды, впоследствии внесенные в папский «Индекс запрещенных книг». В переписке между Карачоло и Фламинио обсуждались проблемы обновления веры, которые интересовали тогда и будущего кардинала Реджинальда Пола, и маркизу Пескара Витторио Колонна. Тогда же в Неаполитанском королевстве действовали анабаптистские проповедники, пыгавшиеся заинтересовать своим учением тех, кого волновали реформационные идеи²⁴.

Часто бывая по делам службы в немецких городах, в частности, в Страсбурге и в Регенсбурге, Галеаццо находился в курсе событий Реформации, следил за реформационной литературой, и, по свидетельству его биографа, именно в Германии начал понимать, что Бог требует от человека значительно большего, чем простое согласие с более правильным, чем у римской Церкви, вероучением. В это время решать проблему выбора между своими религиозными убеждениями и своим отечеством в Италии было значительно труднее, чем за Альпами. Здесь продолжал действовать изданный в 1536 г. указ Карла V о запрете общения с «лютеранами» под угрозой казни и конфискации имущества. В Неаполе участились случаи сожжения книг немецких и итальянских реформаторов. Начались процессы над «еретиками», и в 1542 г. был казнен Франческо Казерта. Большинство последователей Вальдеса заявили о своей лояльности к католицизму, то есть избрали для себя позицию «медлителей», в то время как убежденные проповедники реформационных идей Бернардино Оккино и Пьетромартине Вермильи приняли решение покинуть Италию.

В такой обстановке Галеаццо Карачоло продолжал открыто высказывать свою преданность новой вере, что при дворе воспринималось в лучшем случае как чудачество, но в семье привело к разрыву. Отец пытался увещеваниями и угрозами вернуть сына к привычным устоям жизни. Жена, которую Галеаццо склонял к отъезду вместе с шестью детьми, его не поняла. Над семьей нависла угроза быть обесчещенной в глазах высшего общества, и это произошло. Галеаццо, находившийся в свите императора в Аугсбурге, 26 мая 1551 г. отправился оттуда не вместе со всем двором в Нидерланды, а по направлению к Женеве.

В регистрах женевого городского совета от 8 июня 1551 г. отмечено, что «прибыл некто, именующий себя маркизом де Вико и пожелавший жить в стране Божьей по Евангелию»²⁵.

Обосновавшись в Женеве, Галеаццо быстро сблизился с Кальвином. Он стал его верной опорой в делах по регулированию отношений между церковными властями и весьма беспокойной общиной итальянских иммигрантов, среди которых неоднократно возникали антитринитарные споры, ставившие под сомнение официальное кальвинистское исповедание веры. На протяжении тридцати лет Галеаццо Карачоло, будучи гражданином Женевы, оставался старейшиной итальянской общины, первым пастором которой был избран, по его настоянию, другой знатный итальянский иммигрант Чельзо Мартиненго.

Для Кальвина очень важным было то обстоятельство, что Галеаццо Караччоло и после переезда в Женеву демонстрировал образцовую преданность реформированной религии вопреки новым соблазнам и искушениям, которым подвергала маркиза его католическая родня.

Бегство в Женеву и разрыв с католичеством представителя родовитого дворянского семейства Италии, став достоянием гласности, ущемляли престиж его родственников и непосредственно задевали интересы иерархов римской курии, рассчитывавших на папский престол. Поэтому группа лиц помогала Николо Антонио Караччоло, отцу Галеаццо, в стараниях выманить перебежчика из Женевы. Когда, по просьбе отца, выхлопотавшего для сына охранную грамоту, Галеаццо приехал на свидание с родными в Верону в апреле 1555 г., его уговаривали остаться. Приехавший для уговоров Джироламо Фракасторо, поэт, философ и врач, красноречиво обличал кальвинистов перед своим слушателем, но тот решительно отверг попытку. Вскоре, 26 мая 1555 г., папский престол занял под именем Павла IV неаполитанец Джанпьетро Караффа, приходившийся братом давно умершей матери Галеаццо. Чтобы не оскорбить честь своего титула родственными связями с кальвинистской Женевой, Павел IV предлагал молодому маркизу выехать в любой город Венецианской республики, обещая гарантию от преследований. Отец, вызвав сына в Мантую, вновь умолял его возвратиться в Италию, чтобы жить там, как подобает людям их положения во дворце с семьей, пусть даже исповедуя иную веру. Однако, тот возвратился в Женеву.

На обратном пути в Ферраре он был принят герцогиней Ренатой²⁶, постоянно получавшей духовные наставления Кальвина, и состоялась их долгая беседа с обсуждением некоторых вероучительных вопросов и положения дел в итальянской общине Женевы. Своеобразным ответом Галеаццо на новую попытку поколебать его убеждения было его ходатайство о даровании права гражданства, которое он получил 11 ноября 1555 г. Впрочем, связи Галеаццо с семьей не прерывались, и в 1558 г. он вновь приезжал в свои владения повидаться с родными и попытаться склонить жену присоединиться к нему. Виктория Караффа, которой ее исповедники разъясняли, что ей и детям грозит отлучение от Церкви, не решилась на отъезд. В связи с распадом семьи перед Галеаццо встала проблема развода, которую решали его новые единоверцы.

Нравственное оправдание разводу женевские священнослужители искали долго, консультируясь с богословами соседних швейцарских городов. Муниципалитет Женевы предварительно обратился с посланием к Виктории Караффа с целью склонить ее к приезду очень серьезной уступкой. Ей предлагалась возможность сохранить брак, в котором она могла бы жить «как папистка», а он «как евангелист», но исповедники, контролировавшие гордую и благородную даму, отвергли это предложение. Тогда церковные власти Женевы нашли легитимное основание развода в тексте «И всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли ради имени Моего, получают во сто крат и наследуют жизнь вечную» (Мф 19.29)²⁷.

Несмотря на официальное расторжение прежнего брака и вступление Галеаццо в новый брак, родственники и посланцы от донны Виктории продолжали прибывать в Женеву, не оставляя попыток различными способами, вплоть до угроз и подкупа, заставить маркиза покинуть город. Городские власти и пасторы, продолжавшие оказывать особое покровительство маркизу после смерти Кальвина, также считали очень важным для престижа республики пребывание в нем знатного иммигранта, родственника Папы. Они защищали его безопасность, помогали улаживать конфликты, ограждали от посещений сомнительных лиц. Имперским указом Галеаццо был лишен прав наследства на маркизат, и, потеряв имущество и доходы, жил на положении бюргера. Вплоть до кончины в 1586 г. им продолжали интересоваться европейские князья и принцы, которые при посещении Женевы оказывали ему должные почести.

В европейской литературе внимание к фигуре Галеаццо Караччоло поддерживалось до конца XVII — начала XVIII вв. благодаря сочинению его соотечественника Николо Бальбани, также увлеченного идеями Кальвина. Приехав из Лукки в Женеву в июле 1557 г. и став священнослужителем (министром) итальянской общины в 1561 г., Бальбани в 1566 г. перевел на итальянский язык Катехизис Кальвина и создал труд под названием «Жизнь маркиза Галеаццо Караччоло, являющая собой один из самых редких примеров стойкости в религии»²⁸. Книга впервые появилась в печати в Женеве по-итальянски в 1587 г., то есть в год смерти Бальбани, затем вышли ее переводы на латинский, английский и французский языки, переиздания публиковались в 1717 и 1854 г.²⁹ Сочинение Бальбани, повествуя о происхождении, занятиях и устремлениях Галеаццо Караччоло, сосредоточено на пристальном сопереживании его духовным исканиям. Будучи, по существу, панегириком редчайшему примеру идеального христианина, оно знакомит читателя не только с фактами жизни героя, которые можно проверить по другим источникам, но и с движениями его души, рассуждениями, молитвами. В центре внимания автора вопрос о причинах неординарной стойкости религиозных убеждений Галеаццо, которая отличала его от прочих учеников Хуана де Вальдеса. Они в сочинении уверенно названы «медлителями», не желавшими расставаться с родными краями³⁰.

В отличие от тех, кто готов был приписать поступки маркиза черной меланхолии, Бальбани восхваляет его как Божьего избранника, добровольно пожертвовавшего благополучием во имя «свободы совести»³¹. В поисках мотива, объясняющего образцовое христианское поведение своего героя, Бальбани приводит рассуждение о том, что «согласно чистой евангельской религии нельзя сохранить свою веру, живя среди тех, кто зачисляет тебя в разряд еретиков»³², то есть повторяет тезисы Кальвина. Сочинение рассказывает о том, как герой понял, что Женева является средоточием свободы духа, гаванью спасения от заблуждений папства и профанного отношения к миру вообще. Затем герой обретает духовного наставника и отца в лице Кальвина.

Приводя полностью тексты писем Кальвина к Караччоло и посвящения ему, призывавшие как можно больше людей следовать примеру образцового христиана-

нина, автор подчеркивает вклад Галеаццо в церковные дела итальянской общины Женева. В центре внимания находится описание борьбы героя со свойствами человеческой природы — привязанностью к жене и малолетним детям, которые, в слезах, на коленях, целуя ноги отца, умоляли его остаться с ними. В этой душевной борьбе советы, пронизательность и дружеское участие Кальвина тоже помогали разрешить жизненную драму. В итоге, сочинение Бальбани выполнено как развернутая иллюстрация к положениям Кальвина о необходимости преодолеть терпимость к «медлителям» в обществе, благо которого требует от каждого человека стремиться к идеальному выполнению требований христианской морали.

Примечания

- ¹ *Doumergue E.* Jean Calvin. T. 5. P. 414.
- ² *Ginzburg C.* Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del 1500. Torino, 1970. P. 106.
- ³ *Ibid.* P. 130 sq.
- ⁴ «Lettre d'Écalampade écrite aux Vaudois de Provence, qui estimoient pouvoir servir a Dieu en prostituant leur corps devant Idoles Papistiques». *Droz E.* Chemins de l'hérésie. Textes et documents. Genève, 1970. T. 1. P. 92.
- ⁵ «Quod sacramentis a Papistis accipites et eo ipsorum impietatem confirmatis, ne palam confitemini eum qui nos redemit et finxit magna est infirmitas, quam oramus ne vobis Deum imputet». *Ibid.* P. 90.
- ⁶ «Epistolae duae de rebus hoc saeculo cognitu apprime necessariis. Epistola prima. De fugiendis impiorum illicitis sacris, et puritate christianae religionis observanda. Epistola secunda. De christiani hominis officio in sacerdotiis papalis ecclesiae vel administrandi vel abiiciendi». OC 5, 233–312.
- ⁷ *Herminjard A.* Correspondance des Réformateurs. T. 6. P. 627–635.
- ⁸ OC 11, 323–331.
- ⁹ Petit traité montrant que c'est que doit faire un homme fidèle connaissant la vérité de l'Évangile quand il est entre les papistes. // *Calvin J.* Œuvres choisies./Ed. O. Millet. Paris, 1995. P. 127–181.
- ¹⁰ Excuse de Jehan Calvin a messieurs les nicodememites, sur la complaincte qu'ilz font de sa trop grand'rigueur. OC 6, 593 614.
- ¹¹ «Et puis qu'ilz m'accompagnent à un capitain: pourquoy sont ilz si malings et inhumains, de ne se contenter que ie face autant en ceste bataille spiritutlle que nous avons contre le regne de Satan, qu'on pourroit demander d'un bon et fidele capitaine, qui servira à un prince terrien?» OC 6, 607.
- ¹² *Stephen R.* Histoire du protestantisme française. Paris, 1961. P. 104–106.
- ¹³ OC 12, 7–8.
- ¹⁴ OC 6, 628.
- ¹⁵ OC 6. P. XXX.
- ¹⁶ Bonnet J. ed. Lettres de Jean Calvin. T. 1. P. 6.
- ¹⁷ OC 12, 729.
- ¹⁸ OC 13, 433–434.
- ¹⁹ «Le Temporiseur par Eutichius Myonius avec plusieurs bons conseilz et advis sur la mesme matiere. Savoir est comment chacun fidele se doit maintenir entre les Papistes». *Droz E.* Chemins de l'hérésie. T. 2. P. 186–249.
- ²⁰ «Proscærus proprement signifie celui qui n'a point de duree, sinon pour quelque peu de temps. Toutesfois je l'ay ici nommé, Temporiseur. Pource que noz simulateurs sont vraiment telz, servans plus au temps, que a Dieu, et a leur salut». *Ibid.* P. 189.
- ²¹ «La paix du Christ n'est pas du monde, elle n'est sans la verité de Dieu, elle ne deffend nulz erreurs, superstitions ou faulz services, ny autres pechés execrables, ny la tyrannie des faulz Chrestiens, ains pacifie les consciences des fideles envers Dieu, et puis entre eux mesmes». *Ibid.* P. 232.

- ²² Ibid. P. 234–247.
- ²³ OC 16, 13.
- ²⁴ *Cantu C.* Les hérétiques d'Italie. Paris, 1870, T. 3. P. 347–355.
- ²⁵ *Doumergue E.* Jean Calvin. T. 3. P. 635.
- ²⁶ *Ревуненкова Н. В.* Рената Феррарская и Жан Кальвин. // Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени. /Ред. Г. Е. Лебедева. Вып. 7. СПб., 2008. С. 151–172.
- ²⁷ OC 17, 510.
- ²⁸ *Balbani Nicolo.* La vie du marquis Galeace Caracciolo dans laquelle se vit l'un des plus rares exemples de constance au fait de la religion. [Trad. Tessier de L'Estang.] Genève, Jean Louis du Pom, 1681. P. 50.
- ²⁹ *Croce B.* Galéas Caracciolo marquis de Vico. Genève, 1965. P. 104–106.
- ³⁰ *Balbani Nicolo.* La vie du marquis Galeace Caracciolo. P. 40.
- ³¹ Ibid. P. 68.
- ³² Ibid. P. 108.

ГЛАВА 7. ПУТЬ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ХРИСТИАНИНА

Поведению христианина в миру, его мотивам, целям и способам воспитания посвящено произведение Кальвина «О христианской жизни», впервые опубликованное в 1539 г. Вначале этот текст завершал вторую латинскую редакцию «Наставления в христианской вере», затем получил распространение в виде самостоятельной небольшой «книжицы», о чем свидетельствует письмо из Пуатье от 1540 г. В нем молодой французский протестант сообщал реформатору: «Знай, что среди твоих трудов я часто перечитываю книжицу, которая называется «О христианской жизни», где ты так убедительно обучаешь Христу; но чтения ее, даже неоднократного, мне мало, и я решил продлить общение с той книжицей, сделав ее перевод [с латыни на французский]»¹. Сохранились три прижизненных издания отдельного кодекса «О христианской жизни», а благодаря многим его переизданиям во второй половине XVI в. и в XVII в. за сочинением закрепилось наименование «Золотой книжицы Кальвина об истинно христианской жизни»². Поскольку произведение создавалось в Страсбурге в то время, когда реформатор был пастором французской общины, постановка проблем в нем во многом обусловлена пасторской практикой при сотрудничестве с Мартином Бucerом, который в 1538 г. опубликовал трактат «О попечении души» на темы морального воспитания.

Сочинение Кальвина «О христианской жизни» было целиком включено им в третью книгу окончательной редакции «Наставления», где оно составляет главы с шестой по десятую. По форме оно строится как серия проповедей о том, как Бог помогает верующим, ведя их по пути избавления от рабства во грехе к безупречной святости, а возможно, и к избранничеству. Этот путь проложил Христос, и переживание близости к Нему, созерцание движений Его души, воодушевление крестным подвигом формируют чувства христианина, являясь «школой», в которой он получает «обучение Христу».

Читателю автор представляет «живую картину» тайной трансформации души. Ее производит Святой Дух, но новые мысли и чувства возникают в душе при условии, что христианин хочет справиться с моральными задачами, которые выдвигаются перед ним в определенной последовательности. Отправная точка совершенствования — разрыв с природным человеком, который пал во грехе и уклонился от истинной цели своего сотворения, пребывая в тлене и скверне вплоть до пришествия Христа. К природному человеку философы обращали призывы придерживаться добродетели, якобы соответствующей при-

роде, но тщетно. Любовь к справедливости осталась неведомой природному человеку, лишь меч Святого Духа истребляет присущее природе зло, а воскресение к новой жизни и праведности вне Христа невозможно.

Поучения реформатора начинаются с тезиса о превосходстве Священного Писания над рассуждениями античных философов об обязанностях и добродетелях. Эти философы характеризуются как люди, скупаемые честолюбием, высокопарные, старавшиеся придать форме изложения особый блеск ради самолюбования. Настаивая на отсутствии праведности среди философов, которым не довелось испытать внушений Святого Духа, Кальвин активно привлекал внимание своих читателей к религиозно-философской проблеме, казалось бы, отвлеченной — спасения добродетельных язычников, столь важной для гуманистического христианства вообще, и, в особенности, для философской ереси XVI в.

Вопрос о судьбе античных поэтов и философов, таких как Сократ и Цицерон, которым случайно выпало родиться и завершить земной путь до пришествия Христа, обсуждался как один из самых насущных и волнующих умы людей в европейской литературе XIV–XV вв.³ Размышляя о законах посмертного воздаяния, Данте в «Божественной Комедии» представил добродетельных язычников обитателями Лимба на границе девяти кругов адской воронки, то есть изменил судьбу, которую им определило средневековое богословие. Они получили избавление от адских мук, хотя поэт и не считал их достойными полного спасения в раю. Общепринятая средневековая традиция осуждала нехристиан на вечные муки, но Франческо Петрарка, родоначальник гуманизма, думал и чувствовал иначе. Он был убежден во внутренней близости древних мудрецов к христианству и не калялся, как Иероним, наслаждаясь умом и красноречием Цицерона, но выражал уверенность в том, что сам Цицерон был бы христианином, если бы смог увидеть Христа. Развивая направление «благочестивой философии», Марсилио Фичино в специальном послании «О спасении философов до пришествия Христа» доказывал, что древние языческие мудрецы избежали преисподней и смогли достигнуть небесного блаженства подобно библейским патриархам и пророкам, изведенным из ада Христом.

Эти представления легли в основу учения о всеобщем спасении добродетельных людей вне исповедных различий, которое в XVI в. отличало духовное движение, обособившееся в реформационном движении в итальянскую философскую ересь⁴. Многие реформаторы из Италии, порывая с католичеством, подобно Бернардино Окино, Челио Секондо Курионе, Лелио Соццини, разочаровались в кальвинистской доктрине, публично осудили вместе с Себастьяном Кастеллионом расправу с Мигелем Серветом. Удары со стороны итальянских радикальных реформаторов по европейскому авторитету Кальвина и Теодора де Беза воспринимались ими значительно острее, чем привычные нападки католиков. В сочинениях итальянских мыслителей им, не без основания, виделась более серьезная угроза делу строительства новой Церкви и программе воспитания христианина, исключавшей толерантность.

Гуманистическое богословие Марсилио Фичино и Эразма Роттердамского оправдывало молитвы «святому Сократу», и это умонастроение оставалось близким таким выдающимся церковным деятелям Реформации, как Ульрих Цвингли, Филипп Меланхтон, Мартин Бucer. В отличие от них, система богословских положений Кальвина закрыла врата христианского рая перед древними мудрецами, чтобы точно указать христианам границу между мирской философией и божественной истиной. При этом реформатор отстаивал ортодоксальную средневековую традицию более ревностно, чем святой Фома Аквинский, который в размышлениях о судьбе праведных язычников искал и находил доказательства в пользу их спасения⁵.

Путь Христа, учил реформатор, направляет верующего прочь от природного человека, естественной морали и стана философов к Божьему царству. В качестве главного условия формирования морали выдвигалась задача христианина облечься во Христа в нового человека, отрешиться от ветхого, истлевающего в обольстительных похотях, для чего Евангелие должно укорениться в душе во сто тысяч раз сильнее, чем любое философское поучение. Чтобы учение приносило пользу и давало свои плоды, оно должно преобразовать нашу натуру, и Писание дает возможность развивать нравственное учение, будучи выдающимся примером для подражания.

Однако возможно ли, чтобы нравы христианина абсолютно и полно соответствовали Евангелию? Нет. Между евангельским идеалом и реальным человеком, который надеется найти удовлетворение в жизни, пролегла пропасть. Одни люди отличаются необузданной алчностью, жадной властью, любовью к роскоши, другие боятся и отчаянно ненавидят бедность, убожество, унижение. Очевидна тревожность духа всех, кто устраивает жизнь по собственному разумению. Не найти ни одного человека, который хотя бы отдаленно приблизился к совершенству, хотя кое-кто и старается, но большинство людей вовсе не приблизились к нему. Если бы Церковь отказывала в попечении верующим, отклонявшимся от евангельских моральных норм, она осталась бы без мирян.

Очевидно, заповеданное Богом совершенство означает цель, к достижению которой следует стремиться, постоянно прилагая усилия, и текст «О христианской жизни» включает проповедь терпения и упорства: «Сколь бы медленно человек ни продвигался, он понемногу приближается к заветной цели. Будем же непрестанно стремиться как можно больше преуспеть на стезе Господней, но да не утратим решимости, если преуспеем в малом. Даже если наши чаяния не сбылись, еще не все потеряно, если день сегодняшний лучше дня вчерашнего. Лишь бы мы устремились к чистой и поистине простой цели и старались ее достичь, не обманываясь суетной лестью и не прощая себе пороков, но пытаемся становиться день ото дня лучше, пока не будем приближены к высшему благу, которого мы должны искать и добиваться в течение всей своей жизни, чтобы, избавившись от немощи нашей плоти, приобщиться к нему и стать его равноправным участником; именно когда Бог призвет нас к себе»⁶.

Об иллюзорности того, что человек может полагаться на себя, свое трудолюбие или смекалку, тщеславие или ухищрения, свидетельствует незащищенность земного бытия, постоянно чреватого бедой. Склонность человека возвышать себя, переоценивать свою силу и верить, что благодаря добродетели преодолеваются трудности, Кальвин относит к свойствам человеческой природы. Когда же позор, бедность, болезни лишают человека сил, ставят его на край гибели, тогда опоры в себе не бывает. В реальной жизни нет ни мира, ни покоя, ни справедливости, ведь нечестивцы правят богатейшими государствами, а борцы за евангельский идеал терпят гонения.

Происхождение зла в миру не должно вызывать сомнений, оно — от Сатаны, хотя презренные святотатцы винят Бога в происхождении зла, сомневаясь в первоначальном грехе. Зло жизни, согласно моральной проповеди Кальвина, «допущено свыше»: «Господь... наставляет своих служителей о суетности земной жизни, постоянно предостерегая их всяческими несчастьями. И чтобы они не ждали от земной жизни мира и покоя, Он допускает, что их часто тревожат и терзают войны, мятежи, разбой и прочие беззакония. Чтобы они не слишком домогались преходящих богатств и были довольны тем, чем владеют, Он насыляет на них то нищету, то неурожай, то пожар, то что-либо иное; или же Он удерживает их в среднем достатке. Чтобы они не получали чрезмерной радости от брака, Он награждает их грубыми и злыми женами, которые им досаждают, либо дарит дурных детей, чтобы их унижить, либо насыляет горе, отбирая жен и детей. Если же в подобных случаях Он щадит своих служителей, то, чтобы они не возносились и не слишком возомнили о себе, Он предостерегает их болезнями и опасностями, открывая глаза на временность и хрупкость всех благ, обреченных гибели»⁷.

Глубокий пессимизм проповедника в отношении природы человека и «живой картины» людских страданий парадоксально сочетается с лирическими рассуждениями о жизни как благе. Земная жизнь постоянно притягивает человека многими утехами, привлекает заманчивой, красивой и милой видимостью, дарит наслаждения каждодневно. «Ведь Господь, прежде чем дать нам высшее откровение о наследии бессмертной славы, желает показать нам Отца в более простом, а именно, в благодеяниях, которые мы ежедневно принимаем из Его руки. Поскольку земная жизнь служит нам для постижения доброты Бога, то как разочароваться в ней, словно она вовсе лишена добра? Поэтому нам следует проникнуться к ней чувством уважения как дару божественной щедрости, который невозможно отвергнуть. Ведь если бы не хватало свидетельств Евангелия, в которых, впрочем, отнюдь нет недостатка, то сама природа учит, что надо возносить молитвы Богу как за то, что Он сотворил нас и поместил в сей мир, так и за то, что Он хранит нас здесь и наделяет всем необходимым для существования»⁸.

Многообразие человеческих потребностей и чувств входит в предусмотренную свыше цель жизни. Ведь Бог дал людям не только хлеб и воду для их жизненных нужд, но и добавил вино для веселья. Еда не только удовлетворяет

голод, но и улаждает. Одежда не просто необходима, но сообщает достоинство и приличие. Цветы полезны, красивы, ароматны. Среди камней и металлов особым очарованием обладают благородные — мрамор, слоновая кость, золото, серебро. Если люди одарены очень многим из того, что доставляет наслаждение, очевидно, христианин имеет право наслаждаться земными благами.

Здесь в свод моральных предписаний «О христианской жизни» включено строгое предостережение от помыслов о полном удовлетворении человеком теми благами, которые ему предоставлены на срок пребывания на земле. Христианам не следует в своем поведении предполагать перспективу, при которой «...мы бы пользовались постоянным блаженством здесь и не смогли бы в должной мере осознать свое убожество...»⁹. Этим предостережением Кальвин напоминал читателям об опасности эпикурейства, которое он многократно и безоговорочно порицал как вседозволенность. Но ни мирских радостей, ни чувственных наслаждений, ни интеллектуальных удовольствий кальвинизм из христианской жизни не исключал. Напротив, в моральный кодекс введена полемика с киниками и «некоторыми праведными и святыми людьми» по поводу того, что они «разрешали человеку пользоваться материальными благами лишь в той мере, в какой этого требует необходимость»¹⁰. Объектом полемики становится, таким образом, и Августин с его концепцией брака, и доктрина целибата, и аскетические подвиги святых прошлого. Требуя от верующего самостоятельной рефлексии о благополучном устройстве жизни христианина на земле, реформатор называет негуманной (*inhumaine*) философскую мысль, ограничивающую пользование сотворенными Богом благами. «Итак, оставим негуманную философию, которая, разрешая человеку пользоваться тем, что сотворено Богом, только по необходимости, не только бесосновательно отнимает у нас дозволенный плод божественных благодеяний, но и сама по себе возможна лишь при условии, что, полностью лишив человека чувств, уподобит его деревяшке»¹¹.

Нужда, или необходимость, по Кальвину, не является мерилom христианской жизни, поскольку в ней предусмотрены также радости и удовольствия. Отсюда важно определить меру «правильного» наслаждения, которое не угнетало бы совести верующего философией необходимости, но и не допускало бы свободы желаний.

В окружающей действительности, однако, подобной меры не наблюдается. «Ибо очень многие люди подчинили все свои чувства наслаждениям до такой степени, что похоронили в них свой разум. Они настолько улаждают себя золотом, мрамором, картинами, что от этого сами становятся подобны камням, словно превращаются в ископаемых и начинают походить на идолов. Кухонный аромат настолько завораживает иных людей, что у них притупляется чувствительность к духовному»¹².

Для реформатора очевидно, что богатство, достаток и комфорт сами по себе не являются источниками злоупотреблений, поэтому выбрасывать сокровища

в море, как это сделал некогда Кратет Фиванский, неразумно. Еще более неразумно и невыполнимо запрещать человеку получать от жизни удовольствие. Если христианину даны не просто средства для поддержания жизни, но и блага для ее украшения, то, не беря греха на душу, он не может отказаться от них. Значит, заблуждалась языческая мысль и не правы подвижники, ушедшие от разрешения проблемы меры пользования земными благами. Кальвин ставит вопрос о необходимости нормы, регулирующей отношение к дарам бытия, во избежание хаоса в христианском сообществе или моральной неуверенности личности. Речь идет о моральном законе, которого в природе нет, но его можно обнаружить в сердце христианина, направляемого свыше к спасению.

Следовательно, хотя свобода верующих по отношению к окружающему не должна стесняться формальными предписаниями, однако она подчиняется закону, требующему: «они должны разрешать себе наименьшее из возможного для них»¹³. Так выдвигается идея нравственного закона, который поможет людям обрести душевное равновесие, пройти полную превратностей земную жизнь, оберегая внутреннюю радость вопреки внешним преградам, воздвигаемым неутолимой плотью. Для обоснования этого закона реформатор использовал те новозаветные тексты, которые в прошлом считались базой христианской аскезы, в частности Послание к Коринфянам (1 Кор 7. 30–31): «Тот, кто требует, чтобы пользующиеся благами этого мира были как не пользующиеся, не только ставит преграду всякой невоздержанности в питье и еде, всевозможным утехам, чрезмерному честолюбию, спеси, тягостной неудовлетворенности жилищем, одеждой и образом жизни, но также исправляет всякую заботу и привязанность, отвлекающую от мыслей о небесной жизни и мешающую украшать душу истинными ценностями»¹⁴. Идеалу человека-философа, который вверяет жизнь собственному разуму, Кальвин приписывает отсутствие чувства меры. Он утверждает, что мысль о долге и приверженность моральному закону приходит к христианину лишь тогда, когда тот вверяет руководство собой Святому Духу, определяя этим содержание «христианской философии». В данном случае близкий эразмианству термин совсем не отражает воззрений Эразма на добрые начала в природе человека. Христианину Кальвин предлагал программу изживания в себе природного человека и освобождения таким образом от несправедливых свойств естественной морали.

Программа совершенствования христианина предусматривает у Кальвина умение переживать «радость и веселье» на каждом этапе никогда не прекращающегося жизненного сражения. Христианин сражается подобно воину, поставленному Богом на боевую позицию, распиная в себе ветхого человека, воскрешая себя для новой жизни. Образ, утвердившийся в сознании всей читающей Европы благодаря «Оружью христианского воина» Эразма Роттердамского, Кальвин трансформирует согласно принципам своего учения. В соответствии с ними возродить себя — значит установить гармонию между Божьим правосудием и послушанием христианина, стать праведником и святым

избранником, предназначенным к вечной жизни. Соответствия идеалу гармонии христианин старается достичь всю жизнь, и тема о возрождении верой и покаянием заняла свое место как предварительная к моральному кодексу в третьей книге «Наставления»: «Но это возрождение не происходит ни за один момент, ни за день, ни за год; Бог избавляет своих избранников от плотской испорченности посредством длительного и медленного воздействия и не перестает очищать их от скверны, преобразуя их помыслы истинной чистотой, дабы всю свою жизнь они упражнялись в покаянии и знали, что это жизненное сражение завершается лишь со смертью» (III, 3,9).

Мысль о том, что жизнь христианина развивается как приращение христианских добродетелей в процессе противоборства морального человека с природным, была весьма существенной в доктрине Лютера. Он писал: «Христос изгоняет Адама день ото дня все больше в соответствии с тем, как возрастают вера и познание Христа. Ведь истинная вера образуется не вдруг, но закладывается, прирастает и совершенствуется, пока не завершится смертью»¹⁵. Кальвин, говоря о жизненном пути верующего, подчеркивает необходимость постоянного продвижения вперед, пусть шагом, хромая или ползком, поскольку лишь наступление ограждает христианина от отступления. Таков путь ко Христу вместе со Христом. Мистическую формулу о слиянии верующего с Христом реформатор иллюстрирует большим количеством новозаветных текстов о том, что христиане — члены тела Христова, что они привиты ко Христу, что они принадлежат не себе, а Господу. Поскольку Писание учит предоставить свои тела в жертву Богу, посвятить себя Богу, думать, говорить и поступать только во славу Его, оно, как следует из текста «О христианской жизни», открыло верующему способ исправить человеческую природу: «Христианская же философия, напротив [в отличие от философии вообще] велит, чтобы разум отступил, дал место Святому Духу и подчинился его водительству дабы человек больше не жил собой, но носил бы в себе, сострадавая, Христа, живого и царствующего»¹⁶.

Евангельский идеал исключает предпочтительную заботу человека о себе, изгоняет из сердца жадность, страсть к власти, почестям, знатности, побуждает искоренять в себе честолюбие, погоню за людской хвалой и прочие тайные пороки. Христос учит отречься от самих себя, отказываться от любви к себе, дающей начало всем порокам. И нет для человека ничего более трудного, нежели смирить свои похоти, прекратить доверять своему разуму, очистить свой дух от природного начала. Любить ненавидящих, воздавать добром за зло противоречит природе. От природы человек получил склонность возвышать себя, переоценивать свои силы и добродетели.

Отсюда путь христианина ведет к сораспятию и крестному испытанию, когда страдание преобразует жизнь христианина, приближая его к идеалу Евангелия. Законченное совершенство предполагает соединение неразрывной связью трех добродетелей: воздержания (включая чистое и спокойное вкушение

всех дарованных свыше благ на земле), справедливости в общении с ближними и благочестия. Эти добродетели внеприродны, они воспитываются «божьиими бичами» страданий, на опыте которых человек убеждается в благодетельности смирения и пагубности гордости.

Преграждает человеку путь к совершенству его гордыня, для которой в оригинале «Наставления» (III, 7,4) Кальвин употребил в греческой транскрипции слово «филавтия» (φιλαντία — любовь к себе, самолюбие, себялюбие), призывая «вырвать из сердца смертельный недуг страсти к спору и к самовосхвалению»¹⁷.

Филавтию реформатор обозначил здесь как понятие, безусловно отрицательное, хотя в европейской литературе XVI в. разные авторы находили в этом греческом термине близкие им оттенки. Эразм считал, что греки красиво называли так человеческую невосприимчивость¹⁸. У него в «Похвале глупости» нимфа Филавтия с горделиво поднятыми бровями входила в свиту богини Глупости¹⁹. В трудах его корреспондента Гийома Бюде это было ключевое понятие со сложным и вполне положительным содержанием. Анализ философского словаря Гийома Бюде, проведенный исследовательницей М. М. де Ла Гарандери, показал, что здесь филавтия означает добродетель «божественного человека», такую любовь к себе, которая требует раскрытия собственной личности и уважения к себе. Добродетели христианина укреплялись, когда он, подражая Христу, переходил от «эллинства» к христианству, применяя инструменты познания языческой философии к формированию более совершенных нравственных позиций²⁰. В трудах патриарха французского гуманизма читатель встречал привычные образы просветительской литературы Реформации — христианского воина, христианского жизненного пути. Путь совершенствования христианина у Бюде представлен паломничеством через древние учения к мудрости Писания: из угрюмого и холодного погребца стоицизма в свежий сад с водоемами эпикуреизма, а также в лабиринт, скрывающий мудрость Академии, мимо сомнений пирронизма. У ног Христа паломник складывал все приобретенное на Востоке и Западе. Добываясь гармонии светского и священного, человеческого и божественного, Бюде считал, что воплощение Бога во Христе освобождало от проклятия и рабства греха, восстанавливало достоинство Божьих детей. Этика философа сочетала христианское милосердие, смирение, почитание Бога с преклонением перед добродетелью язычников, утверждая веру в победу разума над чувствами, в гармоническое развитие всех человеческих задатков, в силу индивидуальности.

В творчестве итальянского мыслителя Франческо Патрици понятие о филавтии послужило связующим звеном при построении системы взглядов, изложенной в диалогах под названием «Любовная философия». В них было сказано о том, что филавтия есть «начало, источник и основание всех других видов любви, и всех чувств нашей души, и всех мыслей, и всех деяний...»²¹. Любовь к себе философ-пантеист превратил во всеобщий закон, управлявший

космосом и моралью. При этом христианские добродетели — упование на Бога, милосердие к ближнему, прощение врагов, — оказывались разновидностями филаттии. Любовь Бога к людям у Патрици толковалось как порождение божественной филаттии, и даже сотворение мира объяснялось любовью Бога к самому себе и своей благодати. Поскольку рассуждения собеседников в «Любовной философии» доказывали, что собственное личное благо человека является мерилom нравственности, читатели диалогов Патрици получали толкование христианской любви, близкое к к эпикурейству²².

В словаре Кальвина филаттия указывала на понятие, глубоко чуждое категориям христианской этики. Размышляя над категориями этики, гуманистическая философия не делала особых акцентов на категории страдания. Напротив, моральная доктрина Кальвина подчеркнула, что жизнь людей наполнена главным образом страданием. Но само по себе страдание не обладает ценностью, если оно не сближает с Христом, не углубляет общения с Ним, поскольку лишь крестное испытание воплотило евангельский идеал. Реформатор учил, что христианин перед лицом страданий ведет себя иначе, чем философ, то есть не игнорирует его, подобно стоикам, не заглушает его горечи наслаждением, подобно эпикурейцам. Святой человек мучается от бедности, слабеет от болезней, унижен бесчестьем, страшится смерти, но выносит горести терпеливо, обретая в них силу и выдержку. Стоицизм и неостоицизм учили невозмутимости в беде и радости, относя к слабостям проявления чувств, стоны, плач, сочувствие, заботливость. Кальвин называет эту позицию варварской, жестокой и беспощадной. Такую философию Христос осудил своим поведением, ведь он стонал и плакал не только от собственных страданий, но и от сочувствия к другим. Христу были знакомы слезы и страх, смертельная скорбь души.

В полемике с неостоицизмом Кальвин обращал особое внимание на человеческие чувства Христа, причем тема уподобления Христу требовала здесь от протестантского богословия чрезвычайной бдительности. Приходилось учитывать католическую доктрину о запасе добрых дел, которые аккумулируются у Церкви разными путями, в том числе и соблюдением обетов бедности и безбрачия, прощения обид по примеру Христа. Протестантизм добивался, чтобы христиане расстались с представлением, будто запас добрых дел обеспечит путь к спасению. Поэтому в рассуждениях реформаторов о подражании Христу особое внимание уделялось неповторимости, уникальности облика и жизни единственного сына Бога. И его человеческую природу христианин не может и не должен воспроизводить слепо; например, носить нешвенную одежду или пить изготовленное в Иудее вино было бы «напрасным и легкомысленным обезьянничеством»²³. Комментируя новозаветные произведения, Кальвин постоянно обращал внимание на то, что Христос является образцом для подражания в главном: как доверять Богу, как выказывать послушание и смирение, как прощать грехи, творить молитву, быть верным божественному Слову. Исходя из текста Евангелия от Матфея (16.24), реформатор полагал,

что сам Христос требовал от своих учеников подражания лишь в двух подвигах — самоотречения и добровольного крестного страдания.

Встреча со злом неизбежна на пути христианина, каждый испытывает бедность, изгнание, унижение, позор, смерть. Ученикам Христа предстоит тяжкая, преисполненная трудов и бед жизнь. Путеводной нитью в лабиринте жизни является крест, смиряющий соблазн гордости: «Ведь, опровергая мнение, будто добродетель мы проявляем естественно, и разоблачая наше лицемерие, которое соблазняет нас и вводит в заблуждение своей лезтью, крест уничтожает надменность нашей плоти, губительную для нас»²⁴.

Благодаря кресту верующие учатся жить по предначертанию свыше, а не согласно своим разуму, желаниям, воле. Подвергая людей крестным испытаниям, Бог действует как целитель, заботящийся о выздоровлении рода человеческого. Поскольку немощны все люди без исключения, то всем положено претерпеть испытание крестом, хотя этот крест бывает различным. Высшая степень в иерархии крестных испытаний — это терпеть гонения во имя справедливости. «Будем помнить, какую честь оказывает нам Господь, даруя нам знаки того, что Он причисляет нас к своему воинству»²⁵.

Говоря о состояниях Христа больше, чем об отдельных поступках, и настаивая на внутреннем подражании, реформатор уделял особое внимание мистико-эсхатологическим аспектам темы подражания Христу: участвуя в Его страданиях, умирать вместе с Ним, чтобы воскреснуть и войти в Его блаженную вечность. Мистики французской школы нашли здесь точки соприкосновения с кальвинизмом.

Моральные поучения Кальвина внешне казались достаточно близкими практическому мистицизму нидерландских братьев «Общей жизни», или «Нового благочестия», вдохновлявших одного из самых популярных христианских моралистов позднего Средневековья Томаса ван Кемпена (Фому Кемпийского). Его книга «О подражании Христу», появившаяся около 1418 г., уже представила картину построения праведной жизни через созерцание Господних страстей, переживая которые христианин формирует свои представления о добре и зле. Нидерландский писатель не видел пользы в рассуждениях о Троице, в поклонении мощам и паломничествах, если они проходили бесследно для души. Согласно Фоме Кемпийскому, размышления о муках Христа должны были формировать у христианина индивидуальную моральную позицию вместо безликого авторитарного шаблона поведения: «О, если бы Иисус распятый проник к нам в сердце, как быстро и как полно мы бы научились тогда всему, что нам нужно!»²⁶.

Фома писал о том, что на смену внешней религии, которая не создает благочестия, приходит религия внутреннего человека. Он постоянно пребывает с Иисусом, размышляет о его святой жизни, мысленно страдает от его ран. Поиск Христа в себе и близких определяет долг самоотречения, любовь к ближнему, дает утешение и духовную радость, зовет на путь святого креста и ежедневного умерщвления тела. В крестном испытании открываются христианину

спасение и вечная жизнь; крест защищает от врагов, укрепляет добродетель и святость, побеждает лукавую и жадную человеческую природу. У Фомы есть рассуждения о том, что святые отцы страшились страданий, но побеждали себя, идя по стопам Христа, что повторится у Кальвина. Но, говоря про апостолов и мучеников, исповедников и святых дев, пренебрегавших в здешнем мире телесной оболочкой своих душ, удалившихся в пустыни и скорбевших, нидерландец поэтизировал монашеское прошлое.

Монашество, когда оно только зарождалось, когда святые отцы были близки Богу и чуждались мира, отрекаясь от богатства, друзей, родных, и едва принимали необходимое для поддержания жизни, представляется автору «О подражании Христу» желанной альтернативой нынешним временам. Сочинение в целом проникнуто настроением скорби оттого, что человек проводит жалкие и короткие дни своей жизни в суете, заблуждениях, заботах, обремененный трудами. Поэтому привязанность ко всему земному следует подрубить, как секирой подрубают корень, и вырвать вон, найти укромное место, уединиться, упражняя свободный дух в покое и молчании. Наказывая тело, презирая земное, человек должен учиться умирать для мира. Единственную отраду христианина Фома Кемпийский видел в духовном совершенствовании при условии бегства от мира.

Для Кальвина, напротив, подражание Христу — это путь совершенствования христианина в миру, где все члены христианского сообщества, размышляя о будущей жизни, обретают свыше благословение на земное бытие. Монашество лишено смысла для оправдания перед Богом не только потому, что оно постепенно изменило первоначальному идеалу. Кальвин, как и Лютер, считал, что христиане привязаны естественным порядком вещей к своей плоти, взаимному общению и выполнению мирских обязательств. Поскольку весь природный порядок вещей регулируется свыше, то и пренебрежение к мирской жизни с ее правами и обязанностями изобличает в монахе нарушителя божественной воли. Природу и все материальные блага окружающего мира Бог вручил людям на хранение, возложив на них совокупность мирских обязанностей. Кальвин выдвигал требование их неукоснительного выполнения ради правильного использования мирских благ, о чем в конце времен каждому человеку предстоит дать отчет Всевышнему.

Реформатор учил, что мир материальных вещей доверен человеческому разуму на том условии, которое содержится в Писании (Флп 4.12). Евангельское «умею жить и в скудости, умею жить и в изобилии» он конкретизирует следующим образом: в достатке христианин соблюдает умеренность, избегает излишеств, суетного показа изобилия; в бедности хранит истинное терпение, учась обходиться без недостающего. Как бы ни дискредитировал кальвинизм права разума в сфере высших истин, это отнюдь не снижает его оценки в руководстве несовершенной мирской действительностью. В земной жизни ясный ум и чистая душа подскажут, как избежать проклятия необузданности, высо-

комерия, тщеславия и суетных наслаждений, из-за которых душа утрачивает целомудрие и затмевается разум. Именно разум готовит человека к отчету перед Богом и обдумывает, как выполнить требования воздержания, скромности, умеренности, трезвости.

В классической теме средневековой литературы о подражании Христу реформатор почерпнул многие аргументы для защиты выдвинутых им идей. Отсюда страдание не вменяется в заслугу верующему, но служит залогом приближения к идеалу. Не проповедуя презрения к миру, этот идеал реализуется в действительности, где превратностей и испытаний было, несомненно, намного больше, чем довольства и счастья. Идея устоять в неизбежном крестном испытании, подражая Христу, развивается как идея необходимости нравственного закона для благополучия христианского сообщества.

Глубинный смысл подражания Христу виделся реформатору в таком пути совершенствования, который завершается не в миру. Специальный раздел трактата «О христианской жизни» отведен созерцанию будущей жизни, дающему надежду на долю божественной славы. Здесь к верующему предъявлено требование не уходить от трагической темы расставания с земной жизнью, уметь размышлять о смерти. Это очень трудно, поскольку одни люди, приходя в полное уныние от своих бед, готовы презирать жизнь, в то время как другие, упиваясь своими успехами, готовы забыть о высшем предназначении человека. Однако, если душа христианина расположена не только к самоотречению и несению креста, но и к созерцанию картины грядущего бессмертия, то она справится с плотским страхом. Картина потустороннего блаженства души намечена у Кальвина весьма скупо, но, может быть, именно поэтому она кажется вполне традиционной. Торжество справедливости наступит, когда закончится путь совершенствования, и в день Страшного Суда «...Господь должен собрать верующих для утешения в своем царстве, осушить их слезы, увенчать их славой, одеть в одежды радости, насытить неопишуемой сладостью своих яств, возвысить до своего величия, наконец, сделать их участниками своего блаженства»²⁷.

В итоге, моральная доктрина Кальвина представляла идеального верующего не беглецом от мира, образ которого вдохновлял средневековую аскетическую мысль, а мирянином, занятым благоустройством жизни по евангельским заповедям. Жизненные задачи, круг обязанностей и рамки поведения людей в христианском сообществе реформатор определял, руководствуясь принципом призвания христианина Богом. Служа своему призванию, каждый христианин выполняет священный долг и встает на путь обретения святости, которая, как оказалось, достигается не аскетическими подвигами, а правильным образом жизни. Здесь на естественный разум возложена обязанность распознавать добро и зло в мирской практике, склонять христианина к выбору профессии, угодной Богу, укреплять семейные узы и порядок в государстве. Святость мыслится — не в отказе от земных благ, а в пользовании многообразными дарами земного бытия при условии воспитания в себе евангельского чувства меры.

Проповедуя неизбежность страданий, долг самоотречения и любви к ближнему, сознательное несение каждым человеком своего креста в подражание Христу, Кальвин раскрывал перед верующими, какие опоры им даны для врачевания души, какие размышления и действия выведут их на путь спасения. Для Фомы Кемпийского праведная жизнь начиналась с отрешения от обиденной суеты и греховности, когда созидаящая себя личность отстаивала свой внутренний мир, достигала духовного удовлетворения. Напротив, у Кальвина мы находим страстную и напряженную проповедь, требующую от христианина действия, непрестанного ограждения помыслов от дьявольских соблазнов, поисков своего пути в царство небесное через служение индивидуальному призванию. В трактате «О христианской жизни» поучение о призвании подводит итог всем моральным рассуждениям.

«Мы должны также усердно следить, как того требует от нас Бог, за исполнением своего призвания в каждом поступке на протяжении всей жизни. Ведь Он знает, до какой степени человеческий разум горит нетерпением, с каким легкомыслием он разбрасывается в разные стороны и с какой самонадеянностью и алчностью стремится к постижению разнообразных явлений умом. Посему, опасаясь, как бы мы безрассудством и дерзостью не нарушили всего порядка вещей, Бог установил различия между сословиями и их образом жизни, указал каждому свое дело. И дабы никто не преступил случайно их границ, Он назвал каждый из способов жить “призванием”. Любой человек должен, таким образом, почитать свое место и положение словно назначенный на пост Богом, чтобы не скакать и не изменять опрометчиво то в ту, то в другую сторону своего жизненного пути.

Такое различие весьма необходимо потому, что все наши деяния оцениваются перед Богом в соответствии с призванием — и часто иначе, чем по суждению людского или философского разума. Не только простой народ, но и философы считают, что самым благородным и выдающимся поступком, который только можно совершить, является освобождение своей страны от тирании. Но, напротив, человек, который совершит насилие над тираном, явно осуждается Божьим гласом.

Не хочу перечислять все примеры, которые можно здесь привести. Достаточно понять, что Божье призвание должно быть для нас принципом и основанием для достижения блага во всем; и что человек, который не руководствуется призванием, никогда не отыщет верного пути к надлежащему исполнению своих обязанностей.

Он, разумеется, может совершить внешне похвальный поступок, но все же не будет допущен к Божьему престолу, хотя и снискал уважение людей. Далее, если мы не примем наше призвание как непреложное правило, то не достигнем ни правильного поведения, ни гармонии между различными сторонами жизни. Поэтому человек, который будет направлять свою жизнь к цели своего призвания, очень хорошо распорядится жизнью, так как не осмелится покушаться

на большее, нежели то, что дает призвание, и не уступит своей собственной дерзости, хорошо зная, что ему не позволено преступить границ призвания. Человек, которого мало ценят, будет, несмотря на это, спокойно довольствоваться своей участью, опасаясь покинуть ряд, в который его поместил Бог. Это также принесет большое облегчение в любых заботах, трудах, тяготах и невзгодах, ибо человек будет убежден, что Бог ведет его и при этом помогает ему.

Чиновники будут выполнять свою работу охотнее; отец семейства заставит себя исполнять свой долг решительнее; короче говоря, каждый человек терпеливее вынесет свою участь и преодолет трудности, заботы, печали и тоску, как бы велики они ни были, когда все будут твердо убеждены, что каждый несет лишь то бремя, которое возложил на его плечи Бог. Отсюда к нам придет высшее утешение: ибо не будет на земле дела столь презренного и нечистого, которое не засияло пред Богом и не стало бы чрезвычайно драгоценным, лишь бы им мы послужили нашему призванию»²⁸.

В учение о призвании Кальвин вкладывал тот же смысл, что и Лютер, создавший новое этическое понятие, в котором мирская деятельность обрела значение религиозного служения. Макс Вебер, уделявший пристальное внимание логике образования понятий, установил, что Лютер первым выразил идею выполнения долга в мирской профессии как высшую задачу религиозного человека. Представление о религиозном значении мирского будничного труда верующих он передал понятием «призвание» (*нем.* Beruf), сочетавшим значение мирского дела с эсхатологическим предназначением. Создав новое этическое понятие при переводе из Септуагинты на немецкий язык ветхозаветной Книги Премудрости Иисуса сына Сирахова (Сир 11.20–21), Лютер и при переводе новозаветных текстов из Вульгаты в 1523 г. употреблял его в качестве эквивалента латинскому *vocatio*. М. Вебер считал, что лютеровская трактовка призвания отразила элементы умонастроения людей предреформационной эпохи, веривших в божественное вмешательство в скромные жизненные дела, а также в незыблемость угодных Богу мирских порядков. Вместе с тем, он полагал, что созданное Лютером новое понятие о религиозном значении профессиональной деятельности бытовало лишь в лютеранских регионах, оставаясь неизвестным за их пределами. Он отмечал: «Кальвинисты считали апокрифы неканоническими. Они восприняли лютеровское понятие лишь в ходе развития, выдвинувшего на первый план идею испытания своей избранности, и тогда придали этому понятию особое значение. В первых (романских) переводах кальвинисты не располагали соответствующим этому понятию словом и не обладали достаточным творческим импульсом для создания подобного неологизма в рамках уже сложившихся к тому времени языков»²⁹. Отсюда сделан вывод о том, что при Кальвине призвание толковалось лишь как указание на сословную принадлежность, а собственно протестантская трудовая этика утвердилось в кальвинистских регионах позже благодаря пуританскому влиянию.

Однако, тексты Кальвина указывают, что понятие о призвании (*лат.* *vocatio*, *фр.* *vocation*) разъяснялось им с позиций, сочетающих оценку религиозной убежденности с мирской деятельностью христианина. Нравственное содержание призвания разъясняли сочинения, обращенные к «никодемитам», отправлявшим католические обряды, но принявших новое реформационное учение. В «Малом трактате, показывающем, что должен делать верующий человек, познавший истину Евангелия, если он находится среди папистов», впервые изданном в 1543 г., реформатор выражал глубокое сочувствие жизненной драме этих людей. Присутствуя на мессе, проявляя внешние знаки почитания икон и реликвий, они испытывают тайные страдания, поскольку лишены права на открытое общественное исповедание. Он вовсе не требовал, чтобы его сторонники вырвали из рук папистов реликвии или забрасывали их грязью, или силой занимали церковные кафедры, или громко проповедовали новую веру на улицах, но взывал к их совести: «пусть же каждый согласно своему призванию решает, как возносить хвалу Господу»³⁰. Наилучшим решением было бы покинуть царство Антихриста, но и у тех, кто вынужден находиться среди католиков, существуют моральные обязанности, чтобы сохранить при общении с ними определенные границы: «Если бы повсюду каждый, кого Господь одарил знанием своей истины, хотя бы наполовину выполняли свой долг каждый на своем месте, то во всем мире не осталось бы и закоулка, не заполненного приверженцами евангельского учения»³¹.

В «Ответе-извинении господам никодемитам», написанном в 1544 г., обращаясь к ученым и образованным людям, недостаточно самоотверженно, по мнению Кальвина, защищавшим принципы Реформации, он советовал, как им выполнять свой религиозный и профессиональный долг. Если это клирики, которые занялись евангельской проповедью, видя, как она нравится народу и увеличивает количество прихожан, то пусть они сделают дальнейшие усилия, помня, что, пока они выполняют свои обязанности проповедников лишь наполовину. Если это адвокаты, то пусть они не берутся защищать безнадежные дела, в которых очевидно их поражение. Если это судьи, то они не должны принимать участия в делах по рассмотрению нового учения, поскольку Божье слово не принадлежит к их юрисдикции. Если это врачи, то пусть не накладывают бесполезных пластырей на язвы, которые не умеют лечить. Философам рекомендуется не претендовать на занятия божественными науками, а тех, кто занят изучением Священного Писания, автор особенно предостерегает от злоупотреблений своим образованием, имея в виду, что все они — те «в ком есть хотя бы искорка страха Божьего и кто испытывает некое почтение к Нему, но еще не преуспел в школе Иисуса Христа»³².

Проблему нравственной оценки занятий духовенства и мирян Кальвин рассматривал в 1545 г. в трактате «Против неистовой и фантастической секты либертинов, которые называют себя духовными». Здесь, в числе прочих заблуждений либертинских проповедников опровергается тезис о том, что в Писании под призванием следует понимать влечения человека, которые побуждают его

поступать и жить «согласно тому, что сулит ему пользу, либо тому, что требует его сердце»³³. При этом либертины утверждали, что даже занятия католических клириков и монахов оправданы, поскольку они обусловлены их призванием, хотя, по убеждению Кальвина эти занятия «осуждены Богом словесно» в Писании. В числе отвергаемых Евангелием занятий Кальвин назвал «постыдные», например, мошенничество, сводничество и т. п., поскольку отвращение к подобным занятиям заложено в природе человека, что было известно уже язычникам. Он подчеркнул, что призвание — это не любой способ жить, а лишь тот, который побуждает верующего размышлять, к чему призывает его Бог, какую стезю Он ценит и считает законным. «Любой способ жить, который не свидетельствует о Его воле, следует считать ненадежным и пагубным, а именно ложным направлением, как если бы человек сбился с пути и не знает, куда он идет. Итак, то, что противоречит слову Божьему нужно осудить и считать как бы погружением в ад»³⁴.

Реформатор назвал дьявольским наущением равнодушие либертинской теологии к недостаткам и испорченности людей, если они заняты законным делом, но выполняют его аморально. В вину либертинам вменялось то, что они не протестуют против подкупов в правосудии, обмана в торговле, проявлений дворянского высокомерия, внецерковных брачных союзов. Здесь он доказывал, что либертины, подменив понятие о призвании понятием о естественных влечениях людей, реабилитировали человеческие пороки. Анализируя взгляды либертинов, которые отвергли ортодоксальную догматику, отрицали обязательность культа и исказили понятие о призвании, Кальвин обвинял их в том, что они толкают людей на путь нравственного нигилизма и утраты веры.

Примечания

¹ *Doutergue E.* Jean Calvin. Т. 4. P. 287.

² *Calvin J.* Golden booklet of the true Christian life. /Transl. H. J. van Anel. Grand Rapids, 1977.

³ *Горфункель А. Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977. С. 71–73; *Он же.* Poleмика вокруг античного наследия в эпоху Возрождения. // Античное наследие в культуре Возрождения. /Ред. Брагина Л. М. и др. М., 1984. С. 6–19.

⁴ *Горфункель А. Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. С. 321–322.

⁵ *Черняк И. Х.* Сотериология Фомы Аквинского и ренессансные представления о спасении праведных язычников. // Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени. /Ред. Г. Е. Лебедева. Вып. 5. СПб., 2005. С. 262–266; *Он же.* Проблема соотношения языческой мудрости и христианского учения в гуманистических апологиях начала XV в. // Культура и общество Италии накануне Нового времени. /Ред. А. Немилев и др. М., 1993. С. 159–167.

⁶ *Кальвин Ж.* О христианской жизни. /Пер. Н. В. Ревуненковой. Ред. А. В. Бакулов. М., 1995. С. 34.

⁷ Там же. С. 83.

⁸ Там же. С. 88.

⁹ Там же. С. 85.

¹⁰ Там же. С. 99.

¹¹ «Laissons là donc ceste Philosophie inhumaine, laquelle ne concédant à l'homme nul usage des créatures de Dieu sinon pour sa nécessité, non seulement nous prive sans raison du fruit licite de la

- bénéfice divine, mais aussi ne peut avoir lieu, sinon qu'ayant dépouillé l'homme de tout sentiment, elle le rende semblable à un tronc de bois». Benoit J. D. ed. Institution. V. 3. P. 199.
- ¹² Кальвин Ж. О христианской жизни. С. 103.
- ¹³ Там же. С. 105.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Luther M. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 1-64. Weimar, 1883-1928. Bd. 2. S. 146.
- ¹⁶ «Au contraire, la Philisophie Chrestienne veut qu'elle cède, et qu'elle se retire pour donner lieu au Saint Esprit, et estre domtée à ce que l'homme ne vive plus de soy, mais ait en soy et souffre Christ vivant et regnant». Benoit J. D. ed. Institution. V. 3. P. 166.
- ¹⁷ «... nec aliud remedium est quam ut revellatur eximis visceribus haec noxiosissima της φιλονεικας και φιλαυτιας pestis». ОС 2, 509.
- ¹⁸ Эразм Роттердамский. Оружие христианского война. // Эразм Роттердамский. Философские произведения. С. 162.
- ¹⁹ Эразм Роттердамский. Μωριάς εγκωμίων, то есть Похвала Глупости./Пер. И. Губера. // Библиотека Всемирной литературы. Т. 33. М., 1971. С. 127.
- ²⁰ La Garanderie M. M. de. Christianisme et lettres prophanes (1515-1535). Essai sur les mentalités des milieux intellectuels parisiens et sur la pensée de Guillaume Budé. Thèse. Lille — Paris, 1976. P. 97.
- ²¹ Цит. По: Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. С. 304-305.
- ²² Горфункель А. Х. «Любовная философия» Франческо Патрици и философия любви Тарквинии Мольца. // Средние века. Вып. 34. М., 1971. С. 215.
- ²³ ОС 9,552.
- ²⁴ Кальвин Ж. О христианской жизни. С. 66.
- ²⁵ Там же. С. 71.
- ²⁶ Фома Кемпийский. О подражании Христу./Пер. А. Н. Панасьева. // Богословие в культуре Средневековья. Киев, 1992. С. 261.
- ²⁷ Кальвин Ж. О христианской жизни. С. 95.
- ²⁸ Там же. С. 108.
- ²⁹ Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 128.
- ³⁰ «...mais qu'un chacun selon sa vocation en laquelle il est, avise de donner gloire à Dieu». Petit traité montrant que c'est que doit faire un homme fidèle connaissant la vérité de l'Évangile quand il est entre les papists. // Calvin J. Œuvres choisies./Ed. O. Millet. Paris, 1995. P. 138.
- ³¹ Ibid. P. 178.
- ³² ОС 6, 600-602.
- ³³ Contre la secte phantastique et furieuse des libertines, qui se nomment spirituelz. ОС 7, 210.
- ³⁴ «...c'est de considerer ou Dieu nous appelle et tenir pour vocation, tout estat qu'il prise et tient pour legitime. Toute façon de vivre qui n'a tesmoignage de Sa volonté, la tenir, non seulement pour incertaine et perilleuse: mais pour une course erronée, comme d'un homme qui est esgaré hors de son chemin et ne ne sait ou il va. Au reste ce qui est repugnant à la parole de Dieu, on le peut reprover par icelle et le tenir pour une certaine entrée d'enfer». ОС 7, 211.



Engraved by T. Woolnot.

CALVIN.

From a Print engraved by C. Dancker.

Under the Superintendance of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge.

London. Published by Charles Knight, Ludgate-Street.

1. Жан Кальвин. Литография Томаса Вулнота (1730 – 1785) по гравюру Корнелиса Данкерта (р. 1561). Издатель Чарльз Найт при содействии Общества по распространению полезных знаний. Лондон. XVIII в. (ГМИР)



2. Женевский коллоквиум 1549 г. Литография по картине Жозефа Горнунга (1792 – 1870). Рисовал Пьер-Антуан Лабушер (1807 – 1873), литограф Альфонс Леон Ноэль (1807 – 1884). Издатели А.Гупиль, Е.Гамбарт. Печатник Р.Лемерсье. Париж, Лондон, Нью-Йорк. 1853 г. (ГМИР)

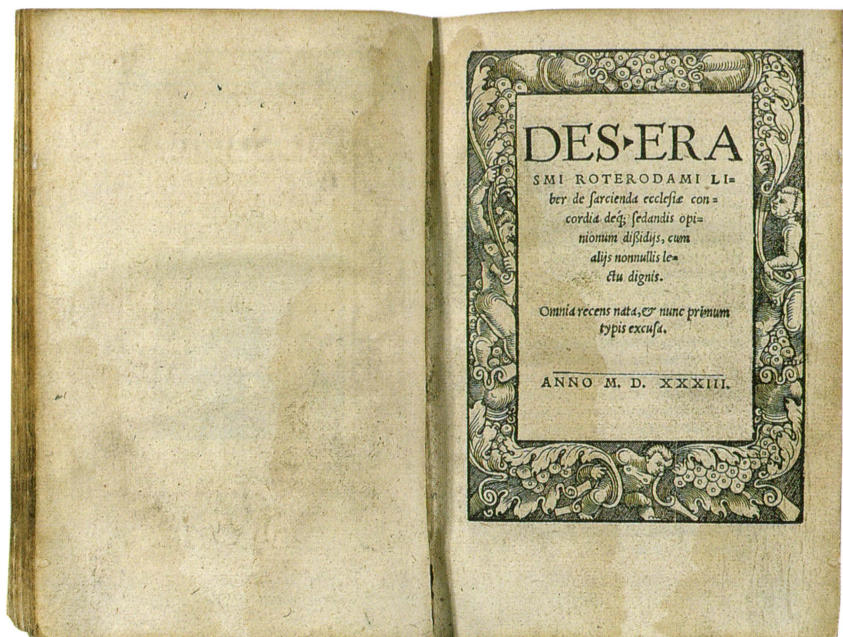
25 Sept 1542 Wvete

X

Hic scilicet, si vos vestri, commendatione mihi attinet et
 Mattheo, quas sibi remitto, ut videlicet quibusdam a me
 petat. Et tunc mitis hoc scripsi, et vobis meis id
 efficit. Nam si qua est ratio in se animalis, rogatum in
 vobis, ut operam ei sua impendat. Præterea tunc hoc
 apud nos fuit. Sempiterna signa hanc mihi vobis
 et vobis et simpliciter amari. Quod sum quod per ipsum.
 Deinde, quædam parti obsecrari, si ad minus aliquid
 adhibitas fuerit, sedulo et diligenter, in eo de se habent.
 Propterea, vobis non sic dicitur, in hoc parte dicitur
 studiosus apparet. Hoc propterea me monuit, et non parum
 referat, in qui loco dicitur ad quod adferret, nec ego
 obsecrari, in ego non male. Mattheus autem, ut videtur,
 vobis laborat, nec obsecrari pro sua parte, donec aliquid
 efficiat. Nam si supplicationem sua allis, vobis sicut
 sibi dicitur. Scitis igitur quod sicut efficitur in
 ego scitis. Vobis habet illas, in qui pro
 vobis scitis. 1572. 25. Septem.

Almunt hanc.

3. Письмо Жана Кальвина Пьеру Вире от 25 сентября 1542 г. Автограф. (Собрание Российской Национальной Библиотеки)



4. Эразм Роттердамский. О необходимости восстановить церковное согласие. Лейпциг, Николай Фабер, 1533 г. Титульный лист. (ГМИР)



5. Предсмертное прощание Кальвина. Литография с картины швейцарского художника Жозефа Горнунга (1792 – 1870). Рисовал Р.Ж.Лемерсье, литограф Ж.Ж.Жакотт. Издатель А.Гупиль. Париж. Середина XIX в. (ГМИР)



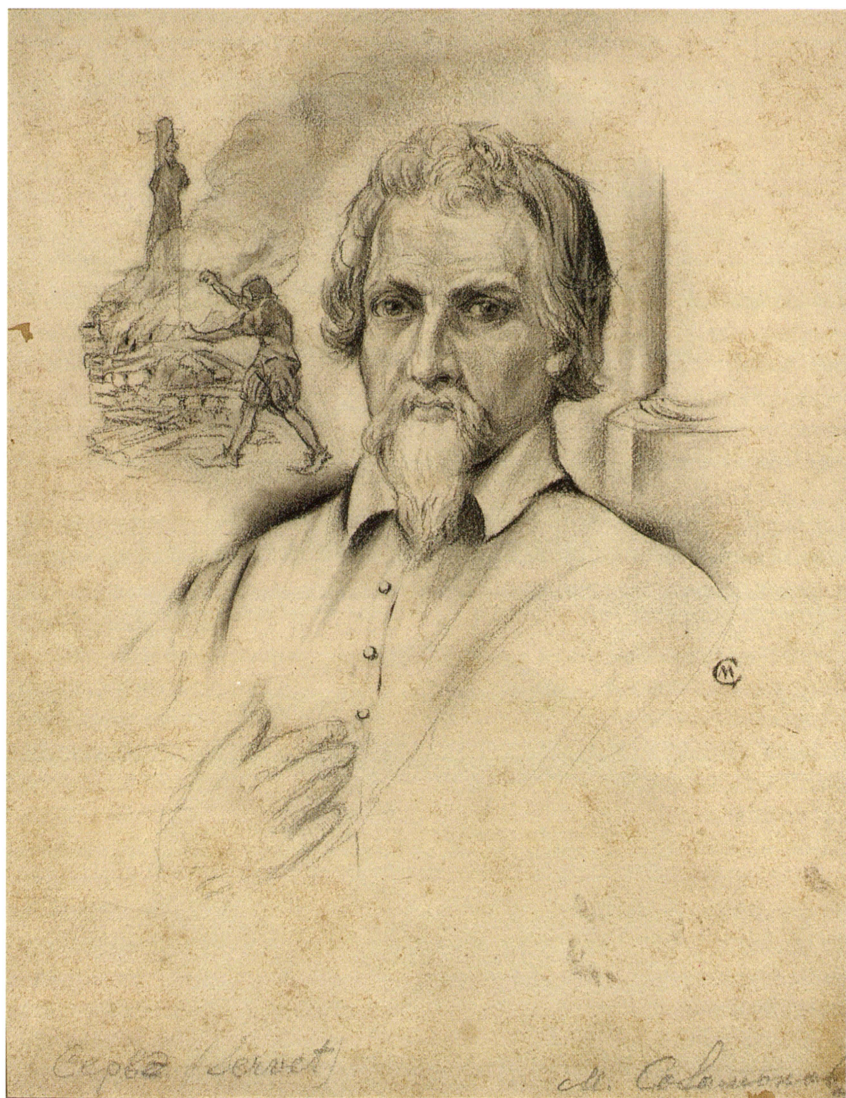
2. PETRI 2.
 Nouit Dominus pios de tentatione et peccato, in quos
 uero in die iudicij referuare cruciandos: magis autē
 eos, qui post carnē in concupiscentiis immundis, et
 uoluntate dominationis, contempnunt, audaces, sibi pla-
 centes, sectas non metuant, utroque, blasphemantes.

REVERENDIS-
 SIMO IN CHRISTO
 PATRI ET DOMINO, D.
 PETRO DE ESPINACO, ARCHI-
 episcopo ac Comiti Lugdunensi, Fran-
 cia Primate, salutem & omnem fe-
 licitatem exoptat Hiero-
 nymus Bolsec Me-
 dicus.



RATORES, qui clarivulgans
 fuerunt, eloquentiam, atque di-
 cendi facultatem in suorum cli-
 entium defensione, quam in reo-
 rum accusatione exercere inuis-
 se videntur. Et Ciceronis quidem,
 quas in accusando consumpsit, non alie ad nos ex omni-
 bus eius orationibus, actionibusue peruenierunt, quas
 quibus Verrem, ciuem Romanum, quimexpulsi aua-
 ritia, & intolerabili libidine Provinciam Siciliam ad-
 ministrauerat, est persecutus. Et furdo male dicendum
 etiam non esse, vulgo iactatum proverbium est: quod
 vel de absente, vel de vita functo aque potest intelligi.
 atque hac etiam perimit, quod non minus vulgo dicitur,
 nimirum, ut post sanata atque mortem laudes.
 Quorum hoc postremum tamen bene experimus non
 eam vim habet, quod omnes omnino homines post mor-
 tem

6. Жером Больсек. История жизни, нравов, деяний, стремлений и, наконец, смерти Иоанна Кальвина, некогда великого женевского служителя. Кельн, наследники Якоба Сотера, 1582 г. Гравюра-фронтиспис. (ГМИР)



7. Мигель Сервет. Рисунок по гравюре Кристофа ван Сихема (Амстердам. 1606). Художник М.Соломонов. Ленинград, 1938 г. (ГМИР)



8. Медаль, посвященная 300-летию швейцарской Реформации. Антуан Бови (1795 – 1877). Женева. 1835 г. Медь. (ГМИР)

ГЛАВА 8. РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРА И СОБЛАЗНЫ

Религиозную веру (*fides*) схоластическая традиция трактовала как состояние человека, полностью доверяющего авторитету Церкви. Миряне доверили клирикам не только выработку доктрины, но и дело общения их с Богом. Традиция допускала, что у мирян вера могла быть неявной — «имплицитной» — по отношению к догматам и различным положениям вероучения. Католические богословы, начиная от Петра Ломбардского и Фомы Аквинского до «Тридентского исповедания веры», подчеркивали положение, что вера означает готовность души верить тому, что содержит Писание. При исключительных правах клира на истолкование Писания милости Бога распределялись благодаря Церкви, ее таинствам и возможностям вдохновить христианина на добрые дела ради спасения¹.

В литературе Реформации размышления о вере развивались по-новому, поскольку реформаторы в большей степени, чем их предшественники, были озабочены выработками таких дефиниций, которые помогали бы каждому христианину усвоить преимущества «чистого евангельского учения», изложив его вполне доступным для простого человека образом. Когда Мартин Лютер в 1522 г. перевел на немецкий язык Новый Завет, читатели получили текст Послания апостола Павла к римлянам, подтверждавший выдвинутый им новый догмат о спасении «только верой» — *sola fide*. Доказательство нового догмата опиралось на лютеровскую интерпретацию стиха «Ибо мы признаём, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим 3.28), где два латинских слова (*sola fide*) были переданы большим количеством немецких (*allein à durch den Glauben*). Добавление слова «только» (*allein*) горячо обсуждалось реформаторами, а ряд католических критиков не без основания упрекали Лютера в порче евангельского текста. Отвечая своим оппонентам в произведении «Послание переводчика» в 1530 г., немецкий реформатор пояснял, что присоединенное им к источнику слово «только» важно для передачи подлинной мысли апостола Павла на том языке, которым говорят простые люди, например «мать семейства, дети на улицах, люди на рынке»².

Определившуюся тенденцию к популяризации фундаментальных богословских понятий, и в том числе понятия о вере, католические писатели обличали как очередное еретическое «новшество» протестантов, направленное на ослабление христианской религии. Дискредитация схоластической

трактовки, допускавшей состояние нерассуждающей слепой веры, занимала важное место в трудах реформаторов первого поколения — Лютера, Цвингли, Меланхтона, Эколампация, Буцера. Лютер неоднократно порицал душевную слепоту в церкви Антихриста, где христианину не дано познать личный опыт выработки своих чувств и убеждений. Он постоянно находил новые выражения для того, чтобы демонстрировать бесконечные, как сама Вселенная, богатства веры. Он называл веру непостижимым божественным даром, временем встречи с Богом, Словом, которое смиряет и убеждает. Часто реформатор обращался к теме мистического брака души христианина со Христом и теме возрастания веры под скрытым влиянием Бога. Комментируя Послание Павла к Римлянам, он писал, что апостол считал делом веры борьбу человеческого духа с плотью, когда под влиянием Святого Духа и благодати обретается любовь к божественному Закону. Давая вере расширительные и комплиментарные определения, не всегда имевшие опору в новозаветных текстах, он использовал идеи немецкого доминиканского проповедника Иоганна Таулера, выступившего в XIV в. против схоластического отношения к религии мирян. В целом Лютер возвышал веру как комплекс глубоких и разнообразных переживаний христианина, не стремясь к выработке четкой дефиниции³.

Мартин Буцер несколько ограничил количество проблем, связанных с рассмотрением веры. Его интересовала природа веры и ее действенность, поскольку, с одной стороны, он оставался верен некоторым идеям гуманистического христианства, а с другой — выступал теоретиком церковного протестантизма. В 1529 г. он ввел в свои «Комментарии к Псалмам» специальный раздел «Рассуждение о вере», где анализировал философско-филологический смысл понятия. По его мнению, точное понимание слова вера *πίστις* было восстановлено в трудах Лоренцо Валлы и Гийома Бюде, предложивших передавать его латинским словом *persuasio* (убеждение). Объектом этого убеждения является Божья воля направлять людей к святости и славе. Непокколебимое убеждение, что Бог является творцом сущего и вечным благодетелем, а Христос — искупителем, дарующим человеку возрождение, объясняло, по мысли Буцера, природу веры. Отсюда и действенность веры, поскольку, согласно выражению апостола, праведник жив верой, и она учит Божьей доброте, спасает, оправдывает жизнь христианина, даже если та пока несовершенна. Это полное гуманистическое определение не получило отражения в официально принятом при участии Буцера в 1530 г. «Исповедании четырех городов», где содержание веры включало признание благосклонности Бога к человеку, доверие к Богу и готовность служить Ему. Принятое тогда же «Аугсбургское исповедание веры» тоже подчеркивало, что в обретении веры главным является не усилие со стороны человека, а «благодать, праведность и прощение грехов через Христа»⁴.

В учении Мартина Буцера отразилось очень многое от ситуации, сложившейся в Страсбурге, где с 1523 г. и до отъезда Буцера в Англию в 1549 г. активно разрешались проблемы реформы католичества. Одновременно там шло

отмежевание позиций церковного протестантизма от так называемого «диссидентского» реформационного движения, в основном, анабаптистов. В полемике с ними Буцер более последовательно, чем Лютер, подчеркнул важность педагогической роли ветхозаветного Закона. Ему представлялось, что в структуре иудейского закона следует отличать важные моральные, правовые и политические предписания, преподанные свыше, от неких внешних форм их отправления, не важных для христианина. Опираясь на положения Лютера о христианском свидетельстве в Ветхом Завете, Буцер размышлял о культивировании в древности религии сердца и таинств.

Как практический руководитель новой Церкви в Страсбурге Буцер исходил из необходимости подчеркнуть связи между формированием веры и церковным строительством. Вопреки анабаптистам, отрицавшим равенство вероучительного авторитета Ветхого и Нового Заветов и стремившимся разрушить церковные структуры, в Страсбурге принимались регламенты, мотивировавшие обязательность пребывания и совершенствования христианина в Церкви. И здесь теория страсбургского реформатора, во многом разделявшего философские идеи эразмианства, не согласовалась с выводами Эразма Роттердамского, надевшегося прежде всего на личные добродетели человека и на преодоление элементов иудаизма в христианстве. Буцеру важно было подчеркнуть божественное происхождение Церкви, ее возникновение по велению Святого Духа. Церковь, по его мнению, объединяла на протяжении земной жизни избранных и отверженных, проповедовала Евангелие, отправляла таинства, соблюдала дисциплину верующих. Возвращенная своими духовными пастырями — пророками, апостолами, докторами, церковная община считалась им инструментом церковного единства, благодаря которому происходит воздействие Христа на верующих. При этом допускалось, что христиане в общине не обязаны жертвовать своей жизнью ради утверждения чистого евангельского учения. Если они оказывались во власти папистов, им важно было лишь скрытно сохранять свою веру, которой в разной степени обладали люди стойких религиозных убеждений (*firmi*) и «немошные» (*infirmi*)⁵.

Опыт реформ в Страсбурге оказал существенное влияние на взгляды Кальвина. К тому времени уже сложилось буцеровское учение о Церкви, сначала вдохновлявшее Кальвина, но впоследствии подвергнутое им критике. Готовя вторую редакцию «Наставления в христианской вере», изданную там же в Страсбурге в 1539 г. в печатной мастерской Венделина Рихеля, издавшего большинство работ Буцера, Кальвин добавил новые главы. Среди них появилась глава о соотношении Ветхого и Нового Заветов, отразившая итоги страсбургских дискуссий с анабаптистами. Под влиянием бесед с Буцером и изучения его произведений Кальвин создал разделы о божественном Провидении, о предопределении, о христианской жизни. Буцеровская формула о троякой миссии Христа — пророка, царя и первосвященника — плодотворно использовалась в «Наставлении». Однако стройную концепцию Церкви и веры

Кальвин выработал позже с учетом собственного опыта, который он приобрел за два десятилетия церковного строительства в Женеве и теоретического осмысления дальнейшего развития Реформации в Европе.

В окончательной редакции «Наставления» 1559 г. появилась глава «О вере: определение веры и присущих ей свойств», которую реформатор поместил в третью книгу своего сочинения, объединявшую антропологические идеи Реформации. Эта книга излагает темы об оправдании верой, о сущности земной жизни христианина, о «правильной» картине потустороннего бытия, о соответствии обетований Закона и Евангелия, об избранничестве и предопределении. Все темы учат читателя, «как быть причастником благодати Иисуса Христа», то есть раскрываются как христоцентрические.

Почему все, что совершил и претерпел ради спасения рода людского Сын Божий, не привело сразу к утверждению веры и не присоединило каждого человека к единому церковному телу, глава которого вознесена в небеса? Почему история христианской Церкви сложилась из постоянного преодоления различных угроз ее существованию — гонений, несогласий, ересей? Почему весть о Христе и поныне многих христиан оставляет равнодушными, а преподаваемое Евангелием учение не может преодолеть инакомыслия, религиозных разногласий, пороков и заблуждений? Задавая читателям эти вопросы, Кальвин подчеркивает, что главным творением Христа, которому поручено было указать людям выход из неразрешимых противоречий бытия, является дарование им веры, поскольку выполнение божественного Закона превышает силы и способности человека, если у него нет веры.

Прежде чем раскрыть все дары веры по существу, включая должное осмысление земной жизни христианина и строго определенную перспективу потустороннего бытия, реформатор стремился облегчить читателям усвоение ее дефиниции. Анализируя разные новозаветные истолкования понятия, он демонстрировал необходимость выведения из них «полного» определения, которым успешно могли бы оперировать теологи, но оно должно быть убедительным и для любого христианина. Реформатор объяснял, что католическая теология «запеленала Христа словно в покрывала», лишив верующего возможности непосредственного личного духовного обращения к подателю веры. Используя размышления Августина, согласно которому вера, внушенная Христом-человеком, направляет христианина к Богу (*De civ* II. 2), Кальвин подчеркнул ее божественный источник. Вера рассматривается им прежде всего как обручение христианина со Христом — в соответствии с текстами апостола Павла (2 Кор 2.2–3). Благодаря этому христианин получает священное наставничество Духа, озаряется блеском Евангелия, очищается и возрождается. Христианину недостаточно «имплицитной» неявной веры, подчинившей души простого народа Церкви, ему необходим опыт личного обретения веры через Слово, сообщенное как в Ветхом, так и в Новом Завете. Оно закладывает фундамент веры, будучи зеркалом, в котором созерцается непостижимый Бог,

и только Слово доносит до верующих веления свыше. Утверждается, что поскольку до Христа и вне Его в Слове преобладают знаки Божественных гнева и мести, то именно Сын Божий показывает доброту Отца.

В связи с этим в «Наставлении» защищается тезис, что познание Бога не только невозможно для ущербного человеческого разума, но и не имеет отношения к обретению веры. «Теперь мы можем получить исчерпывающее определение веры, если скажем, что это есть твердое и надежное знание доброй воли Бога по отношению к нам, это знание, основанное на обетовании, что дано нам даром во Иисусе Христе, открывается нашему разуму и запечатлевается в нашем сердце Святым Духом» (III, 2,7). Эта дефиниция показывает, что у Кальвина вера раскрывает себя лучше сердцем, чем разумом, скорее чувствами, нежели размышлениями. По сравнению с определениями Мартина Буцера усиливается иррационализм формулировок, поскольку не рациональное убеждение, а интуитивная уверенность в божественных истинах мотивирует акт веры. Еще в 1537 г. в «Инструкции и исповедании веры» реформатор писал, что вера «есть твердая и устойчивая уверенность сердца, с помощью которой мы надежно уповаем на Божье милосердие, обещанное нам Евангелием»⁶. В 1538 г. при составлении первого Катехизиса он уточнял: «Истинная вера — это уверенное и непоколебимое знание любви к нам Бога, нашего Отца и Спасителя во Иисусе Христе, что возведено Евангелием»⁷. Требуя от христианина яркого и возвышенного религиозного чувства, экстатических эмоций, Кальвин полагал, что все те, кто рассматривают веру как пассивное согласие с истинностью Писания, на деле искажают понятие о ней, поскольку культивируют веру без любви. «Наша» вера провозглашалась основанной на любви, переживании обетований Бога и постоянной борьбе за обретение истинного Слова Божия с нечестием, идолопоклонством, неправильными формами и объектами веры.

К характеристике главного объекта веры — потусторонней жизни — Кальвин подходил особенно тщательно, и по многим его произведениям заметно, что эсхатологические настроения составляли постоянный эмоциональный фон эпохи. В связи с этим один из известных исследователей наследия Кальвина в XX в., немецкий богослов Мартин Шульце выдвинул гипотезу о том, что размышления о вечности следует считать отправным пунктом в системе догматов всего кальвинистского учения⁸. С одной стороны, Кальвин, опираясь на многих предшественников, подчеркивал чуждые Священному Писанию истоки веры в чистилище, которое считалось злонамеренной папской фальсификацией. С другой стороны, он стремился регламентировать потустороннее пространство, сокращая количество конкретных деталей, которыми народная фантазия украшала период жизни души человека после расставания с телом до окончательного воскресения плоти. Ему пришлось столкнуться с вопросами, волновавшими внимательных и чутких читателей Писания: сколько времени понадобится Богу, чтобы начать и закончить Страшный Суд? Кого будут оживлять раньше — тех, кто раньше умер, или по степени праведности? Что будет с праведником, если

в момент Суда он еще жив? (Ответ: его смертная жизнь прекратится в одну минуту, и он обретет новую природу)⁹. Вполне ли прежним будет тело воскресшего, не произойдет ли путаница тел и душ? Зачем воскрешать отверженных, если и праведники до сих пор не в раю? Как отразится в иной жизни разница между пророками и апостолами, мучениками, девицами и замужними? Зачем восстанавливать природу человека, если воскресшие уподобятся ангелам и им не придется ни пить, ни есть, ни продолжать свой род?¹⁰

На подобные вопросы Кальвин ссылаясь в сочинениях, где он вел полемику с радикальными реформаторами, а также в комментариях, проповедях и лекциях, посвященных эсхатологическим текстам Писания. Он считал подобного рода вопросы проявлением излишнего «любопытства», обусловленного не внимательным чтением Писания, а недостаточной стойкостью веры. Люди, задававшие эти вопросы, «досаждали» реформатору своими недоумениями, ибо, по его мнению, не имели твердой уверенности в своем будущем воскресении.

Неудовлетворительным состоянием веры объяснял он миф о засыпании душ умерших до Страшного Суда, которому посвящено сочинение «Трактат, в котором доказано, что души бодрствуют и живут после того, как они покинули тела, вопреки заблуждениям некоторых невежд, которые считают, что души спят до Страшного Суда»¹¹. Это было первое богословское произведение реформатора, обнаружившее его дар защищать доктрину «чистого евангельского учения». Оно было подготовлено к печати в 1534 г. в Орлеане, но книгу удалось издать лишь в Страсбурге в 1542 г. и там же переиздать в 1544 г.¹² Актуальность темы была связана с распространением мифа в анабаптистских общинах, влияние которых в это время с трудом пыгались ограничить Мартин Буцер и Вольфганг Капитон, поощрявшие эту работу Кальвина. Вместе с тем было известно, что мифу симпатизировал Лютер, а во Франции им интересовались достаточно высокопоставленные лица из окружения Маргариты Наваррской. Анализируя «неправильную» эсхатологию, Кальвин указывал на заимствование мифа о сне души из раннесредневековых ересей. В качестве опровержения отстаивалась версия непрерывного общения души христианина с Господом. Утверждалось, что душа верующего, вкушая покой как награду за трудности жизни, ожидает обещанной славы не в состоянии сна, а в состоянии предвкушения. Причем души отверженных уже испытывают муки, которые бесконечно умножатся после Судного дня.

В целом жизнь души человека, расставшейся с телом, хотя она и отражена в евангельских текстах, неясна, и христианину не дано разглядеть «небесные закоулки», которые пытается домыслить недолжная вера. В проповедях на книгу Даниила реформатор уточнял картину потусторонней иерархии. Там слава воздавалась христианам соответственно степени святости их земной жизни, но и среди избранных трон предназначался апостолам, а корона — одному апостолу Павлу¹³. Так отмечались заслуги автора Посланий, служивших важнейшим источником реконструкции «чистого евангельского учения». Что касается образа «гесенны огненной», то здесь в виде исключения Кальвин допуская

аллегорическое толкование библейских текстов. Возможно, это наглядное предупреждение Бога своим служителям в миру с целью побудить их принять как должное крест жизни и увеличить старания взрастить свою веру.

В отличие от радикальных реформаторов Кальвин подчеркивал, что идеальная полнота веры для плотского человека исключалась. Она достигалась лишь в потусторонней жизни, сулившей переход от временной земной жизни к вечной. Однако уверенность в вечной жизни побуждает христианина совершенствовать свою веру и земную жизнь в миру, преобразуя ее по евангельским образцам. Мирская жизнь христианина, по мнению автора «Наставления в христианской вере», становилась мерилom его веры, обретенной и постоянно обновляемой благодаря божественному Слову.

В Послании к Франциску I, выступая от лица соотечественников, вынужденных покинуть Францию ради новой веры, реформатор характеризовал их стиль жизни. Он не только отводил обвинения в причастности к анабаптистским выступлениям против законных властей, но, заверяя короля в верности, обобщил опыт воздействия «чистого» почитания Бога на социальное поведение верующих: «Наша жизнь проста и тиха, как это известно всем. Милостью Божьей мы не так уж мало извлекли пользы из Евангелия, чтобы наша жизнь не могла быть для этих хулителей примером чистоты, свободы, милосердия, воздержанности, терпения, скромности и многих других добродетелей»¹⁴. Здесь же разъяснялось, что новое учение согласуется с заветами апостола Павла (Рим 12.6) пророчествовать по вере, сообразно которой христианин признает себя «нагим от любых добродетелей, дабы быть облеченным ими в Боге». Наиболее соответствующими содержанию христианской веры названы представления о прославлении Бога в каждом жизненном шаге человека, в его действиях и мыслях, в сочетании с непоколебимой уверенностью в спасении.

Рассматривая веру как тайную трансформацию души под воздействием Святого Духа, реформатор учил, что Его меч помогает истребить зло, присущее природному человеку. Поскольку Евангелие указало путь избавления от тлена и скверны, в которых пребывал природный человек до пришествия Христа, Кальвин воодушевлял верующих созерцанием идеала христианской жизни и переживанием близости ко Христу. Он писал о тайном духовном слиянии верующего с Христом, требовал постоянных нравственных усилий человека в подражание Христу. Эти идеи вполне соответствовали доктринальным требованиям Лютера, считавшего, что истинная вера и познание Христа по мере своего углубления исправляют природу человека. Опираясь на некоторые положения Лютера, Кальвин разработывал моральное учение, в котором возвышались христианские подвиги самоотречения и добровольного крестного страдания. В условиях религиозных войн второй половины XVI в. это моральное учение воодушевляло многих мучеников во имя справедливости.

Исходя из того, что Бог помогает своим служителям и ведет их по пути избавления от рабства греху к безупречной святости, реформатор вводил

святость и избранничество в идеал христианской жизни. Предполагалось, что достижение этого идеала должно стать нормой поведения верующих и регулировать отношения внутри христианского сообщества. Однако принцип деления верующих на избранников и отверженных, столь важный для решения вопроса о конечных судьбах мира и человека, не имел практического значения для подхода к решению проблем социального порядка. Некоторые критики находили нелогичным то обстоятельство, что отверженных Кальвин не исключал из социума, где они, по его мнению, смутно и без правильных выводов относили себя к христианам. Характеризуя состояние отверженности, «Наставление» допускало, что отверженные могут слышать божественное Слово, но пути возрождения для них нет, как нет и надежды на воскрешение в будущей жизни. Критерием для проверки своего будущего христианину должна служить стойкость и подлинная сила веры избранников, которые благодаря «живой» вере получают со временем избавление от смерти и вечную жизнь. Внешнее сходство немощной и нестойкой («мертвой») веры отверженных с живой и убежденной верой избранников — трудность, предусмотренная свыше для самостоятельного преодоления. Она ставит перед человеком сложную задачу уяснить комплекс требований, необходимых для формирования и укрепления своей веры.

В связи с этим верующим предлагалось испытывать себя, проверяя свою религиозную убежденность особыми переживаниями, сосредоточенными на пребывании Святого Духа и Христа в душе христианина. В данном случае смирение и кротость не должны стать помехой для самоутверждения личности, в которой «обитает Христос», поскольку тема испытания веры задана апостолом Павлом христианской рефлексии (2 Рим 8.11; 2 Кор 13.5; 1 Ин 3.24)¹⁵. Если в позднейшей кальвинистской литературе вопрос об испытании веры христианина часто приобретал прагматический характер и связывался с мирской деятельностью, то в «Наставлении» он поставлен лишь в пределах психологии религии.

Кальвин не скрывал от читателей, что приблизиться к тому, что неподвластно человеческому уму, чрезвычайно сложно. Хотя вера и определена как знание, но речь идет о знании сверхразумного, когда чувство уверенности и смелость указывают христианину, что его вера истинная. Признак истинной веры — спокойная и радостная совесть, уверенность в своем спасении, решимость бросить вызов Дьяволу и смерти, отбросив сомнения. Когда человек верит непоколебимо, он не испугается уныния, страха, отчаяния, сомнений. Он ведет сражение с собственной немощью, не проявляя ни глупого бездействия, ни снисхождения к слабостям. Таких людей, убежденных в Божьем благоволении и наделенных чувством религиозной инициативы, предстояло воспитывать исподволь, избавляя христианское сообщество от влияния установок католической традиции.

В предисловии к Катехизису, вновь составленному для женеццев в 1541 г., Кальвин критиковал католическую Церковь за отсутствие должного внимания к просвещению юношества и воспитанию веры. Свое учебное пособие он назвал

«Катехизис женеvской Церкви, то есть формулярий (молитвенник) для обучения молодежи христианству»¹⁶, где учил почитанию Бога и обретению веры как главной цели человеческой жизни. Комментируя Апостольский символ веры и Десятиcловие, он отмечал актуальные моменты вероучения реформированной Церкви: о почитании Бога сердцем и устами, о сути Закона и Евангелия, о призвании христианина, таинствах и Церкви. Особое внимание обращалось на разграничение сфер разума и веры. Катехизис учил, что разумом не понять Божьей мудрости, и усвоить непостижимое нам помогает озарение Святого Духа, когда Бог дает о себе знать в откровении благодаря вере. С юных лет человек должен знать о предстоящих на жизненном пути столкновениях с неверием, в которых истинной вере предстояло прирастать, укрепляясь мистическим опытом. В других произведениях реформатор также полемизировал с рациональными тенденциями схоластической мысли. Признавая, что в земной жизни человек может переходить от малой частицы веры к более надежному и более задушевному знанию, он полагал, что если разум при этом просвещается в отношении Бога, то лишь в определенных пределах. Человек может знать о Боге не больше, чем знает о свете узник, который пользуется солнечным светом, томясь в подземелье и видя его искоса через узкое окно вверху темницы.

Почитание Бога Кальвин обуславливал также чувством Божьего страха, которое считал одним из элементов веры. Это чувство он считал отражением стремлений христианина подчиниться велениям свыше. Оно не должно было уменьшать у истинных верующих надежды на спасение, в то время как у отверженных оно превращалось в «рабскую» боязнь быть наказанными. В «Наставлении» сказано, что истинная вера страшится ада, но даже если бы ада не было (характерное допущение!), христианин не утратил бы Божьего страха, превыше всего опасаясь оскорбить Бога. Отсюда карающего Бога следует воспринимать с надеждой, подобно Давиду и Иову, продолжавшим во всех своих невзгодах сохранять твердую уверенность, что Бог их никогда не оставит.

Свои наблюдения о степени реального усвоения христианской веры обществом Кальвин включил в книгу «О соблазнах, которые ныне мешают многим людям достичь чистого евангельского учения, а прочих развращают», над которой работал в течение 1546–1550 гг.¹⁷ Здесь рассказано о том, что тысячи верующих поспешили избавиться от тягот католической обрядности, чтобы, как им кажется, приобщиться к Евангелию. Однако очень немногие из них поняли, что новое исповедание предъявляет к человеку строгие требования, отнюдь не поощряет отклонений от церковного порядка или свободного выбора в сфере морали. У большинства непросвещенных очевидцев богословских столкновений самого разнообразного характера складывается впечатление, что вера находится в опасности, поскольку одни испытывают ее гонениями, другие пытаются ее разрушить наветами, третьи препарируют ее, разделяя на секты.

Выход из сложившейся ситуации реформатору виделся в том, чтобы научить несведущих и нестойких («немошных») разбираться в богословских кон-

фликтах и находить возражения против тех доводов, которыми «враги истины» в католическом и протестантском стане подтачивали основы христианства. Книге предпослано стихотворное обращение к робким душам, которые, придя к живому источнику Евангелия, не решаются испить из него, ибо кто-то опорочил перед ними священное учение. Доступ к незамутненной чистоте Евангелия преградили соблазны, которым дана классификация, подкрепленная анализом категорий верующих, поддавшихся искушениям. Здесь предлагается также программа мер во имя исправления бедственного положения Церкви, которое автор парадоксальным образом реабилитирует в кратком выразительном очерке превратности судеб истинной Божьей Церкви в Ветхом и Новом Завете.

Кальвин исходил из того, что вся история Церкви была историей борьбы за выживание от утеснений мирских тиранов в обстановке буйства плотских страстей и непонимания. В отличие от светских царств истинная Церковь никогда не знала ни вечного мира, ни почестей, ни богатств. На земле она всегда была Церковью, побеждающей страдания, заслуживая общепризнанное наименование «Церкви воинствующей», чтобы обрести окончательную победу лишь на небесах.

Сокрушение верующих «соблазнами» — препятствиями на пути к истинной вере — представлено как орудие Божественного промысла, которым испытывается и закаляется стойкость христиан. Находя немало общего между эпохой первоначального христианства и первыми тремя десятилетиями Реформации, Кальвин повествовал о тревоге и неуверенности, в которых пребывали реальные и потенциальные сторонники реформированной религии. Многих пугало то, что у приверженцев Евангелия нет численного превосходства над противниками, что их авторитет невелик, военные силы потерпели поражение (в Германии после поражения Шмалькальденской лиги и Аугсбургского мира 1548 г.), в то время как у папистов настало процветание. Во Франции, судьбой которой Кальвин был особенно озабочен, развернула преследования учрежденная Генрихом II в 1547 г. Огненная палата, которая к 1550 г. вынесла около 500 приговоров против «еретиков». Сорбонна выработала в 1543 г. «Двадцать шесть статей веры» для королевских судов, регулярно публикуя списки запрещенных книг, куда входили все Библии на народных языках, а также произведения Лютера, Меланхтона, Буцера, Эколампадия, Фареля, Кальвина. Поток эмиграции из Франции в Женеву, начавшийся в 1542 г., в 1547–1549 гг. удвоился. Но преследования со стороны королевской власти и папистов представлялись реформатору менее эффективными в деле разрушения религиозной убежденности, нежели влияние оппонентов «чистого евангельского учения» из стана рационалистов.

Кальвин проводил мысль о том, что идейным стержнем разнородной оппозиции новой Церкви являются попытки судить о христианском вероучении с помощью мерил разума. С этой точки зрения пропагандистами рациональных подходов к вере представлены как современные католические теологи («софисты»), так и приверженцы ряда течений Реформации («секты»), поощрявших

религиозный индивидуализм. Анализируя религиозно-философскую полемику католиков и протестантов, а также расхождения между реформаторами, Кальвин приходил к выводу, что на исходе 40-х гг. XVI в. в христианском сообществе утрачен энтузиазм начального периода Реформации и возобладало некое «равнодушие». Среди людей, заявлявших о своей приверженности новой вере, но признавших далеко не все ее предписания, обнаружили «враги Евангелия». Привлеченные новым стилем проповедей и диспутами, на которых обсуждаются основные проблемы бытия, многие люди охотно «сделали первый шаг к Евангелию», но не идут дальше по пути совершенствования христианина.

Умонастроением, которое не признает подвигов и лишений во имя веры, назван «атеизм», которого реформатор не наблюдал в простом народе, но уверенно приписал элите общества. «Посему не следует, чтобы нас смущал атеизм, хотя мы и видим, что он царит по всему миру, а в особенности при дворах королей и князей, среди праведов, протонотариев и прочих круглых колпаков, среди дворян, ростовщиков и богатых купцов»¹⁸.

Новая Церковь, считая себя «школой Иисуса Христа», рассматривает интересы защиты веры как основной принцип жизни человека, настаивая не только на внутренней перестройке человека в этом направлении, но, если потребуется, и на жертвах мирскими благами. Боязни неизбежных трудностей у многих верующих, а также позициям свободы и вседозволенности, которые прокламировались анабаптистами и либертинами, реформатор противопоставляет правила строгой моральной дисциплины и религиозной убежденности. Веру и моральную дисциплину воспитывает, согласно трактату, Божье слово в новозаветном образе обоюдоострого меча (Евр 4.12). «Короче, хотя сказано, что слово Божье должно как обоюдоострый меч не только обличать явные пороки, но, войдя в глубину сердца, пронзая до мозга костей, распознавать страсти и мысли и целиком приносить человека в жертву Богу, есть такие люди, которые хотели бы, избегая трудностей и заслуженных порицаний, кто воровать, кто развратничать, кто предаваться чревоугодию, то есть сохранить свой прежний распущенный образ жизни»¹⁹. Таких недостойных участников реформационного движения реформатор хотел бы исправить, приводя им примеры религиозной убежденности, в частности мужественное противостояние Лютера замыслам папства, затем факты сопротивления протестантов Германии предписаниям Аугсбургского «Интерима» 1548 г. Силу «непобедимой веры» явил Иоганн Фридрих Великодушный, курфюрст Саксонии, который, находясь в плену и испытывая политическое давление, заявлял, что не признает компромиссного мира и готов к любым испытаниям во спасение души.

Анализируя источники соблазнов, Кальвин с удивительной для апологета смелостью углубляется в проблему противоразумности христианской веры. В этом и состоит первый и главный тип соблазна — внутреннего, ибо сама доктрина искушает человеческий разум. Если для многих последователей Христа Его дело представлялось «безумием» (1 Кор 2.14, но в аналогичном случае в 1

Кор 1.18 синодальный перевод употребляет слово *юродство*), а для неверующих Он «камень соблазна» (1 Петр 2.7), то, очевидно, что христианам на все времена уготованы соблазны. Не случайно в эпитафии сочинения вынесены слова апостола Павла «Кто изнемогает, с кем бы я не изнемогал? Кто соблазняется, за кого бы я не воспламенялся?» (2 Кор 1.29). Излагая евангельские положения о соблазнах, Кальвин, почти как Цельс, констатирует неприемлемость догматов для разума. Разум человека бессилен вникнуть в причины воплощения Бога в тленную плоть, обращения смерти Бога в искупление человека, Его осуждения — в наше оправдание, Его осмеяния — в наше спасение.

Точно так же никто не может понять, почему Евангелие, которое учит о мире, стало предметом распрей, или зачем человеку подвиги самоотречения и несения каждым своего креста. Помимо обозначенных в Писании соблазнов ныне к верующим пришли новые, среди них — простота стиля Библии, вопросы о свободе воли, сомнения в первородном грехе, сомнения в предопределении. Все это отнесено к содержанию главного внутреннего соблазна учения. К соблазнам второго рода отнесены отсутствие единства среди реформаторов, секты и «религиозное притворство», к соблазнам третьего рода — «заблуждения» католиков.

Повторя тезис о том, что вера обусловлена не «добрыми делами» и свободной волей человека, а его упованиями на благодать, трактат подчеркивает значение смирения, самоотречения, религиозной убежденности. Католицизму не дано было справиться с этим из-за его приверженности к «идолам», под которыми в данном тексте обличается рационализм католической теологии. Вопреки Евангелию, осудившему человеческую мудрость, католические теологи «не хотят поступиться своей мудростью, которую они чтят, как идола, проявляя об этом так много забот»²⁰.

Исходя из евангельской трактовки соблазна как препятствия на пути к истинной вере, обусловленного гордостью плотского человека, Кальвин предлагал программу последовательного утверждения веры за счет принижения разума. Искушаемые соблазнами верующие распределены на категории: боязливые, невежественные, немощные и псевдомудрецы. Сожалея об опутанном тенетами невежества простом народе, он возлагал вину за его заблуждения на псевдомудрецов, в разряд которых были занесены «последователи Лукиана и Эпикура». Ранее, в 1548 г. в комментариях к Новому Завету (Гал 4.29) реформатор писал о том, что эпикурейство он считает худшим злом, чем папизм. Не прибегая ни к силе, ни к оружию, как это свойственно папистам, эпикурейцы с дьявольской помощью могут покончить со страхом Божиим, что губительно для любой Церкви. «Что касается меня, то ярость эпикурейцев огорчает меня значительно сильнее, чем ярость папистов. Правда, у них нет ни сил, ни оружия, но поскольку имя Божье мне дороже жизни, я не потерплю муки, наблюдая дьявольский сговор с целью угасить Божий страх и служение Богу, предать забвению память Христа и развратить ее злыми насмешками, ведь это мучает точно так же, как пожар, охвативший целую страну»²¹.

В трактате «О соблазнах» в качестве эпикурейцев-учинителей соблазнов названы Агриппа Неттесгеймский, Этьенн Доле, Бонавентюр Деперье и Франсуа Рабле, которые якобы были убеждены в происхождении религии из обмана. Впрочем, особым врагом христианской истины назван Мигель Сервет, учение которого, по мнению реформатора, носит еще более извращенный характер, чем эпикурейство. Пантеистическая система Сервета, отвергавшая Троицу, сотворение мира Богом и воплощение Христа, виделась Кальвину самым грозным соперником из тех, кого он определял как врагов христианской истины.

Это произведение Кальвина, в высшей степени субъективное, послужило для историков культуры Ренессанса уникальным текстом, на основе которого созданы важнейшие исследования отношения философской мысли Ренессанса к религии²². Обвинения в отступлении от веры здесь выдвинуты против людей различных религиозных убеждений, хотя и далеких от ортодоксальной догматики. Обличения направлялись против гуманистов эразмианского направления, падуанских аверроистов, скептиков, приверженцев теории происхождения религии из обмана и вообще инакомыслящих, однако здесь учтены все формы рационализма в ренессансной литературе первой половины XVI в., а также сделана одна из первых в эту эпоху попыток классифицировать их с указанием на источники.

Тезис о том, что знание генерирует соблазны, который подробно и темпераментно защищался в трактате «О соблазнах», реформатор одновременно счел необходимым изложить в последней редакции «Наставления». Здесь перечислены не все соблазны, а лишь те, которые возникают по поводу представлений о свободе христианина и его предопределения ко спасению. В центре внимания оказывается проблема воспитания совести. Для совести, — как чувства добра и зла, чувства Бога и, по определению Квинтиллиана, тысячи свидетелей в каждой душе, — знание не очень существенно. Поэтому истинный христианин может справиться с соблазнами, если он руководствуется правильной доктриной, а ее поддерживают законы христианского сообщества. Размышления о соблазнах веры побудили реформатора выработать определение совести как свидетеля в себе, не позволяющего скрывать прегрешения от Бога, и ввести эти тексты в «Наставление» (III, 19,15 и IV, 10,3).

Кальвин считал, что рационализм и неверие поощряла определенная социальная среда — придворные круги, дворянство, элита из лиц судейского звания и финансистов, крупные торговцы и высокопоставленное духовенство, но именно в этой среде ему важно было найти опору и укрепить влияние своего учения, поскольку от них во многом зависели перспективы проведения Реформации во Франции. Поэтому очень важную идейную нагрузку несет предисловие к трактату «О соблазнах», выполненное в форме послания к Лорану де Норманди, выходцу из круга высшей аристократии Франции, посвятившему себя делу Реформации.

Лоран де Норманди происходил из патрицианской семьи Нуайона, был соотечественником и ровесником Кальвина, изучал право одновременно с ним

в университете Орлеана, где оба состояли в пикардийской «нации». После завершения юридического образования в Пуатье и адвокатской практики Лоран де Норманди был назначен королевским заместителем и мэром Нуайона. Здесь он женился на внучке одного из президентов парижского парламента Анне де Вакери, связанной родством с герцогами де Сен-Симон.

Должность королевского заместителя и мэра обязывала главу города проводить официальную религиозную политику, которую с 1548 г. регулировали положения заключенного в Аугсбурге «Интерима», где уступки были сделаны протестантам только в двух их требованиях — причастия под двумя видами и брака священников. В условиях, когда в стране активизировались преследования «еретиков», в Нуайоне Лоран де Норманди давал приют в своем доме тем людям, которые присоединились к Кальвину, намереваясь покинуть Францию. В 1546 г. он присутствовал как свидетель на церемонии неофициального бракосочетания Теодора де Беза, вместе с Жаном Крепэном, будущим автором женеvской «Книги мучеников». В конце октября 1548 г. Лоран де Нормандии вместе с женой выехали в Женеву, и этот отъезд совпал с тяжелыми семейными утратами, ибо в Нуайоне вскоре умер его отец, а в Женеве через полгода умерли молодая жена и маленькая дочь. В 1550 г. приобретя в Женеве дом, он снова вступил в брак, причем венчание проводил Кальвин.

Разрыв Лорана де Норманди с католической родиной сопровождался не только его вызовом официальной власти, поскольку он оставил государственную должность, но и одновременным отъездом из Нуайона группы горожан по религиозным мотивам. В связи с этим по распоряжению верховного инквизитора Франции Матье Ори в Нуайоне были проведены искупительные обряды, а в Париже состоялся заочный суд над Лораном де Норманди и четырнадцатью сообщниками, закончившийся постановлением парижского Парламента от 7 сентября 1552 г. Приговор гласил: «Если еретиков можно будет изловить, их следует проташить на решетках по улицам, а если они не будут изловлены, то следует сделать это с их изображениями, притащить их на большую рыночную площадь и там водрузить на виселицу именно в том месте, где обычно издавна привязывают на цепь. На какой-либо виселице упомянутые фигуры де Норманди и других поименованных лиц сжечь, а постановление упомянутой парламентской курии, выписанное большими буквами на медной доске, прибить на видном месте на здании ратуши упомянутого города Нуайона или другом высоком месте на вечную память об упомянутом преступлении и в назиdание тем, кто заразился лютеранской чумой»²³.

Через несколько дней после искупительной церемонии в Нуайоне вспыхнул большой пожар, уничтоживший все дома близ центральной площади, кроме дома Кальвина, а также башню, на которую была прибита позорная памятная доска. Неизвестный очевидец пожара писал Кальвину 15 февраля 1553 г.: «Я не сомневаюсь, что Бог не пожелал сохранять свидетельства против жителей Вашего города, изображения которых жгли восемь или десять дней назад вместе с изо-

бражением господина де Норманди»²⁴. Копию постановления Парламента доставили Кальвину, и он был удивлен, что там не упомянули его имени.

Лоран де Нормандии, будучи юристом с именем и доктором прав, практиковал в Женеве как адвокат, но решил посвятить себя важнейшему для целей Реформации делу производства и распространения книги. В 1557–1568 гг. он занимался подготовкой к печати комментариев Кальвина к Новому Завету, его проповедей, а также иллюстрированной Библии в мастерской Конрада Бадия. Два его прессы стояли в мастерской Франсуа Перрена, а с 1562 г. он был владельцем еще двух собственных прессов. Женевские издания Норманди отправлял во Францию, и Теодор де Без писал ему из Орлеана 12 января 1563 г., что сюда по его поручению доставлено много книг, об охране которых он позаботился²⁵. В том же году в Женеве Лоран де Нормандии вручил двум агентам для распространения во Франции 17 бочек и 4 мешка с книгами, поручая им продавать и развозить книги по своему усмотрению. В 1566 г. он купил 1300 экземпляров Комментариев Кальвина к книге пророка Иеремии, отпечатанных в мастерской Жана Крепэна, для дальнейшего продвижения на рынок. Среди его корреспондентов были издательские дома Лиона, Реймса, Меца, Безье и городов южной Франции²⁶.

В Женеве Лоран де Норманди входил в число ближайших коллег Кальвина, которые встречались ежедневно, помогали реформатору в литературной работе и осуществляли связь с кальвинистскими общинами в городах Франции. Так, в мае-июне 1552 г. Норманди вместе с Жерменом Колладоном отправился в Лион, чтобы попытаться вмешаться в процесс над пятью лозаннскими студентами, которые были там арестованы инквизицией и обречены на казнь²⁷. Осенью 1561 г. и зимой 1562 г. бывший мэр Нуайона приезжал во Францию, пытаясь отстоять наследство семьи, а затем в марте 1562 г. был принят в замке Монтаржи герцогиней Ренатой Феррарской. После возвращения из Феррары она, используя свое положение представительницы королевского дома Франции, стремилась помочь гугенотам, которым доставлял оружие Теодор де Без при участии Лорана де Норманди²⁸.

Таким образом, биография Лорана де Нормандии являла пример человека, сознательно сделавшего выбор нового жизненного пути во имя новой веры и выбор тем более назидательный, что он не был теологом, но деятельно утверждал интересы «чистого евангельского учения». Обстоятельства, осложнившие выбор его «преданного друга и возлюбленного брата», дали Кальвину драгоценный человеческий материал для подтверждения того, что стойкая и убежденная вера способна дать силы человеку перенести крестные испытания. Несчастья семьи Норманди — смерть отца, жены и дочери, истолкованные недоброжелателями как кара свыше, — не поколебали принятых семьей решений. Подтверждением служит признание жены Лорана де Норманди, которая, умирая, держала Кальвина за руку и говорила: «О, как я счастлива, что избавилась от проклятого Вавилонского плена и мне предстоит освобождение из моего последнего земного заключения! Если бы я сейчас была в Нуайоне,

я бы не посмела и рта раскрыть для правдивого исповедания своей веры, ведь священники и монахи покрыли бы меня своими богохульствами! А здесь я не только свободно восхваляю своего Спасителя, чтобы смело предстать перед Ним, но меня направляют ваши благие напутствия»²⁹. Важно также и то, что Кальвин никогда не слышал от друга ни слова сожаления о его прежней благополучной жизни в Нуайоне, ибо, пока он был королевским наместником и мэром, он был разлучен со Христом, теперь же он находится в лоне истинной Церкви, и препятствий на пути к Богу больше нет. Реформатор выражал надежду, что благодаря его книге люди, незнакомые с ними лично, узнают о редкостной набожности Лорана де Норманди.

Книга «О соблазнах» как литературный текст представляет собой памфлет, искрящийся сарказмом и гневными выпадами, но введение выполнено в форме проникновенного послания к Лорану де Норманди и датировано 10 июля 1550 г., то есть днем рождения Кальвина. Таким образом подчеркивалось, что образ этого человека, являясь лично близким реформатору, должен стать знаковой фигурой в деле преодоления соблазнов. Контраст исповедально-патетического введения с гневным саркастическим стилем содержания книги помогал автору противопоставить добро злу. Защищенное деспотизмом Бога женеvское содружество ревнителей истинной веры демонстрировало источник духовной силы, противостоявшей соблазнам, охватившим всю Европу — пространство зла. Реформатор высказывал твердое убеждение, что неблагоприятные для «чистого евангельского учения» обстоятельства являются тяжелыми, но временными испытаниями истинной христианской веры, которая преодолеет силу зла и готова претерпеть гонения во имя справедливости.

Примечания

- ¹ Dictionnaire de théologie catholique./Sous la dir. de A. Vacant, E. Mangenot. T. 1–12. Paris, 1924. T. 6. P. 55 suiv.
- ² Luther M. Sendbrief vom Dolmetschen. Цит. по: Strohl H. La pensée de la Réforme. Neuchatel — Paris, 1931. P. 68.
- ³ Strohl H. La pensée de la Réforme. P. 29–31.
- ⁴ «Мы учим людей также и тому, что термин «вера» означает не просто знание истории, так как последнее имеет место в случае с безбожниками и бесами, но это слово означает верование не только в исторические факты, но также и в последствия истории, а именно — верование в артикул о прощении грехов, а именно — что мы имеем благодать, праведность и прощение грехов через Христа». См.: Аугсбургское вероисповедание. // Книга согласия. Вероисповедание и учение лютеранской церкви. /Пер. К. Комарова. Рига, 1998. С. 35.
- ⁵ Courvoisier J. La notion d'église chez Butzer dans son développement historique. Paris, 1933; Ginzburg C. Il nicodemismo. Torino, 1970. P. 157–182.
- ⁶ Instruction et confession de foy don't on use en l'église de Genève. // OC 22, 47.
- ⁷ OC 6, 43.
- ⁸ Schulze M. Meditatio futuri vitae. Leipzig, 1901.
- ⁹ Commentarii in priorem Epistolam ad Thessalonicenses. // OC 52, 166.
- ¹⁰ Briève instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes. // OC 7, 107.

- ¹¹ Traité par lequel il est prouvé que les ames veillent et vivent après qu'elles sont sorties des corps, contre l'erreurs de quelques ignorants qui pensent qu'elles dormant jusques au dernier jugement. // *Calvin J. Oeuvres français.*/Ed. P. Jacob. Paris, 1842. P. 25–105.
- ¹² *De Greef W.* The writings of John Calvin. P. 165–166.
- ¹³ OC 42, 142.
- ¹⁴ Benoit J. D. ed. *Institution.* V. 1. P. 48.
- ¹⁵ *Ibid.* V. 3. P. 59.
- ¹⁶ Le Cathéchisme de l'église de Genève, c'est a dire le Formulaire d'instruire les enfants en la chrestienté. // OC 6, 7–157.
- ¹⁷ *Calvin J.* Des scandales qui empeschent aujourd'hui beaucoup de gens de venir a la pure doctrine de l'Evangile, et en debsbauchent d'autres./Ed. O. Fatio avec la coll. de C. Rapin. Genève, 1984.
- ¹⁸ «Parquoy il ne faut point que l'atheisme nous trouble, encores que nous le voyons regner par tout le monde, et singulierement aux cours der rois et des princes, entre les gens de justice, protonotaires et autres de bonnet rond, entre les gentilshommes, thresoriers et gros marchans». *Ibid.* P. 143.
- ¹⁹ «Brief comme ainsi soit que la parolle de Dieu soit un glaive trenchant des deux costez et que son office soit, non pas seulement d'arguer et reprendre des vices manifestes, mais d'entrer au profonde du cueur, transperser les moelles des oz, discerner les affections et pensées, et immoler entierement l'homme à Dieu, telles gens ne veulent point qu'on touche leurs maux, ne qu'on gratte leurs rongnes, ils veulent qu'on laisse liberté et congé, les uns de desrober, les autres de ravir, les autres de paillarder, les autres de gourmander; tous, tant qu'ils sont, veulent continuer leur train de dissolution». *Ibid.* P. 82–83.
- ²⁰ *Ibid.* P. 76.
- ²¹ Цит. no: *Ibid.* P. 134.
- ²² *Febvre L.* Le problème de l'incroyance au XVIs. La religion de Rabelais. Paris, 1988. P. 125; *Busson H.* Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance 1533–1601. Paris, 1957. P. 380.
- ²³ *Lefranc A.* La jeunesse de Calvin. Paris, 1888. P. 213.
- ²⁴ OC 14, 476.
- ²⁵ OC 19, 694.
- ²⁶ *Doumergue E.* Jean Calvin. T. 3. P. 623–630.
- ²⁷ OC 14, 327.
- ²⁸ OC 17, 34; OC 18, 635; OC 19, 68, 110, 176, 226, 241, 275, 361, 372.
- ²⁹ *Calvin J.* Des scandales. P. 50.

ГЛАВА 9. ГОНЕНИЯ ВО ИМЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Выступая в защиту нового идеала веры, Кальвин писал королю Франции: «Пусть яростные недоброжелатели, вопреки твоим указаниям, постоянно творят жестокости в тюрьмах, бичевания, пытки, иссечения тел, сожжения, — мы, поистине, подобно овцам, обреченным на заклание, будем ввергнуты в отчаяние. Однако, мы сохраним в своих душах терпение в ожидании всемогущей длани Господа, которая, несомненно в свое время покажется и явит оружие, чтобы избавить несчастных от скорби и наказать их гонителей»¹. Телесные страдания приобщали верующих к участию в страданиях Христа, давали надежду на воскрешение и готовили к вечной славе. Терпение вплоть до самой гибели особым образом — подобно таинствам — соединяло христианина с Богом. Акт мученичества рассматривался как знак благодати, переход от жизни земной к жизни вечной. Если же человек ценил свою жизнь больше, чем веру, идя на компромисс с католичеством, то практически он вставал на путь вероотступника. Эти идеи Кальвин развивал в сочинениях, обращенных к сторонникам новой веры, остававшимся в пределах католического влияния. Особенно поучительным был подвиг Киприана Карфагенского, который в ответ на предложение судьи спасти его от мучений и казни отвечал, что вовсе не хочет отдавать предназначенного ему Богом срока для обретения небесной жизни. С рассказа о его мученичестве начинал реформатор в 1543 г. «Малый трактат о том, как должен поступать верующий, познавший истину Евангелия, если он находится среди папистов»². По убеждению деятелей Реформации, человек, пожертвовавший жизнью, отстаивая верность реформированной Церкви, обретал небесное блаженство и святость. Главным источником распространения этого убеждения в массовой читательской среде Европы явилась женевская «Книга мучеников», которую создал ближайший сподвижник Кальвина Жан Крепэн.

Жан Крепэн принадлежал к числу ученых-гуманистов, который с равным интересом занимался подготовкой к изданию сочинений Гомера и ранних патристических текстов, источников по истории права, создал солидный труд по истории Церкви. Он изучал право в Лувенском университете, затем, прибыв в Париж в качестве секретаря известного правоведа Шарля Дюмулена, перешедшего на сторону Реформации, стал адвокатом парижского парламента. В Париже он сблизился с Теодором де Безом, тоже увлеченным религиозными исканиями, тогда молодым лицензиатом права, больше известным как поэт и знатный дворянин, образ жизни которого не одобряли в светских кругах. В 1548 г., когда во Франции ужесточи-

лись репрессии, Жан Крепэн и Теодор де Без эмигрировали в Женеву. Там они собирались вместе заняться книгоиздательским делом, но поскольку Теодора де Беца пригласили профессором греческого языка в Лозаннский университет, их сотрудничество продолжилось в подготовке и распространении ряда литературных произведений. Жан Крепэн в Женеве породнился с печатником Евстахием Виньоном, унаследовал его типографию, издавал многое, в частности, сочинения Кальвина, его книжная продукция по мастерству могла соперничать с изданиями знаменитых Этьеннов. «Книге мучеников» выпал особый успех, она оказалась чрезвычайно востребованной, и не только в протестантской среде — ее с волнением и глубоким интересом читали в католических странах, а ее содержание прекрасно знали и критиковали известные католические писатели XVI–XVII вв. При жизни автора, начиная с 1554 г., ее издавали семь раз, в том числе и в латинском переводе. В последнем авторском издании 1570 г. книга называлась «История подлинных свидетелей евангельской истины, которые писали ее своей кровью, начиная от Яна Гуса до нынешнего времени»³.

С дополнениями Симона Гулара, протестантского теолога, поэта и переводчика, она выдержала с 1582 по 1619 гг. еще четыре французских издания, которые одновременно не менее трех раз издавались в немецком переводе. В Голландии ее публиковали в 1660 и 1684 гг. в сокращенных вариантах. В разного рода адаптациях и переводах более позднего времени тексты из «Книги мучеников» Крепэна получили известность на периферии протестантского мира, в том числе на землях Российской империи⁴.

Создававшаяся в Женеве в условиях непосредственного общения автора с церковными руководителями, одобренная городским советом, книга Крепэна излагала ряд идей, актуальных для организации сопротивления католической власти на местах, и, прежде всего, во Франции. Читателей должна была вдохновлять не чудодейственная сила, которую являли святые католического пантеона, а конкретное человеческое мужество, подтверждавшееся письменным источником и живыми свидетелями. Цель работы полемически была обозначена в том, чтобы собрать подлинные свидетельства о поступках мучеников, «а не их кости, волосы, части тела, сказания о которых сохранила "Золотая легенда"»⁵. Так объяснял смысл «Книги мучеников» один из первых подражателей Крепэна — парижский пастор Антуан Шандьё, повторявший и дополнявший женевского автора в «Истории преследований и мучеников Церкви Парижа», отпечатанной в неизвестном месте в 1563 г. Он, приводя факты героической стойкости приверженцев «чистого евангельского учения», объяснял ее чудом. «Разве можно требовать более великого чуда, чем созерцания в этой истории мужчин, женщин и девушек всех возрастов и сословий, которые, несмотря на любовь к жизни с ее благами и трепет перед смертью, становятся столь бесстрашными, что с радостью принимают такие муки, как кляпы, отрезание языка, мечи, смоляные бочки, виселицы, рвы и самые ужасные нынешние изобретения, что не мешает им славить Бога?»⁶.

Сборник сведений и документов о мучениках стремился убедить общественное мнение, что, вынося приговоры по обвинению в ереси, католические власти казнили не вероотступников, губивших себя из ложных побуждений, а подлинно христианских подвижников. Его герои определялись как «дорогие дети Бога», которых утешает, вдохновляет и ведет к духовной победе дарованная свыше сила. В обращении Крепэна к читателю в латинском издании 1560 г. при введении нового материала указывалось, что ныне несправедливым путем преследуются «святейшие мужи» и повторяются гонения апостольских времен. Утверждалось их право именоваться свидетелями веры, поскольку они собственной кровью подтвердили преданность христианскому учению⁷. Литературная форма и идейное содержание женеvской «Книги мучеников» складывались в русле возникновения жанра протестантского мартиролога, который возник и развивался вместе с распространением реформационного движения в странах Западной Европы.

Одной из первых книг, в которой казненных покровителей английских лоллардов XV в. назвали блаженными мучениками, была хроника их допросов и казни, составленная в 1544 г. ирландским епископом-реформатором Дж. Бейлем⁸. Вскоре, в течение 1552–1554 гг., были подготовлены немецким, английским и переселившимся в Женеву французским авторами три фундаментальных сборника о мучениках Европы. С их учетом радикальный голландский проповедник Адриан ван Хэмстеде в 1559 г. создал историю мучеников евангельской веры на голландском языке⁹. С тех пор сочинения неоднократно переиздавались, пополнялись новыми материалами, дописывались преемниками первых составителей. В XVII в. их издавали целиком и частями, приспособлявали к интересам читателей разного уровня, использовали в качестве источника иконографической пропаганды. В книгах о людях, которые терпели преследования за свои религиозные убеждения и умирали, как правило, от насилия, авторы рассказывали о готовности христиан к жертвам при сопротивлении папству. Они ручались за подлинность опубликованных свидетельств героизма мучеников и рассматривали свои труды как выполнение долга перед верующими, повторявшими подвиги периода апостольской Церкви.

Протестантские мартирологи выступили с конкуренцией традиционным представлениям о подвижничестве, мученичестве и святости, которые утвердились в лоне католической Церкви. Культ святых, развившийся на основе почитания раннехристианских мучеников, опирался на корпус литературы, в котором сведения древних мартирологов учитывались наряду с фольклорной традицией и католической доктриной. Почитание десятков и сотен священных персонажей предусматривало поминальный цикл, а также поклонение реликвиям и изображениям, веру в постоянно творимые чудеса. Католической традиции, учившей, что святые являются посредниками в деле спасения, протестантские мартирологи противопоставили новые представления о христианском подвиге и о путях достижения святости. Описывая эпизоды выбора между жизнью и смертью, который совершал каждый обвиненный в ереси,

авторы сопровождали документы своими рассуждениями по поводу образцов достойного завершения земной жизни для перехода к вечности.

В Страсбурге в 1552 г. уже после отъезда Мартина Буцера была выпущена книга «Правдивые истории святых богоизбранных свидетелей, исповедников, мучеников от времени древней Церкви Ветхого и Нового Заветов до нынешнего времени»¹⁰. Ее автор, доктор теологии Людвиг Раб, занимал должность суперинтенданта церкви города Ульма. Он предварял изложение восхвалением набожности населения и городских властей Ульма и Страсбурга, гербы которых украшали обороты титульных листов. В обращении к читателю пояснялась структура сочинения и указывалась необходимость знать гонителей истинной веры и ее мучеников, поскольку преследования — неотъемлемая часть истории Церкви. Первый том вмещал рассказы о защитниках веры в истинного Бога в Ветхом Завете (от Авеля до пророков и семи братьев Маккавейских), об апостолах и мучениках Нового Завета, а также о жертвах гонителей христиан на Западе и Востоке по V в. включительно. В каждом рассказе точно указан источник сведений, причем по сочинениям церковных писателей IV–V вв. учтены даже безымянные жертвы арианских варварских королей и властителей Персии. По мнению автора, все эти жертвы образуют корпус «протомартириев», традиции которых обрели продолжение через тысячу лет.

Второй том «Историй» Людвиг Раба объединяет материалы о людях, которые страдали от преследований римской иерархии, начиная с Яна Гуса и Иеронима Пражского, Савонаролы и лоллардов. Парадоксально отсутствие материалов о Джоне Уиклифе, упомянутом один раз в рассказе о Яне Гусе. Затем следуют в хронологическом порядке рассказы о жертвах Реформации в Германии, Англии, Венгрии, Нидерландах, Франции, Италии, Испании. Особенно полным выглядит реестр немецких праведников. Этот ряд начинается с описания «жизни, борьбы и смерти» Мартина Лютера, где прославляется стойкая и мужественная личность человека, героически преодолевавшего насилие папства, рисковавшего жизнью. Возвышая образ Лютера в качестве святого и праведного христианина, автор мобилизует такой массив документального материала, который значительно превосходит количество источников в прочих случаях¹¹. Впоследствии прием включения биографии «отца немецкой Реформации» в мартирологи использовали преимущественно в немецкой лютеранской литературе. Другие составители протестантских сборников в XVI в. от этого воздержались, исключение составил Теодор де Без.

«Записки о наиважнейших преследованиях, происходивших по всей Европе, начиная от времени Джона Уиклифа до настоящего времени» англичанина Джона Фокса были отпечатаны в августе 1554 г. в мастерской Венделина Рихеля в Страсбурге¹². Автор ставил своей целью показать, что вырождение папства, его высокомерие и подозрительность, его вина по отношению ко всему христианскому сообществу вызвали достойный и праведный отпор на его родине, а также и повсюду. История преследований и жертвенных подвигов распределя-

лась на два больших периода, в которых центр тяжести первого сосредоточился на Уиклифе, а второй начинался с выступления Лютера и продолжался поныне. Материалы о мучениках раннего христианства были внесены в книгу позже.

Первое издание посвящалось покровителю изгнанных с родины англичан герцогу Христофору Вюртембергскому с пожеланием стойкости, необходимой для оказавшегося под угрозой общего дела. Здесь говорилось о том, что христианское сообщество расколото войнами, которые ведутся в Германии и Франции, Фландрии, Чехии, Шотландии. В апокалиптических выражениях повествуется о смешении неба и земли, битвах между разными царствами и партиями, разладе в душах верующих. Угрозу сплочению и набожности христиан автор видит в жестокости папистов, которых он клеймит как «негодяев, которым мы отданы на мученическую кончину и костер»¹³. Они давно предали чистоту и бедность апостольской Церкви, не оставили в религии ничего святого, вступили на путь присвоения светской власти ради выгоды священников и монахов. Так подчеркивается важность и своевременность критики папства Уиклифом. Центральное место в структуре изложения первого тома занимает биография английского реформатора и корпус документального материала: отрывки из его сочинений, постановления об осуждении, королевские письма и др. В рассказе о Яне Гусе и Иерониме Пражском демонстрируется их верность взглядам Уиклифа и бесценный подвиг «святой в глазах Бога кончины»¹⁴. Показывая, что жертвами папистов становились чехи, итальянцы, немцы, французы, испанцы, мученик Фокса особенно подробно регистрирует случаи обвиненных в ереси и казненных англичан и шотландцев.

Религиозные убеждения Джона Фокса формировались под влиянием английских реформаторов Уильяма Тиндала и Хью Летимера. В сборе материалов для мученика ему помогал Томас Кранмер, вскоре ставший главной жертвой преследований в Англии при Марии Кровавой. Второе издание, вышедшее в Базеле в 1559 г., посвящалось герцогу Норфолькскому, также казненному. Когда обстановка в Англии изменилась в пользу протестантов, книга Фокса в несколько переработанном виде была издана в 1563 г. на английском языке, а затем переиздавалась трижды при жизни автора. Новые издания последовали в 1612, 1632, 1641, 1650 и 1684 гг. В значительной мере популярность сочинения Фокса объяснялась тем, что по распоряжению королевы Елизаветы I экземпляры книги обязательно находились в приемных священнослужителей, а также в коллежах и церквях страны. На регулярных богослужениях главы из сборника зачитывались после библейских текстов.

При переизданиях объем книги постоянно увеличивался, и, учитывая уровень среднего читателя, некоторые продолжатели мученика положили в основу специальных изданий алфавитный принцип. В качестве извлечений из сочинения Фокса анонимный составитель предложил в 1677 г. «Алфавитный мученик с протоколами допросов и предсмертными речами многих мучеников» скромного формата¹⁵. Здесь пояснялось, что алфавитный порядок удобен для тех, кто не может приобрести или прочесть солидный том, но нуждается

в «небольшом справочнике сердца». Такой порядок убедительно демонстрировал неизбежные для христиан мучения, от апостола Андрея до казненного в 1581 г. в Риме англичанина Ричарда Аткинсона. В обращении к читателю прославлялся опыт «святых», радостно шедших на гибель, чтобы не стать вероотступниками. Рассказы о гибели людей сопровождались рассуждениями об опасностях, постоянно подстерегающих жизнь народа Божьего прежде и теперь, о возмездии преследователям и обретении покоя душами праведников.

Предприимчивый английский издатель XVII в. Ричард Бартон в предложенном им варианте сборника сведений о мучениках последних десяти столетий в подзаголовке разъяснял, что это — «предостережение всем протестантам, чего можно ожидать от нынешнего кровавого порождения Антихриста»¹⁶. Изложив основные положения Фокса, составитель опустил документальный материал и привел списки имен мучеников из тринадцати стран Европы с датами их гибели, доведенные до периода отмены Нантского эдикта. Он вдохновлял протестантского читателя на сопротивление папской тирании историческими примерами тех, кто повторял подвиг первого мученика — Иисуса Христа.

Составители мартирологов, которые были опубликованы в Страсбурге и в Лондоне, не сомневались в том, что человек, пожертвовавший жизнью за религиозные убеждения, обретал небесное блаженство и святость. В Женеве при подготовке к изданию книги Крепэна кто-то обратил внимание на необходимость уточнить понятие святости. 23 августа 1554 г. в протоколах городского совета была сделана запись о получении разрешения на печатание «Книги святых». Советники одобрили дело, при условии, чтобы в названии и в тексте слово «святой» было устранено и заменено словом «мученик»¹⁷. Когда книга вышла, оказалось, что кое-где в тексте появились «святые мученики», но автор постарался внести концептуальные уточнения в понятие о святости. Первое французское издание называлось «Книга мучеников, то есть сборник рассказов о многих страдальцах, претерпевших смерть во имя Господа нашего Иисуса Христа, начиная от Иоанна Гуса до нынешнего 1554 г.», и ее автор был обозначен лишь в качестве печатника¹⁸. Вначале Жан Крепэн предполагал предложить образец исторического исследования, в котором нуждалась каждая страна для сохранения памяти о пострадавших за веру, но успех первого издания побудил его к подготовке новых. В следующем латинском издании 1560 г., комментируя данные из книги Джона Фокса о допросе «украшения Англии» Анны Аскью в 1545 г., Крепэн сравнил терпение, с каким выносила допрос и пытки женщина, с рассказом Евсевия Кесарийского о подвигах лионской мученицы Бландины во II в.¹⁹ Подобно Фоксу, Крепэн ценил заслуги Джона Уиклифа, «призванного Богом начать освобождение евангельского учения из непроглядного мрака к свету и признанию Церкви»²⁰. Однако указывалось, что выступлению Уиклифа со статьями против Рима в 1378 г. и гонениям против него предшествовали масштабные происки папства в XIII в. во Франции, где во время альбигойских войн сжигали города и губили сотни людей. Значительный объем материала посвящен

предтече Лютера — Гусу, подвиг которого в деле преодоления «римской спеси» сравним с подвигами Геракла. Обзор истории преследований в Европе показывал читателям, что обновление евангельской доктрины вновь требует от верующих непобедимой стойкости, некогда дарованной свыше для сохранения божьей Церкви, «возросшей из семени мучеников».

Основное содержание женеvской «Книги мучеников» образуют рассказы о жертвах Реформации, а порядок рассказов определяется датой казни человека. За период с 1517 по 1553 гт. (в первом издании) и по 1570 г. (в последнем) — это ежегодные регистрации имен и событий. Вначале Крепэн, опираясь на письменные источники, относил к мученикам тех, кто прошел через тюремное заключение, судебный процесс и осуждение за ересь. С течением времени стали учитываться и те люди, которые погибли в религиозных войнах. По этому поводу протестантский историк Теодор Агриппа д'Обинье, включивший в свою «Всеобщую историю» данные мартиролога, отметил, что «мучениками следует считать не только тех, кто был судим и казнен на костре, но и великое множество погибших, поскольку они до последнего отстаивали свой выбор между жизнью и смертью»²¹. Количество протестантов, погибших без всякого суда, настолько возросло, что в сводные таблицы к томам выносили лишь имена тех, кто фигурировал в судебных процессах. В издании 1617 г. пытались учесть жертвы религиозных столкновений в Европе и Америке по 1597 г., но здесь пришлось ограничиться обзорными изложениями. В итоге структура сборника приблизилась к структуре книги по истории европейских протестантских Церквей.

Параллельно с работой над «Книгой мучеников» Жан Крепэн создавал труд, где особое внимание обращалось на неотвратимость наказания гонителей, под названием «Положение Церкви соответственно эпохам от апостолов до нашего времени»²². Здесь он упоминал о том, что ему приходилось писать о мучениках и заимствовать сведения из книги Джона Фокса, но исторического материала в таких повествованиях не хватает. Необходимые при нынешнем бедственном положении Церкви утешение и надежду может дать более подробная история, которая рассказывает о возмездии, по воле Бога настигавшем преследователей христиан. Эту книгу ученый открывал рассуждением об истории, отразившей, как в зеркале, могущество, мудрость, справедливость и доброту Бога, который всегда разрешал беды истинной Церкви. Он выстраивал события в истории христианства, как вереницу жертв праведников, за которыми следовала гибель их врагов, а именно — позорная кончина Ирода Агриппы от червей, убийство императора Домициана, природные катаклизмы в Риме при Нероне, смертные муки Диоклетиана и т. д. Жан Крепэн явно вдохновлялся соображениями и эпизодами из полемического исторического сочинения Лактанция «О смерти гонителей» (313–316)²³, хотя прямо на него не ссылался. Он поворачивал идеи знаменитого христианского писателя древности, которому важно было доказать правосудие Бога, в определенное русло, опираясь на них как на пророчество о неизбежности возмездия папству. Папское государство заняло место в ряду «прочих царств»,

от которых приходилось страдать подлинной Церкви, причем случаи насильственной смерти Пап отмечены. Ссылаясь на труды Лоренцо Валлы и Бартоломео Платины, которые убедительно, по его мнению, доказали мирские интересы римского престола, Крепэн утверждал, что рано или поздно Провидение поможет возродить инструменты божественного промысла в Церкви. Наряду с демократическим устройством ранних христианских общин, их обрядами и священными книгами, готовность жертвовать жизнью ради веры определялась им как неотъемлемый признак истинного церковного сообщества.

Рассуждения писателей прошлого о мучениках раннего христианства в мартирологах Реформации служили аргументами для доказательства божественного вдохновения современных мучеников. Антуан Шандьё, почти дословно повторяя первое издание Женевской «Книги мучеников», писал: «Темные и зловонные подземелья стали для них как бы дворцами и доставляли удовольствие, а оковы на ногах и руках доставляли радостное освобождение их духу. Не они трепетали от присутствия судей, но судьи — от их стойкости и доблести, и очень часто те, кто выносил приговоры, плакали сильнее, чем те, кто их выслушивали. Приговор служил им знаком радости и благодати. С пением псалмов они ожидали желанного часа своей кончины, усиливали хвалы Богу из пламени своих костров. Все население города [Парижа] было тому свидетелем. Неужели причина всех этих чудес, о которых мы рассказываем, не в бесконечной доброте Бога, который таким образом им покровительствовал как своим дорогим детям?»²⁴.

Образцы редкостной храбрости и героизма мучеников опирались на подлинную информацию, которую приходилось добывать с большим трудом. Известно, что Теодор де Без неоднократно обращался к своим корреспондентам с просьбами присылать в Женеву письма из заключения, по возможности разыскивать протоколы в судах. В первых изданиях «Книги мучеников» эти документы приводились полностью, затем их стали сокращать, и многие критики ставили подлинность этих документов под сомнение. Действительно, это не короткие записки, которые могли бы быть написанными в сырых карцерах закованными в кандалы узниками, а многостраничные послания с библейскими цитатами и выдержками из отцов Церкви, канонов и сочинений церковных писателей с указанием названий книг и глав.

Один из самых известных эпизодов книги Жана Крепэна — следствие и казнь пяти юношей, учившихся в Лозанне, арестованных в апреле 1552 г. в Лионе, где они были преданы казни на костре 6 мая 1553 г. Посаженные каждый в отдельное подземелье, они написали показания для судей о своем вероучении, где приводили точные цитаты из Библии, Августина, Иеронима, Амвросия, Тертуллиана, Киприана, Григория Великого, постановлений Никейского Собора. Тексты настолько близки, что некоторые издатели по-разному указывали, кому какой принадлежит. Как будто предвидя сомнения читателей, Крепэн комментировал, что показания не случайно очень похожи, ведь школяры были выучены одинаково²⁵. Рассказ о пяти школярах завершали два письма

к ним Кальвина, в которых реформатор воздавал честь их мужеству и утешал тем, что, защищая Христа, они обретают вечную славу.

Кальвин неоднократно получал письма узников, которые обращались к нему за советом: как достойным образом изложить исповедание в суде. В ответ на эти просьбы он объяснял, что не считает для себя возможным вносить исправления в составленные арестованными исповеди. Ведь попустительствуя врагу и испытывая верующих, Бог одаряет каждого не только стойкостью, но и прозорливостью. Сравнивая своих современников с мучениками раннего христианства, реформатор отмечал, что прежде среди них не было людей, настолько искушенных в Священном Писании, чтобы убедительно отстаивать любое положение. «Что касается знания Писания, то Бог просветил вас в нем в гораздо большей степени, чем кого-либо»²⁶. При этом подчеркивалось особое состояние близости к Богу, в котором узники оказывались самыми достойными в христианской общине. В мае 1553 г. Кальвин писал лозаннским школярам: «Кажется, Бог пожелал вашей кровью отметить истину, найдя вас самыми достойными этого, и я прошу вас выполнить Его волю, дабы ничто не помешало вам отправиться туда, куда Он вас призвет. Ведь вы, братья мои, знаете, что нам следует умирать за Него, принося себя в жертву»²⁷. Назидательность эпизода со школярами усилена тем, что рядом с ними сидел в тюрьме за воровство и разбой некий Жан Шамбон, едва умевший писать. Обращенный в истинную веру, он осознал значительность предстоящей казни для спасения души и был обеспокоен тем, какими словами следует славословить Бога в момент казни. Произошло чудо. Он сумел выразить свои чувства в послании, которое составило бы честь подготовленному теологу. В связи с этим авторы, использовавшие текст мартиролога в «Церковной истории реформированных церквей» 1580 г., обобщали: «В мгновение он по умению выражаться превратился из убийцы в блестящего проповедника истины»²⁸.

«Книга мучеников» цитировала обращения к верующим, которые осужденные успевали отправлять перед казнью. На допросах каменщики и ткачи обнаруживали такую теологическую эрудицию, что судьи принимали их за реформатских министров. В рассказе о Жане Мореле, брате и подручном типографа, скончавшемся в 18 лет от тягот заточения, приводилось подробнейшее показание заключенного. В нем сравнивались католическое и протестантское вероучения, давались толкования стихов Библии с учетом греческих текстов, цитировались канонические труды и апокрифы. Судьи, разумеется, были очень удивлены таким ученым показанием, но ведь они «не знали нашего наставника Иисуса Христа, который может обучать без книг, света и воздуха»²⁹.

Таким образом, наряду с продуманной литературной композицией, в «Книге мучеников» присутствовала не столько регистрация документов, сколько их отбор и редактирование. Книга должна была увековечить память о павших, работая на будущее, «чтобы показать, каким образом Господь вооружает своих, как Он окружает их оборонительной стеной, каким учением их укрепляет, дабы

воспользоваться книгой в борьбе с врагом»³⁰. Она пропагандировала мученичество как составную часть новой христианской этики.

Часть «Книги мучеников» Крепэна вошла в сочинение «Сокращенная история французских мучеников времени Реформации», отпечатанное анонимно в Амстердаме в 1684 г.³¹. Его составил эмигрировавший из Франции в Гаагу пастор Даниэль Демаре, выбрав из женеvского корпуса сведения о французах³². В проповеди, предшествующей рассказам о мучениках, составитель сожалел по поводу разочарования в идеале мученичества среди гугенотов, эмигрировавших в Голландию накануне отмены Нантского эдикта. Святого и соответствующего Евангелию жертвенного порыва отцов во Франции их относительно благополучные голландские потомки уже не разделяли. Текст вступительной проповеди наставлял, что победы кальвинистской Церкви подготовили те, кто славили Бога своими страданиями, находили счастье в горестях и всходили на эшафоты, как на троны, откуда вела дорога в бессмертие.

Литературное дело Жана Крепэна деятельно поддерживал, а затем по-своему продолжил Теодор де Без. Находясь в Женеве, он долгое время получал из Франции необходимые сведения для задуманной им сводной «Церковной истории реформированных церквей во французском королевстве»³³. Книга была выполнена, по всей вероятности, коллективными усилиями людей, которых вдохновляли рассказы из мартиролога Крепэна.

Составители писали о событиях, происходивших в Европе и во Франции в течение 1521–1563 гг. Трехтомный корпус, заверченный к 1580 г., был впервые издан с ложными выходными данными. Он группировал сведения и документы о гонениях на местах по царствованиям и судебным округам. Содержание и стиль «Церковной истории реформированных церквей во французском королевстве» очень близки к «Книге мучеников» Крепэна и часто ее цитируют. Здесь говорится о том, что новая Церковь освободила людей от суеверий Рима, защитила истину, объявленную миру Джоном Уиклифом и Яном Гусом, укрепилась героическими делами Ульриха Цвингли и Мартина Лютера, принесшими Церкви «дар языков». Достаточно подробно перечислены события гражданских войн во Франции, но главная задача — прославить мучеников. «Церковная история» создает обобщенную картину непреодолимой тяги десятков верующих всех сословий реализовать идеал мужественной встречи христианина с насилием и гибелью, открывающими путь к вечной жизни. Утверждается, что, как и во времена Нерона и Домициана, кровь мучеников заставляет плодоносить виноградник Господа. Умножение числа мучеников расценивается как признак силы духа реформированной Церкви.

Особое внимание уделено в «Церковной истории реформированных церквей во французском королевстве» дальнейшему расширению тематики возмездия гонителям истинной религии, которая у Крепэна развернута в книге «Положение Церкви соответственно эпохам от апостолов до нашего времени». Воздерживаясь от порицаний в адрес Франциска I Великого, который по истечении времени уже

не казался составителям книги столь свирепым гонителем, как его преемники, авторы во главе с Теодором де Безом не щадили ни Генриха II, ни Франциска II. Жестокость Генриха II с его серией указов против еретиков, как утверждается, была наказана свыше из-за дела об утверждении этих указов. На сессии парижского Парламента 10 июня 1559 г., обсуждавшей в присутствии короля меры наказания еретиков, советник Анн Дю Бург предложил разбирать возражения обвиняемых до вынесения приговора, поскольку неясен состав преступления. В ответ он был отправлен в Бастилию вместе с тремя поддержавшими его юристами; 23 декабря он был казнен тем же способом, каким казнили еретиков, — сожжен живым. В речи перед казнью он сказал: «Друзья мои, я здесь не потому, что я вор или убийца, но во имя Евангелия». Советник «принял корону мученика», но уже через несколько дней в результате несчастного случая во время турнира французский король потерял зрение и жизнь. Действия графа Монтомери, нанесшего смертельную рану Генриху II в поединке, трактуются как возмездие за казнь Анн Дю Бурга, тем более что к 1580 г. граф был известен как гугенотский военачальник³⁴.

Инициатора массовых казней в 1560 г. Франциска II авторы представляли как нового Ирода, поскольку тот, отличаясь слабым здоровьем, потребовал для излечения кровь младенцев. Поэтому его смерть была знаком божественного избавления от тирании³⁵.

Теодор де Без высоко ценил жанр мариолога, и, в частности, выполненного в форме книги, украшенной портретами. Он писал, что созерцание святых людей у него самого рождало святые мысли, как будто они живы и наставляют читателя и зрителя. Ему принадлежит сборник образцовых биографий умерших людей, который был издан в Женеве в 1580 г. в латинском варианте, и в 1581 г. в переводе Симона Гулара во французском: «Подлинные портреты прославленных набожностью и вероучением мужей, трудами которых Бог воспользовался в эти последние времена для восстановления истинной религии в различных странах христианского мира»³⁶. Книга посвящена шотландскому королю Якову VI, под властью которого страна оказалась в «царстве Христа», и знакомит с основными подвижниками Реформации. Серия открывается портретами первых мучеников — Уиклифа, Гуса, Савонаролы, а затем группирует по странам ряды борцов с «римским развратом». Германия, Швейцария, Франция, Англия, Шотландия, Польша, Италия, Испания представлены героями, не щадившими жизни для прославления Божьей истины, причем наряду с известными реформаторами и их покровителями в сборник включены рассказы о массовых преследованиях вальденсов во Франции, англичан при Марии Кровавой, жертвах в Нидерландах. Здесь Лютер представлен как «молот Антихриста», Цвингли награжден «двойной короной мученика», Мартин Бучер — «пальмовой ветвью мученика». Описывая, как в пламени своих костров одерживали триумф над Антихристом Томас Кранмер и Хью Летимер, автор напоминает, что они повторяли поступки непобедимых мучеников — старцев Варлаама, Поликарпа, Игнатия, сожженных и растерзанных при римских императорах.

В биографических комментариях к портретам каждый раз рассмотрены обстоятельства смерти человека — насильственной, преждевременной от гонений или неусыпных трудов во славу Божью, а иногда и естественной. Случаев, когда отличившийся на ниве христианских наук или упрочения Церкви реформатор «почил в мире», совсем немного. Это обстоятельство, с точки зрения идейного содержания сборника, не кажется случайным, и в целом книга иллюстрирует не только неизбежность жертв, но и чрезвычайно близкую преемнику Кальвина идею наказания тиранов.

Как и в «Церковной истории», Теодор де Без пропагандирует в сборнике идею божественного возмездия, наступающего палачей. Например, в 1525 г. двое судей лотарингского проповедника В. Шуха, певшего на костре 51-й псалом, погибли внезапной смертью³⁷. Казнь Анн Дю Бурга вызвала не только кончину короля, но и положила конец власти и свободе парламента Парижа³⁸. В цвете кардинальской одежды усматривается знак проклятия, и о казни в 1555 г. студента падуанского университета Помпония Алгерия сказано, что «он был сожжен кардиналами, одетыми в одежды, красные от христианской крови»³⁹.

Рассказывая о скитаниях итальянского реформатора Пьетромартине Вермильи, которому пришлось спастись от костров в Италии и Англии, Теодор де Без разыскивает его родственные связи во Флоренции и называет «Фениксом, возродившимся из пепла Савонаролы»⁴⁰. Образ легендарного существа, созданный в элегии Лактанция «О птице Фениксе» (303–313) в качестве аллегии воскресения и вечной жизни, вновь воспет поэтическими строками в книге «Подлинные портреты мужей, прославленных набожностью». Автор вдохновенно прославляет подвиг птицы Феникс, которая, прожив более пятисот лет, сама разжигает костер над своим гнездом, размахивая крыльями, и погибает, когда из тлеющих углей рождается новый птенец. Серия эмблем, включенных в текст сборника, завершается композицией с изображением феникса в горящем гнезде и стихотворным текстом:

«Говорят, что Феникс возрождается смертью./

Его жизнь заключена в том же самом костре, что и его смерть./

Палачи, сжигающие Святых, ваши усилия тщетны./

Те, кого вы стремитесь уничтожить, возрождаются из их пепла»⁴¹.

Сцена с фениксом с течением времени появилась в оформлении «Книги мучеников». В одном из ранних изданий 1560 г. титульный лист являет собой гравюру с изображениями казней, которые вершат палачи в облачении Папы, кардиналов и епископов. В одном из более поздних изданий — немецком переводе сборника Жана Крепэна и Симона Гулара, выполненном базельским теологом Паулем Кроцием и отпечатанном в прусском городе Хануау в 1617 г., — книга украшена иначе. В центре титульного листа помещена сцена с фениксом, потеснившая Папу с кардиналами, а формат и объем издания чрезвычайно возросли. В предисловии к этому изданию подчеркивается массовый характер протестантского мученичества, которое охватило все слои европейского

общества, — от членов королевских семей до ремесленников и музыкантов, что вселяет уверенность в победу реформированной Церкви⁴².

Ряд героев «Книги мучеников» Крепэна, ученных ее продолжателями, в том числе Тедором де Безом в книге «Подлинные портреты прославленных набожностью и вероучением мужей», вдохновили одну их самых известных в европейском изобразительном искусстве XVII в. графических серий — «Зерцало мучеников» Яна Лёйкена.

Ян Лёйкен, голландский художник, поэт и религиозный мыслитель, внес заметный вклад в протестантскую культуру Европы одновременно как автор и как иллюстратор. Он сотрудничал с 29 издательскими домами Амстердама, Гааги, Лейдена и других городов страны, которая в то время была международным центром издательского дела. Его композиции посвящались основным проблемам, которые волновали верующих реформированных Церквей в эпоху, когда идеалы Реформации уже получили европейское признание. Примыкая к литературному направлению эмблематических книг, где изображения сопровождалось короткими стихотворными текстами и цитатами из Библии, он раскрывал в них идеалы религиозно обусловленной, честной и скромной жизни. Это были серии ярких, богатых деталями сцен со своеобразными дидактическими поучениями. Книги-альбомы «Зерцало человеческих занятий» 1694 г., «Наставления по домоводству» 1711 г., «Возрасты человеческой жизни» 1712 г. повествовали о воспитании достойных граждан христианского сообщества благодаря религии, труду и семье. Книги «Христос в душе» 1678 г. и «Духовный улей» 1711 г. посвящены мотивам индивидуального углубления религиозных чувств. Около 1675 г. художник пережил период глубокого религиозного обращения и, оставив общину кальвинистов-ремонтрантов голландской реформатской Церкви, вступил в братство меннонитов. Среди религиозных мыслителей, идеи которых оказали на него серьезное влияние, были Менно Симонс и Якоб Бёме, сочинения которых он иллюстрировал. Он создал корпус гравюр, передававших содержание Ветхого и Нового Заветов, а также иллюстрировал первые фундаментальные исследования по истории Реформации и раннего христианства французских, немецких и английских ученых. Творческим помощником Яна Лёйкена был его сын Каспер, сотрудничавший с нюрнбергским издателем Кристофом Вайгелем, который использовал иллюстрации голландских мастеров в немецких изданиях. Широта интересов и легкость техники в мастерской Яна Лёйкена сочеталась с интеллектуализмом творческой манеры и умением изображать вещи и явления в их развитии. Часто серии листов, созданные здесь в качестве иллюстраций к сочинениям самых различных авторов, обретали самостоятельную жизнь.

Серия «Зерцало мучеников» Яна Лёйкена была создана для иллюстрации сочинения голландского историка Тильмана ван Брахта «Кровавый театр, или зеркало мучеников, принявших крещение гонимых христиан», впервые увидевшего свет без иллюстраций в 1660 г., но в амстердамском издании 1685 г.

украшенную 104 подписными гравюрами⁴³. В этом монументальном труде ученый старался сохранить для будущих поколений максимальное количество свидетельств о каждом христианском мученике с указанием источников. Разумеется, сведения о голландских мучениках с середины XVI в. здесь представлены значительно полнее, чем в прочих мариологах. Одновременно на книжный рынок поступил скромного формата альбом «Зерцало мучеников от Иисуса Христа до настоящего времени в прекрасных гравюрах на меди знаменитого гравера Яна Лейкена»⁴⁴. Он был отпечатан без указания даты и места издания серии, которую можно было приобрести в Лейдене у издателя Питера ван дер Аа. В альбом вошли 104 иллюстрации, включенные в книгу Тильмана ван Брахта, снабженные очень краткими указаниями о сущности события и его дате на французском и немецком языках. Эта же серия, но уже из 115 гравюр украсила книгу И. Готфрида «Историческая хроника», изданную в 1698 г.⁴⁵, и одновременно появился второй вариант альбома, лишенный выходных данных. То обстоятельство, что время и место издания были намеренно скрыты, а гравюры сопровождали краткие подписи на немецком и французском языках, означало, что организаторы издания рассчитывали на распространение книги не только среди европейского населения, уже сделавшего религиозный выбор в пользу реформированного христианства, но и среди читателей-католиков. Отдельные листы или тематически сгруппированные гравюры этой серии украсили не менее десятка книг по церковной истории и мариологов, изданных в Голландии в XVIII в.⁴⁶.

«Зерцало мучеников» Яна Лейкена в хронологическом порядке демонстрирует подвиги христианских мучеников. Открывают серию сцены с обстоятельствами гибели персонажей Нового Завета, далее следуют казни христиан I–IV вв., находившихся под властью римских императоров, причем сюда же включены сцены возмездия гонителям. Затем представлены расправы со средневековыми еретиками с V по XV в. включительно. Вторая половина сборника заполнена сценами расправ с мучениками Реформации. Большинство сюжетов относятся к расправам, имевшим место в Нидерландах и Германии, но упомянуты и отдельные примеры казней, происходивших во Франции, Италии, Швейцарии. Здесь обращают внимание зрителя на жестокости католических властителей по отношению к массам протестантского населения Европы, которое остается верным идеалам первых христиан и повторяет их жертвенные подвиги.

С популярностью протестантских мариологов боролись католические писатели. Доктор богословия Парижского университета Жак Север издал в 1622 г. сочинение под названием «Антимариолог, или подлинная правда вопреки историям о ложных мучениках так называемой реформированной религии, которые были одиннадцать раз отпечатаны в Женеве»⁴⁷. Он упрекал Жана Крепэна в тенденциозном подборе непроверенных сведений. Он ставил целью показать несостоятельность нового богословия, поскольку возвеличиваются люди, жизнь которых не достойна сравнения с житиями святых, а проби-

рованными Церковью. При этом с негодованием отмечалось, что над «Книгой мучеников» проливали слезы католики, которые нисколько не боялись тайно продавать и покупать, дарить и читать ее, а у кальвинистов более привлекательной книги не было.

Протестантские мартирологи, создававшиеся с середины XVI и сохранявшие актуальность на протяжении последующих двух столетий, выполняли роль пропагандистского литературного жанра, направленного на преодоление католического влияния во многих сферах жизни общества. Настаивая на святости мучеников и развивая положения Кальвина о неизбежности терпеть гонения во имя справедливости, они прокладывали путь переменам не только в религиозном сознании, они изменяли правовое и политическое мышление своего времени.

Примечания

- ¹ «D'autrepart si ces impetieuses furies, sans que tu y mettes ordre, exercent toujours cruauté par prison, fouëtz, gehennes, coupeurs, brusleurs: nous certes comme brebis deuouées à la boucherie, seront jettez en toute extremité. Tellement néantmoins, qu'en nostre patience nous considerons noz ames, et attendrons la main forte du Seigneur: laquelle, sans doute, se monstrera en saison et apparoistra armée, tant pour deliurer les povres de leur affliction, que punir les contempteurs». Épistre au treschretien roy de France, François premier de ce nom, en laquelle sont démontrées les causes dont precedent les troubles qui sont aujourd'hui en l'Eglise. S. I. [Genève, Jean Girart], 1541./Ed. J. Pannier. Paris, 1927. P. 31.
- ² Petit traité montrant que c'est que doit faire un homme fidèle connaissant la vérité de l'Evangile quand il est entre les papists. // *Calvin J. Œuvres choisies.*/Ed. O. Millet. Paris, 1995. P. 136–137.
- ³ Histoire des vrais Tesmoins de la verité de l'Evangile qui de leur sang l'ont signé, depuis J. Hus jusques temps present. Genève, I. Crispin, 1570.
- ⁴ Die fünf Martyrer von Lyon verbrannt... Riga, 1850.
- ⁵ Цит. по: *Piaget A., Berthoud G. Notes sur Le Livre des Martyrs de Jean Crespin.* Neuchatel, 1930. P. 19.
- ⁶ Ibid.
- ⁷ *Crispinus Johannes.* Actiones et monumenta Martyrum quia Wicleffo et Husso ad nostram hanc aetatem in Germania, Anglia, Flandria, Italia, et ipsa demum Hispania, veritatem Evangelicam sanguine suo constanter obsignaverunt. [Genève,] I. Crispinus, 1560. F. Aii.
- ⁸ *Bale John.* Briefe chronycle concerning the examination and death of the blessed martir of Christ sir J. Oldecastell and sir J. Cobham. London, 1544.
- ⁹ *Haemstede A. C. van.* De Geschiedenisse ende den doodt der vromer Martelaren, die om net ghetuyghenisse des Evangelium haer bloedt ghestort hebben, van tijden Christi af, totten Jare 1559 toe, bij een vergadert op het Korste. [s. l.] 1559.
- ¹⁰ *Rabus Ludwig.* Der Heyligen ausserwohltten Gottes Zeugen Bekennern und Martyren, so inn engender Ersten Kirchen, Alt und Newes Testaments zu yeder Zeit gewesen seindt, wahrhaffte Historien. Strassburg, B. Becken Erben, 1552.
- ¹¹ *Rabus Ludwig.* Hystorien der Martyrer. Strassburg, J. Richel, 1571–1572. Theil. 2. S. 110–211.
- ¹² *Fox Johannes.* Commentarii rerum in Ecclesia gestarum maximarumque per totam Europam persecutionum, a Vuiclevi temporibus ad hanc usque aetate descripti. Argentorati, V. Rihelius, 1554.
- ¹³ Ibid. F. 11 v.
- ¹⁴ Ibid. F. 76.
- ¹⁵ *Martyrologia alfabetika or Alphabetical Martyrology containing the Trials and Dying Expressions of many Martyrs.* By N. T. M. A. T. C. C. London, R. Butler, 1677.
- ¹⁶ *Martyrs in Flames or Popery in its true colours displayed.* By R. B., London, Nat. Crouch, 1693.
- ¹⁷ OC 21, 582.

- ¹⁸ Le Livre des Martyrs, qui est un recueil de plusieurs Martyrs qui ont enduré la mort pour le Nom de nostre Seigneur Jesus Christ, depuis Jean Hus jusques à cette année presente 1554. [Genève,] J. Crespin, 1554.
- ¹⁹ *Crispinus Johannes*. Actiones et monumenta Martyrum. F. 140.
- ²⁰ Ibid. F. 3.
- ²¹ *Agrippa d'Aubigné Th.* Histoire universelle du sieur d'Aubigné. 2 ed. Amsterdam, pour les heritiers de Hier. Comelin, 1626. P. 110.
- ²² *Crespin Jean*. L'estat de l'Eglise avec le discours des temps depuis les apotres jusques au present. [s. l.] J. Barent, 1582.
- ²³ *Lactantius*. De mortibus persecutorum. // Patrologia Latina/Ed. J. Migne. T. 7. Col. 190–276. Рус. пер.: *Лактанций, Луций Цецилий*. О смертях преследователей./Пер. В. М. Тюленева. СПб., 1998.
- ²⁴ Цит. по: *Piaget A., Berthoud G.* Notes sur Le Livre des Martyrs. P. 18.
- ²⁵ Ibid. P. 38.
- ²⁶ OC 8, 395.
- ²⁷ Bonnet J. ed. *Lettres de Jean Calvin*. T. 1. P. 383.
- ²⁸ *Béze Theodore de*. Histoire ecclésiastique des églises reformées au royaume de France./Ed. M. Marzials. T. 1–2. Lille, 1841. T. 1. P. 56.
- ²⁹ *Piaget A., Berthoud G.* Notes sur Le Livre des Martyrs. P. 42.
- ³⁰ Ibid. P. 66.
- ³¹ Histoire abrégée des martyrs françois du tems de la Reformation. Avec les reflexions necessaires pour montrer pourquoi et en quoi les Persecutés de ce tems doivent imiter leur Exemple. Amsterdam, Andre de Hoogenhuse, 1684.
- ³² *Piaget A., Berthoud G.* Notes sur Le Livre des Martyrs. P. 65.
- ³³ *Béze Theodore de*. Histoire ecclésiastique des églises reformées au royaume de France. T. 1–3. Anvers. [Genève,] 1580.
- ³⁴ *Béze Theodore de*. Histoire ecclésiastique. T. 1. P. 226.
- ³⁵ Ibid.
- ³⁶ *Béze Theodore de*. Les vrais portraits des hommes illustres en piété et doctrine, du travail desquels Dieu s'est servi en ces derniers temps, pour remettre sus la vraye religion en divers pays de la Chrestiente. [Genève,] J. de Laon, 1581.
- ³⁷ Ibid. P. 77.
- ³⁸ Ibid. P. 181.
- ³⁹ Ibid. P. 208.
- ⁴⁰ Ibid. P. 103.
- ⁴¹ Ibid. P. 246.
- ⁴² Groß Martyrbuch und Kirchenhistorien. Welche nach den Zeiten der Aposteln bis auff's Jahr Christi 1597 hin und wieder in Teutschland, Franckreich, Engelland, Flandern, Brabant, Italien, Hispanien, Portugal, und America etc. und der Evangelischen wahrheit willen jammerlich verfolget... in Franzosische sprachebeschrieben... ubergegesetzt durch Paulum Crocium Cyenaenum. Hanaw, P. Antonium, 1617.
- ⁴³ *Bracht Tillman J. van*. Het bloedig Tonnel of Martelaers Spiegel der Doops Gesinde of Weerlose Christen. Amsterdam, W. S. Swart, S. Wybrands, A. Ossar, 1685.
- ⁴⁴ Théâtre des Martyrs depuis la mort de Jesus Christ jusqu' à present, represente en tres belles tailles-douces par le célèbre graveur Jean Luyken. s. l., s. a. [1685].
- ⁴⁵ *Gottfried J. L.* Historische Chronik. Amsterdam, 1698.
- ⁴⁶ *Eeghen P. van, Kellen J. Ph. van der*. Het Werk van Jan et Kasper Luyken. 2 V. Amsterdam, 1905. V. 1. P. 116–124.
- ⁴⁷ *Severt Jacques*. L' Anti-Martyrologe ou verité manifestée contre les histoires des supposées martyrs de la religion pretendue reformée, imprimée à Geneve onze fois. Lyon, Simon Rigaud, 1622.

ГЛАВА 10. ХРИСТИАНСКИЙ ПРАВИТЕЛЬ

В XVI в. политическая картина Европы была обусловлена тем, что государственные образования представляли собой пестрый конгломерат монархий, в которых имелись и независимые городские республики. Наряду с раннеабсолютистскими системами существовали также ограниченные и номинальные монархии. Феодалная аристократия теряла политический вес. Короли перестали испытывать бремя от давления высшей аристократии и придворных, они беспрепятственно проявляли ярко выраженные индивидуальные характеры. Генрих VIII и Елизавета I в Англии, Карл V в Священной Римской империи, Франциск I и Екатерина Медичи во Франции демонстрировали образцы политического расчета и связанных с ним вероломства и обмана, хотя и считались «христианскими государями». Практически эти монархи руководствовались отнюдь не нормами христианской морали, и положение «нет власти не от Господа» (Рим 13.1) считалось достаточным оправданием для королей, будучи отправным в большинстве теоретических сочинений о королевской власти.

К тому времени европейская политическая философия, имевшая долгую историю, по-новому поставила ряд проблем, и в том числе проблему долга властителя заботиться по требованию Евангелия о доверенных ему Богом подданных. «Государь» Никколо Макьявелли, появившийся в 1513 г., в этом отношении был исключением, поскольку для него политика стимулировалась обстоятельствами, опиралась на психологические наблюдения и разум правителя. Идеи Макьявелли о том, что государю следует отступать от добра, остерегаться злоупотреблять милосердием и манипулировать благочестием ради блага страны, — рождались в полемике с гуманистической идеализацией власти. В этико-политических сочинениях итальянских авторов XV в. разрабатывались принципы «гражданского гуманизма» на основе рецепции античных теорий государства. Они формулировали основные политические понятия эпохи — «справедливости», «естественного закона», «человеческих установлений». Разнообразный опыт Италии — самой политической страны ренессансной Европы — породил убеждение гуманистов в относительности форм власти. Считая республику предпочтительной формой государства, они сочувствовали единоличным властителям, лишь бы «справедливая» монархия не вырождалась в тиранию. Призывы к миру и согласию у них нередко со-

четались с тираноборческими идеями. Многие мыслители обращались к теме идеального правителя.

В 1516 г. Эразм Роттердамский написал для шестнадцатилетнего Карла V Габсбурга трактат «Воспитание христианского государя». Здесь разворачивались перспективы формирования человеческих и гражданских добродетелей властной персоны в соответствии с этическими предписаниями Ветхого и Нового Заветов, согласованными с достойными образцами поведения правителей древней Греции и Рима. Преградами на пути тенденции превращения царя в тирана Эразму виделось величие его личности, воспитанной историей и Писанием, а также сдерживание произвола чиновников и руководство разумом во внутренней и внешней политике. Государю надлежало быть лучшим после Христа христианином, самым верным исполнителем заповедей, примером для подданных в соблюдении христианских принципов.

Карлу V досталась фактически раздробленная номинальная монархия — Священная Римская империя, состоявшая из испанских, немецких и ряда североευропейских земель. Францию, в тот период сильную, добившуюся независимости от папства монархию, Эразм считал «неувядающим цветом христианства»¹.

Во Франции крепло единое национальное государство, и убеждение в превосходстве монархии над прочими типами власти характеризовалось как широко распространенное в сочинении «Великая Французская монархия» Клода де Сейселя, впервые опубликованном в 1519 г. Автор — итальянец, бывший советником трех французских королей — Карла VIII, Людовика XII и Франциска I, служивший епископом Марселя и, впоследствии, архиепископом Турина, — способствовал распространению во Франции политических концепций итальянских писателей. Опыт государственной службы во Франции подтверждал для него взгляд Макьявелли, что наилучшей формой власти для каждого народа является та, которая исторически более привычна. Если для римлян в древности максимальное процветание было обеспечено в период управления консулами и сенатом, то несовершенство этой системы все же погубило народную власть и привело римлян к монархии. Для Франции Клод де Сейсель защищал принцип наследственной монархии, ограниченной исторически сложившимися политическими учреждениями, как наиболее правильный, лишь бы государь имелся добрый, обладал опытом и желанием управлять справедливо². Сочинение Клода де Сейселя, переиздававшееся в Париже в 1540–1541 гг.³, было опубликовано также в 1548 г. страсбургским печатником Венделином Рихелем в переводе на латынь историка Иоганна Слейдана, что указывало на его популярность в регионах распространения Реформации⁴.

Проблема обретения христианских добродетелей властными персонами глубоко интересовала Гийома Бюде, самого знаменитого из ренессансных ученых Франции. В 1515 г. в историко-филологическом исследовании «Об ассе» («De Asse») он опубликовал размышления о современных правителях. Исходя

из представлений о величии и святости трона, он, как и Эразм, критически оценивал характерную для властных лиц страсть к завоеваниям. По его мнению, король Людовик XII должен был бы править как «отец народа», но тот доверился неспособным людям, которые от власти ищут лишь обогащения, в то время как народ погибает от разбоя, неурожая и налогов. Попытки французского короля низложить Папу Юлия II представлялись Бюде святотатством, хотя он и считал, что Папа в кирасе, каске, с мечом, направленным против паствы Господней, утратил право на уважение. Войны европейских государей на территории Италии гуманист называл «геомахией», когда благочестивые нации атакуют цитадель религии. Хотя французское духовенство было защищено от злоупотреблений папства, его высшее звено — кардиналов и епископов — Бюде критиковал, как и Юлия II, за аморализм. Он порицал несметные богатства и светский образ жизни князей Церкви, которые не покидали королевского двора и не выполняли своего долга духовных пастырей на местах. Тогда Бюде связывал надежды на преодоление кризиса духовной власти в Европе с началом понтификата Льва X⁵.

В 1519 г. Гийом Бюде сумел привлечь внимание короля Франциска I к своему произведению «Воспитание принца» («*Institution du prince*»). Эту книгу он преподнес в рукописном экземпляре двадцатитрехлетнему монарху, и, поскольку тот не владел латынью, составил текст на французском языке. Литературной канвой трактата стал сделанный Бюде перевод с древнегреческого языка сборника изречений царей и правителей, составленного Плутархом, к которому были добавлены извлечения из притчей Соломона. Примеры образцовых поступков и афоризмы великих людей Бюде чередовал с чрезвычайно длинными рассуждениями о любимых идеях, которые намеревался внушить молодому королю, увязавшему в военных авантюрах. Развлекая читателя яркими эпизодами из жизни добродетельных правителей, трактат демонстрировал, что убеждения древних в священном принципе власти согласуются с Писанием. При этом царское величие (*majestas*) поддерживается кодексом царского закона (*Lex Regia*) и ответственностью царя за подданных перед Богом.

Служение короля Богу реализовалось, по мнению Бюде, благодаря инспирированной свыше Филологии, которая учила, прежде всего, формировать достойную личность, управлять природными страстями, а также и своим народом. Отсюда, самым необходимым делом становилось изучение греческого и латинского языков вместе с усвоением моральных и психологических уроков из античной истории, дававшей ключи к чувствам людей. Науке Филологии придавался широкий философский смысл и, вместе с тем, конкретная политическая мотивация, поскольку лишь благодаря знаниям принц становился лучшим человеком и лучшим христианином.

Движущей силой власти гуманисту представлялась мудрость правителя, его разум и свобода воли, а искусство управлять подданными ставилось в зависимость от умения управлять собой и придворными. Преимущества на-

следственной монархии аргументировались тем, что она обеспечивает условия для воспитания молодых государей, чего не может быть при выборных формах правления — аристократии и демократии. В отличие от папской власти, допускавшей отступления от справедливости, гарантией воспитания добродетельного монарха становилась юность наследного принца, самой природой предназначенная к восприятию наук и получающая в процессе обучения удовольствие.

Уважение к законам, любовь к подданным, политические способности принца — условия, которые, согласно Бюде, утверждают величие титула власти без насилия и вырождения монархии в тиранию⁶.

Разумеется, то обстоятельство, что Франциск I назначил Бюде королевским библиотекарем и стал прислушиваться к мнению ученого, не изменило характера короля — амбициозного, нетерпимого и воинственного политика. Лишь в сфере культуры в этот период произошел определенный поворот власти навстречу гуманистам, и королевский двор сыграл роль собирателя гуманистических сил во Франции. Во всяком случае, оптимистические надежды на воспитание наследственных принцев достойными людьми сохранялись у французских гуманистов и в условиях Реформации, когда от имени Франциска I и сменившего его на троне Генриха II осуществлялись карательные меры против населения Франции, переходившего из католичества в реформатские общины.

Философские установки Гийома Бюде на необходимость объединения культуры «эллинства» с христианством вдохновили ряд его младших современников и, в том числе начинавшего творческую деятельность в гуманистических кругах французской столицы Кальвина. Для первого научного исследования классических текстов им был избран трактат Сенеки «De clementia», и сам выбор текста для комментирования указывает на интерес к политической проблематике. Ведь это сочинение сосредоточено на анализе власти. Трактат римского философа, олицетворявшего человеческую совесть в условиях морального вырождения власти в Риме, адресован Нерону. Сенека надеялся воспитать из своего ученика справедливого правителя, царя-мудреца, который является абсолютным монархом, но не вполне свободен от установленной им системы законов. Идеальный правитель, каким должен был стать Нерон, для Сенеки отличался добродетелью милосердия, или, скорее, милости (*clementia*), необычной для смертного человека. Эта добродетель, связанная с вселенским разумом, позволяет царю-мудрецу больше, чем законная справедливость, вносить порядочности в отвратительную для философа политику. Сенека тонко поощрял Нерона к имперской идеологии, внушая мысль о том, что философия создает идейную основу политики.

Книга комментариев Кальвина к трактату Сенеки, опубликованная в 1532 г., включает, помимо филологических пояснений, изложение собственных взглядов комментатора. Называя Сенеку главной после Цицерона опорой римской философии и искусства красноречия, Кальвин возвышал авторитет языческого

мыслителя, как это было свойственно ренессансному неостоицизму. Он указывал, что Сенека — не христианин, но у него обнаруживается нечто общее с христианством в подходе к проблемам человека. Кальвин соглашался с тем, что самой главной добродетелью лица царского звания является милосердие, но порицал честолюбие и стремление правителя к славе как проявления язычества, высмеивал обычай обожествлять императора. В дополнение к положениям трактата Кальвин доказывал, что князь должен считаться не только со своей совестью, но и с общественным мнением, поскольку именно оно измеряет репутацию правителя. К понятиям о справедливости и естественном законе, которыми регулировались у Сенеки поступки людей, Кальвин добавлял понятие о «высшем законе». Это убеждение в наличии регулятора моральных ценностей, превосходящего естественный закон, будущий реформатор заимствовал из идей Гийома Бюде. В частности, жестокость государей Сенека считал ужасной, но входившей в естественный порядок вещей, с чем Кальвин не соглашался, упрекая стоиков, как и Августин, в недостатке гуманности⁷.

Соглашаясь с мнением, что государь получает власть над народом от богов, и что он не связан законами, Кальвин вместе с тем делал акцент на несвойственной римскому философу вере в неизбежный отчет перед Всевышним⁸. В зависимости от своих моральных качеств наделенный властью человек выступал в рассуждениях комментатора либо как опекун народа, либо как тиран. Материалы библейской истории здесь почти не привлекались, доминировали примеры из истории древнего Рима, где народ передал власть Цезарю, хотя и был счастлив в период республики. Замечая, что в истории тираны встречаются чаще, чем разумные легитимные правители, Кальвин находил объяснение этому в несовершенстве права и гражданских учреждений, которые и в современных государствах подвергаются критике.

В комментариях к Сенеке подчеркивается, что государь занимает особое положение, отличное от всех прочих людей, но полученной от Бога властью он распоряжается в соответствии с естественными для человека понятиями о добре и зле. Очевидно, что в этом произведении представления Кальвина о монархии обусловлены уровнем знаний в сфере государства и права и не зависят от теологии, отражая общие идеи французской ренессансной политической мысли первой половины XVI в.⁹

Из этого сочинения следует, что подход к оценке деятельности государя у Кальвина с самого начала был иным, нежели у Никколо Макьявелли, поскольку он считал тираном того правителя, который действует вопреки воле своих подданных или применяет неограниченную власть. В связи с этим появилось предположение о знакомстве реформатора с идеями итальянского политического мыслителя, хотя остается неизвестным, читал ли Кальвин книгу «Государь»¹⁰.

В наиболее общем виде политические размышления Кальвин формулировал в процессе работы над «Наставлением», наблюдая как Реформация коренным образом преобразила политическую ситуацию в Германии и Швейцарии, охватила

Скандинавские страны, проникла во Францию, коснулась даже Италии и Испании. Политический опыт всех протестантских лидеров показал, что становление новой Церкви зависело от степени доверия к ней князей, королей, императора, городских магистратов, то есть властных лиц. То, что именно правители государства, а не народ, структурируют порядок в обществе, стало вполне ясно после волны анабаптистских мятежей, охвативших североевропейские страны и направленных на разрушение государственных и церковных учреждений.

В связи с этим и была обнародована первая политическая декларация Кальвина — письмо «Королю Франции, христианнейшему Франциску Первому», датированное 23 августа 1535 г. и открывающее главную книгу реформатора. В нем автор напоминал о долге королевского правосудия защитить Церковь, ибо истинный король — исполнитель предписаний Бога в своей стране. Виновыми в религиозных преследованиях во Франции назывались некие «фурии», но не королевская воля. Излагая основные положения вероучения, Кальвин подчеркнул, что политика неотделима от духовной истины, и Церковь, восстанавливающая чистоту первоначального христианства, больше озабочена поддержанием порядка в Европе, чем Римско-католическая. Категорически отводились подозрения в том, что протестанты поощряют сопротивление государству, в чем были убеждены самые могущественные европейские государи — Карл V и Франциск I. Император и французский король предъявили свои обвинения в официальных посланиях к городскому совету Женевы — в 1529 г., и к имперским чинам Германии — 1 февраля 1535 г, что было хорошо известно всем. В свою очередь Кальвин надеялся переубедить общественное мнение, привлечь внимание французского короля и смягчить его сердце, которое пока «отвращено от нас и пылает гневом». Умоляя трон защитить невинных, реформатор объяснял, что жестоким гонениям со стороны яростных недоброжелателей — «фурий», верующие противопоставляют лишь терпение в ожидании помощи свыше. Осуждение анабаптистских мятежей сопровождалось призывом карать их по закону как гражданские преступления. Кальвин завершал письмо молитвенным обращением к Господу утвердить праведность и справедливость престола короля Франции¹¹.

В последней редакции «Наставления» темы о государстве и Церкви изложены в заключительной — четвертой — книге вероучительного кодекса. Она названа «О внешних вспомогательных средствах, какими пользуется Бог, чтобы привести нас к Сыну своему Христу и сохранить нас в Нем» (IV, 1–20), поскольку, по отношению к вере, оба эти учреждения рассматриваются в качестве инструментов божественной педагогики, которая позаботилась о духовном и гражданском регулировании отношений между людьми. В главе «О гражданском управлении» указывается, что далекий от теологии и вероучения предмет не является независимым от веры, но связь религии с политикой неясна, возбуждая у людей пагубные заблуждения. С одной стороны, анабаптистские мятежи поставили под сомнение христианский принцип сочетания духовной

свободы с гражданским рабством. С другой стороны, «придворные льстецы без конца и меры превозносят власть князей, чуть ли не подстрекая их к бунту против Бога» (IV, 20,1). Здесь обозначены как актуальные, по крайней мере, две темы политической философии середины XVI в. Первая — теоретическое отношение ортодоксального протестантизма к государственным структурам европейских монархий, на которые, как представлялось в ту пору государям, покушались не только анабаптисты, но и все приверженцы реформированного христианства. Вопрос осложнялся тем, что Римские Папы, обладая духовной властью в католическом мире, являлись одновременно светскими государями на части территории Италии, а протестанты утверждали, что верующие на законном основании могут отвергнуть иго папской власти. Инициатива принадлежала Лютеру и была поддержана Кальвином, который дифференцировал повиновение светским и духовным начальникам в своих Комментариях к Деяниям в 1552 г.¹²

Вторая, поднятая в главе тема — различия в подходе к авторитету отношений господства и подчинения, которые наметились в ренессансной политической культуре и бытовали в обыденном сознании. «Превознесение» власти князей в понятийном аппарате Кальвина могло указывать на представления об абсолютизме или на оправдание вседозволенности для государя, культивировавшиеся в придворных кругах. У позднейших читателей Кальвина, хорошо знакомых с трактатом Макьявелли «Государь», возникало предположение о скрытой полемике с ним на страницах «Наставления». Некоторые современные исследователи отмечают, что политические соображения реформатора, будучи противоположными маккиавелизму, все же перекликаются с положениями итальянского мыслителя¹³. Даже если Кальвин не читал самой известной политической книги Ренессанса, он предложил действительно «антимакьявеллистский» подход к авторитету государя. Утвердившиеся в политической культуре эпохи понятия общественного блага и государственного интереса, соблюдение которых считалось у светских политических мыслителей достаточными критериями справедливого правления, Кальвину представлялись важными, но не окончательными мерилami добродетелей христианского правителя. Политическая философия Кальвина исходила из утверждения абсолютного суверенитета Бога, призывавшего земных царей вершить власть над народами, в свою очередь направляемых Его рукой. Мерилом справедливого земного владыки становилось соблюдение им не только «человеческих установлений», то есть мирских законов и принципов охраны гражданского порядка, но и религиозного долга.

Власть государей в «Наставлении в христианской вере» рассматривается как божественное призвание людей, которым не дано быть частными лицами. Господствуя над народом, они несут служение по воле Бога, предусматривающее безусловное подчинение поданных их власти. Выбор наилучшей формы гражданского порядка назван пустым занятием, поскольку монархия, аристо-

кратия и народовластие почти равноценны, и каждая из этих форм легко склоняется к несправедливости, вырождаясь в тиранию, олигархию, охлократию. Чтобы избежать этого, христианские государи и должностные лица должны не только заботиться о почитании Бога, но и карать, и вести войны от Его имени, имея право на применение насилия. Высокий нравственный и материальный уровень частной жизни идеального государя связан с величием его служения. Поскольку начальствующие не связаны тем законом, которым связаны руки остальных верующих, их престол должен покоиться на милосердии, защите страны от агрессора и народа от ограбления, что подчеркивает значение личности правителей.

Среди начальствующих были достойные люди — цари Давид, Иосия, Езекия, а также получившие власть над свободным народом Моисей, Иисус Навин и Судьи, которые поощряли делающих добро и боролись со злом, будучи, прежде всего покровителями и хранителями Церкви. Долг властных персон Кальвин определяет как соблюдение законности при распоряжении божественной истиной, и потому каждый их поступок должен служить для людей напоминанием о божественном Провидении, быть направлен на их защиту, выражать благо, любовь, справедливость. Поскольку принуждение средствами государственной власти доступно лишь царям, они поддерживали Церковь правильными законами и исправительными мерами. Похвальным примером уважения светской власти к Церкви названо покаяние императора Феодосия I перед Амвросием Медиоланским, ведь могущественный правитель прислушался к увещанию епископа больше, чем к мнению своих придворных.

Однако, идеальный государь — отец страны, страж мира, защитник справедливости — явление редкое, и чаще властные персоны отличаются пороками, пятнающими не только титул начальствующего, но и просто человека. Как смириться христианину с тем, что он подчинен нечестивому и недостойному человеку, обладающему государственной властью?

Подчинение низших сословий высшим в «Наставлении» рассматривается как основа гражданского порядка, установленного свыше по мановению руки Господа, которая, как ясно из Писания, допускала тиранию над народами и сама же карала тиранов. Наиболее резкие высказывания о тирании встречаются у Кальвина в комментариях к некоторым книгам Ветхого Завета, над которыми Кальвин работал в последние годы жизни, вставляя полученные выводы в свои лекции и проповеди. Здесь в публичных выступлениях реформатор не скупился на гневные выпады с красочным перечислением того зла, которым отличались несправедливые древние цари и которое продолжают творить современные государи, окруженные придворными льстецами. Он говорил об обмане, который царит в политике, о том, что свою личную жадность и властолюбие правители прикрывают предлогом общественной пользы, что они повинны в бесконечных войнах. Однако, обличая древних и нынешних нечестивых правителей в том, что они не достойны называться людьми, что они нарушают

естественный порядок вещей и покушаются на божественные почести, Кальвин никогда не ставил перед читателями и слушателями проблемы сопротивления тирану со стороны частного лица¹⁴.

Хотя размышления об избавлении народа от тирании и встречались в сочинениях реформатора, они, в целом, занимали место на периферии более значительной для него проблематики выработки вероучения и церковного строительства. На первый план религиозно-общественной мысли они выдвинулись усилиями Теодора де Беза и целой плеяды позднейших кальвинистских тираноборцев¹⁵. В области политических установок в центре внимания Кальвина была задача выработать новые критерии ценности феномена политической структуры христианского общества, устранив средневековые представления о титуле власти. Многие способы религиозного почитания гражданского порядка, которые издавна поддерживались католической доктриной, реформатор относил к «суевериям».

В католическом вероучении не исчезли древнейшие представления о титуле власти, когда начальствующий считался посредником между земным и небесным мирами. По определению французского историка А. Вошэ, речь идет о заложенной в титуле власти «этнологической магии», источнике ранних форм религии. В период раннего Средневековья в «добром короле» видели залог процветания народа, и вплоть до начала XI в. церковные иерархи охотно утверждали в сане святых большинство мерovingских и каролингских королей, обладавших весьма слабой реальной властью. В развитом средневековом обществе XIV–XV вв. короли Франции, Англии и Германии продолжали считаться не только подобными Богу красотой, силой и светочностью, но и чудотворцами¹⁶. Народное сознание относило королей к сверхъестественным людям, Божьим помазанникам и целителям, которым не вменялись грехи, поскольку от них зависело спасение подданных. В это время католическая иерархия уже не поощряла народных поверий в магию королевской личности. Она безуспешно пыталась преодолеть эти представления, отказывая просьбам о канонизации на местах королей, принцев, князей и вырабатывая каноны официальной святости¹⁷.

Теологию Кальвина, направленную на преодоление культа святых, не забыли представления о святости королевской власти. Она решительно дискредитировала предание о королях-помазанниках как несовместимое с евангельским христианством заблуждение. Вера в сосуд со святым миром, который некогда был дарован королю-христианину, названа реформатором не более, чем забавной. В проповеди на первую книгу Самуила рассказ о помазании на царство Саула снабжен таким пояснением: «...с тех пор короли захотели повторять этот пример, подражая смешному пустяку. Кажется, они хотят вернуть тень прошлого, как будто ныне по всему миру не просиял закон Евангелия, который больше не оставляет места для веры в эти тени и фигуры»¹⁸.

Констатируя отсутствие у королей ореола святости, реформатор вырабатывал концепцию разделения светской и духовной власти в обществе. Согласно

этой концепции Бог создал светскую власть, чтобы она охраняла благополучие Церкви, и христианам надлежало почитать ее не из страха, а по совести, внушенной свыше. Идеалом властного лица «Наставление» представляет благочестивых правителей. «Ввиду того, что Церковь не обладает властью принуждения, более того, не должна к ней стремиться, — а я говорю о принуждении средствами государственной власти, — дело благочестивых правителей поддерживать христианство правильными законами и указами, а также исправительными мерами» (IV, 11,6).

Вопрос о сопротивлении тирании, неумеренности и жестокости государей в «Наставлении» рассматривается как вечный, но никогда не решавшийся людьми. Вор и грабитель Навуходоносор, гонитель Саул — дурные цари, и зачем-то Богу угодно было подчинить им израильтян, однако их скипетры установил и сломал Бог, предписавший частным лицам единственную заповедь повиновения и терпения. Покарать несправедливого и неправедного царя, наказать превысившего меру господства и освободить от бедствия угнетенный народ всегда было дано не простым смертным, но служителям правосудия в гражданском обществе, которыми в истории выступали цари, либо иные законные правители. Народ, к защите которого от произвола, разорения и завоеваний Кальвин постоянно призывал, рассматривался им исключительно в качестве пассивного субъекта для руководства со стороны начальствующих. Возлагая на государей ответственность перед Богом за судьбу подданных, «Наставление» учило почитать дурных светских начальников. Напротив, роль властных персон в функционировании Церкви и государства особым образом возвышалась с целью убедить верующих: «Ни в коем случае не следует сомневаться в том, что гражданская власть есть призвание, не только святое и законное в глазах Бога, но и в высшей степени почтенное и священное в ряду всех прочих призваний» (IV, 20,4). Впрочем, в вероучительном кодексе, предназначенном для целей религиозного просвещения «простецов» и одновременно декларирующем всему христианскому миру законопослушность новой Церкви, ее политические постулаты отражены кратко.

В более развернутом виде Кальвин излагал свои размышления о сущности королевской и княжеской власти в серии произведений, толковавших тексты Писания. Именно в этой серии развивалось, уточнялось и получило наиболее полное отражение учение Кальвина о суверенитете Бога, составившее отличительную особенность кальвинистской теологии. Работу по созданию корпуса толкований ко всей Библии Кальвин начал с комментирования книг Нового Завета, затем продолжил комментирование важнейших книг Ветхого Завета. Одновременно с выпуском печатных комментариев он включал их тематику в свои публичные лекции и проповеди, бывшие основной формой литературной и педагогической деятельности реформатора. Вся она направлялись на актуализацию и, в определенной мере, политизацию божественного Слова. Приобретая известность на международной церковно-политической арене Ев-

ропы и постепенно после кончины Лютера занимая место лидера европейской Реформации, он считал своим долгом представлять и отстаивать интересы новой Церкви перед правителями Европы.

Кальвин анализировал политический климат в каждой стране, старался оказать влияние на королей и принцев, склоняя их к поддержке реформированного христианства. В отличие от светских ренессансных политиков, действовавших с помощью дипломатии, международных интриг и захватов чужих земель, политическим инструментом реформатора было печатное слово, которое он предлагал государям, посвящая им свои произведения. Не только «Наставление в христианской вере», но и почти каждая книга комментариев Кальвина к частям Писания посвящены властным персонам, вовлеченным в события Реформации в Европе. Комментарии к Первому посланию к Коринфянам в 1546 г. посвящены графу Якову Бургундскому, сеньору Фалэ и Бреды, покинувшему двор императора Карла V и перешедшему на сторону Реформации. Комментарии к Посланиям к Галатам, Эфессянам, Филиппийцам и Колоссянам в 1548 г. — герцогу Христофору Вюртембергскому, которого реформатор надеялся отвлечь от лютеранства. Комментарии к Первому и Второму посланиям к Тимофею в 1548 г. были посвящены Эдуарду Сеймуру герцогу Сомерсету, регенту короля Эдуарда VI. Комментарии к Посланию к Евреям в 1549 г. — польскому королю Сигизмунду Августу, покровительствовавшему проводившимся в стране реформам. Комментарии к посланиям: Первому и Второму Петра, Первому Иоанна, Иакова и Иуды в 1551 г. посвящены Эдуарду VI, к первой части Деяний апостолов в 1552 г. — Христиану III, королю Датскому, ко второй части Деяний апостолов в 1554 г. — наследному принцу Дании Фридриху. Переизданные в 1556 г. комментарии к Посланию к Коринфянам были посвящены Галеаццо Караччоло маркизу де Вико. Второе издание комментариев к Деяниям апостолов в 1560 г. реформатор посвятил князю Николаю Радзивиллу, привлекавшему польское дворянство в новую Церковь и переведшему Библию на польский язык. Комментарии к Евангелию от Иоанна в 1553 г. посвящены магистрату Женевы, к Синоптическим Евангелиям в 1555 г. — городскому совету Франкфурта. Комментирование Ветхого Завета Кальвин начал с книги пророка Исаяи, и первое издание в 1551 г. посвятил Эдуарду VI, а второе в 1559 г. — королеве Елизавете I. Появившиеся в 1554 г. комментарии к Книге Бытия посвящались сыновьям курфюрста Иоганна Фридриха Саксонского, а их второе издание в 1563 г. — принцу Генриху Наваррскому. Работу по комментированию книг Ветхого Завета Кальвину полностью завершить не удалось, но реформатор успел отредактировать свои лекции к Малым пророкам в 1560 г., которые посвятил королю Швеции Густаву Вазе, сопроводив письмом к кронпринцу Эрику. Последними в цикле оказались лекции под названием «Книга Плач Иеремии» в 1563 г., посвященные курфюрсту Палатината Фридриху III, который ввел кальвинизм в своих владениях.

Толкования к текстам Писания адресовались королям и князьям, государственным чиновникам и городским советникам. Психологически своеобразны

посвящения наследным принцам при живых родителях — Фридриху Датскому в 1554 г., Эрику Шведскому в 1560 г., Генриху Наваррскому в 1563 г. В них будущим правителям, молодым и просто малолетним, предлагалась помощь в освоении текстов Писания, которые, по мнению Кальвина, учили государей методам справедливого управления народом, доверенным им Богом, что способствовало бы упрочению авторитета наследственной монархии.

География посвящений показывает, что книги направлялись только тем лицам, на понимание которых реформатор мог рассчитывать, хотя некоторые посвящения не достигли цели и были отклонены. Пытаясь конкурировать с лютеранами за влияние на немецких князей, датского и шведского короля, Кальвин серьезных успехов не добился, но в Англии, Польше и Франции властные лица охотно вступили в личные контакты с выдающимся толкователем священных книг и советовались с ним не только о церковных делах. В свою очередь Кальвин, выражая всемерное почтение к титулу власти, выносил оценки личности современных ему правителей, критерием которых было уважение ими суверенитета Бога. Причем, в контактах с иноземными правителями Кальвин выступал не как дипломатический представитель Женевской республики, а как пастырь города, в котором ныне воплотился «небесный Иерусалим». Главным мерилom справедливости гражданского порядка для реформатора была защита принципов христианства — подразумевалось реформированное вероучение — светскими властями, и это мерило предъявлялось им властным персонам любой страны.

На английском престоле при жизни Кальвина поочередно пребывали Генрих VIII, Эдуард VI, Мария Кровавая и Елизавета I. Их личности, стили их управления, отношение к церковным реформам различались очень резко, и высказывания реформатора по поводу такой сложной фигуры как король Генрих VIII Тюдор и, тем более, в адрес убежденной защитницы католичества королевы Марии носили весьма критический характер. Однако, это не оказало влияния на концепцию Кальвина о божественном происхождении царской власти.

О Генрихе VIII, проводившем в Англии реформы крайне непоследовательно, у Кальвина сложилось тягостное впечатление. В 1558 г., много лет спустя после смерти короля-деспота, он писал, что его постоянно терзала память о советниках, настоявших на передаче английскому государю власти над Церковью. Один из этих английских епископов на Регенсбургском собеседовании в 1541 г. утверждал, что его король имеет право суждения по сугубо доктринальным вопросам — причастия под двумя видами, брака священников, постов. В связи с этим в лекциях по книге пророка Амоса Кальвин изложил критику теории святости королевского «величия» (*majestas*), которая сложилась в окружении английского короля. По мнению реформатора там удвоили королевское служение (*officium*), предоставили монарху право что-то изменять не только в делах светского управления, но и в религиозных. Именно против этого боролся пророк Амос, осуждая царя Иеровоама за претензии на духовную власть в Израиле.

«Превознесение» Генриха Английского здесь трактуется как кощунство и незаконное вмешательство светского лица в решение доктринальных вопросов¹⁹.

Четких и легитимных границ между светскими и духовными полномочиями государей не удалось установить ни в древнем Израиле, ни при нынешних правительствах, как в Англии, так и в Германии. Кодекс королевских обязанностей по отношению к Церкви Кальвин предлагал рассматривать в соответствии с пророчествами Амоса и Исаяи, которые не страшились поучать царей-тиранов духовной жизни. «И будут цари питателями твоими, а царицы их кормилицами твоими...» (Ис 49.23) — это изречение Писания положено в основу образа христианского государя, который, по представлениям Кальвина, пользуется мечом власти для служения Богу, но не выступает судьей в сфере вероучения.

Отсюда, кратковременное пребывание на английском престоле Эдуарда VI заслужило чрезвычайно высокой оценки реформатора. Регент юного принца, его дядя Эдуард Сеймур герцог Сомерсет, решительно поддержал духовенство, проводившее в стране очередные реформы при поддержке парламента. Контакты Кальвина с королевским двором начались с подношения герцогу Комментариев к двум Посланиям Павла к Тимофею в 1548 г. В посвящении выражалась похвала заботам герцога о реформах в Англии, высказывалась надежда на сотрудничество в утверждении евангельского учения, на которое вдохновляют совместные подвиги апостола Павла и его ученика Тимофея. В ответ Кальвину было послано кольцо от имени жены регента, благодарственное письмо его гуманистически образованной дочери Анны Сеймур, а сам герцог просил реформатора стать его руководителем на пути следования Христу²⁰.

В письме к Сомерсету от 22 октября 1548 г. Кальвин отмечал, что после длительного периода забвения в Англии евангельского учения под давлением Антихриста — это был намек не только на папство, но и на Генриха VIII, — началась подлинная Реформация. Ее дальнейшее развитие требует постоянных усилий, и понимание властными лицами путей укрепления истинной веры является необходимым условием установления в стране гражданского мира и новой Церкви. Реформатор знал, что в Англии не хватает достойных проповедников и не создана вероучительная литература, без чего не продвинется дело отвращения народа от давних католических традиций и обрядов, которое требуется вести умело и постепенно. «Эдикты и статуты принцев, — писал Кальвин, — могут помочь христианству, когда одновременно пасторы возглашают духовным мечом Слова суверенную добродетель Бога»²¹. При замене католического культа протестантским действовать нужно осторожно, разделяя функции светской и церковной власти по примеру того, как восстанавливали храм при царе Иосии. Государю не следует заниматься преобразованием культа, это дело епископов и священников. Но поскольку церковная организация не может обеспечить применения законов, побуждающих народ к христианской жизни, а каждое сословие — к отправлению своих обязанностей в государстве, то эти задачи решает именно христианский правитель.

Кальвин обращал внимание герцога на то, что законы обычно карают за тяжкие преступления, оставляя безнаказанными драки и мелкое воровство, пьянство, сквернословие, адюльтер. Эти бытовые людские пороки, которые евангельское христианство осудило, одними проповедями искоренить невозможно, и нужна законодательная и силовая поддержка церковным усилиям со стороны государства.

Благочестие Эдуарда VI, который в возрасте 14 лет редактировал проект реформ и составлял сборник библейских текстов, осуждавших иконопочитание, Кальвин считал божественным даром для Англии. Принц получил под руководством Сомерсета гуманистическое образование и религиозное воспитание, в народе славилось его стремление к справедливости, по его указу в Лондоне разрешили учредить колонию и религиозную общину протестантов-эмигрантов. Приветствуя личное благочестие и смелость принца, Кальвин посвятил ему свои Комментарии к книге пророка Исайи от 25 декабря 1550 г.²². Это была первая книга в Ветхом Завете, избранная Кальвином для комментирования и ставшая для реформатора основным источником размышлений о царской власти. В предисловии к ней Кальвин подчеркивал роль пророков как истолкователей истины, согласующих данное для вечности божественное Слово с обстоятельствами времени и места. Он указывал, что в наши дни, когда от Бога предсказаний о будущем больше не поступает, ценность пророчеств возросла. Эдуарду VI напоминали, что пророк Исайя имел царское происхождение и был служителем Бога — Царя Небесного, то есть достойной внимания принца фигурой. Исайя пророчествовал, по подсчетам Кальвина, пяти иудейским царям в трудные времена, когда народ возвращался из изгнания и восстанавливал храм. В Англии ныне положение тоже трудное, там Бог восстанавливает истинную Церковь, и ее питателем предстояло стать справедливому и набожному монарху.

В сопроводительном письме, отправленном в Лондон нарочным вместе с экземпляром книги в январе 1551 г.²³, Кальвин отмечал, что большинству королевских подданных истинное христианское учение неизвестно, а гранды больше озабочены личными интересами, чем общественными. В этой ситуации твердая королевская рука поможет преодолеть «коррупцию христианства» с помощью своих законов и учреждений, чтобы навести порядок в университетах для подготовки священнослужителей и опекать школы. Вокруг короля есть, как пишет реформатор, преданные, знающие и осторожные люди, которые сумеют употребить светскую власть на благо Церкви.

Вскоре Эдуарду VI была посвящена вторая книга из той же серии — Комментарии к Каноническим посланиям, — адресованная в январе 1551 г. «поистине христианскому государю»²⁴. Здесь Кальвин раскрывал перед английским монархом, насколько сложная и опасная для реформированной Церкви обстановка сложилась в межгосударственных отношениях в период третьей сессии Тридентского Собора, анафематствовавшей протестантов. В язвительных

выражениях характеризовался накал страстей, напомнивший реформатору о положении Церкви в эпоху апостольских посланий. Как и тогда, Христа терзают сателлиты римского Антихриста, который вначале предстал в образе Папы Павла III, а теперь тиран на папской кафедре и враг Христа Юлий III издал кровавые эдикты. Его помощники, соборные отцы-монстры в епископских облачениях и кардиналы-эпикурейцы из Галлии и Испании, люди бесчестной жизни, лишь двух-трех человек из тысячи можно назвать христианами. Ни книги этих лжетеологов (theologaster), ни жесточайшие постановления Собора, ни его состав легитимными считать нельзя, и королю Англии предлагаются разъяснения Писания, которые разоблачают губителей христианства и указывают на цель собирания воедино протестантских сил.

Посланца Кальвина с книгами в Лондоне принял сам король, выразивший радость от подношений, и реформатор горячо благодарил герцога Сомерсета за посредничество в этом деле²⁵. Третья книга, которую Кальвин успел посвятить Эдуарду VI до его кончины, была составлена им из четырех собственных проповедей и пояснения к псалму 87 в 1552 г. В небольшом сочинении речь шла о том, что свобода веры достается дорогой ценой, и протестантам надо быть готовыми к жертвам, чтобы преодолеть господство прежней Церкви. Английскому монарху Кальвин писал, что высокое положение королей и принцев благородно и привлекательно, но опасно, ибо земные радости побуждают к забвению царства небесного. «Великое благо быть королем в такой достойной стране, но я не сомневаюсь, что Вы несравненно выше уважаете себя как христианина. Бог даровал Вам бесценную привилегию, Сир, Вы являетесь христианским королем, то есть служите Его представителем для установления царство Иисуса Христа в Англии»²⁶. Реформатор разъяснял, что исключительность титула короля требует от него быть примером для подданных в почитании Бога, ведь человеку самого высокого и благородного земного звания не стыдно склониться перед духовным скипетром Евангелия.

В период правления Марии Тюдор, несмотря на террор «Прозерпины» (так именовалась королева в переписке Кальвина), контакты Женевы с английскими протестантами не прерывались. Новая попытка наладить связи с королевским двором была предпринята при восшествии на престол Елизаветы I. Ко дню ее коронации 15 января 1559 г. Кальвин приурочил посвящение ко второму изданию Комментариев к книге пророка Исайи. Здесь прямо говорилось, что книга рассчитана на разъяснение правителям их долга помогать христианской Церкви, и первое издание было посвящено брату королевы Эдуарду VI. Тот был юношей, превосходившим многих зрелых мужей, и память о нем хотелось бы видеть немеркнувшей в потомстве. Затем в Англии наступили тяжелые времена разрушения истинной Церкви, но теперь новое царствование, несомненно, даровано Божьим промыслом и внушает надежду и радость христианам. Кальвин сообщал, что его томила печаль от зловещего зрелища прошлого царствования, когда преследовали и Елизавету. «Ты — королевская молодая поросль,

чудесно избегнувшая опасности, когда в бурю летели головы. <...> Из карцера и обвиняемой вознесенная небесами на высоту власти... ты наделена Богом образом его дочери, который восхвалял наш пророк...»²⁷. Реформатор писал, что королеве не нужно стыдиться прошлых унижений, ведь опытом страданий Бог возвышал ее, подобно тому, как возвышал своего Сына. Теперь, облеченная властью, она уже не частное лицо, и религия поощряет ее к исполнению царского долга кормилицы Церкви, что связано с преодолением многих трудностей. При очищении страны от папской нечисти и собирании паствы важно не только возобновить протестантское богослужение, но и вернуть изгнанное духовенство, восстановить издания необходимых для верующих книг. Реформатор благодарил королеву за милосердие к собратьям по вере и желал ей править разумно и твердо.

Однако, новая королева Англии, несмотря на приверженность к продолжению курса религиозных реформ в стране, оказалась незаинтересованной в прямых контактах с Женевой. В связи с тем, что при Марии Тюдор в Англии и Шотландии ужесточились гонения на протестантов, на европейском книжном рынке появились несколько книг, которые от имени реформированного христианства клеймили позором королеву-католичку, ее террор и женскую власть вообще. Автором одного из произведений — «Первый трубный глас против чудовищного управления и власти женщин» — был Джон Нокс, глава протестантской партии в Шотландии, который при Эдуарде VI проповедовал в Англии и бежал затем в Женеву. В 1559 г. Нокс стал вдохновителем иконоборческих выступлений в Шотландии и вступил в переговоры с королевой Елизаветой о вооруженной помощи шотландским протестантам. Воинствующие устремления Нокса не встречали поддержки в правительстве Женевы, хотя там и была напечатана его антифеминистская книга. Она была издана тайно, без четких выходных данных, вероятно в 1556–1559 гг., и воспринята в Лондоне как выражение негативизма протестантских лидеров к женщинам-правительницам. Уже в марте 1559 г. Кальвин знал, что королева Елизавета I, оскорбленная некими изданными в Женеве книгами, не приняла отправленных ей Комментариев к Исаяе с посвящением. Секретарь королевы Уильям Сесил, который именовал себя «преданнейшим евангелическому исповеданию» человеком и личным другом Кальвина, известил главного пастыря Женевы о волнениях в придворных кругах Англии. В письме от 22 июня 1559 г. он сообщал о том, что в настоящее время ряд принцев начали сомневаться в правильности всего вероучения, ибо им кажется нелогичным отношение протестантов к гражданской власти. С одной стороны, в Германии и Франции многие князья и монархи являются церковными патронами общин и даже принуждают подданных к своей религии. С другой стороны, в женевской Церкви в предыдущие годы появились направленные против женского управления книги. Сесил просил Кальвина уточнить его отношение к женскому царствованию²⁸. Отказ королевы от посвящения и неосведомленность придворных кругов по поводу истинного

отношения протестантов к монархии в Англии серьезно озаботили Кальвина, и он попытался объяснить, что в данном случае Нокс действовал без ведома женеvских церковных кругов.

Кальвин уведомил Сесила, что о книге Нокса он не подозревал, не знает ни ее содержания, ни в каком году она напечатана. Если бы была жива Мария, Нокса еще можно было бы понять, но теперь произошло злополучное недоразумение. Реформатор сожалел, что опрометчивость одного человека стала причиной смуты не только в Женеве, но и повсюду, а отказ королевы Елизаветы от посвящения особенно тяжек в связи с ложными по отношению к нему обвинениями. В письме к Сесилу Кальвин рассказал, что в частной беседе с Ноксом, происходившей в 1557 г., тот его расспрашивал об отношении к женской власти. В ответ ему было разъяснено, что первоначальному природному порядку вещей женское управление не соответствует, но в чрезвычайных обстоятельствах, например, в условиях разорения или рабства оно бывает спасительным. Тогда в знак божьего благословения являются женщины типа Деборы, поступками которых Бог как бы осуждает бездействие мужчин. Не случайно устами Исаяи царицы провозглашены питательницами Церкви, что не имеет отношения к женщинам как частным лицам.

«Итак, поскольку издавна принят обычай по закону и общественному согласию, чтобы царства и княжества наследовали женщины, этот вопрос меня несколько не тревожит, а дело вовсе не кажется ужасным, ибо, по-моему, не следует потрясать те власти, которые установлены промыслом Божиим»²⁹.

Примечания

- ¹ *Эразм Роттердамский. Жалоба мира. // Эразм Роттердамский. Жалоба мира. Воспитание христианского государя. / Пер. А. В. Тарасовой. М., 2001. С. 117.*
- ² *Сейсель К. де. Великая Французская монархия. // Эльфонд И. Я. Политические учения эпохи Возрождения и Реформации. Саратов, 1991. С. 15.*
- ³ *Seysssel Claude de. La grante monarchie de France composée par messire Claude de Seysssel lors evesque de Marseille et present archevesque de Thurin. Paris, reimpr. Denys Janot, 1540.*
- ⁴ *Picot E. Les français italianisants. Т. 1–2. Paris, 1906. Т. 1. P. 21.*
- ⁵ *Delaruelle Ph. Guillaume Budé. Paris, 1907. P. 173–185.*
- ⁶ *Budé G. Institution du prince. Arrivoure, 1547. P. 202.*
- ⁷ *Wendel F. Calvin et l'humanisme. Paris, 1976. P. 93.*
- ⁸ *OC 5, 53.*
- ⁹ *Beyerhaus G. Studien zur Staatsanschauung Calvins. // Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche. Bd. 7. Berlin, 1910. S. 11–26; Wendel F. Calvin et l'humanisme. P. 55.*
- ¹⁰ *Wendel F. Calvin et l'humanisme. P. 14–15.*
- ¹¹ *Calvin J. Épistre au treschretien roy de France, François premier de ce nom, en laquelle sont démontrées les causes dont precedent les troubles qui sont aujourd'hui en l'Eglise. S. I. [Genève, Jean Girart,] 1541./Ed. J. Pannier. Paris, 1927. P. 1–32.*
- ¹² *Commentarius in Acta Apostolorum XXIII, 5. OC 48, 505–506.*
- ¹³ *Cruzet D. Jean Calvin. Vie parallèles. Paris, 2000. P. 408.*
- ¹⁴ *Vunnep P. Ю. Церковь и государство в Женеве XVI в. в эпоху кальвинизма. Влияние Кальвина и кальвинизма на политические учения и движения XVI в. М., 1894. С. 516–527.*

- ¹⁵ Эльфонд И. Я. Тираноборцы. Саратов, 1991.
- ¹⁶ Блок М. Короли-чудотворцы: очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. /Пер. В. А. Мильчиной, ред. А. Я. Гуревич. М., 1998.
- ¹⁷ Vauchez A. La sainteté en Occident aux derniers siècles de Moyen Age. Rome — Paris, 1981.
- ¹⁸ OC 29, 591.
- ¹⁹ OC 43, 134–135.
- ²⁰ OC 13, 16–18; 300–302.
- ²¹ Bonnet J. ed. Lettres de Jean Calvin. T. 1. P. 261–301.
- ²² OC 13, 669–670.
- ²³ Bonnet J. ed. Lettres de Jean Calvin. T. 1. P. 325–331.
- ²⁴ OC 14, 30–37.
- ²⁵ Bonnet J. ed. Lettres de Jean Calvin. T. 1. P. 332–335.
- ²⁶ Ibid. P. 347.
- ²⁷ OC 17, 413–415.
- ²⁸ OC 17, 565–566.
- ²⁹ OC 17, 491.

ГЛАВА 11. ВОСПИТАНИЕ ЖЕНСКОЙ ДОБРОДЕТЕЛИ

Обсуждение древнейшего в истории культуры вопроса о предназначении женщины привлекало в ходе Реформации значительное внимание в самых различных кругах общества. Женщины приняли деятельное участие в событиях, которые сопровождали становление реформированной Церкви и ее борьбу с католичеством. За победу чистого евангельского учения погибли многие мученицы веры, среди властных персон появились незаурядные его покровительницы.

Создание образа идеальной женщины оказалось поводом для длительной дискуссии, развернувшейся во Франции после появления поэмы «Совершенная подруга» Антуана Эроз в 1542 г. Епископ Антуан Эроз, писатель и мыслитель, вдохновлявшийся философией неоплатонизма, воспевал идеал женской добродетели и чувств, возникавших из божественных задатков человеческой личности. Спор об отношении к женщине обнаружил бесспорную актуальность в обществе эпохи Реформации, где одни видели в женщинах венец мироздания, средоточие возвышенной и одухотворенной любви, а другие стремились принизить женскую честь¹. Поэты из содружества Плеяды, переживая и обсуждая гуманистическую тему идеала женской личности, неизбежно обращались к размышлениям о реальном положении слабого пола. Они писали о вине клириков, которые не берегли ни своей, ни женской чести, забыв свой долг быть примером для мирян. Об этом горестно и убедительно свидетельствовали «Речи о несчастьях нашего времени» Пьера де Ронсара. Его гневные поэтические памфлеты, распространявшиеся с 1560 г., отразили общую тревогу по поводу глубокого несоответствия между нравами эпохи и образцами человеческих отношений, данных в Новом Завете. «Что сказал бы святой Павел, если бы он пришел сюда,/о наших молодых прелатах, которые ничуть не заботятся/о своей бедной пастве, которую они лишь стригут,/подчас сдирая шкуру. Они все живут без забот,/не проповедуют, не творят молитв, не служат примером для паствы./Надушенные, разодетые, состоя при дворах, имеющие возлюбленных,/каждый — охотник с собаками, соколами и с распутницей,/они губят блага Бога, которые именно им надлежит беречь»².

В творчестве Ронсара, как и в споре о женщинах, нашли отражение взгляды эразмианцев на воспитание личности через обучение свободным искусствам, начиная с семьи, где многое зависело от добродетелей и достоинства женщи-

ны. Эразм Роттердамский в «Разговорах запросто», адресованным молодым людям для руководства жизнью, с симпатией вывел ряд женских персонажей, вникая в их положение в обществе, где доминируют мужчины. Диалог «Хули-тельница брака или супружество» защищал брак как естественное состояние рода человеческого, и если природа и Бог сделали женщину зависимой от мужчины, то бесполезно жаловаться на это положение. Напротив, его следует совершенствовать точно так же, как отношения между нациями, Церквами, философскими школами на основе единой морали согласия. Женщине, которая жалуется на брак, дано имя Ксантиппы, супруги Сократа, прославившейся своим дурным нравом и сварливостью, а позицию Эразма излагает Евлалия, то есть «благоречивая». В диалоге пересказывается подлинная история из семейной жизни Томаса Мора о воспитании молодой жены, а также бродячий сюжет новеллы про мужа, исправленного мягкостью жены, имеющийся также в «Гептамероне» Маргариты Наваррской. Чередуя рассказы, Евлалия учит Ксантиппу как совладать с женской чувствительностью и болтливостью, стать «философом в юбке». Источником практических советов Евлалии служат положения Нового Завета о покорности жен мужьям, о разводе, об украшениях замужней женщины (I Петр 3.1–6; Мф 19, 8–9)³.

В диалоге «Отец настоятель и ученая женщина» героиня излагает идеи автора — о необходимости знания древних и новых языков, о мудрости и преимуществах духовных благ над богатством, о радостях общения с книгой. Ее рассуждения благородно возвышаются над дремучей философией настоятеля, который не желает, чтобы монахи в его монастыре читали книги, видя радости жизни в утехе стола, постели, деньгах и почестях⁴. Эразм радовался тому, что иногда женщины отличались своей образованностью.

В преимуществах женской природы над мужской был убежден немецкий гуманист, натурфилософ и богослов Генрих Корнелий Агриппа Неттесгеймский, найдя этому обоснование в Писании. В одном из своих сочинений — «О благородстве и превосходстве женского пола»⁵, небольшом и хорошо известном европейскому читателю, он трактовал обстоятельства сотворения женщины. Они, по его мнению, отличались от условий, в которых был сотворен Адам, поскольку Всевышний одарил мужчину спутницей, созданной не из праха, служившего материалом для Адама, а из новой материи, уже отчасти одушевленной и божественной. Ряд знаменитых женщин в трактате «О благородстве и превосходстве женского пола» открывает Богородица, а Еву писатель оправдывает тем, что запрет на плод был дан Адаму до сотворения жены. Женское тело, безбородое и безусое, представлялось Агриппе Неттесгеймскому не только более чистым, но и более совершенным по устройству, чем мужское, поскольку оно способно перерабатывать пищу для питания младенца. Превосходство женщины виделось ему и в том, что она может рожать дитя непорочно, то есть чудесным образом. Ортодоксальные богословы с негодованием осуждали вольные и эксцентричные рассуждения ученого на темы

Писания, в его основных трудах, согласно мнению многих, усматривали ереси и чернокнижие, хотя они по-своему утверждали гуманистическую концепцию достоинства личности, которая рассматривалась в качестве «божественной». Согласно этой концепции идеальных мужчину, женщину и ребенка, — в котором также увидели самостоятельную личность, а не взрослого в миниатюре, — возвышала и спланивала в семье божественная любовь.

О превосходстве женской природы над мужской писала и Маргарита де Валуа, дочь королевы Екатерины Медичи и невольная героиня Варфоломеевской ночи, которая на склоне лет много занималась литературой. Сочинение «Ученое и искусное рассуждение» она посвятила апологии женщины, которая была со-творена Богом позже мужчины и получилась удачнее. Ее тело оказалось красивее, душа спокойнее, нрав не такой кровожадный и буйный и, главное, женщина более набожна, чем мужчина. Поскольку женщина ближе к Богу, то и у мужчин похвально то, что согласуется с женской природой, и, отсюда, отмечены мирные заслуги воина Давида в устройстве храма, а Соломон представлен спокойным и мудрым человеком с натурой, весьма близкой к женской⁶.

Издатель трактата Маргариты де Валуа, восхваляя это сочинение, объяснял достоинства писательницы ее родством с «подлинной жемчужиной нашего времени» Маргаритой Наваррской, «сведущей не только во всех видах изящной словесности, но, главное — в Священном Писании, о чем свидетельствуют ее ученые и благочестивые труды, оставленные потомкам»⁷. Поэты, писатели, ученые, и в их числе Агриппа Неттесгеймский, прославляли ее как покровительницу искусств и философии, но, прежде всего, незаурядную личность — женщину пытливого и энергичного ума, отличавшуюся порывом к знанию, увлеченным поиском истины. Епископ Гийом Брисонне, ближайший духовный сподвижник королевы, писал ей: «Если бы где-нибудь в самых отдаленных пределах королевства объявился учитель, который смог бы преподавать всю грамматику, насколько она доступна знанию, сжав ее в одно слово; если бы другой ученый мог сделать то же самое с риторикой, третий — с философией, а четвертый — со всеми свободными искусствами... — вы устремились бы туда, как огонь»⁸. Будучи правительницей в своих землях, она занималась государственными делами по поручению брата и королевы-матери Луизы Савойской, ей приходилось вести переговоры с императором Карлом V, постоянно принимать послов и министров. При ней был реорганизован в 1529 г. университет в Бурже, основанный еще Людовиком XI в 1463 г., ставший одним из значительных гуманистических центров Франции. Несколько близких королеве ученых вошли в число королевских лекторов Коллеж де Франс, где под покровительством Франциска I развивалась гуманистическая филология. Поэт-евангелик Шарль де Сен-Март, описывая придворный быт, отмечал, что книга заменяла королеве веретено, перо заменяло иглу, но, когда она все же принималась вышивать ковер, то около нее находился либо историограф, либо поэт, либо она сама диктовала свои размышления. Принятый в число пансионеров двора поэт Клеман

Маро в одной из эпиграмм выразил свое впечатление о Маргарите как об полине с женским телом, мужским сердцем и ангельской головой.

В переписке с Гийомом Брисонне и в лирической поэме «Зерцало грешной души» Маргарита Наваррская запечатлела картину религиозных чувств и исканий женщины христианки, потрясенной спорами ренессансных философов с богословами по поводу догмата о бессмертии души⁹. Эту вовлеченность писательницы и поэтессы в религиозно-философские интересы гуманистического сообщества высоко ценил Франсуа Рабле, посвятив «Духу королевы Наваррской» третью книгу своего романа, опубликованного уже после ее кончины. «О дух высокий, чистый и благой!/Царя в родной тебе лазури рая,/Ты позабыл приют телесный свой — /Свою красу, сурово плоть лишая/Всего, чем нам мила юдоль земная,/И лишь уныло здешней жизни миги./Страхни хоть раз своей тоски вериги,/Для помыслов избрав иную цель,/И прочитай о том, что в Третьей книге/Свершит, смеясь, добряк Пантагрюэль»¹⁰.

Влияние личности и религиозных исканий Маргариты Наваррской во многом определили духовное развитие ее близкой родственницы Ренаты Феррарской, — французской принцессы, дочери короля Людовика XII, ставшей супругой герцога Феррары Эрколе II д'Эсте. Она принадлежала к тому поколению, из которого вышли реформаторы второй волны, и поддерживала с Кальвином длительную переписку.

Воспитание Ренаты начинал Жак Лефевр д'Этапль, дававший по распоряжению Маргариты уроки в семье Франциска I, и принцесса прекрасно знала греческий и латинский языки, античную литературу, разбиралась в точных науках и глубоко интересовалась изучением Священного Писания. Судьба Ренаты складывалась подобно судьбе маркиза де Вико, поскольку люди, на которых распространялись ее семейные привязанности, не только исповедовали католическую веру, но и распоряжались судьбами католической Церкви. Феррара была папским владением, доставшимся сыну Лукреции Борджа, а дочь Ренаты Анна д'Эсте стала женой герцога Клода де Гиза, главы католической партии Франции. Ее родственники, облеченные властью во Франции и в Италии, демонстрировали приверженность католической вере даже в том случае, если учение и обряды римской Церкви перестали их удовлетворять.

Контакты между Феррарой и реформаторами установились в феврале 1536 г., когда Кальвин и его компаньон Луи дю Тилле, которые вместе покинули Францию в связи с очередными гонениями за веру, отправились в Италию из Базеля. Они провели при феррарском дворе не больше месяца. Герцогу Эрколе д'Эсте Кальвин был представлен как путешествующий ученый Шарль д'Эспевиль, которого пригласили к герцогине и ее придворным поделиться познаниями в науке о Священном Писании.

В протестантской литературе долгое время бытовала легенда об «апостольской миссии» Кальвина в Италии, о его проповедях в селениях северо-итальянских вальденсов и неких амбициозных планах по поводу папского

престола в Риме. В действительности, как выяснилось в ходе оживленной дискуссии между итальянскими, немецкими и французскими историками в конце XIX в., имела место лишь кратковременная и целенаправленная поездка в Феррару¹¹.

Приезд в Феррару двух французов, бежавших с родины, был в ту пору обычным делом, ибо о сочувствии и щедрости Ренаты по отношению к соотечественникам знали многие. У поездки имелись, по мнению Теодора де Беза, несколько причин. Он исключил мотив идейной близости между французскими и итальянскими приверженцами Реформации, зная, как много сил было отдано Кальвином полемике с итальянскими реформаторами — антитринитариями. Теодор де Без писал, что дерзкая поездка в папскую Италию была своеобразным вызовом этой стране и положила начало влиянию реформатора на герцогиню: «Кальвин пожелал нанести визит герцогине Феррарской, дочери Людовика XII, короля Франции, ибо ее набожность тогда славилась, и одновременно приветствовать Италию, как бы издалека. Он повидал принцессу и тогда, насколько ему позволяли обстоятельства, утвердил ее в истинной любви и благочестии, так что именно с тех пор и пока он был жив, она любила его исключительной любовью; ныне, пережив его, она ясно выказывает признательную память покойному. Затем, из этой Италии, о которой он обычно говорил, что туда отправляются лишь затем, чтобы ее покинуть, он возвратился во Францию»¹².

Образцовую набожность Ренаты, искренне преданной новым христианским идеалам, отмечали ее современники — французские и итальянские деятели Реформации, не решаясь, однако назвать ее кальвинисткой, как это иногда случается у поздних авторов¹³. Посвящая Ренате первое посмертное издание малых трактатов Кальвина в 1566 г., Теодор де Без осторожно определял религиозные убеждения герцогини: «Я знаю, какое почтение питал к Вам усопший, как к женщине, получавшей наставление в истинном учении, с одной стороны а, с другой стороны, отчасти и усвоившей его»¹⁴. Однако, сюзерен герцогства Папа Павел III тоже относился к Ренате как к своей духовной дочери, нуждающейся в пастырском руководстве.

Феррара — один из центров реформационного движения в Италии, беспокоеила святой престол независимо от появившейся там в 1529 г. Ренаты с ее французским окружением. В ренессансной Италии с конца XV в. стали появляться неформальные религиозные сообщества, издания библейских текстов на итальянском языке, обновленчески настроенные церковные иерархи и популярные проповедники евангельского христианства. Полемисты повсюду причисляли сторонников обновления веры к «лютеранской ереси», которую украсили образованные и знатные женщины — Джулия Гонзага, Катерина Чибо, Виттория Колонна, Лавиния Орсини. Придворная традиция Ренессанса предусматривала покровительство государей искусствам и наукам, в том числе и теологии, служившей предметом придворных диспутов. Еще при герцоге Эрколе I д'Эсте в Ферраре доминиканцы и францисканцы вели при дворе дис-

путы о непорочном зачатии, здесь выступал авторитетный неортодоксальный теолог кардинал Казтан. При Эрколе II феррарский двор первоначально проявлял терпимость и внимание к новым религиозным настроениям.

В воспитании детей Эрколе II и Ренаты принимал участие Челио Кальканьини, человек разносторонних дарований, философ, математик и поэт, которого весьма ценили в университете и академиях Феррары. Занимая должность апостолического протонотария и будучи библиотекарем во дворце д'Эсте, он поддерживал тесные контакты с реформаторами в других городах Италии и за Альпами, его хорошо знали в Страсбурге, он переписывался с Эразмом Роттердамским. Новаторский космологический труд Кальканьини «Что небо недвижно, а земля движется», был создан, возможно, независимо от идей Коперника в 1518 г., но опубликован только посмертно в 1544 г. в Базеле. Двойственность религиозной позиции ученого, который, с одной стороны был папским протонотарием, а с другой стороны, открыто сотрудничал с реформаторами, послужила поводом для критики Кальвина¹⁵.

В 1537 г. в Ферраре гостила Виттория Колонна маркиза Пескара, которая в своих стремлениях к истинному христианству вкусила монастырской жизни и увлекалась евангелическими проповедниками, писала мистические сонеты и следовала учению Хуана де Вальдеса. Его доктрина, ставшая программой реформационного движения в Неаполитанском королевстве, культивировала внутреннюю религиозную жизнь и уклонение от открытой полемики с официальными церковными правилами. В написанной им для Джулии Гонзага в 1536 г. «Христианской азбуке» ставились под сомнение важнейшие догматы католицизма — о троичности Бога и о чистилище — однако, Вальдес не порывал с католической Церковью, посещал мессу и другие традиционные обряды¹⁶. Обновленчески настроенное итальянское духовенство и гуманистическая интеллигенция искали выхода из критического состояния Церкви, не отвергая ее как институт, и в Ферраре тоже заботились о реформе веры, но не церковных структур.

Здесь на некоторое время укрылся от преследований реформатор Челио Секондо Курионе, посвятивший Ренате Феррарской свои труды и поддерживавший с ней переписку. Он был учеником Филиппа Меланхтона, но, в отличие от гуманиста, который принял непосредственное участие в строительстве Лютером новой протестантской Церкви, Курионе считал, что любая «видимая» церковная структура имеет недостатки. Издавая произведения Вальдеса в 1550 г., он писал в предисловии, что после апостолов и евангелистов о христианстве вернее остальных размышляет Хуан де Вальдес. Защищая свободу каждого христианина судить о религии, Курионе, эмигрировав из Италии, вступил в полемику с Кальвином, хотя их переписка не потеряла уважительного характера. За Альпами итальянский реформатор встретил единомышленников, которые осудили вместе с ним преследования за ересь, и, в особенности, расправы властей Женевы с инакомыслящими.

Дружеские отношения связывали семью Челио Курионе с семьей феррарского филолога Фульвио Морато, дочь которого Олимпия, отличавшаяся необыкновенными способностями и познаниями, была приглашена к старшей дочери Ренаты — Анне д'Эсте, на уроки. Олимпия приняла лютеранство, выйдя замуж за находившегося в Ферраре немецкого ученого. Личным врачом герцога Эрколе II д'Эсте был Пьер-Анджело Мандзолли (Марчелло Палиндженио), посвятивший герцогу свою поэму «Зодиак жизни». Трактую проблемы новой космологии, поэма сатирически изображала клир и его претензии на обладание истиной, приветствовала смелость Лютера¹⁷. Приехавший в Феррару из Вероны медик Маркантонио Фламинио считался «вкусившим Христа». Он переложил псалмы в латинские оды, проповедовал спасение верой без заступничества святых, не верил в чистилище, не принимал католическую трактовку евхаристии, но, несмотря на это, подобно добрым католикам посещал мессы¹⁸.

В Ферраре на некоторое время поселился Бернардино Окино из Сиены, генеральный викарий ответвления францисканского ордена капуцинов, который с энтузиазмом откликнулся на события Реформации и выступил с критикой многих обрядов и догматов. В 1537 г. он получил здесь от герцога д'Эсте дом для нужд братьев, но призывал отказаться от орденского устава, исповеди и подчинения Папе на основе учения о спасении верой. Отчасти разделяя взгляды Вальдеса, он неумоимо обличал папство и инквизицию, проповедовал превосходство личной веры над церковной. Экзотический облик францисканца, препоясанного веревкой, который почти ничего не ел, спал на досках и проводил медитации перед распятием, поражал слушателей. По замечанию императора Карла V, у слов Окино была такая сила, что она могла исторгнуть слезы даже из камня¹⁹. Снискав славу выдающегося проповедника в Италии, Бернардино Окино был вынужден покинуть родину и отправился в Женеву, где он жил в 1542–1545 гг. Его дружелюбно встретил Кальвин, здесь он вступил в брак, что свидетельствовало о полном разрыве с католичеством. В Женеве были изданы 17 его сочинений, преимущественно проповедей, разоблачавших лик римского Антихриста²⁰. Кальвин называл Окино одним из достойных людей святой жизни и указывал на него в числе богословов, которые пришли в Реформацию из монахов, подобно Лютеру, Буцеру и Эколампадию²¹. При этом он, разумеется, говорил о таких людях как об исключениях в монашестве.

Однако, незаурядный проповеднический талант итальянского богослова сочетался с увлечением идеями радикальной Реформации, критикой церковного строя, института христианского брака, учения о Троице. Обвинения в распространении антитринитарных идей вызвала книга Окино «Катехизис», изданная в 1561 г. в Базеле²². Там же в 1563 г. появилась его книга «Тридцать диалогов» в латинском переложении Себастьяна Каstellлиона²³, где в трех диалогах высказывались сомнения в равенстве лиц Троицы. Один из диалогов был посвящен проблеме полигамии, а в целом автор осуждал нетерпимость женевских властей к инакомыслию, их склонность к авторитарным решениям. Это про-

изведение Окино вызвало бурю негодования в Цюрихе и в Женеве, где Окино окончательно был причислен к еретикам. «Вероотступник, либертин, арианин, богохульник, недостойный Христа и Его Церкви», — так характеризовал его Теодор де Без, составляя перечень лиц, осужденных женевскими духовными властями, в сочинении «Трактат о полигамии и вероотступнике Окино»²⁴.

Рядом с Окино в Ферраре, а затем и в странствиях по заальпийским протестантским городам, находился Пьtromартире Вермильи, выпускник Падуанского университета, проповедовавший принципы религиозной терпимости.

Хотя в папских буллах и документах римской курии неоднократно высказывались порицания «лютеранской ереси» среди итальянцев, евангелическое движение развивалось в Ферраре некоторое время почти беспрепятственно. Под покровительством Ренаты предпринял в 1530–1536 гг. очередной перевод Библии Антонио Бручولي, издание было посвящено герцогине и королю Франциску I. Осенью 1536 г. в Ферраре принимали Франсуа Рабле, который находился в составе дипломатической миссии епископа, а позже кардинала Жана дю Белле, направленной в Рим в 1534 г. Только что вышедший роман о Гаргантюа и Пантагрюэле разошелся с огромным успехом, и Папа Павел III выказал благосклонность к романисту.

Фрейлины при дворе Ренаты также хорошо знали Пьера Робера Оливетана, отправившегося в Италию с миссией евангельского просвещения, переводчика Ветхого Завета на французский язык. После издания «Библии Оливетана» в Невшателе отважный проповедник вновь отправился в Италию, хотя коллеги отговаривали его от рискованного путешествия. О его гибели в Риме в 1538 г., причиной которой подозревали отравление, Кальвину сообщили феррарские корреспонденты²⁵. Подобно двору Маргариты Наваррской во французском Нераке, двор Ренаты в Ферраре был средоточием искусств, литературы и евангельского просвещения. Эту сторону жизни феррарского «салона Италии» чутко уловил Клеман Маро, скрывшийся в Ферраре от волны преследований, усилившихся во Франции в 1534 г. Имя Клемана Маро находилось в первой десятке обвиняемых еретиков «плакардистов», открыто осудивших католическую мессу в Париже. В Ферраре изгнанника благосклонно принял герцог Эрколе, доблесть которого тотчас же была воспета поэтом. Герцогине, принявшей поэта на должность секретаря, Маро посвятил несколько поэм и эпиграмм, восхвалявших «гуманную принцессу» за помощь беглецам из «неблагодарной» Франции.

Клеман Маро был горячо предан идеалам возвращения христианства к евангельским нормам и за критику католической Церкви неоднократно терпел гонения. Работу поэта по переводу псалмов на французский язык поощряла Маргарита Наваррская. В 1533 г. вместе с поэтической исповедью Маргариты «Зерцало грешной души» был издан псалом в переводе Маро, и это издание немедленно было внесено в Индекс запрещенных книг.

В творчестве Маро прославлялись и героизировались страдания Христа, личные моральные обязательства каждого христианина перед Сыном Божиим,

вера в конечное торжество морального идеала христианства. Однако он не писал о том, что такие люди, как Лютер или Цвингли, далеки от подвигов Христа²⁶. Не случайно, впоследствии, когда Клеману Маро пришлось покинуть Феррару и вновь искать пристанища, консистория Женевы не разрешила поэту поселиться в городе. Женевская община, у себя боровшаяся с теми верующими, которые протестовали против новых вероисповедных правил и контроля за частной жизнью горожан, не приняла поэта. При этом была отвергнута рекомендация Кальвина, который познакомился с Маро в Ферраре.

При феррарском дворе Маро встретили как нового Овидия, и благодарный певец прекрасного, создавший образцы ренессансной любовной лирики, посвятил свою лиру дамам. Ренату он воспевал как «дважды рожденную», «дитя короля по природе и дитя небес по чувствам»²⁷. К предстоявшему в 1537 г. рождению Лукреции д'Эсте Маро приурочил послание — гимн наступающему золотому веку. Поэту казалось, что под покровительством царствующих ныне государей, и в том числе Франциска I, наступят великие перемены: «вторая жизнь победителя и триумфатора Иисуса Христа», победа добродетелей и искусств над любым видом невежества.

Однако, тревожные подробности содержались в стихотворном обращении из Феррары к Маргарите Наваррской. Маро писал, что королеве предстоит утешать Ренату, ибо благородной принцессе не оставили ни одного француза в доме, что она тоскует как птица с подбитыми крыльями и является такой же изгнанницей из Франции, как и он сам, бедный поэт. Склонный сгущать краски, он намекал на некое ожесточение ее супруга, некое насилие по отношению к своей покровительнице в связи с «вещами, относящимися к благословлению». Участь высокородной принцессы он уподобил участи лилии — женственной, мягкой и божественно милосердной, — оказавшейся в терновнике²⁸.

Французов начали удалять из Феррары прежде всего потому, что Папа Павел III, сюзерен владений д'Эсте, подозревал в шпионаже большинство находившихся в городах Италии французов в связи с усилившимися претензиями Франциска I на Миланское герцогство. При дворе Ренаты, насчитывавшем не менее двух сотен дворян французов, нетрудно было отыскать «еретиков», которые практиковали иные, чем принятые в католической Церкви формы культа. Национальная форма протестантского богослужения сложилась во Франции не ранее 1543 г., а при дворе Маргариты Наваррской и в других центрах евангелического движения служили так называемую «мессу о семи пунктах», известную фрейлинам Ренаты.

«Мессу о семи пунктах» служил женатый священник, не упоминая ни Мадонны, ни святых, не преломляя хлеба у алтаря, не делая различия в способе причащения между мирянами и клириками и не требуя открытой исповеди. Протестантская мотивация культовых действий сочеталась здесь с католической формой обряда. Это была практика компромисса, осужденная Кальвином как «религиозное притворство».

В Ферраре имелись придворные дамы, которые получали наставления непосредственно от Кальвина. Самая влиятельная, графиня Анна де Понс, гувернантка Ренаты во Франции, сообщала в Женеву о проблемах, волновавших придворное общество, где блистали красотой и талантами ее дочери. По свидетельству реформатора Симона Гриня в окружении Ренаты подлинной последовательницей учения Кальвина можно было назвать лишь одну фрейлину — Франсуазу де Буссирон, позже вышедшую замуж за немецкого реформатора Иоганна Синапия. В письме от 15 марта 1537 г. он сообщал Кальвину о ее матримониальных планах, напоминая: «Вы ее хорошо узнали в Ферраре, и это единственная дама в указанной стране, набожность которой заслужила бы Вашей похвалы»²⁹. Что же касается религиозных убеждений самой Ренаты Феррарской, то они развивались в общении с людьми, которые неодинаково представляли себе реформированную религию. В их числе оказались приверженцы «религиозного притворства», в частности те, кто послужили прототипами героев памфлета «Ответ-оправдание Жана Кальвина господам никодемитам по поводу их жалобы на его излишнюю суровость» в 1544 г. Таковы «деликатный протонотарий, кокетничающий по поводу Евангелия с дамами (Челио Кальканьини?)», «любимец двора (Жерар Руссель?)», укрытый пышными юбками «Дамы (Маргарита Наваррская?)»³⁰.

В переписке с Ренатой Феррарской Кальвин продолжал разъяснять свои принципиальные выводы о невозможности и недопустимости «нейтрального» отношения христианина к вероучению и обрядам. Самое раннее из сохранившихся писем Кальвина к Ренате, отправленное в ноябре 1541 г. в Феррару, по существу, является очередным сочинением на тему о «нейтральном» христианстве, сочетая испытанную литературную форму послания и конкретный анализ проблем, возникших среди придворного окружения Ренаты³¹. Здесь сказано, что известия о событиях при феррарском дворе регулярно доставляют в Женеву добрые люди, даже не подозревая о налаженных связях между реформатором и герцогиней. Кроме того, Анна де Понс сообщила, что ей трудно было убедить свою госпожу в необходимости отказаться от компромиссного культа, которую часть придворных применяла на практике, а часть оспаривала. Оказывается, придворный проповедник, некий мэтр Франсуа, которого Кальвин определял как человека несведущего и корыстного, убеждал фрейлин герцогини, что можно, прослушав официальную мессу, принять «истинное» причастие. Когда кое-кто из дам отказался от услуг мэтра Франсуа, сочтя подобного пастыря неприемлемым для своей совести, герцогине донесли, что они «учинили соблазны», докучают другим своей религиозной убежденностью («требовательностью, строгостью»), и от этого страдают менее стойкие приверженцы реформированной веры («немошные»).

Речь шла об отказавшемся от монашества проповеднике Франсуа Ришардо, о котором известно, что он в 1538 г. находился в Ферраре и обсуждал проблемы Писания с Витторией Колонна³². Кальвин пытался убедить проповедника

в необходимости избегать официальных богослужений, но тот не был согласен с идеями, изложенными в первом сочинении реформатора против позиции «религиозного притворства» — «Два письма о вещах, которые особенно необходимо знать в наше время». Чтобы препятствовать влиянию Ришардо в Ферраре, Кальвин разъяснял государыне, чем отличается «истинное» христианство от «нейтрального».

Обращаясь к Ренате, Кальвин писал об их общей вере, об известном ему стремлении герцогини внимать Богу и свойственном ей «чувстве страха Божьего», однако ее религиозные критерии не выработаны, ибо «...слово Божье от Вас скрыли, исказили и испортили в отношении самых важных вещей те люди, которым вы доверились...»³³. Священнослужитель герцогини повторял темы богословской дискуссии, которая проходила в Страсбурге между реформаторами, в связи с попыткой европейских государей примирить протестантов и католиков.

Чтобы Рената получила представление о неразрывной связи внутреннего и внешнего содержания религиозной жизни, он прямо рекомендовал ей свою книгу «Два письма о вещах, которые особенно необходимо знать в наше время», указывал на необходимость усвоить ее основные выводы: об «идолопоклонстве» мессы, «неможных» христианах и «соблазнах» веры. Он уточнял, что со времен апостола Павла христианская община объединяет смелых и робких, сильных и «неможных», но прощать слабости братьям по вере можно только до определенных пределов. Присутствие на католической мессе сулит гибель душам «неможных» христиан, и, если герцогиня подала такой пример из гуманных побуждений, избегая конфликтов среди подданных, то реформатор считал конфликт неизбежным.

Закономерность препятствий, конфликтов, соблазнов в деле утверждения новой веры, как сказано в письме, предусмотрена в Писании. Посланный к иудеям Христос был воспринят ими как «камень преткновения», а большинство иудеев и поныне относится к Его миссии как оскорбительной для своей религии. Отсюда следует, что христианин, избегая соблазна, принижает Сына Божьего. Его Евангелие было соблазном для неправедных, обращение которых в истинную веру является актуальным в любой момент христианской истории: «если мы стремимся вдохновиться евангельским примером... то соблазны будут возникать среди нас постоянно»³⁴.

Положение Ренаты как властной персоны давало основание дополнить адресованное ей письмо темой, которой в уже опубликованном сочинении «Два письма о вещах, которые особенно необходимо знать в наше время» не было, — о значении примера христианского государя в религиозном воспитании подданных. Поскольку Господь сподобил просветить герцогиню Феррары светом Евангелия, ей предстоит выполнять призыв свыше властвовать людьми. Кальвин намечает программу «ежедневного преуспеяния в школе благого наставника вплоть до достижения совершенства в Его учении» для преодо-

ления «остатков невежества» у царственной особы. Реформатор сознает свой долг помочь ей в этом, поскольку, вообще говоря, священнослужители обязаны служить высоким особам: «...принимая во внимание звание и первенство, учрежденное для Вас Господом, мне кажется, что мы, кого Господь по доброте своей призвал быть служителями Его священного Слова, должны обладать особым прилежанием на службе Вам, ибо Вы можете приближать царство Иисуса Христа и помогать этому намного больше, чем частные лица»³⁵. Мысль о том, что государь обладает особым призванием, вменяющим ему обязанности по защите истинной религии, занимает важное место в переписке.

Религиозные взгляды герцогини встревожили Рим. После посещения Феррары в 1543 г. Папой Павлом III там прозвучали первые молитвы о спасении герцогини от заблуждений. Затем Папа Юлий III констатировал, что инквизиция бессильна до тех пор, пока герцогиня не обращает внимания на предостережения. В 1548–1551 гг. в Ферраре прошла серия процессов над итальянскими еретиками, и инквизиторы обращали все больше внимания на подозрительное духовенство, исключительно французское, проводившее службы в покоях герцогини.

Навязать Ренате услуги итальянских священнослужителей долгое время не удавалось. Более результативной оказалась попытка вернуть ее в лоно католицизма, используя родственные привязанности и любовь к родной Франции. Сущность конфликта, возникшего в семье д'Эсте, изложена герцогом в письме к племяннику Ренаты, французскому королю Генриху II от 27 марта 1554 г. Герцог сообщал королю о своих наблюдениях за изменением отношения своей супруги к официальной религии за четверть века совместной жизни. Вначале она, — как ему казалось, — была верна той вере, которая подобает христианской принцессе, показывая всем пример истинной добродетели. Затем, начав слушать «разбойных лютеран, готовых осквернить весь христианский мир», герцогиня перестала уважать таинства, прекратила свершение исповеди, причащения и мессы. Когда умирал ее придворный Ипполит Путти, она не разрешила его исповедать и соборовать, пояснив, что, если христианин жил в мире с Богом, то он в этих обрядах не нуждается. Супруг просил Ренату, чтобы она оставила «еретические фантазии», отослала проповедников-«шарлатанов» и вернулась к религии своей юности. Эрколе д'Эсте считал религиозные искания Ренаты оскорблением чести королевского дома Франции, которую теперь ему приходится восстанавливать: «Я оскорблен религиозными раздорами в своей семье и долгие годы страдаю, видя недовольство подданных», — писал герцог, сообщая, что в покоях жены на Рождество не служили мессы. Если их младшие дочери останутся «еретичками», у них могут возникнуть трудности для брака с христианскими принцами, поскольку «новость о ереси их матери уже распространилась по всей Италии к великому ущербу для моей чести»³⁶. Эрколе д'Эсте потребовал, чтобы для дочерей отслужили мессу, чтобы они исповедались и причастились на Пасху, а в дальнейшем отправляли бы такие же религиозные обряды, как он сам и герцогиня до отъезда из Франции.

Рената отказалась выполнить эти требования, назвав мессу идолопоклонством, уговаривала дочерей не повиноваться отцу, ибо его религия, как и у многих христианских принцев — «неистинная». Присланного к дочерям капеллана-итальянца она не приняла, «со слезами и сетованиями» прослушала службу французского священника и не разрешила исповедовать дочерей.

В июне 1554 г. в Феррару прибыл надежный слуга французской Церкви и французских королей доминиканец Матье Ори, возглавлявший инквизицию во Франции с 1533 г. Под его руководством там проходили репрессии против «плакардистов» и были запрещены евангелические издания. Следуя полученным от Генриха II инструкциям, брат Ори должен был «вернуть в стадо Христово» герцогиню, образумив ее угрозой лишить детей и имущества. На две недели девушек отправили из дворца д'Эсте в монастырь, самой герцогине оставили лишь благонадежных фрейлин. Ори беседовал с Ренатой о переписке с еретиками, о соблюдении постов и отправлении богослужений и о том, что удел еретиков — гореть в огне. 6 сентября состоялся трибунал инквизиции, и затем все документы судебного заседания по поводу герцогини уничтожили. Согласно донесениям флорентийского посла из Феррары в итоге бесед с Ори государыня прослушала, наконец мессу, которую она в течение 12 лет не посещала. 13 сентября двору объявили, что герцогиня причастилась и исповедалась по католическому обряду, и герцог ее простил.

Драматические события в Ферраре не изменили религиозных привязанностей герцогини. В Феррару продолжали доставлять произведения Кальвина, приезжали люди с его рекомендациями, и переписка с Женевой не прерывалась. Так, 26 октября 1553 г. Рената составила памятную записку для начальника стражи Луи де Мори с адресованной Кальвину просьбой «для сообщения господину д'Эспевилю»³⁷. В ней она просила прислать из Женевы двух наставниц для девушек на выданье, состоявших в придворном штате, — вдов лет пятидесятишестидесяти, достаточно бодрых для нелегкой службы. От них требовались скромность речи, жестов и одежды, миролюбие, отсутствие интереса к мужчинам, ненавязчивость по отношению к государыне и умеренность в поучениях.

В декабре 1553 г. Иоганн Синапий сообщал из Вюрцбурга об интригах с участием Жерома Больсека среди придворных четы д'Эсте. Изгнанного из Женевы оппонента Кальвина герцог Эрколе д'Эсте принял на службу, определив одним из священнослужителей к герцогине. По наветам Больсека герцог изгнал из Феррары две семьи лютеранских ученых, и вместе с Синапием уехала из Феррары его супруга Франсуаза де Буссирон, фрейлина Ренаты.

В трудные для герцогини годы Феррару посетил один из самых преданных Кальвину итальянских последователей — Галеаццо Караччоло маркиз де Вико. Кальвин предлагал прислать священнослужителя в письме от 6 августа 1554 г, чтобы помочь Ренате в беде, облегчить выпавшие на ее долю крестные страдания³⁸. В течение пяти лет после того, как инквизиция простила ее и сочла преодолевшей заблуждения, к ее религиозному поведению вполне подходили критерии «никodemизма». В Ферраре теперь ей приходилось вести двойную

духовную жизнь, выполняя католические обряды без веры в их священное содержание. Однако, в отличие от многих лиц, которых в подобных ситуациях реформатор если не обличал, то увещевал вести себя смелее и упрекал в робости, в переписке с герцогиней не проскользнуло и намек на упрек. Напротив, в письмах к Ренате он старался подчеркнуть ее нравственную безупречность, сохранить ее доверие и возможность руководства в дальнейшем. «Никогда и никому я не давал повода распространять о Вас слухи»³⁹, — замечал он позже, в письме от 2 февраля 1555 г.

Оценивая события, происходившие во дворце д'Эсте с участием инквизиционного трибунала, он писал Ренате, что испытания веры христианина предусмотрены свыше. Ее попытались заставить сойти с верного пути, отвлечь от служения Богу силой, ввергли в страдания, но гораздо более дурным знаком, по мнению реформатора, является то, что насильники оставили ее в покое. От дьявольских покушений и проявлений слабости ни один верующий не уберезется, но «чтобы наши падения не стали губительными, следует помнить, что пострадавшего и униженного Бог наделяет удвоенной твердостью и храбростью»⁴⁰. Полезно осознать свою немощ не для того, чтобы впасть в полное отчаяние, а чтобы найти в себе силы ее преодолеть. В письме от 20 июля 1558 г. реформатор советует сопротивляться обрядам, которые навязывают враги христианского спасения, а также избавиться от забот по поводу принадлежавших герцогине церковных бенефициев.

В переписке между собой Кальвин, Фарель и Теодор де Без прямо обсуждали «падение» Ренаты, не выдержавшей оскорблений и угроз. Они сожалели о характерном для владетельных особ непостоянстве в религиозных вопросах, но в посланиях к ней Кальвин сосредоточил внимание на теме необходимости совершенствования христианина в миру.

Неустанное совершенствование в учении Иисуса Христа, уже достаточно верно, как считает Кальвин, усвоенном Ренатой, поможет ей справиться с «терниями» в семье и сопротивляться дворцовым интригам. «Главное — это очистить Ваш дом, как предписывает Вам Бог, приводя в пример Давида (Пс 100). Если вы постараетесь по примеру этого благого царя поддерживать священную чистоту своего дома, помощь Вам обязательно будет подана. Правда, сколько бы Вы ни трудились, недостатки при этом всегда сохранятся, но чем больше сделать, тем меньше останется. Когда мы стремимся к цели, у нас есть то преимущество, что наше стремление Бог учитывает как действие»⁴¹. Царь Давид обещал Богу, что в его доме не останется поступающих коварно, и он прогонит с глаз своих говорящих ложь. Обсуждая с Ренатой Феррарской проблемы религиозного притворства и религиозной немощи — основные в цикле сочинений о никодемитах, — Кальвин не сомневался в наличии у нее твердого характера и возможности поддержать очаг «истинного христианства», не покидая Италии. Он не советовал ей возвращаться во Францию после смерти мужа, когда ее сын, Альфонс д'Эсте, став герцогом в октябре 1559 г., предложил

матери либо, оставаясь здесь, соблюдать требования католической веры, либо покинуть Феррару. Кроме того, Эрколе д'Эсте еще до кончины взял с жены клятву, что она прекратит переписку с «еретиками».

5 июля 1560 г. Кальвин отправил Ренате письмо, в котором освобождал ее совесть от данной умиравшему мужу клятвы. Он заверил, что, согласно Писанию, подобная традиция осуждается как суеверие. Кальвин опасался, что возвращение Ренаты будет немедленно использовано гугенотским вождями для подкрепления агрессивных настроений, а ее личное положение в католической Франции будет не менее сложным, чем в католической Ферраре. «Каким бы жестоким и немилосердным ни был плен, в котором Вы давно уже находитесь, я напомнил бы Вам, госпожа, что, оставив одну пучину, Вы немногого достигнете, попав в другую. Нынешнее правление во Франции повергло весь народ в стенания, ... Вашим именем могут прикрыть возвращение зла...»⁴². Не вняв предостережениям Кальвина, вдовствующая герцогиня Рената прибыла в свои французские владения, и реформатору осталось лишь приветствовать волю высокой особы, диктовавшуюся, по его убеждению, высшими силами. Неспособность королевской власти обеспечить мир во Франции глубоко тревожила Кальвина, и он попытался увидеть в возвращении принцессы на родину знак свыше. Истинные христиане, как он писал в январе 1561 г., уверены, что Бог протянул им руку помощи, приведя принцессу в ее старости к ним. Теперь, когда проблема обрядов больше не будет заботить ее, а в преодолении трудностей служения Богу она приобрела слишком большой опыт, реформатор предсказывал Ренате новые битвы в деле исполнения возложенных на властное лицо обязанностей. «Умоляю Вас, госпожа, постараться показать пример, которого, как Вы знаете, Бог требует от Вас, вознеся столь высоко, чтобы ободрить добрых людей и посрамить злых»⁴³.

Французские гугеноты выражали надежду, что приезд Ренаты и открытое исповедание кальвинистского вероучения в ее замке Монтаржи помогут принцу Конде и адмиралу Колиньи изгнать Антихриста из королевства, однако сама Рената не одобряла воинственного духа единоверцев. Установив при своем дворе в Монтаржи богослужения, утвержденные уставом французской реформатской Церкви, прошедшим редакцию Кальвина, Рената принимала на службу проповедников, подготовленных в Женеве. Очень быстро обнаружилось, что проповедники, по указанию своей госпожи, в резких выражениях порицают обе воюющие стороны, а сама она оказывала помощь не только гугенотам, но и тем, кто пострадал в стычках с принцем Луи де Конде, вождем гугенотской партии. После убийства герцога Клода де Гиза, вождя католической партии и зятя Ренаты, гугенотские священнослужители в различных местностях Франции избрали темой своих проповедей мучения его души в аду. Рената красноречиво жаловалась на это Кальвину, поскольку, по ее убеждению, потоки ненависти из уст священнослужителей не могут быть оправданы именем Бога. Она признавала религиозные заблуждения зятя, но не верила, что Бог проклял его.

Кальвин ответил принцессе, что он и сам постоянно обращается к Писанию, чтобы понять, почему чувство ненависти обрело такую силу в христианской стране. По Писанию чувство ненависти было хорошо известно праведникам. Приводя в пример царя Давида, который ненавидел врагов Божьих, пострадал от них, но одержал победу над ними и над своими страстями, Кальвин признает, что «ненависть и христианство — вещи несовместимые»⁴⁴. Ненависть царя Давида к врагам могла бы опровергнуть Писание, но она обусловлена жестокими нравами его царствования. Поэтому и хулителей памяти герцога Гиза нет оснований считать фальсификаторами Писания, хотя они и перестарались, поддавшись обстановке. Впрочем, проповедники — не главные лица в христианском сообществе и поддаются воспитанию. Кому-то из них представляется, что после своей гибели король Наваррский Антуан Бурбон попал в рай, а его недруг Клод де Гиз в ад, но Кальвин писал, что разницы между ними почти нет, поскольку оба не вняли его предостережениям против развязывания войны.

В переписке с Ренатой, полноправным членом французской королевской семьи, Кальвин раскрывал метод воспитания нравственной стойкости женщины, облеченной властью. Он поощрял ее вмешаться в события, ибо «если люди, облеченные властью, не заставят ценить мира, обеспечивая прославление Бога, религия станет похожа не тело, лишенное души»⁴⁵. Зная, что во Франции ее замок стал приютом изгнанников и его называют Божьим домом, Кальвин приходил к выводу, что она на склоне лет преодолела «робость» былых времен, приблизилась к подлинному образцу для прилежных к истинной вере соотечественников. Вместе с тем он направлял ее духовные размышления на дальнейшее совершенствование своей веры на том этапе жизни женщины, когда выполнено ее родовое призвание: «Иисус Христос стоит того, чтобы ради Него забыть и Францию, и Феррару. Вашим вдовством Бог дал Вам больше свободы, дабы всецело посвятить себя Ему»⁴⁶.

Разделение рода человеческого на мужчин и женщин, по мнению Кальвина, было предусмотрено первоначальным порядком творения, который он, в отличие от других моралистов, не пытался оспаривать. Родовое единство людей трактовалось им как единство пар, природа которых одинакова, но различия в очередности творения указывают на различие призвания мужчин и женщин. Для женщин, не отмеченных свыше властным даром, добродетель и призвание ограничивались их семейным поприщем. Это объяснялось значительностью и трудностью задачи поддержания семьи, которая возникла по божественному плану, но сплочена доброй волей сторон. При образовании семьи, как и при образовании общества, равенство мужской и женской природы оказывается зависимым от иерархии функций, основанной на отношениях господства и подчинения. Подобно тому, как Христос подчиняется Богу-Отцу, а человек — Христу, жене следует быть в подчинении у мужа.

В комментариях на книгу Бытия Кальвин отстаивал логику порядка сотворения людского рода: «Дабы сплоченность рода людского была более

священной, Бог пожелал, чтобы мужчина и женщина были созданы по одинаковому принципу. Мужскую природу Он сотворил в Адаме и женскую — в Еве, которая стала, таким образом, частью рода людского, на что указывают слова Моисея. Адам был предуведомлен о необходимости признать жену как зеркало самого себя, а Ева, со своей стороны, была предупреждена о необходимости добровольно подчиняться мужу, ибо она была взята от него. <…> Мужчина был сотворен Богом для общения, и, следовательно, святые узы, объединяющие мужчину и женщину в единое тело и единую душу, превосходят все иные узы в людском роду, который не смог бы выжить без женщины»⁴⁷.

Уважение реформатора к предназначению женщины опиралось на этику, которая исходила из управляемости и производности человеческих чувств, заложенных в природного человека, но затем искаженных грехом. Стремление христианина к благу и справедливости мыслилось, в отличие от гуманистической этики, исключительно под воздействием милости или наказаний свыше. Регулятором этических норм выступала искупительная миссия Христа, которая рассматривалась как непрерывная, поскольку руководство человеческой жизнью осуществлялось свыше через заповеди. Поэтому Кальвин настаивал на главенстве в морали первой скрижали Десятисловия, от которой зависели заповеди второй скрижали, непосредственно определявшие характер взаимоотношений в семье и обществе. Пятая заповедь «Почитай отца твоего и мать твою, как повелел тебе Господь Бог твой, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой дает тебе» разъяснялась в «Наставлении» (II, 8,35) как проявление согласия божественной и природной истины. Она учила правилам подчинения, на которых держится семья и общество, поскольку, награждая человека титулом отец, Бог требует от детей такого же почтения к родителям, которое воздается Ему. Многие примеры Писания напоминают о жестоких карах детей, не выказывавших уважения, любви и повиновения своим родителям.

С охраной морали общества и семьи связаны соблюдение шестой и седьмой заповедей, поскольку христианин, если он не убивает, и не прелюбодействует, оберегает неповрежденную природу человека, воплощения образа Божьего. В разъяснениях к седьмой заповеди Кальвин изложил свою концепцию брака как естественной формы земной жизни, от которой человеку не дано уклоняться. Необходимость брака обоснована тем, что человек был сотворен не для одинокого, но для коллективного существования, и, в связи с грехопадением, потребность в поддержке со стороны себе подобного возросла. Бог научил мужчину и женщину жить, учредив брак и освятив его своим благословением. Отсюда утверждается, что внебрачные узы наказываются проклятием⁴⁸.

Кальвин указывал на непоследовательность католической концепции брака, которая трактует его как плотскую скверну и, одновременно, считает таинством. Но таинство, являющееся для христиан благодатью Святого Духа, не может, по мнению реформатора, пребывать в плотском действии. Кальвин доказывал несостоятельность воззрения Петра Ломбардского на брак как символ высшей

реальности, духовного соединения Христа с Церковью, подчеркивая сугубо земной характер института семьи. Во времена раннего христианства вплоть до Григория Великого браки не относили к таинствам, клирики имели семьи, а отцы Церкви учили соблюдению брака. Святой Амвросий требовал от мужей оберегать жен от насилия, и на него ссылался Августин. Иоанн Златоуст, превознося девственность, учил о степенях целомудрия, ставя на первое место незапятнанную чистоту, на второе — должным образом соблюдаемый брак. Следовательно, второй род девственности заключен в любви мужа к жене, а запрет брака священникам — это проявление тирании, попрание божественного Слова папистами и дьявольский соблазн, сбивающий с истинного пути клир и мирян.

Безбрачия как особой благодати, дарованной лишь малому числу «небесных скопцов», Кальвин не отрицал, оно было засвидетельствовано в церковной истории, но требование celibата от каждого клирика объяснял невежеством папистов в Писании и их корыстью. Корыстный мотив состоял в том, чтобы не допускать светских судей к семейному судопроизводству. В итоге католическая традиция поощряла недооценку института брака, взгляд на него как на «бесполезный или необязательный обычай» (II, 8,43). «Наставление» учило, что в браке человек отдает дань не только своей природе, но и лучше выказывает почтение к Богу, поскольку не отрекается от уз, которые мог бы и не накладывать на себя.

Говоря о благих и предписанных Богом узак брака, Кальвин полагал, что в вопросах семейной жизни людям изначально была дана свобода. Духовное совершенство христианина требует чистоты и целомудрия, но где оно проявляется — в воздержании или в браке, — зависит от призвания. Мысль о том, что человек наилучшим образом реализует свои возможности и собственное призвание в семейном состоянии, реформатор связывал с о своими наставлениями о правильном пользовании жизненными благами. Этика разумного наслаждения, готовившая христианина к вкушению небесных радостей, предусматривала возможность достижения гармонии в браке. Благополучие семейного союза не требовало чуда, оно целиком зависело от усвоения примеров Евангелия, отсутствия грубых слов и действий со стороны мужа и безусловном подчинении жены и детей главе семьи.

Наряду с задачей приближения семейных отношений к евангельскому идеалу Кальвин выдвигал и более реалистическую задачу соблюдения общественной благопристойности, или «политического приличия». Общественная благопристойность требовала, по мнению Кальвина, не считать труд в семье по воспитанию детей презренным занятием. Ведь родители выступали здесь в функции продолжателей творения, и Бог являл знаки милости, одаряя семью удачными детьми. Вместе с детьми родители получают как бы вторую жизнь, а для матери тяжкий труд воспитания — это единственный путь к спасению. В свою очередь повиновение детей родителям рассматривается как долг перед Богом, учившим людей на примере семейной жизни универсальному закону подчинения низших

высшим. Положение отца в семье «Наставление» сравнивает с положением короля или князя, который не считается абсолютным властелином, поскольку гарантом законного повиновения и в семье, и в обществе является Бог, регулирующий нравственность «божественной педагогикой» (II, 7,38).

При сопоставлении идеала женского поведения с жизненной практикой реформатор приходил к убеждению о необходимости и здесь вести решительные преобразования. По его наблюдениям нынешнее состояние общества показывало, что оно отнюдь не видит в институте семьи блага. Адюльтер, семейные раздоры, брань, взаимное недовольство и применение насилия побуждали Кальвина-проповедника признавать, что в нынешних семьях власть мужа превратилась в тиранию, а положение жены — в рабство⁴⁹. Значительную долю вины за неблагополучные семейные отношения реформатор возлагал на прежнее духовенство, которое не справлялось с решением проблем морального воспитания людей. Он наставлял женщин беречь честь плече жизни, не злоупотреблять собственной красотой, не оспаривать авторитета мужа, избегать роскоши в одежде не потому, что так предписано городским законом, а из желания угодить Богу. Хотя в идеале женщина равна мужчине, ей в прошлом не приходилось вырабатывать мерил общественной благопристойности. Напоминая, что у коринфян при апостолах женщинам запрещалось пророчествовать, а Гораций и Плутарх неоднократно уличали женскую натуру в болливости, кокетстве, ханжестве, Кальвин рассуждал об особенностях женского призвания. Оно имело очень большое значение для поддержания гражданского порядка, и поэтому значительная доля ответственности за воспитание женской добродетели возлагалась им на духовных пастырей при поддержке законов.

Примечания

- ¹ *Vinper Ю. Б.* Поэзия Плеяды. М., 1976. С. 149–151.
- ² *Ronsard P. de.* L'Elegie à Des Auteuls. // *Discours des misères de ce temps.* Genève, 1979. P. 33.
- ³ *Эразм Роттердамский.* Разговоры запросто. / Пер. С. Маркиша. М., 1971. С. 257–271.
- ⁴ LB T. 1. P. 744.
- ⁵ *Declamatio de nobilitate et praecellentia foeminei sexus.* // *Henri Cornelle Agrippa.* De nobilitate. Ed. critique d'après le texte d'Anvers 1529./Ed. R. Antonioli. Genève, 1990.
- ⁶ *Discours docte et subtile fait par la feu reine Marguerite et envoyé à l'auteur des secrets moraux.* // *L'excellence des femmes avec leur response à l'auteur de l'Alphabet accompagner d'un docte et subtile Discours de la feu reine Margarite.* Paris, Pierre de Passy, 1618. P. 10–15.
- ⁷ *Ibid.* P. 8.
- ⁸ Цит. по *Шишмарёв В.* Клеман Маро. Петроград, 1915. С. 37.
- ⁹ *Febvre L.* Amour sacré, amour profane. Paris, 1996.
- ¹⁰ *Рабле Ф.* Гаргантюа и Пантагрюэль. Пер. Н. Любимова. М., 1973. С. 277.
- ¹¹ *Fontana V.* Renata di Francia. Roma, 1889. P. 332; *Doumergue E.* Jean Calvin. T. 2. P. 8.
- ¹² ОС 21, 125.
- ¹³ *Gonnet G.* Les débuts de la Reforme en Italie. // *Revue de l'histoire des religions.* T. 190. № 1. 1982. P. 42; *Балобанова Е. В.* Две судьбы. Рената Феррарская и Олимпия Мората. СПб., 1890. С. 60.
- ¹⁴ ОС 5. P. XVIII.
- ¹⁵ *Ginzburg C.* Il nicodemismo. Torino, 1970. P. 164.

- ¹⁶ Чиколони Л. С. Социальная утопия в Италии XVI — начала XVII в. М, 1980. С. 95.
- ¹⁷ Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977. С. 298.
- ¹⁸ Cantu C. Les hérétiques de l'Italie. Roma, 1869–1870. T. 2. P. 336–340.
- ¹⁹ Doumergue E. Jean Calvin. T. 2. P. 26.
- ²⁰ Benrath K. Bernardino Ochino von Siena. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation. Braunschweig, 1892. S. 315–317.
- ²¹ Des Scandales./Ed. O. Fatio. Genève, 1984. P. 179.
- ²² Ochino Bernardino. Il Catechismo. Basileae, 1561.
- ²³ Ochino Bernardinus. Dialogi XXX in 2 libr. Basileae, 1563.
- ²⁴ Béze Théodore de. Tractatus de polygamia et Occhino apostate. Genevae, J. Crespin, 1568.
- ²⁵ Barthelemi D., Meylan R., Roussell S. Olivetan. Bienne, 1986. P. 28.
- ²⁶ Шишмарёв В. Ф. Клеман Маро. С. 222–227.
- ²⁷ Marot Clement. Oeuvres. T. 1–2. La Haye, P. Gosse, 1751. T. 1. P. 532.
- ²⁸ Ibid. T. 2. P. 222.
- ²⁹ Herminjard A. Correspondance des Réformateurs. T. 4. P. 205.
- ³⁰ Ginzburg C. Il nicodemismo. P. 85–125.
- ³¹ Epistolae 374, 1541 novembre. Calvin a la duchesse de Ferrare. // OC 11, 323–331.
- ³² Herminjard A. Correspondance des Réformateurs. T. 7. P. 308; Ginzburg C. Il nicodemismo. P. 167.
- ³³ OC 11, 325.
- ³⁴ OC 11, 329.
- ³⁵ «...considerant lestat et preeminence ou le Seigneur vous a constitué, il me semble que nous tous, lesquelz le Seigneur par sa bonté a appelé pour estre ministres de sa sainte parole, devons avoir en singuliere recommandation de nous employer envers vous, daultant que beaucoup plus que personnes privees, vous pouvez promouvoir et avancer le regne de Iesuschrist». Epistolae 374. // OC 11, 323.
- ³⁶ Cantu C. Les hérétiques de l'Italie. P. 358.
- ³⁷ OC 14, 645–647.
- ³⁸ OC 15, 207.
- ³⁹ OC 15, 418.
- ⁴⁰ OC 17, 261.
- ⁴¹ Ibid.
- ⁴² OC 18, 148.
- ⁴³ OC 18, 315.
- ⁴⁴ Bonnet J. ed. Lettres de Jean Calvin. T. 1. P. 557.
- ⁴⁵ Ibid. P. 514.
- ⁴⁶ OC 18, 148.
- ⁴⁷ Commentarii in quinque libris Mosis. Genesis 2,18 et 2,21. // OC 23, 46–49.
- ⁴⁸ Bieler A. L'homme et la femme dans la morale calviniste. Genève, 1963. P. 107–127.
- ⁴⁹ Sermons sur Première épître de Paul a Timothée. // OC 53, 216.

ГЛАВА 12. ВЗГЛЯДЫ НА ИСТОРИЮ ЦЕРКВИ

Мысль о заинтересованности Церкви в поддержании гражданского порядка Кальвину подсказывала история человеческого общества. Он был уверен в том, что коллективные усилия реформаторов обусловлены ходом истории, который обозначен в Священном Писании и подтверждается в подлинных свидетельствах каждой эпохи. Эти свидетельства извлекались им из массива античной и средневековой литературы, которым располагала ренессансная историческая наука. На сочинения древних авторов и исторические источники, введенные в научный оборот трудами Лоренцо Валлы, Эразма Роттердамского и многих других гуманистов, имеются прямые ссылки. Прямые ссылки на труды ученых, представлявших ренессансную историографию, в «Наставлении» встречаются редко, но современные издатели считают несомненными заимствования из профессиональных исторических исследований¹. Среди них была очень яркая книга итальянского гуманиста Бартоломео Платины, составившего биографии верховных понтификов в 1474 г., неоднократно переиздававшаяся². Предположительно, к работе над «Наставлением» привлекался труд мученика Реформации в Англии Роберта Барнса «Жизнеописания римских понтификов», опубликованный в 1536 г. в Виттенберге с предисловием Лютера³. Здесь Лютер приветствовал историческое сочинение, которое помогает его делу, и писал: «Я сам, не будучи вначале достаточно сведущим в историях, напал на пап так сказать а ргіогі, спереди, то есть на основании Писания. Теперь же меня радует, что иные нападают и с тыла, то есть на основании историй и былого; и кажется мне правильным; и радуюсь я, что история совпадает с Писанием»⁴.

Единомышленником и корреспондентом Кальвина был немецкий историк Иоганн Слейдан, который в 1533–1535 гг. жил во Франции, до 1542 г. часто бывал в Париже, затем переселился в Страсбург и состоял на службе немецких протестантских князей Шмалькальденского союза. Французский писатель Флоримон де Рэмон, обличавший реформационное движение в сочинении «Рождение ереси», впервые изданном в 1605 г., характеризовал Иоганна Слейдана как «лютеранского Тита Ливия, который представил овечками еретических волков»⁵. Труд немецкого историка «Комментарии о состоянии религии и государства при императоре Карле V»⁶, опубликованный в Страсбурге в 1555 г., включал изложение антикатолического памфлета реформатора Антуана Маркура «Торговая книга весьма полезная для всех и заново сочиненная господином

Пантоподем, знатоком подобного рода афер, ближайшим соседом господина Пантагрюэля». Там приводились также сведения из «Книги мучеников» Жана Крепэна и ряд материалов, опубликованных впоследствии в «Церковной истории реформированных церквей во Французском королевстве» под редакцией Теодора де Беза. Кроме того, в «Комментариях о состоянии религии» Слейдана и в его труде «О четырех монархиях», изданном в Страсбурге в 1552 г., имелись параллели с историческими экскурсами «Наставления», в частности, о сговоре Пап с Пипином Коротким и Карлом Великим, а также в поддержку доказательств подложности Константинова дара Лоренцо Валлы.

«Наставление» демонстрирует ценность свидетельств каждой эпохи, полученных благодаря сохранившимся подлинным документам, рассказам участников исторических событий, рассуждениям древних писателей и открытиям ренессансных ученых. В главе о церковной юрисдикции и злоупотреблениях папства специальный экскурс посвящен недостоверности Константинова дара (IV, 11, 12). Здесь отмечены ученость и проницательность Лоренцо Валлы, приведены дополнительные исторические и богословские соображения в поддержку его филологических открытий. Одновременно резко критикуется очередная попытка защитить версию о подлинности Константинова дара, которую предпринял католический ученый Агостино Стеуко в сочинении «Против Лоренцо Валлы», где, по мнению реформатора, упорно и горячо отстаивалось безнадежное дело⁷.

Факты и цитаты из письменных источников приводятся в «Наставлении» по новым гуманистическим изданиям сочинений отцов Церкви, писателей раннего Средневековья, справочников канонического права. Установлено, что Кальвин пользовался текстами базельских изданий Эразма: Киприана (1522 г.), Илария (1523 г.), Иеронима (1524 г.), Амвросия (1527 г.), Иоанна Златоуста (1530 г.)⁸. Главным источником исторических размышлений, как и доктринальных нововведений, для реформатора являлись сочинения Аврелия Августина, доступные при жизни Кальвина в многочисленных изданиях, среди которых предпринятое в 1506 г. базельским печатником Иоганном Амербахом, и Эразмово (1528–1529 гг.), затем несколько раз переиздававшееся⁹. Заимствования из них чрезвычайно обильны, в большинстве случаев они передают мысли самого реформатора, что же касается прямых ссылок, то их — 471 в окончательной редакции книги¹⁰. Кроме того, сборники канонов Грациана и Петра Ломбардского, на которые в «Наставлении» дано не менее сотни ссылок, изобиловали цитатами из Августина. Среди произведений и документов католического Предания упомянуты обличительные «Пять книг размышлений» Бернара Клервосского, Декреталии Григория IX, некоторые папские буллы.

Рассматривая по этим источникам события прошлого, Кальвин в «Наставлении» наполнял конкретным содержанием доктринальный тезис об искажении первоначального христианства в историческом процессе. Здесь излагаются сведения об устройстве и взаимоотношениях христианских общин в ранний период их существования, рубеж которого определяется по-разному, в зависимости

от темы. Институт монашества при этом не рассматривается, поскольку, согласно мнению Иеронима, монахи того времени не считались особой категорией верующих. Жизнь верующих в общинах тогда, по мнению Кальвина, определялась сугубо религиозными целями, то есть наставники и учителя приобщали верующих к Писанию. При наличии разделения функций между наставниками общин, которым достался апостольский престол — епископами, пресвитерами, дьяконами, — среди них отсутствовала иерархия, а все храмы, земли и деньги Церкви считалось достоянием бедных. Процедура избрания епископов и дьяконов служила гарантией их пригодности и оставляла право их низложить. Проблемы главенства или высшей юрисдикции одного из местных епископов над прочими ни на одном из ранних Вселенских Соборов не рассматривались.

При оценке Вселенских Соборов «Наставление» исходит из необходимости тщательно взвесить обстоятельства принятия любого соборного акта. Полемизируя с убеждением католиков в священном характере соборных решений, Кальвин считает относительной ценность выступлений прелатов даже на первых четырех Соборах древней Церкви, в деятельности которых остается много неясного. Авторитет соборных решений признается в той мере, в какой догматические определения этих Соборов отразили «чистое и естественное истолкование Писания». В частности, «Наставление» приветствует критику celibата на Никейском Соборе, а также несомненные достижения участников ранних Соборов в борьбе с ересями. Иконоборческие решения 754 г. и восстановление иконопочитания в 787 г. определены как рубеж, за которым деятельность Соборов следует считать несостоятельной, а принятые позже определения о чистилище, заступничестве святых, тайной исповеди и, наконец, о причащении под одним видом, названы «чепухой», поскольку абсолютно несовместимы с Писанием.

Истоки формирования системы папской власти «Наставление» возводит к концу IV в., когда самоуправление христианских общин на Западе сменилось единоличной властью епископов. Отправление правосудия епископами и управление ими городами и областями поощряло злоупотребления. Присоединяясь к мнению Амвросия Медиоланского о пагубности единоличного управления общинами, Кальвин отстаивает тезис о невозможности совмещения обязанностей священника и светского правителя одним человеком, поскольку это превосходит его природные возможности. Однако, значительную долю ответственности за возвышение папства он возлагает на средневековых королей, которые были неразумно щедры и расточали духовному владыке не только графства и герцогства, но и королевские домены, открывая путь к претензиям на Западную империю.

Появление понятия о примате папства Кальвин связывает с ростом расхождений между западными и восточными христианами. Он ссылается на письма Григория Великого, который в титуле «вселенского епископа», полученном епископом Константинополя Иоанном, заподозрил предвестие пришествия Антихриста (IV, 7,4). Здесь подчеркивается, что власть епископа Рима усиливалась в соперничестве с епископом Константинополя после перенесения столицы империи и утверждалась

по воле светских государей — Пипина Короткого и Карла Великого. Следовательно, к концу IX в. древний церковный порядок был совершенно изменен.

В X–XV вв. состояние Церкви определялось увеличением прав и притязаний римского престола без противодействия со стороны других епископов. Читателям «Наставления» излагают факты, подтверждающие, что система папства состоит из звеньев мирского происхождения и относится к «человеческой традиции», не имеющей божественной санкции. От священнических обязанностей верховные понтифики и епископы полностью отстранились, в их ведении оказалась высшая юрисдикция и решения по вероучительным вопросам, хотя высшую иерархию, согласно Кальвину, следует отнести к наименее религиозной категории общества. В «Наставлении» сказано, что иерархи почти открыто проявляют свое эпикурейство, почерпнутое в «Лукиановой школе», и современных представителей власти на папском престоле невозможно рассматривать как духовных лиц. Лев X, Климент VII, Павел III обвиняются как жестокие политики, виновные во многих кровопролитиях, поскольку они побуждали королей и князей к гонениям против сторонников Реформации.

Самым важным идейным недостатком католической традиции реформатору виделся ее «философский грех», поскольку в священную науку были привнесены «низкие» мирские истины схоластов. Средневековая мысль развивала тенденцию рационального подтверждения учения о Боге и признавала тезис о свободе воли в учении о человеке, с чем ортодоксальная теология Реформации не могла согласиться. Однако, говоря о «заблуждениях» католической мысли, Кальвин не упускал из виду ее исторического развития. Основными оппонентами он называл современных ему «сорбоннистов», или «софистов», считая их подкупленными адвокатами папства и отзываясь в резких пренебрежительных тонах об их трудах («бессмысленный лепет», «болтовня»). От них реформатор отличал схоластических ученых XI–XIV вв., которых ценил значительно выше, отметив в «Наставлении»: «учение схоластов было более связным, чем учение сменивших их софистов» (II, 2,6).

Схоластических авторов Кальвин изучал тщательно, в значительно большем объеме, чем этого требовала программа парижской коллегии Монтегю. По отношению к текстам схоластов, которые фигурируют в «Наставлении», нет сатирических выпадов, и в ряде случаев они являются источниками для изложения и уточнения собственных доктринальных положений. Таковы единичные ссылки на Ансельма Кентерберийского и Альберта Великого, а также 87 — на Фому Аквинского, 50 — на Бернара Клервосского; 50 — на Бонавентуру, и не менее чем по 10 ссылок на Гуго Сен-Викторского, Александра из Гэльса, Габриэля Билля¹¹.

Пользуясь дефинициями «князя схоластов» Фомы Аквинского, Кальвин рассмотрел в первой книге «Наставления» атрибуты Бога. Он уточнил, что человек может познать Бога лишь таким, каким Он является человечеству, — мудрым, справедливым, с неисчерпаемым количеством благих свойств и непостижимым по величине. К дефинициям Фомы поставлен вопрос: как может разум судить о могуществе

Бога, если он не в состоянии вместить образ Бога? Так реформатор отстаивает свою концепцию непостижимости Всевышнего, которого христианин не смеет вопрошать о причинах Его воли. Далее в «Наставлении» рассматривается тезис об абсолютном могуществе Бога, выдвинутый в трудах Иоанна Дунса Скота.

Введя в «Наставление» весьма значительный объем фактов и пояснений относительно истории первоначального христианства и формирования папской власти, Кальвин не счел необходимым подробно развивать здесь свои взгляды на предшествующие эпохи. Представления реформатора о действиях Божественного промысла в истории рода человеческого от его возникновения получили отражение во многих других его произведениях. Среди них особенно примечательна историческая аргументация книги «О соблазнах, которые ныне мешают многим людям достичь чистого евангельского учения, а прочих развращают» 1550 г. В этом произведении приведена схема древнейших этапов становления истинной Церкви до пришествия Христа, которая, раскрывая особенности исторических воззрений реформатора в целом, легла в основу содержания книги и послужила для обличения религиозного индифферентизма и инакомыслия.

Здесь автор смело признает, что историю Церкви трудно понять христианину, ибо в ней периоды относительного благополучия встречались редко. Никогда земные религиозные союзы не обладали таким совершенством, которое, по людским меркам, обязательно для божественного учреждения. Если в древности избранный Богом народ был унижен римлянами, то ныне истинных христиан унижают паписты. Большинство людей думают, что благополучие Церкви должно означать ее полное процветание, богатство, власть, превосходство над прочими учреждениями, чтобы она постоянно пребывала в мирном состоянии и ни в чем не знала ущерба. Однако, все эти признаки характерны для светского учреждения и совершенно не согласуются, по мнению Кальвина, с критериями учения Христа. Он убежден, что слабость и угнетенное положение истинной Церкви не должны смущать верующих больше, чем ясли, в которых родился Христос, крест, на котором Он был распят, и насилия, которые Он претерпел.

Исходя из доктринальной истины о том, что главою Церкви является Христос, реформатор учит не отделять Церкви от ее главы, не искать духовного царства Христа в признаках мирского царства, ибо «Церковь учреждена на тех условиях, чтобы постоянно сражаться под крестом до тех пор, пока она пребывает в этом мире»¹². Отсюда следует, что перипетии церковной истории должны не затруднять, а утешать верующих, закаляя их веру и поощряя проявлять свои человеческие достоинства.

Всю историю Церкви автор рассматривает как историю борьбы за выживание от утеснений мирских тиранов в обстановке буйства плотских страстей и непонимания. В отличие от светских царств истинная Церковь никогда не знала ни вечного мира, ни почета, ни богатств. На земле она всегда была Церковью, побеждающей страдания, чтобы обрести окончательную победу лишь на небесах.

Более того, истинность Церкви доказывается ее неустройствами и гонениями, ибо, в противном случае, ее было бы не отличить от гражданского сообщества. «Истории из любого времени» показывают, что Церковь существует, ускользая от сотни тысяч смертельных опасностей. По мнению Кальвина, исторический опыт Церкви является одним из явных свидетельств ее охраны свыше.

Элементы процесса формирования истинной Церкви Кальвин усматривает в эпоху Ветхого Завета. Он считает, что впервые облик божьих детей проявил себя при Еносе, внуке Адама, когда начали призывать имя Господа (Быт 4.26). Однако, его потомки через восемь поколений погрязли во зле, которое было уничтожено всемирным потопом. Церковь после потопа очистилась, сократившись сначала до восьми человек семейства Ноя, затем из нее выбыли Хам с сыном, а дети Яфета положили начало различным нациям. Все потомки Сима погрязли в суевериях и были отвергнуты Богом, лишь одну ветвь Бог довел до Авраама, чтобы привести его наследников к избавлению от египетского плена, чудесному переходу через Красное море и процветанию Церкви. Однако, люди вновь не смогли удержать своего счастья и, сколько бы раз Бог ни прощал их, они не соблюдали божественных предписаний, навлекая на себя новые кары свыше. История Судей состояла из непреходящих волнений. Царствование Давида, самое, казалось бы, прочное и длительное, завершилось губительной чумой. После смерти Соломона народ впал в братоубийство и, наконец, последовал разрушительный Вавилонский плен. По возвращении из него народ пережил второе рождение, которое длилось в течение семидесяти лет, но когда иудеи благополучно вернулись на родину, они вновь оказались во власти зла: одни запятали себя браками с неверными, другие злоупотребляли церковными поборами и приношениями, погрязли в роскоши и, не заботясь о Храме, украшали свои дворцы¹³.

Примерами оправданной свыше борьбы с духовной тиранией в книге «О соблазнах» названы выступления пророка Илии с осуждением заблуждений царя Ахаза, а также победа пророка Иеремии над замыслом против него жрецов. Как ни печальна ситуация религиозных несогласий, но она является постоянным фактором как в Ветхом Завете, так и в истории раннего христианства с тех пор, когда Христос был назван камнем преткновения для неверующих (1 Петр 2.7). Эта идея Кальвина была направлена не только на порицание религиозного индифферентизма, но и на оправдание от обвинения в том, что реформаторы учинили бунт, угрожающий общественному порядку. Вновь, как и в ряде других сочинений, реформатор повторял, что профанация христианства католиками явилась причиной выступления Лютера и его сподвижников. Виновниками церковного раскола названы католики — волки в овечьей шкуре, а дело защиты Церкви требует их открытого осуждения, как того требует Писание.

Одним из самых трагических эпизодов древности Кальвин называет правление царя Антиоха IV Епифана (175–164 гг. до н. э), когда телами верных закону Бога были покрыты все улицы Иерусалима, в Храм внесли идолов и предали огню

все книги Священного Писания, чтобы уничтожить их в памяти людей. Однако, произошло чудо, и вскоре книги Моисея и пророков вновь появились у иудеев.

Анализируя события древности и Средних веков, Кальвин подчеркивает два основных фактора, от которых зависит выживание истинной Церкви — регулярное вмешательство в мирские дела Бога посредством чуда (спасение Ноева ковчега, судьба Моисея, дары Кира иудеям, видение Александру Великому, сохранение Писания и т. п.) и бесчисленные жертвенные подвиги мучеников веры.

Приход в мир Иисуса Христа, казалось бы, должен был положить конец людским страданиям. Но мирными оказались лишь те сорок лет, когда Евангелие распространялось по различным странам, а затем наступили времена жестокой борьбы христиан с языческим окружением, о которой рассказали потомкам Тертуллиан, Лактанций, Августин и прочие достойные мужи. Когда христианство вышло из катакомб, то христианские короли и князья вместо того, чтобы следовать предложенному Богом идеалу мира, лишь враждовали между собой, а в обществе усиливался хаос. Несмотря на то, что пророки предсказывали возрождение духовного авторитета Иерусалима, город после прихода Христа был полностью разрушен, и единственной причиной этого реформатор называет «нечестие иудеев». Рим, став христианским, в свою очередь, претерпел еще больше напастей, чем прежде. Местопребыванием «царства Иисуса Христа» оказался город, население которого погрязло в распущенности, богачи и владыки сплотились в грозные кланы, а в итоге установилась тирания императоров, которые манипулировали церковными порядками.

В книге «О соблазнах» подчеркивается полемический смысл исторической концепции реформатора, выдвинутой для опровержения сочинений Иоганна Экка, Якопо Садолето, Альберта Пигия и Иоганна Кохлея, в которых доказывались исторические преимущества католиков. У них реформаторы олицетворяли одиозную «еретическую синагогу», возникшую вопреки божественному плану и чуждую некоей идеальной единой, древней и могучей Церкви. При этом в категорию абсолютного зла возводилось религиозное новаторство, за которым следует навязывание своих убеждений другим, партикуляризм и несогласия в обществе.

Именно эти обвинения стремился отвести от сторонников Реформации Кальвин, начиная с 1535 г., когда в «Послании к королю Франциску I», он направлял «Наставление» королю Франции и доказывал, что часть его подданных состоит в Церкви, которая восстанавливает историческую справедливость, поруганную католиками. Затем в 1540 г. он дал действенный отпор обвинениям по поводу новизны в «Ответе кардиналу Садолето». В полемике против убеждений в древности и заслугах римской Церкви утверждалось, что она сохраняла христианский церковный идеал лишь до тех пор, пока в сочинениях ранних отцов Церкви сообщалось об уважении верующих в общинах к апостольским нормам. Путь к полному искажению функций христианской Церкви открыла подмена веры «добрыми делами». Вместо того чтобы учить людей представлять свою совесть на суд Божий, им внушали нормы поведения,

основанные на предписаниях католического клира, который и был представлен как корпорация «новаторов».

Свою версию истории Церкви Кальвин продолжал развивать в 1543 г. в трактате «Смирненное увещание непобедимейшему императору Карлу Пятому, высокородным князьям и прочим сословиям, собирающимся ныне на имперский съезд в Шпейере, поскольку они хотели бы помочь восстановлению Церкви». Выступая в этом трактате в защиту лютеранского движения в Германии и европейской Реформации в целом, он обращался к анализу всемирного исторического процесса. В трактате проводилась мысль о том, что борьба, разъединившая ныне христиан, — закономерный и завершающий этап борьбы добра и зла в истории людей. Она обусловлена ростом ложного почитания Бога, происходившим постепенно под влиянием греховной природы человека, когда на смену первым христианам стали приходиться следующие поколения. Они присоединили к правильному, законному почитанию Бога «человеческую традицию», в которой девять десятых составляют верования и нормы культа, выработанные людской фантазией. Одновременно трактат содержал полемику против миросозерцания, признающего свободу воли человека и учение о совокупности добрых дел, которые, по мнению реформатора, преследовали корыстную цель увеличения земной власти клириков.

Отсюда следовало, что возвышение римских понтификов происходило вопреки божественным предписаниям, по их личной инициативе в нарушение заветов ранней патристики и постановлений первых Вселенских Соборов. Здесь Кальвин формулировал свою мысль о том, что развитие Церкви, регулируемое свыше, должны обеспечивать коллективные действия клира. Из доказательства исторической несостоятельности учения о первенстве римского престола был сделан вывод по поводу объективной необходимости Реформации, обусловленной божественным промыслом. Период, когда Папы достигли господствующего положения в Церкви, и тем самым оказался нарушенным ход истории, в 1543 г. реформатор измерял сроком в последние четыре века. В более поздних сочинениях в эту хронологию постепенного нарушения апостольских норм и возвышения папской власти им вносились существенные поправки.

Дальнейшие исторические размышления Кальвина получили отражение в трактате с ироническим заголовком «Германское распутство или “Интерим” с приложением о надлежащем способе реформировать и умиротворить христианскую Церковь». Над составлением и дополнениями к этому трактату Кальвин работал в течение 1549–1550 гг., и он публиковался за короткое время в нескольких латинских и французских вариантах¹⁴. Европейские протестантские лидеры рассчитывали в этом тексте получить поддержку в трудной политической обстановке, когда наступил период временного перевеса католических сил империи, и перед протестантским движением в Европе были поставлены новые политические препятствия. Протестантские князья Шмалькальденской Лиги во главе с Иоганном Фридрихом Саксонским, потерпев поражение

от войск императора Карла V под Мюльбергом 24 апреля 1547 г, вынуждены были принять на рейхстаге в Аугсбурге очередные условия восстановления религиозного мира в Германии. 15 августа 1548 г. вступил в силу имперского закона временный религиозный устав, выработанный в ожидании решений начавшегося Тридентского Собора, получивший название по первому слову документа «Интерим» (*лат. interim* — пока).

«Интерим» составили два католических богослова с участием Иоганна Агриколы, лютеранского проповедника при дворе курфюрста Бранденбургского. В уставе утверждались традиционные постулаты католического богословия относительно спасения, иерархии, таинств и обрядов. Допущены были лишь две уступки протестантам: причащение мирян под двумя видами и брак священников. Введение устава явно имело в виду подавление не только лютеранского движения на территории Империи, но и Реформации в целом.

Тогда же во Франции с воцарением Генриха II значительно выросло количество расследований дел о ереси в королевских судах, публиковались списки запрещенных книг, куда входили труды Лютера, Меланхтона, Буцера, Эколампадия, Кальвина, перевод Библии на французский язык. За порчу икон и алтарей, оскорбительные выходки в храмах во время службы стали отправлять на костры, о чем сохранила память женеvская «Книга мучеников». Отказавшийся подписать «Интерим» руководивший реформами в Страсбурге Мартин Буцер вынужден был покинуть город и эмигрировал в Англию. В немецких городах протестантские магистраты не решались на открытое сопротивление официальному закону. После взятия тогда швейцарского города Констанца там также был введен «Интерим».

Выступив с осуждением имперского закона, Кальвин обвинил составителей закона как обманщиков верующих, придавших личину привлекательности изъяснам папства. Городской совет Женевы не без колебаний разрешил Кальвину опубликовать свой труд, убедившись, что в трактате нет выпадов против немецких князей, чтобы избежать политических осложнений.

Излагая текст «Интерима» и критикуя его статьи, Кальвин отстаивал мысль о недопустимости любых договорных отношений или временных компромиссов между протестантами и католиками. Читателям разъясняли, что положения устава, выраженные в формулах спекулятивного богословия, опирались на католические догматы, которые в целом были определены как инструменты насилия над совестью людей. Католики мотивировали природу человека свободой его воли, ставили спасение в зависимость от людских поступков, обещали отпущение грехов за счет выполнения обрядов. Напротив, Кальвин утверждал, что дела человека никогда не давали ему уверенности в спасении, в которой нуждается спокойная совесть и которая зависит от состояния души, а не от доводов рассудка. Он обвинял католиков в том, что они не отличают веру от простого знания, способствуя сохранению среди христиан рационального отношения к религии, которое было характерно для мировоззрения язычников, хотя в учении пророков и апостолов речь идет о живом сердечном чувстве.

Выразив несогласие со взглядами составителей «Интерима» на спасение, реформатор демонстрировал их заблуждения относительно дефиниции Церкви. В имперском законе признаками Церкви названы вероучение, отправление таинств, единство и непрерывное наследование епископского служения от апостолов. Кальвин возражал против этой дефиниции, напоминал о хорошо известных всем из церковной истории спорах. Причиной распрей, раздиравших с давних времен и поныне церковное сообщество, он назвал утрату им истинных пастырей. Очевидно, что люди, которых ныне считают пастырями, выступая под личиной епископов, являются узурпаторами титулов в истинной Церкви, которая дарована свыше от сотворения мира и будет существовать вплоть до его конца. У прелатов легко увидеть признаки внутреннего врага в составе истинной Церкви, которого предвидел апостол Павел в своем предупреждении об Антихристе (2 Фесс 2.3–4). Они выдают себя за преемников апостолов, с чем можно было бы согласиться лишь в том случае, если бы они управляли согласно апостольскому учению.

Настаивая на сатанинской природе католической иерархии, трактат указывал на определенные исторические границы существования подобного феномена. Представление о наследовании епископата от апостолов поддерживала ранняя патристика, но убеждения Оригена, Иринейя и Августина относились к условиям древней Церкви. Тогда, как сказано в трактате, еще были живы верующие, заставшие учеников апостолов, память об их учении была совсем свежей, будто стены домов хранили их голоса. В борьбе с донатистами Августин порицал их намерение отделиться и был, по мнению Кальвина, вполне прав, да и сами еретики верили в апостольскую преемственность. Современные религиозные разногласия развернулись в абсолютно иных условиях, когда люди, которые называют себя преемниками апостолов, отменили их учение. Если бы ныне Папа служил Церкви так, как послужил ей святой Петр, то реформатор с готовностью назвал бы понтифика преемником апостола. Провозглашать это ныне не менее абсурдно, чем провозглашать тиранов защитниками свободы, когда те оказываются у власти в государстве: «Но если те, кто узурпировали название Церкви, являются теми же самыми людьми, которые ее погубили, не проявляем ли мы величайшего недомыслия, когда не оказываем сопротивления столь явному злу?»¹⁵.

Трудность нынешних христиан состоит в том, что традиция прочно соединила доверие к Церкви с властью определенных лиц, действия которых грозят разрушению христианского сообщества. Уже в древней Церкви имела место тенденция к узурпации власти, которую определил святой Иларий, наставлявший, что истинная Церковь скрывается в подземельях, а не возвышается на пышных престолах.

«Интерим» декларировал исключительные права католической Церкви на толкование Писания, определение его канона, как бы требуя подчиняться церковным решениям наравне с Божьими заповедями. Соглашаясь, что в прямые обязанности Церкви входит отличать подлинный текст Писания от апокрифов и подложной литературы, Кальвин утверждал, что выполнение данной работы

связано с благочестием, давно не свойственным епископскому корпусу. Епископы толкуют Писание в свою пользу, измышляют религиозные правила и законы для совести, следовательно, проблема спасения у католиков поставлена в зависимость от произвола людей в митрах с крестами. В трактате высказывается мысль о том, что текст Писания, известный участникам первого Вселенского Собора в Никее, уже был подлинным и верно служил ортодоксам в борьбе с еретиком Арием, не нуждаясь в его канонизации людьми, поэтому в актах Собора нет никаких упоминаний о каноне. Высказывается мысль о том, что недавняя канонизация Тридентским Собором в декрете от 5 апреля 1546 г. «О священных книгах» книг, не входящих в еврейский канон, опоздала на две тысячи лет и сопровождалась ошибками. По мнению Кальвина, книги Товия, Маккавеев и подобные им, то есть известные только по Септуагинте, к каноническим не относятся, а споры о каноне, происходившие в прежние времена и разгоревшиеся с новой силой между католиками и протестантами, свидетельствуют о людском волюнтаризме. Пусть сторонники «Интерима» признают любые книги, но протестантам нужны полноценные доказательства боговдохновенности канона Библии.

Возражая против закрепления за Соборами права на толкование Писания, Кальвин проводил идею превосходства пророков над Соборами. Он писал, что даром толкования люди наделяются свыше, как пророки, для укрепления Церкви. Епископы присвоили это право незаконно, их намерения распоряжаться поведением других людей губительны для божественного пророческого дара и могут привести к его утрате. Часто епископы не знают содержания Писания, в их руках оно стало мертвой буквой. Составители «Интерима», по мнению реформатора, скрыли в этой статье документа намерение убедить людей, будто в Писании важно не собственное содержание, а произвольные глоссы. Отсюда у католиков основными средствами для влияния на душу христианина стали обряды, которые исходили в гораздо более значительной степени от клира, чем от Писания. Святая вода, освящение огня на Пасху, ритуал мессы возводились в разряд установлений от Бога, и поскольку бремя мелочных предписаний отяготило христиан больше, чем некогда древних иудеев, Папа и его присные названы в трактате «палачами душ». Оспаривая католическую трактовку святости сана священника и обряда рукоположения как таинства, Кальвин пишет о том, что апостольское служение прошло без них. Введение таинства священства произошло позже.

«Интерим» требовал восстановления авторитета Папы в полном объеме, но Кальвин отстаивал положение о том, что истинный христианин, вопреки имперскому закону, не может примириться с главенством в Церкви папского Рима, нарушающим Писание. Тексты Писания, по мнению Кальвина, показывают, что среди апостолов старшинства не было, они проповедовали во имя общего дела и, признавая особый дар благодати у святого Петра, его должны были почитать как первого в небольшой общине при отсутствии властных полномочий. Мнение католиков о некоей привилегии, полученной Петром от Христа, реформатор допускает, но отрицает возможность и право передавать какую бы то ни было

привилегию по наследству. Он ссылается на Послание к Ефесянам, в котором подробно описано церковное устройство, но нет упоминаний ни о едином главе, ни о наследственности власти. Предания о Петре, не основанные на текстах Нового Завета, Кальвин считает легендарными и высказывает сомнение в том, что апостол возглавлял римское епископство, поскольку в Послании Павла к Римлянам обращения к Петру нет, и в таком качестве он не упомянут ни у Луки, ни в письмах Павла из заключения. Кроме того, по свидетельству Павла апостольская миссия Петра предназначалась иудеям, не адресуясь прямо к христианам.

Связь местопребывания главы Церкви с Римом Кальвин называет противоречием церковной истории. Если говорить об истоках Церкви, то ее центром была пустыня, в которой до самой смерти пребывали Моисей и Авраам. Центрами раннего христианства были Антиохия, где начиналась деятельность Петра, а также Александрия, Эфес, Иерусалим. Однако, в католической традиции местопребывание Христа — Иерусалим — оказалось менее почитаемым, чем Рим.

В древней Церкви, как утверждается в трактате, субординации не было, и епископы чувствовали свое равное положение. Для Киприана, епископа Карфагенского, Папа Стефан I был «мелким компаньоном», которого он отчитывал за невежество и спесь, а Папа Григорий I высказывался против кощунственных претензий на первенство. Нынешнего Папу Павла III можно было бы считать главой Церкви, если бы он являлся подлинным епископом, а, главное, не посягал бы на титул «наместника Христа», оскорбляющий Бога.

Идейную несостоятельность принципа наследования епископских и папских полномочий от апостолов Кальвин доказывает неблагоприятными фактами из истории папства. Многократно епископами становились еретики. Почти вся Германия дважды в Средние века выходила из подчинения Пап, вначале в связи с гонениями на женатых священников, затем в период борьбы между императором Генрихом IV и Папой Григорием VII. Всего лишь 140 лет назад раздирали церковную жизнь трое антипап, причем двое из них назначали епископов, а те в свою очередь возводили в сан священников. И можно ли обойти папессу Иоанну при рассмотрении проблемы преемственности? В период работы Базельского Собора почти все духовенство заняло позиции схизматиков, низложение Папы Евгения IV сопровождалось обвинением в ереси. Нелогично и то, что, хотя Базельский Собор считается незаконным, некоторые его постановления признаются.

Доказательством утраты преемственности от апостолов служит также забвение католиками выборного начала при назначении духовных лиц. Выборы священников верующими при апостолах и выборы епископов, соблюдавшиеся по настоянию Льва I и Григория I, ушли в прошлое. Декрет Папы Николая II, поручавший кардиналам выбор Папы (1059 г.), реформатор оценивает положительно, но и он не остановил процесса коррупции среди прелатов. Борьбе с искажениями религиозных идеалов по вине папства Кальвин призывает учиться у пророков, которые с древних времен спасали свой народ от продажности священнослужителей — симонии.

Отметим, что примеры духовной стойкости древних иудеев, их бескомпромиссного отказа от навязывания чуждой религии Кальвин приводит не только из Библии, но и из сочинений Иосифа Флавия. «Иосиф Флавий пишет, что когда Калигула приказал установить свою статую в Иерусалимском храме, евреи ринулись туда со всех сторон как мухи на мед, и не для того, чтобы преодолеть подобное святотатство силой оружия, но чтобы обречь себя на смерть, оберегая величие храма. И это был не тот случайный порыв, который вскоре остывает, но каждый раз, когда правитель страны принуждал к подобному осквернению храма, собиралось бесчисленное множество мужчин и женщин, и все в некоем исступлении шли на смерть, чтобы идол не был допущен в храм, разве что попирая их тела. А мы, обладая не материальным храмом, где призывают Бога, но веруя в Сына Божьего, в ком пребывает величие Отца, потерпим ли молча позорное бесчестие? Теперь воздвигнут идол не тот, который портит внешний вид храма, но оскверняет святость Церкви, полностью отвергает служение Богу, не оставляет ничего от чистой христианской религии»¹⁶.

Доктринальный тезис о том, что институт папства, деградировавший на протяжении последних четырех веков, является порождением Антихриста, подразумевал у Кальвина не конкретную личность понтифика, но кризисную для Церкви ситуацию. Вопрос о том, на каком этапе престол Антихриста занял место папского — сразу после апостолов, в VIII в. или уже после эпохи Бернара Клервосского, остается открытым. В этом обстоятельстве Леонард Лессий, профессор Лувенского университета и член ордена Иисуса, опубликовавший в 1611 г. труд «Об Антихристе и его предшественниках», видел слабость и противоречия в богословии Кальвина. Он порицал кальвинистских и лютеранских богословов за то, что у них не было единства по этому поводу, и отсюда следовало, что протестантская богословская мысль не сумела, якобы, справиться с логикой при защите тезиса о том, что Папа является Антихристом¹⁷. Действительно, демонстрации идейной несостоятельности папства у Кальвина служит не столько богословие, сколько систематизация исторических аргументов, которые убедили бы читателя в том, что духовная власть, на которую претендует Папа вместе со своими придворными, — это не более чем мирская тирания. Кальвина не слишком занимала точная хронология захвата Антихристом престола в Риме.

Значительно важнее оказалась для него проблема уточнения хронологических границ периода «истинной Церкви». Ведь только то время, когда апостольские нормы не начали нарушаться и соблюдались во всей своей полноте, могло дать примеры лидерам Реформации для принятия конкретных решений. В основных своих произведениях Кальвин часто рассматривал историю христиан первых пяти веков после явления в мир Христа и завершения деятельности апостолов как нечто целое. Например, отвергая обвинения в новаторстве в «Ответе кардиналу Садолето» в 1540 г., он писал, что не является виновником церковного раскола и основателем новой Церкви. Напротив, он стремится

восстановить облик истинной Церкви Христа, которая была разрушена после эпохи Иоанна Златоуста и Василия Великого на востоке и Киприана, Амвросия и Августина на западе. В «Наставлении», начиная с редакции 1541 г. и включая последнюю 1560 г., повторялось, что задачей Реформации является восстановление облика христианской Церкви первых пяти веков — времени Никейского, Константинопольского, первого Эфесского и Халкидонского Соборов. Однако, после 1561 г. момент появления собственно «католических», то есть неправедных обычаев и учреждений Кальвин самым решительным образом уточнил, резко сократив длительность периода существования «истинной Церкви».

Когда во Франции при Франциске II усилились позиции «медлителей», которые надеялись на постепенное улаживание церковной смуты, королева-мать Екатерина Медичи и ее советники пытались предотвратить гражданские войны и примирить враждующие религиозные партии, поощряя богословов к уступкам. Канцлер Мишель Лопиталь призвал представителей сословий «забыть дьявольские прозвища — лютеране, гугеноты, паписты, заменив их на имя христиан». Осенью 1561 г. реформатские пасторы во главе с Теодором де Безом были приглашены на встречу с прелатами римской Церкви в Пуасси для выработки вероисповедного соглашения.

Предполагалось, что соглашение относительно вероучения и культа может ориентироваться на образец христианских обычаев первых пяти веков, как следовало из положений доктрины, изложенных в «Наставлении». Однако, перспектива доктринального соглашения с католиками была воспринята Кальвином как угроза его делу и побудила к уточнению своих исторических воззрений. Оставаясь в Женеве, реформатор опасался, что в Пуасси Теодор де Без, под давлением сложной политической обстановки, пойдет на такие уступки католикам в вероучении, которые могут стать препятствием для дальнейшего развития Реформации. В связи с этим он рекомендовал своему верному соратнику не подписывать никаких вероисповедных соглашений, если они не имеют исторического обоснования в обычаях христиан первых двух веков. Представителям Женевы на переговорах в Пуасси были даны инструкции о том, что в отношении почитания икон следует придерживаться обычаев первых ста шестидесяти лет. Что же касается канонов, утвержденных Соборами, то следует учитывать решения лишь «первого и лучшего», то есть Никейского Собора 325 г.¹⁸ Новые установки выяснились при обсуждении в парижском парламенте королевского эдикта, даровавшего гугенотам в мае 1562 г. относительную свободу культа при условии возвращения ими захваченных у католиков храмов.

Таким образом, взгляды Кальвина на историю Церкви, испытывая влияние ренессансной историографии, менялись по мере изменения политической и религиозной ситуации в Европе на различных этапах Реформации. При этом оставался неизменным метод обязательного обращения к истории Церкви, как инструменту, подкреплявшему историческими уроками доктринальные основы обновления евангельского учения о спасении верой.

Примечания

- ¹ *Calvin J. Opera selecta.*/Ed. P. Barth, W. Niesel. München, 1926–1952. T. 5. P. 120.
- ² Первое издание: *Platina Bartholomeus. Vitae pontificum.* Venezia, Iohannes de Colonia et Iohanes Manthen de Gheretzem, 1479. В библиотеке ГМИР хранится экземпляр: *Platina Bartholomeus. Vitae pontificum.* Nürnberg, Anton Koberger, 1481.
- ³ *Barnes Robert. Vitae Romanorum pontificum, quo Papam vocamus diligenter et fideliter collectae per doctorem R. Barnes. Wittenberg, [Joseph Klug.] 1536.*
- ⁴ Цит. по: *Βαϊνουμεϊν Ο. Ι.* Историография Средних веков. М., 1940. С. 74.
- ⁵ Цит. по: *Piaget A., Berthoud G. Notes sur Le Livre des Martyrs.* P. 77.
- ⁶ *Sleidan Joan. De statu religionis et rei publicae Carolo quinto Caesare commentarii.* Argentorati, Vendelinus Richelius, 1555.
- ⁷ *Steuchus Eugubinus, Augustinus. Contra Laurentium Vallam. De falsa donatione Constantini.* [Lyon,] 1547. См.: *Delph R. K. Valla Grammaticus, Agostino Steuco, and the Donation of Constantine.* // *Journal of the History of Ideas.* Vol. 57. No 1 (Jan. 1996). P. 55–77.
- ⁸ *Smits L. Saint Augustin dans l'oeuvre de J. Calvin.* Assen, 1957. P. 202.
- ⁹ *Ibid.* P. 200.
- ¹⁰ *Ibid.* P. 115.
- ¹¹ *Wendel F. Calvin.* P. 92–93.
- ¹² *Calvin J. Des scandales.*/Ed. O. Fatio. Genève, 1984. P. 88.
- ¹³ *Ibid.* P. 92–93.
- ¹⁴ *Interim adultero — germanum, cui adjecta est Vera Christianae pacificationis et ecclesiae reformandae ratio.* // *OC 7, 545–674*; *L'Interim avec la vraie façon de reformer l'Église.* Genève, 1549; *La vraie façon de reformer l'Église chrétienne et d'apaiser les différends qui sont en elle.* Par M. Jean Calvin. 1559./Pref. et adaption d'Eric Fuchs. Genève, 1957.
- ¹⁵ «Mais quand ceux qui usurpent le nom de l'Église sont ceux-la mêmes qui l'ont désolée, en tant qu'en eux état, ne serait-ce pas pour nous une trop grande bêtise de ne point résister à un mal aussi patent?» *La vraie façon de reformer l'Église.* P. 32.
- ¹⁶ «Josèphe rapporte que, quand l'empereur Caligula commanda d'ériger sa statue au temple de Jérusalem, les Juifs accoururent de toutes parts comme mouches à miel, non pas pour empêcher un tel sacrilège par forces d'armes, mais pour se présenter à la mort en maintenant la majesté du temple. Et ce ne fut pas une seule bouffée soudaine qui se refroidit incontinent, mais à chaque fois que le gouverneur du pais faisait semblant d'introduire au temple une telle pollution une multitude quasi infini d'hommes et de femmes s'assemblait, et tous, comme s'étant oublié, se présentaient à la mort, afin que l'idole n'eût nul accès au temple, sinon en passant par-dessus leur ventre. Et nous, ayant non pas un temple matériel dans lequel Dieu est invoqué, mais le Fils de Dieu lui-même dans lequel habite la majesté du Père, souffrirons-nous sans mot dire qu'il soit ainsi vilainement déshonoré? Car on dresse une idole non pas qui défigure l'aspect extérieur du temple, mais qui contamine et pervertit toute la sainteté de l'Église, qui renverse tout le service de Dieu, qui ne laisse rien de pur en toute la religion chrétienne». *Ibid.* P. 97.
- ¹⁷ *Lessius Leonardus. De Antehristo et eius precursoribus.* Antverpiae, ex officina Plantiniana, 1611. P. 3.
- ¹⁸ *Turchetti M. Réforme et tolerance, un binôme polysémique.* // *Tolérance et réforme. Éléments pour une généalogie du concept de tolérance.*/Ed. N. Piqué et G. Waterlot. Paris — Montréal, 1999. P. 9–29.

ГЛАВА 13. ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ УЧЕНИЯ О ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ

Новаторское богословие Реформации подчеркнуло значение текста Послания апостола Павла к римлянам «Ибо мы признаём, что человек оправдывается верою, независимо от дел Закона» (Рим 3.28). Когда Лютер, добавив одно слово, создал девиз *sola fide* — «человек оправдывается только верою», — он исключил оправдание верующего его делами¹. В этом направлении, вслед за Лютером и Цвингли, реформированную христианскую доктрину развивали труды Меланхтона, Эколампадия, Капитона, Буцера, Буллингера и многих других протестантских мыслителей. В их сочинениях Кальвин искал и нашел систему, позволявшую демонстрировать ценность основных христианских догматов связно, в сочетании друг с другом. Постулаты веры, готовой без доказательств принять истины — о грехопадении Адама, о трех лицах Бога, о всеобщем телесном воскрешении в день Страшного Суда — рассматривались им как опоры, данные Богом человеку на пути к совершенствованию и достижению бессмертия души. Одной из опор являлся догмат о предопределении к спасению. Его смысл Карл Барт, один из самых авторитетных представителей современного кальвинизма, видит в том, что «человек оправдан всегда лишь как осужденный Богом»². Отсюда исходили рассуждения об уникальности Евангелия как изъяснения божественного решения оправдать верующего, несмотря на осуждение великого позора грехопадения, безотносительно к действию или бездействию человека. Тема «о предвечном избрании, которым Бог предназначил одних к спасению, а других к осуждению» в «Наставлении» направлена прежде всего против католической доктрины о запасе добрых дел у Церкви и возможности верующих оправдаться своими заслугами (III, 21–24). Божественное решение, согласно которому бессмертие души ожидает в конце времен после Страшного суда избранных, тогда как отверженным уготовано лишение вечной жизни, здесь представлено единственным залогом уверенности христианина в спасении (III, 15).

Вслед за Аврелием Августином Кальвин рассуждал в «Наставлении» о том, что благодать, изливаемая Богом на избранных, не может быть ими отвергнута, ибо все они — орудия божественной воли. Благодаря посреднической миссии Христос, как второе лицо Троицы, выступал у реформатора «тружеником избрания», вселявшим в избранных уверенность в спасении. Если у верующего крепло убеждение в единении со Христом, то никакого другого доказательства

избранничества не требовалось, ибо «Христос — как бы зеркало, в котором подобает созерцать нашу избранность» (III, 24,5).

Подобно Лютеру, Кальвин различал три вида избранных. К периоду Ветхого Завета относилось представление об избранности целого народа — то есть народа Израиля в лице Авраама, а также рода истинно верующих в лоне Авраамовом. Эти два вида избранничества были названы общими, коллективными для народа, и на каждом представителе народа лежала равная благодать до определенного времени. Христиане, в отличие от народа Израиля, утратившего благодать, были одарены, по мнению реформатора, не общим, а специальным видом избранничества, которого не могут быть лишены. Они — «особые люди, которым Бог не только предлагает спасение, но и наделяет уверенностью, каковая действует без промедления и сомнения» (III, 21,6).

В «Наставлении» учитывается определенная связь между призванием христианина и предопределением его к спасению. «Мы учим, что призвание избранных является как бы отражением и свидетельством их избранности. Точно так же как другим ее знаком будет их оправдание, дабы они обрели славу, в которой сокрыто совершенное исполнение избранничества» (III, 21,7). Проверки избранности поступками человека, его достижениями или неудачами в догматической системе Кальвина не предусматривалось. Напротив, доверие к своим делам и какая-либо похвала им определялась как тяжкий недуг.

Многими примерами из Писания и церковной истории иллюстрировал реформатор положение о том, что христианину бессмысленно искать залог спасения в собственных делах. «Дела сами по себе в такой же степени вызывают гнев Бога по причине своего несовершенства, в какой в противном случае достигают благоволения Божьего, даже если они не являются совершенно чистыми» (III, 14,19). Поэтому Августин и многие праведники не питали доверия к своим делам, не ставили их себе в заслугу и не осмеливались ссылаться на свои дела перед Богом. Среди божественных даров на первом месте у Кальвина стоит вера и единство со Христом, а добрые дела, которые совершает христианин, входят в норму поведения без самодовлеющей ценности.

Если Аврелию Августину представлялось, что отверженные — это покинутые Богом на волю греха люди, то Кальвин подчеркивал их ответственность за грех. Ведь Христос мог бы спасти всех людей, однако, соблюдая справедливость, Бог отверг грешников. «Их гибель зависит от Божьего предопределения, причина же ее в них самих. Первый человек согрешил, ибо Бог счел это необходимым. Но почему Он так рассудил, мы не знаем ничего» (III, 23,12). Так изложил Кальвин трактовку августиновского тезиса об отверженных, предложенную Лютером и Буцером.

Воспроизводя по Августину картину Страшного суда, Кальвин не уклонился от проблемы предварительного отличия избранных от отверженных. Он настаивал на том, что убедиться в своей избранности — это означало бы вторгнуться в предвечный Божий замысел, но у отверженных в миру есть кое-какие косвен-

ные проявления. «Те, кто входят в число отверженных, как те, кто предназначен для позора, не прекращают вызывать гнев Божий бесчисленными преступлениями и подтверждать явными знаками, что суд Божий против них» (III, 23,12). Определенным признаком отверженности могут быть неудачи в проповеди Евангелия, но вполне явным — ереси. «Опыт показывает, что иногда отверженные обладают такими же чувствами, как избранные, так что можно принять их за верующих» (III, 24,7). Однако, они являются верующими «по наружности», их можно отличить по неуверенности в спасении, пусть даже они соседствуют с прочими в лоне Церкви. В разделе о церковном строительстве карательные функции общины аргументируются тем, что существуют явные признаки отверженности. Их обнаруживают упорствующие еретики и люди, вызывающие соблазны в Церкви, так что, вынося им отлучение, истинно верующие следуют Божьему суду. Во всех остальных случаях неравенство в распределении благодати скрыто от людей и обнаружится лишь в потустороннем мире.

Излагаемое в «Наставлении» учение о предопределении суммировало не только индивидуальные взгляды Кальвина, оно соответствовало представлениям Лютера и Буцера, которых придерживался и Меланхтон, о нем писал Цвингли в своих главных трудах «Об истинной и ложной религии» и «О провидении». Для всех реформаторов основой рассуждений о предвечной воле Бога служил текст Послания апостола Павла к Римлянам (Рим 9.20–23) о сосудах гнева и сосудах милосердия. Евангельская формула «А ты кто, человек, что споришь с Богом?» (Рим 9.20) исключала, по их мнению, возможность обсуждать проблему справедливости Бога, поскольку у человека нет ни малейшего права применять к Богу свои мерки и понятия.

Лютер весьма основательно использовал доктринальный тезис о предопределении в трактате «О рабстве воли», направленном на опровержение философской критики его учения Эразмом Роттердамским. Здесь он порицал гуманиста за намерение постичь тайну Бога и пренебречь догматами, напоминая, что Бог не раскрыл смысла своих решений, деля людей на избранных ко спасению и отверженных, обреченных погибнуть неисправленными. Он подчеркивал волонтаризм благодати, рассматривая эпизоды в Ветхом и Новом Заветах, которые характеризовали праведников и нечестивцев. Живописные картины мучений нечестивцев и блаженства праведников, лишённые рационального объяснения, соответствовали у Лютера Писанию и трудам Аврелия Августина. Подчеркивалась евангельская версия о том, что избранных немного, а уверенность в спасении даруется, в частности, через служение Божьему Слову³. Лютеровские тезисы о предопределении очень близки — по терминологии, перечислению источников и их истолкованию — к текстам, относящимся к этой теме в «Наставлении».

Вера выступала у реформаторов залогом обретения спасения исключительно милостью Божьей без всякого участия человеческих дел и заслуг, что возвращало богословие к идеям Августина, хотя исторически это был новый для богословия тезис. Для Цвингли христианин, не уверенный в спасении, не являлся

истинным верующим, для Лютера верующий обретал царство небесное уже на земле, для Кальвина уверенность в спасении оказывалась условием существования религии. Реформаторы добивались и вселяли в людей уверенность в спасении, что прежде не вставало в качестве задачи перед средневековыми богословами, пытавшимися разрешить проблему спасения⁴. Но как согласовать уверенность в спасении с тем, что спасены будут не все верующие?

Рациональное сомнение в способностях всех верующих разобраться в учении о предопределении одним из первых высказал Филипп Меланхтон. Он считал, что у людей, которые не являются знатоками Писания, это учение могло вызвать отчаяние. Поэтому созданная им книга с обзором основных вероучительных и догматических установок новой Церкви, которая в Базеле в 1521 г. вышла под названием «Общие теологические места или живые изображения Теологии»⁵, догмата о предопределении не комментировала. Перечисляя главные свойства и признаки Бога — триединство, благодать, справедливость и т. д., — книга упоминала о том, что Бог предопределяет участь человека в последней 18-ой главе первого раздела. С деятельностью Церкви, обусловленной многими другими догматическими положениями, предестинация у Меланхтона не была связана. При этом, книга Меланхтона, будучи самым ранним опытом обобщения протестантской догматики, успешно служила руководством другим реформаторам, занимавшимся на местах делом церковного строительства. Ее использовали для религиозного просвещения и в Женеве, где в 1546 г. появился ее перевод на французский язык под заглавием «Свод богословия или общие теологические положения, переработанные и дополненные в последний раз Филиппом Меланхтоном»⁶. В предисловии Кальвин расточал похвалы книге, давно написанной по-латыни и потому оставшейся недоступной читателям «нашей нации», но отныне они получают возможность прочитать труд самого известного в мире ученого. Подчеркивая просветительский талант Меланхтона как знатока доктрины, его умение ясно и просто передавать смысл сложных и высоких духовных истин, Кальвин замечает: «Что касается предопределения, к которому проявляют так много любопытства поверхностные люди, не знающие меры для этой темы и считающие ее опасной, то об этом лучше знать лишь самое необходимое, предавая забвению все прочее, чтобы не плодить бесполезных споров, которые совсем не нужны для успеха наставничества»⁷.

Солидарность во взглядах на предестинацию не была полной, как об этом свидетельствует одно замечание, которое Кальвин высказал Меланхтону в письме от 27 ноября 1552 г. Поскольку реформаторы обсуждали в переписке проблему неизбежности греха, Кальвин заметил, что о предопределении Меланхтон судит больше как философ, нежели как богослов⁸. Но этого философа Кальвин высоко чтит, дорожил его мнением и совсем не оспаривал высказываний «нашего дорогого Филиппа», хотя тот считал проблему предопределения менее важной, чем прочие, в общем деле выработки нового учения⁹. Более того, Кальвин, как и все читатели трудов Меланхтона, хорошо знал, что сподвижник Лютера совсем не разделял

лютеровской доктрины о рабстве воли человека и оставался приверженцем Эразма в учении о свободе воли. Выступая обличителем католиков, допускавших у человека свободу воли и апологетом лютеровского учения о рабстве воли, Кальвин никогда не критиковал философских позиций Меланхтона. Это вызывает удивление многих исследователей вплоть до настоящего времени¹⁰.

В отличие от Меланхтона, Кальвин был убежден, что напоминания о двойственности спасения не содержат в себе чего-то устрашающего или более угнетающего для совести людей, чем другие догматы. Они, по его мнению, должны были не шокировать, а вдохновлять верующих наравне с другими доктринальными положениями. На этом он настаивал в связи с выработкой вероучительных документов в Берне и нескольких швейцарских городах, составители которых опасались включать в них тезис о предестинации полностью. Они ограничивались формулой о предопределении христиан к спасению, не упоминая об отверженных.

Ульрих Цвингли, славившийся своими проповедями, в них затрагивал вопрос о предопределении редко. Напротив, Мартин Буцер первым высказал мысль о том, что не следует замалчивать проблему предопределения в публичном слове, обращенном к верующим. В 1536 г., публикуя свой труд «Комментарии к Посланию апостола Павла к Римлянам», Буцер обратил внимание на традицию толкования предопределения в практической деятельности Церкви. По его мнению, понятие об избранниках и отверженных, несмотря на соответствие Писанию и моральную эффективность, нуждалось в защите от искажений, поскольку его часто неправильно объясняют. Страсбургский реформатор размышлял по поводу учения о предопределении, допуская наличие в избранниках некоего «семени Бога», плодоносящего от рождения. Он находил его в поведении апостола Павла, пока тот был фарисеем, что побуждало будущего ученика Христа к духовным исканиям: «В избранниках ты всегда подмечаешь некое семя Бога и пристрастие к истине, и даже тогда, когда истину утесняют, они все равно проводят жизнь в борьбе за нее»¹¹.

Под влиянием бесед с Буцером и изучения его произведений Кальвин ввел в 1539 г. в страсбургскую редакцию «Наставления» в числе прочих новых материалов и тему о божественном Провидении и предопределении к спасению. При этом для него оказалась абсолютно неприемлемой буцеровская идея относительно «семени Бога», заложенного в избранниках, и он открыто полемизировал с наставником. «Те, кто воображают, будто они обладают каким-то семенем избранности, укоренившимся в их сердцах от рождения, а потому они всегда привержены страху Божьему, не имеют никакого обоснования в Писании, чтобы доказать свое мнение, да и опыт опровергает их» (III, 24,10). Трактровка догмата страсбургским реформатором характеризуется здесь как легковесный вымысел любопытствующего ума, то есть отступление от богословия в пользу философии. В признании в избранниках религиозного чувства до просвещения их Святым Духом Кальвин усмотрел знак воздействия неоплатонической философии, отстаивавшей концепцию божественного человека и озабоченной проблемой спасения язычников. «Это ведь то же самое,

если кто-то, указав на честность Сократа, Аристиды, Ксенократа, Сципиона, Курия, Камилла и прочих язычников, желал бы приписать святую и непорочную жизнь всем, ослепленным идолопоклонством» (III, 24, 10). Оспаривая положение о «семени Бога», Кальвин защищал тезис о том, что избранники на земле ничем не отличаются от отверженных — ни природными достоинствами, ни судьбой, хотя Бог и хранит их от вечной гибели своим оком и своей рукой. Что касается принципа разделения людей на избранников и отверженных, то здесь Буцер и Меланхтон были вполне солидарны с Лютером и Кальвином.

Но предназначение одних христиан к спасению, а других к гибели, то есть неравное распределение божественной благодати, отрицали множество религиозных мыслителей. С одной стороны это были гуманисты — Мигель Сервет, Себастьян Каstellион, Челио Курионе, которые выступали с критикой концепции предопределения с позиций гуманистического христианства, считая ложными и другие положения религиозно-философской системы реформаторов. С другой стороны, в 50-х гг. XVI в. на европейском книжном рынке появилась серия анонимных брошюр, в которых выражалось несогласие с догматом о двойном предопределении. Все они приписывались Каstellиону, хотя, в действительности, он был автором лишь одной из них¹². Среди граждан Женевы появились несогласные, которых тревожила перспектива быть отвергнутыми Богом. Первым выступил бывший монах кармелит Жером Больсек, на некоторое время увлеченный новыми идеями и служивший близ Женевы врачом у сеньора Фалэ. На собрании пасторов Женевы в октябре 1551 г. он заявил, что, принимая учение Кальвина, не может согласиться с догматом о двойном предопределении. По его убеждению от этого догмата следует отказаться, чтобы не делать Бога виновным в людских грехах. Возражение Кальвина о том, что догмат отстаивал Августин, не убедило собравшихся. Тогда магистрат, заключив Больсека в тюрьму, обратился за советом к Церквам Базеля, Цюриха и Берна, которые рекомендовали оставить Больсека при своем мнении и не наказывать. Однако, по требованию Кальвина собрание пасторов принесло ему торжественную присягу в том, что все они верны его учению, а Жером Больсек был осужден, и ему было предписано покинуть женеvскую округу. Вскоре он вернулся в католичество и увековечил свое имя в литературе клеветническими биографиями Кальвина и Теодора де Беза.

Рассуждения Больсека о догмате предопределения повторил в 1552 г. женеvский нотариус Жан Троллие, который хотел стать пастором, но не получил одобрения Кальвина. Давая объяснения магистрату, реформатор сказал, что обсуждать следует не отдельную евангельскую истину, а его метод толкования вообще. Он был убежден в цельном характере проповедуемого им учения, оперировавшего суммой догматов. В выступлении перед магистратом по делу Троллие он заявил, что поставлен под сомнение его авторитет толкователя Писания, то есть законность всей его деятельности, и потребовал либо признавать все положения учения, либо принять его отставку. Конфликт рассмотрела специальная комиссия, поддержавшая Кальвина.

В отличие от Женевы власти Берна, Цюриха и Лозанны откликнулись на дискуссии тем, что ограничили своих священнослужителей, советовали им избегать в проповедях темы предопределения и уклоняться от споров по этому поводу. Кальвин же считал, что поскольку тема предопределения преподана в Писании, ее столь же полезно и допустимо вводить в устные проповеди и печатные поучения, как тему Троицы, творения, божественности Христа. В «Наставлении» отмечено, что важнейшие догматы веры вызывают нападки нечестивцев, но это обстоятельство не является поводом для отказа от пропаганды вероучения. «Поэтому всякий, кто объявляет нежелательным учение о предопределении, открыто злословит и клеветает на Бога, будто Он по недосмотру обнародовал учение, которое только вредит Церкви» (III, 21,4).

Подводя неутешительный итог дискуссиям о предопределении, которые пришлось вести с католиками и единоверцами, Кальвин мотивировал полезность учения о предопределении его иррациональностью. Гносеологический подход к догматике отвергался в произведениях реформатора самым решительным образом. В своих Комментариях к Посланию к Римлянам 9.14 он отмечал: «Предопределение Божье — поистине лабиринт, из которого разум человеческий никоим образом не смог бы выпутаться, если бы забрел туда»; в Комментариях к Евангелию от Иоанна 6.14 сказано: «Если люди ищут своего спасения и спасения других людей в лабиринте предопределения, то они являются фантастами и безумцами»¹³. Эти положения из Комментариев к Новому Завету повторялись в «Наставлении».

Упорядочивая систему догматов «истинного христианства», которое указывало путь к спасению человека и стабильному состоянию общества, реформатор стремился, избегая противоречий, продемонстрировать убедительность сложных догматов простым людям. Именно этим была обусловлена задача вместить содержание учения целиком в одну книгу, доступную по объему и методу изложения любому мирянину. В последней редакции «Наставление» по широте тематики оказалось наиболее полным богословским сводом своего времени. В нем автор выступал не как первооткрыватель, а как систематизатор догматов и тезисов, сформулированных у Эразма, Цвингли, Лютера, Меланхтона, Буцера, Фареля, широко оперируя идеями и образами ранней патристики, а также учитывая соображения многих схоластических мыслителей во имя обновления христианской доктрины.

Содержание, стиль и объем книги несколько раз существенно менялись. Всего при жизни Кальвина, как выясняется в наши дни, появились не менее 7 латинских и не менее 14 французских версий книги, объем последнего издания в четыре раза превысил первое¹⁴. Латинское издание 1536 г. выполнило роль манифеста в защиту идей Реформации, и, в особенности, евангелического движения во Франции. Его вступительная часть — Послание к королю Франции Франциску I — была сохранена во всех последующих редакциях. Содержание первого варианта «Наставления» определялось воодушевлением в отстаивании идей об исправлении Церкви, принадлежавших Эразму Роттердамскому, а также мыслей Лютера из его трактатов

«О Вавилонском пленении Церкви» и «О христианской свободе» и соображений Филиппа Меланхтона о церковной и политической власти. Автор представлял книгу как катехизис для взрослых людей, то есть свод вероисповедных положений, необходимых каждому христианину для устройства земной жизни и подготовки к жизни вечной. Он защищал гонимую во Франции веру, взывая к состраданию других наций к участи евангеликов, которых ложно обвиняли в разрушении королевств, принимая за анабаптистов. Книга, которую издали в Базеле в 1536 г. печатники Томас Платтер и Балтазар Лазиус, занимала всего 516 страниц удобного формата и была распродана в течение 9 месяцев. Текст состоял из шести глав, повторяя структуру лютеровского катехизиса. Стиль первых четырех глав — о божественном Законе, о вере, о молитве, о таинствах крещения и причащения — характеризовался сдержанностью. Заключительные главы — о ложных таинствах и христианской свободе — были написаны в страстном полемическом тоне, как и вступительное обращение к королю. В них отвергалась сакральная природа католических таинств и монашества. Отводя от протестантов обвинения в акциях социального протеста, Кальвин декларировал Франциску I и всему христианскому миру, что Реформация согласуется с Евангелием.

В следующей редакции «Наставления», также латинской, созданной к 1539 г. в Страсбурге, объем текста возрос в три раза. Был расширен раздел о Троице, ввиду знакомства Кальвина с воззрениями Мигеля Сервета, выступившего с критикой представлений о троичности Бога в защиту концепции христианства без догматов. Были введены новые темы о крещении детей, соотношении Ветхого и Нового Заветов, о святости — они излагали доводы против богословских взглядов анабаптистов, учитывая опыт дискуссий с ними. В начале книги появились две новые главы о познании Бога и человека. В темы об оправдании верой и покаянии были добавлены новые материалы. Среди 11 новых глав появился раздел, посвященный божественному Провидению, предусматривающему спасение избранных и осуждение нечестивцев, а завершением стал очерк морального учения «О христианской жизни». Книга в целом утратила сходство с катехизисом, приближаясь к справочному пособию для священнослужителей. Именно вторая редакция «Наставления» считается вполне самостоятельным и зрелым богословским произведением, которое послужило основой всех последующих доработок.

Перевод страсбургского текста на французский язык, изданный в 1541 г., отличался особыми художественными достоинствами, положив начало жанру национальной французской философской прозы. Вторая редакция «Наставления», быстро покорявшая читателей за пределами Женевы, уже в июле 1542 г. была осуждена во Франции постановлением парижского парламента, в котором предписывалось доносить властям о людях, имевших у себя латинский или французский экземпляры книги. При дальнейшей работе приходилось увеличивать объем текста, и Кальвин сознательно жертвовал литературными достоинствами во имя изложения своих взглядов на отдельные догматы и проблемы церковного устройства. В редакции 1543–1545 гг. увеличились разделы о церковном строительстве и об апостольском

символе веры. В четвертой редакции появилось деление на параграфы, поскольку проповедникам и верующим стало трудно работать с возросшим объемом руководства. В книгу были внесены новые материалы о культе святых, об иконах, о совести верующего и воскрешении плоти.

В окончательной редакции 1559–1560 гг. Кальвин, по рассказам Теодора де Беза, добивался тематической связности, допуская уступки в стиле ради полноты содержания вероучительного кодекса, стройности его структуры и точности отдельных частей. В субтитре было указано, что это «почти новая книга». Ее объем вновь возрос за счет полемики с лютеранскими теологами по поводу образа Бога, а также полемики по поводу догмата о воскрешении плоти с антитринитарием Лелио Социни, ставившим под сомнение веру в потустороннее бытие материи. Теперь сочинение было разделено на четыре книги, которые в свою очередь подразделялись на 80 глав, последовательно излагавших самостоятельные, но связанные друг с другом темы о Боге, мире и человеке. Структуру книги Кальвин неоднократно менял, придавая первостепенное значение порядку изложения доктринальных тезисов, поэтому высказывались предположения, что структура «Наставления» демонстрирует догматы в порядке от более простого к более сложному, чтобы верующие легче усваивали их.

Религиозное просвещение читателей начинается в первой книге «Наставления» с учения о Боге, который познается в откровении, благодаря усвоению догматов о Троице, о творении мира и о божественном Провидении. Во второй книге раскрывается цикл христологических идей Реформации, рассматривается греховность человека, его состояние под Законом, соотношение двух Заветов, искупительная миссия Христа. Третья книга, посвященная мистическому опыту верующего в связи со скрытым действием Святого Духа, трактует проблемы благодати, содержит определение веры и очерк морали, раскрывает тезисы об оправдания верой, предопределении и конечных судьбах мира и человека. Четвертая книга о внешних мирских средствах, помогающих грешному человечеству приближаться к евангельскому идеалу, повествует о принципах земной видимой Церкви, ее таинствах и обрядах. Первостепенное внимание уделено здесь вопросам разделения и взаимодействия церковных и светских властей в государственных образованиях.

От первой до четвертой книги в «Наставлении» излагаются темы, раскрывающие религиозно-философские воззрения Кальвина, ведя читателя от учения о Боге и сотворении им мира к изъяснению откровения и спасения в истории. Если взглянуть на структуру «Наставления» в качестве философского произведения, то его первая книга наиболее онтологична, вторая демонстрирует ограниченность человеческого познания, третья сосредоточена на антропологии, а четвертая — на социологии. В связи с этим, изменение структуры в окончательной редакции 1559–1560 гг. может прояснить многое в религиозно-философских размышлениях реформатора.

В первой редакции «Наставления» евангельскую версию предопределения одних людей к спасению, а других к осуждению Кальвин упомянул в числе

прочих доктринальных положений христианства, как будто не требующих разъяснений. Тема предестинации излагалась в связи с размышлениями о схождении Христа в ад, которое трактовалось не буквально, но как знак возможного искупления добродетельных людей, умерших до пришествия Христа¹⁵. Во второй страсбургской редакции «Наставления» 1539–1541 гг. автор счел полезным изложить соображения Буцера о предопределении к спасению¹⁶.

В третьей и четвертой редакциях тема о неравенстве спасения трактовалась вместе с темой о божественном Провидении, как это было принято в католическом богословии согласно положению Фомы Аквинского о том, что предопределение людей к будущей жизни является частью провиденциальных атрибутов Бога. Однако, в последней редакции тему божественного Провидения Кальвин оставил в первой книге «Наставления», а тему о предопределении переместил в третью книгу вероучительного кодекса, разбив ее на четыре очень короткие главы.

Перемещение сопровождалось текстуальной критикой комплекса богословских проблем у Фомы, на который опирались католические оппоненты Кальвина. С одним из них, Альбертом Пигием, Кальвин полемизировал в двух трактатах. Первый трактат против Пигия относительно свободы воли в 1543 г.¹⁷, посвященный Филиппу Меланхтону, подчеркивал солидарность Кальвина с немецкой Реформацией, которую критиковал Пигий в «Десяти книгах о свободе человеческой воли и божественной благодати» с посвящением кардиналу Якопо Садолето, знаменитому оппоненту женеvских реформаторов. Об актуальности этой полемики для женеvской политики в течение многих лет свидетельствовал перевод научного латинского трактата на французский язык в 1560 г.¹⁸. Второй трактат против той же книги Пигия относительно предопределения в 1552 г. углублял продолжавшуюся полемику¹⁹. Здесь Кальвин оспаривал позиции Пигия и нескольких католических авторов, а также и своих соотечественников, которые не признавали двойного характера божественного предопределения. Трактат был посвящен городскому совету Женеvы, и его одобрили все городские пасторы.

Текстов, которые касались предопределения в отдельности, независимо от других богословских тем, сохранилось в наследии Кальвина немного, и они отмечали согласие верующих с этим положением. Одно из регулярных собраний пасторов женеvской Церкви — конгрегаций — в 1551 г. заслушало «Сообщение конгрегации женеvской Церкви, сделанное Жаном Кальвином, в котором кратко и ясно им изложена тема о вечном Божьем избрании и она утверждена с общего согласия братьев министров»²⁰. Сохранились также три кратких ответа неким «клеветникам», оспаривавшим догмат в 1557, 1558 и 1562 гг.²¹. Доказательством того, что реформатор действительно проповедовал перед народом на эту спорную тему, служат тексты проповедей, опубликованных в 1562 г. в тематическом сборнике «Тринадцать проповедей о безвозмездном избрании Богом Иакова и отвергнутом Исаве. Трактат, где каждый может убедиться в превосходной доброте Бога по отношению к своим и Его удивительном приговоре по отношению к отвергнутым»²².

Оттачивая структуру «Наставления», Кальвин оставил тему божественного Провидения в первой книге, где сосредоточил изложение общего учения о бытии мира, отделив от него разъяснение догмата о предопределении. Догматические соображения на тему предестинации при перемещении в третью книгу оказались связанными не столько с учением о мире, сколько с учением о человеке. Таким образом, будучи мыслителем очень высокой философской культуры, реформатор подчеркнул, что тема предопределения важна не для его онтологии, а для придания логической стройности учению о человеке. Итак, повествование о том, как Бог предвидел все события до сотворения мира, реформатор отнес ко всему миру, неусыпно опекаемому божественным Провидением. Понятие же о решении Бога спасти не всех людей рассмотрел как полезное людям, поскольку оно относится к каждому из них, созданных неравными: одни сотворены для спасения, другие — отверженные. Различия между Провидением и предопределением реформатор охотно обсуждал в своих проповедях. По мнению авторитетных богословов, изучавших тексты Кальвина в новое время, — Пауля Вернле, Франсуа Венделя, Жана Даниэля Бенуа — догмат о предопределении в глазах Кальвина служил высшей гарантией спасения и давал дополнительные обоснования для понятий об абсолютной суверенности Бога, а также благодати спасения без «добрых дел»²³.

В отличие от коллег в Берне, Цюрихе и Лозанне, избегавших напоминать о предопределении в проповедях, Кальвин ценил эту тему за педагогическую эффективность. Он считал, что, если не искать в лабиринте предопределения спасения и если не вопрошать о его причинах, то напоминать о нем полезно как о проявлении заботы Бога о человеке. В частности, обещая спасение избранным, Бог Отец гарантирует свет солнца равно для добрых, злых и даже неверующих. «Спасителем всех людей он называется не из-за спасения душ, а из-за поддержания всех своих творений»²⁴. Специальная благодать излита из уст Бога в Его Слове, дающем духовную пищу, необходимую для поддержания природного порядка вещей и материального пропитания людей²⁵.

Проповеди Кальвина внушали благоговейное отношение к природе-кормилице, где Бог определяет смену времен года, посылает урожай или отнимает его. Он учил, что поскольку хлеб насущный каждый день подает человеку Бог, то Он постоянно регулирует природный порядок, выказывая себя не только как творец, но и как промыслитель. Поэтому, вспахав землю, сохранив урожай, пахарь не должен гордиться своим трудом и смекалкой, а возблагодарить Бога, ибо хлеб наш — такое же чудо, как манна для израильтян в пустыне.

Управление историей людей также мотивировалось промыслом Божиим и предопределением. «Персов и мидян Бог заведомо предназначил для такого применения, которое нашел в подходящее время. Вовсе не случайно и не без ведома Бога персы и мидяне учинили войну против Вавилона. <...> Прежде Бог своим специальным декретом предписал, что нужно делать и до их рождения определил для них обычаи, к которому их подготовил. Отметим, что Бог не только держит в своей руке свои творения, дабы воспользоваться ими,

когда пожелает, но до отправления их в мир уже знает, как соблаговолит ими распорядиться»²⁶. В ответ на упреки многих оппонентов по поводу тиранической и неуправляемой власти Бога в его учении, реформатор утверждал, что Бог отнюдь не играет людьми и не забавляется переменами наподобие колеса Фортуны. Регулятором постоянного вмешательства свыше в дела людей выступало у него равновесие между правосудием и мудростью Бога.

Кальвин не устал предостерегать христиан от посягательства на общественный порядок, от попыток изменить установленные Богом обычаи, учреждения или сменить правителей. Идею социального конформизма он аргументировал в проповедях на книгу Иова следующими рассуждениями: «В самом деле, возможно ли, чтобы Бог затевал войны? И Бог руководил страстями, когда мы видим полных амбиций и жадности принцев, проливающих кровь, грабящих, наводя адское смешение, а их прислужников — убивающих и насилующих без стыда и совести? Эти люди хуже диких животных. И Бог пользуется подобными орудиями? Как это возможно?

Далее мы видим, что доктрина Евангелия словно бы подтачивается из-за тирании и клевет злых людей, воцарившихся вместо истины. Кто эти смуты затеял? Это — справедливое Божье мщение. Мы не знаем, почему, мы не знаем, каким способом оно осуществляется, но своей верой нам необходимо распознать Божью руку»²⁷.

Зло, в том числе и социальное, реформатор рассматривал как «вожжи в руках Бога», искусно управляющего событиями и людьми. Какое-то соучастие в божественных делах со стороны человека все же предполагалось как «вспомогательное средство». Хотя всеислие Бога позволило бы обойтись и без исполнителей, Он соблаговолит включить их в свои планы. Отсюда следовало, что сотворенному человеку предопределено не впадать в бездеятельность или фатализм. В 54-ой проповеди на книгу Иова сказано: «Вот фантазеры, которые, услышав, что дни человека отмеряны и мы не можем ни удлинить, ни сократить своей жизни, ибо она в руке Божьей и Его воле, тотчас скажут: ладно, буду делать все, что взбрдет в голову; однако, это ведь то же самое, что сказать “кому быть повешенным — не утонет”, как гласит папистская пословица»²⁸. В проповедях, где пастор обращается непосредственно к прихожанам, выход из стесненных жизненных обстоятельств мотивировался перед «простецами» с помощью догмата просто и категорично. Вместе с тем, при изложении темы творения мира Богом, Кальвин поместил в «Наставлении» материалы, посвященные философскому опровержению фатализма²⁹.

Таким образом, учение о предопределении к спасению выполняло в системе Кальвина многообразные и важные функции как аргумент, на который он опирался при воспитании морального идеала и в деле церковного строительства. Однако, оно не было отправной точкой его религиозно-философской мысли, и он был далеко не первым христианским мыслителем, оперировавшим этим учением. В трудах Кальвина вообще не обнаруживается доктринальных

тезисов, которые выдвигались бы впервые. Его заслуги признаны в согласовании той ревизии католического богословия, которая была проведена двумя поколениями реформаторов XVI в. и, в особенности, в утверждении фундаментальных ценностей христианства как религии.

Выступая против философского истолкования христианства ерзмианцами и многими неортодоксальными сторонниками Реформации, Кальвин требовал сохранить неприкосновенным авторитет христианской догматики. Он утверждал, что в религии должны быть определенные общепринятые и не подлежащие ничьей критике положения — догматы веры. Этим она отличается от философии, в которой, по его убеждению, не было и нет ни одной бесспорной истины. Отстаивая веру в догматы о первородном грехе, Троице и телесном воскрешении, которые, так или иначе, вызывали сомнение у приверженцев гуманистического христианства, реформатор тщательно аргументировал важность каждого звена в системе вероучения. Предположения о доминанте одного догмата над прочими в его системе исключались как уступка философии и лазейка для еретических учений.

У Кальвина учение о предопределении иллюстрировало действие благодати и подчеркивало значение избранничества, оставляя проблемы осуждения на втором плане и категорически отвергая попытки проникнуть в тайну избранности через «добрые дела». На свидетельство дел обратили внимание некоторые ученики Кальвина, но лишь два века спустя проповедники, называвшие себя духовными наследниками реформатора, стали причислять к избранникам преуспевающих людей. Этому предшествовала длительная и социально обусловленная борьба партий внутри реформатского богословия³⁰.

Первое нарушение в догматической системе Кальвина допустил его преемник Теодор де Без, выдвинувший тезис о необходимости критерия чистоты доктрины, которым, по его мнению следовало считать неравное распределение благодати и двойное предопределение: избранников — ко спасению, отверженных — к гибели. Он отступил и от политических установок своего наставника, был одним из первых представителей политической теории тираноборчества, которая во Франции сложилась в период гражданских войн и развивалась гугенотскими и католическими мыслителями. Распространению богословских нововведений Теодора де Беза в протестантском мире в значительной мере способствовала его деятельность главы Академии Женевы, выпускавшей новые поколения теологов. Взгляды ректора Женевской Академии распространялись его учениками с кафедр университетов в Нидерландах, где кальвинисты вели пылкие религиозно-философские дискуссии, развивавшиеся в тесной связи с гражданскими конфликтами.

В 1589 г. возник спор между пастором Якобом Арминием, бывшим учеником Теодора де Беза, и амстердамским гуманистом Дирком Корнхертом. В ходе

спора Арминий выразил сомнение в догмате двойного предопределения и, вслед за Меланктоном, предположил, что Божья благодать относится ко всем людям, но люди принимают или отвергают ее, поскольку обладают свободой воли. Когда Арминий стал профессором Лейденского университета, его взгляды подверг критике Франс Гомар, разделивший людей на две группы, что Арминий назвал манихейством. После смерти Арминия в 1609 г. богословская дискуссия приобрела политическую окраску, когда позицию арминиян поддерживали политические лидеры, защищавшие суверенность каждой провинции, в том числе великий пенсионарий Голландии Ян Олденбардевелде и знаток права Гуго Гроций. Их оппонентами выступили партия реформатской ортодоксии и Мориц Нассауский, принц Оранский, стремившийся к управлению всеми провинциями. В «Ремонстрации» арминиян 1610 г. было сказано, что Бог еще до сотворения мира решил спасти тех, кто уверуют в Его Сына благодаря Святому Духу и будут тверды до конца мира. Тех же, кто отвергнет Христа по неверию, Бог решил не спасать.

Арминияне покидали ортодоксальные позиции, они отказывались рассматривать благодать как нечто неотъемлемое от Бога. Они учили, что Христос умер за всех людей, а не только за избранных, хотя и считали, что спасутся только верующие. За это ортодоксы дали арминиянам суровую отповедь в своей «Контр-Ремонстрации», но, во избежание гражданской смуты, продолжение дискуссии было официально запрещено Голландскими Штатами под давлением великого пенсионария Голландии Яна Олденбардевелде. Ортодоксальная партия оранжистов не подчинилась этому решению и потребовала созыва кальвинистского синода после признания религиозной автономии провинций.

Синод в голландском Дордрехте, работавший в 1618–1619 гг., был, по сути дела, общеевропейским кальвинистским представительством. На нем присутствовали наряду с 65 голландскими пасторами, 28 делегатов из Швейцарии, Германии, Англии, лишь приглашенные из Франции гугенотские представители не смогли прибыть. Синод осудил арминиян и принял решения об их отстранении от преподавания в университетах и изгнании из Голландии, но и среди ортодоксов единства не установилось. Возник вопрос о том, когда Бог принимал решение о предопределении — до грехопадения (как считали супралапсари) или после него (как считали инфралапсари). Победили инфралапсари, не разделявшие тезисов Франса Гомара. Абсолютные богословские формулы, выработанные Дордрехтским синодом, отразили эволюцию богословской мысли, вдохновлявшейся особым типом набожности, который сложился лишь к XVII в. и был неизвестен в эпоху Возрождения и Реформации.

Каноны Дордрехтского синода, принятые реформатскими Церквями Швейцарии и Франции, способствовали становлению реформатской схоластики, которая развивалась преимущественно в Голландии. Ее выдающийся представитель Жизберт Вутий, ставший в 1634 г. профессором университета в Утрехте, полемизировал с Декартом. Он отвергал сомнение как метод и на-

ставив на ценности «благочестивых медитаций». Исходя из догмата о двойном предопределении, он разработал этику для избранников, которая помогала им обрести спасение с помощью «точных запретов».

Оппонентам арминианства в Голландии и Швейцарии внушала тревогу позиция французской реформатской Академии в Сомюре, открытой при короле Генрихе IV его другом и губернатором города Филиппом де Дюплесси-Морнэ, гугенотским публицистом и богословом. Профессора здесь в ходе полемики против арминианства высказывали положения, которые воспринимались приверженцами Дордрехтского синода как ереси. Профессор Моисей Амиро формулировал теорию гипотетического универсализма, полагая, что Бог являет всеобщую волю к спасению, но одновременно принимает частные решения об избранниках. В связи с этим в реформатских Церквях Франции и Швейцарии в 1634–1664 гг. не прекращались дискуссии о предопределении в форме обсуждения вопроса о способах передачи греха Адама потомкам. В Сомюре считали, что бремя греха Адама лишь косвенно тяготеет над людьми.

Ортодоксальные пасторы Женевы в борьбе с позициями профессоров Академии Сомюра в 1647 г. добились запрета для них на теологические изыскания. По инициативе женевских ортодоксов в 1675 г. были выработаны 26 статей «Гельветического исповедания», суммировавшие обязательные для пасторов взгляды. В этом исповедании утверждалась богодухновенность еврейского текста Ветхого Завета, включая знаки гласных, спасение избранных и непосредственная передача греха Адама. Документ стали оспаривать пасторы других швейцарских городов, а лютеранские и англиканские теологи осудили его как формулу раздора. В Женеве это исповедание было отменено в 1730 г.

Против схоластики с позиций защиты библейских основ богословия выступил в середине XVII в. профессор догматики Лейденского университета Иоханн Кокцей, составитель первого полного словаря древнееврейского языка. Развивая идеи Кальвина, он формулировал учение о различии ветхозаветного и новозаветного откровения, положив начало направлению так называемого федерального богословия. Оно различало стадии божественного откровения в истории как постепенное углубление союза между Богом и человеком, когда на смену «естественному» союзу до грехопадения пришел союз благодати. В свою очередь союз благодати, основанный на искуплении и откровении, подразделялся на стадии, завершившиеся евангельским союзом. Система Кокцея выдвигала на первый план искупительную любовь Бога, проявлявшуюся в последовательном обучении людей нравственности. Перенос акцент на библейскую историю спасения и не отвергая в категорической форме проблемы сотрудничества христианина с Богом, федеральное богословие реформатских ученых укрепляло позиции религиозно-обновленческого движения пиетизма, развивавшегося в конце XVII в., главным образом, в лютеранских странах.

Борьба партий внутри реформатского богословия вела отдельных религиозных мыслителей к размышлениям о внепартийности истины и предположе-

ниям о существовании естественной религии, базирующейся на рациональных основаниях. Не случайно одним из основателей деизма стал выпускник реформатского университета в Лейдене Джон Толанд.

Парадокс кальвинистского учения состоял в том, что, требуя приверженности к догматам христианства, оно утверждало принцип необходимости обновления вероучения, воспитывая мыслителей, готовых к глубокому трансформациям исходных позиций. Так во Франции на исходе XVI в. гугенотские тираноборцы создали политическую концепцию, которая решительно не соответствовала политическим заветам Кальвина. В Голландии, где религиозные дискуссии в конце XVI и в XVII в. служили инструментом политической борьбы, формировался редкостный религиозный плюрализм, для которого во времена Кальвина не было прецедентов. Учения пуритан, выдвинутые во второй половине XVI в. в Англии и умножившиеся в процессе освоения Северной Америки в XVII — начале XVIII в., отстаивали принцип договорных отношений христиан с Богом и непосредственной связи мирских дел с воздаянием, что Кальвин в свое время категорически отрицал.

Существенным образом изменился подход к кальвинистской теологии в XIX в., когда был выдвинут тезис о том, что богословие Кальвина оперировало не суммой догматов, а неким главным догматическим тезисом, определявшим специфику учения. Авторитетный ученый Фердинанд Кристиан Баур, основатель Тюбингенской школы, при изложении своей концепции истории христианских догматов высказал соображение о том, что оригинальность учения Кальвина определялась доктриной о предопределении, которая якобы и является ключом к его системе³¹. Менее известный богослов Александр Швайцер внес это толкование в составленное им в Цюрихе в 1844 г. изложение вероучения реформатской Церкви³².

В условиях популярности гегелевской философии мнение Баура о доминанте одного догмата над прочими в системе Кальвина прочно закрепилось в историко-богословской литературе. Так, немецкий богослов Мартин Шульце предложил доказательства того, что центром тяжести в догматике Кальвина является его эсхатологическое учение³³. Позже, в 1925–1938 гг., двое швейцарских исследователей наследия Кальвина выдвинули тезис о доминанте христологии в богословской системе реформатора³⁴.

Своеобразный вывод из этой историографической традиции сделал Макс Вебер, обобщая те представления об истории протестантских догматов, которые сложились в науке к началу XX в. Созданная им в 1904–1905 гг. книга «Протестантская этика и дух капитализма», важнейшая для философской и социологической мысли своего времени, претендовала на анализ социально-психологических основ протестантского христианства³⁵. Сущность кальвинизма рассматривалась вне времени и без учета региональных особенностей его трактовки, с опорой на сочинения английских и американских пуританских проповедников XVII–XVIII в., которые отражали не учение Кальвина, а его эволюцию в определенных новых условиях.

Полагая, что догмат о двойном предопределении христиан к спасению или к гибели детерминировал вероучение кальвинизма изначально и является его главным отличительным признаком, М. Вебер создал собирательный образ кальвиниста, который покорял и продолжает покорять читателей художественной выразительностью умозрительной конструкции. Великий социолог формулировал идею о сочетании в кальвинизме апологии трудовой деятельности с презрением к жизненным благам и наслаждению. По его мнению, кальвиниста отличает от верующего любой другой христианской конфессии тяготение к «мирскому аскетизму», фетишизация деловой активности, убеждение в фатальной предрешенности жизни. Отсюда следовали выводы об экономических последствиях «духа капитализма», а также о действительности фатализма в историческом развитии человечества.

Однако, уже в 1919 г. немецкий богослов и церковный историк Пауль Вернле выступил с фундаментальной критикой ряда положений Ф. К. Баура, демонстрируя, что догмат о предопределении к спасению отнюдь не был центральным в системе Кальвина, но, напротив, использовался для формулирования последствия веры в благодать, которая являет себя мистическим образом³⁶.

На неубедительность поисков происхождения «духа капитализма» в догматике Кальвина в 1926 г. обратил внимание историк и социолог Р. Тони в книге «Религия и развитие капитализма»³⁷. Он подчеркнул весьма существенную удаленность во времени тех источников, на которые ссылался М. Вебер, — сочинений пуританских авторов — от идеологических установок первоначального кальвинизма. Изменения, происходившие в кальвинизме в течение века после смерти Кальвина, по его мнению, не столько укрепляли новые социальные отношения, сколько определялись ими. «Пуританизм способствовал формированию социального порядка, но и сам все более и более формировался им»³⁸.

Труды историков А. Озе, А. Сэйу, А. Билера, посвященные экономическим и социальным взглядам Кальвина, показали, что эти взгляды соответствовали конкретным особенностям социально-экономического развития Женевы во второй половине XVI в.³⁹. Тогда процветавший торговый и промышленный город еще не превратился в банковский и финансовый центр Европы, каким он стал со второй половины XVII в. Хотя среди бюргеров было много итальянских беженцев, обладавших опытом банковского дела, они не имели капиталов, коренные жители морально осуждали ростовщичество, а пасторы в 1580 г. противодействовали проекту создания государственного банка. Местная поговорка XVI в. поучала: «В Женеве денег не заработаешь, а потеряешь».

Система частичного контроля городской власти за ценами, борьба со спекуляцией, а также регламентация профессиональной деятельности сложилась в Женеве задолго до Кальвина, и реформатор поддерживал ее. Земное благосостояние и богатство Кальвин рассматривал как дар, которым Бог испытывает отдельных людей. Он не раз писал, что неразумно избавляться от богатств, выбрасывая их в море, как это сделал в древности Кратет, но, если они являются для христианина самоцелью, это равно идолопоклонству. Обязанности

богатых реформатор усматривал в том, чтобы, получив дар от Бога, поделиться им с бедняками. Бедняки представлялись Кальвину людьми, более близкими к христианскому идеалу, хотя и бедность, в свою очередь, была испытанием свыше. Теодор де Без заявлял, что богатства в Женеве были бы губительны, поскольку они связаны с погоней за роскошью, которая неуместна в республике, поддерживающей свою репутацию строгими нравами.

Подвергнув фундаментальной критике тезис о том, что догматика Кальвина служила непосредственным регулятором капиталистического предпринимательства, современные исследователи признают глубокую социальную природу его учения.

Нравственности, основанной на вере в Бога и ограждаемой Его всеобщей и особой благодатью, реформатор придавал решающее значение в созидании христианского сообщества. Книга Бога — Библия — на каждой странице поучала христианина долгу перед Богом, сообщая о путях спасения в мире, управляемом Богом естественным и чудотворным образом. Чтобы употребить плоды благодати во славу Божью, христианину надлежало не уподобляться грешному миру, но и не удаляться от него, а идти к построению Его царства, формируя себя, воспитывая в себе религиозную убежденность, находя свое призвание в бесценном Божьем даре труда.

Кальвин был убежден в том, что всеведение Бога, которому он служит, не может упустить из виду ни одной человеческой проблемы. Он пропагандировал первенство христианской морали над всем социальным порядком — экономикой, правом, политикой, имея в виду контроль общества, то есть согласованные действия светских правителей и церковных наставников. Обязанность государства — защищать и содействовать установленным Богом законам морали, контролируя Церковь в ее внешних связях, но не во внутренних проблемах. Вмешательство Церкви в гражданские дела предполагалось косвенным в форме смиренных рекомендаций и воспитания государей. Предполагалось, что в конце времен государство должно прекратить свое существование, но Церкви суждена жизнь в вечности.

Примечания

- ¹ *Барт К.* Краткое толкование Послания к римлянам. // *Барт К.* Толкование посланий к римлянам и филиппийцам. /Пер. В. Хулап. М., 2010. С. 44.
- ² *Барт К.* Послание к римлянам. /Пер. В. Хулап. М., 2005. С. 84.
- ³ *Лютер М.* О рабстве воли. // *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. Приложение. /Пер. Ю. М. Каган. М., 1986. С. 290–546.
- ⁴ *Вульфийс А. Г.* Проблемы духовного развития. Гуманизм, реформация, католическая реформа. Петербург, 1922. С. 75.
- ⁵ *Melanchthon Philipp.* Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes Theologiae. Basileae, apud Adamum Petri, 1521.
- ⁶ *La Somme de théologie, ou Lieux communs, reveuz et augmentez pour la dernière fois, par M. Philippe Melanchthon.* Genève, 1546.
- ⁷ Préface de la Somme de Melanchthon 1546. // *OC* 9,849.
- ⁸ *OC* 14, 415–418.

- ⁹ *Bonnet J.* Amitiés de Calvin. Philipp Melanchthon. // *Bonnet J.* Derniers récits du seizième siècle. Paris, 1876. P. 1–23; *Doumergue E.* Jean Calvin. T. 2. P. 546–562.
- ¹⁰ *De Greef W.* The writings of John Calvin. P. 206.
- ¹¹ «Semper tamen sentias quoddam in electis semen Dei et veritatis stadium, etiam tum, cum veritatem opugnans, aut certe pugnantem cum illa vitam degunt». Цит. по: Benoit J. D. ed. Institution. T. 3. P. 462.
- ¹² *Buisson F.* Sebastien Castellion. Sa vie et son oeuvre (1515–1583). Paris, 1892. T. 2. P. 107–108.
- ¹³ Цит. по: Benoit. J. D. ed. Institution. T. 3. P. 406.
- ¹⁴ *Crouzet D.* Jean Calvin. Vies parallèles. Paris, 2000. P. 130–131.
- ¹⁵ *Wendel F.* Calvin. P. 201.
- ¹⁶ *De Greef W.* The writings of John Calvin. P. 200.
- ¹⁷ Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii adversus calumnias Alberti Pighii Campensis. // OC 6, 225–404.
- ¹⁸ Response de Jean Calvin aux calomnies d'Alb. Pigius contenant la defense de la sainte doctrine contre le franc arbitre des Papistes, par laquelle est montré que la volonté de l'homme est naturellement serve et captive de peché, et aussi est traicté par quel moyen elle vint a estre affranchie et mise en liberté. Genève, Imprimerie de F. Darideau et Fr. Bourgeois, 1560.
- ¹⁹ De aeterna Dei praedestinatione, qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exitio reliquit, item de providentia qua in res humanas gubernat, Consensus pastorum Genevensis ecclesiae, a Jo. Calvino expositus. // OC 8, 249–366.
- ²⁰ Congrégation faite en l'Eglise de Genève par Jean Calvin, par laquelle la matière de l'élection éternelle de Dieu fut sommairement et clairement déduit par luy et ratifiée d'un commun accord par ses frères ministres. // OC 8, 85–140.
- ²¹ OC 9, 253–266; OC 9, 269–318; OC 58, 199–206.
- ²² Treze sermons traitans de l'élection gratuit de Dieu en Jacob et de la reiection en Esau. Traité auquel chacun pourra voir les bontez excellentes de Dieu envers les siens, et ses iugemens merveilleux envers les reprouvez. // OC 58, 17–198.
- ²³ *Wendel F.* Calvin. P. 199–216; Benoit J. D. ed. Institution. T. 3. P. 405–406.
- ²⁴ OC 53, 67.
- ²⁵ OC 26, 556.
- ²⁶ Цит. по: *Stauffer R.* Creator et rector mundi. Dieu, la création et la providence dans l'œuvre homilétique de Calvin. These. Lille, 1976. P. 199.
- ²⁷ OC 33, 503.
- ²⁸ OC 33, 671.
- ²⁹ *Ревуненкова Н. В.* Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. М., 1988. С. 74–84; *Она же.* Использование античных источников Жаном Кальвином. // Культура эпохи Возрождения. /Ред. Л. М. Брагина и др. Л., 1986. С. 174–184.
- ³⁰ *Stauffer R.* La Réforme et les protestantismes. // Encyclopédie de la Pléiade. T. 34. Bruges, 1972. P. 911–1014. (Histoire des religions. V. 2.)
- ³¹ *Baur F. C.* Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Tübingen, 1847.
- ³² *Schweizer A.* Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche. Bd. 1–2. Zürich, 1844.
- ³³ *Schulze M.* Meditatio futuri vitae. Leipzig, 1901.
- ³⁴ *Barth P.* Die fünf Einleitingskapitels Calvins Institutio. Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 1925; *Niesel W.* Die Theologie Calvins. München, 1938.
- ³⁵ *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990.
- ³⁶ *Wernle P.* Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren. Bd. 3. Calvin. Tübingen, 1919.
- ³⁷ *Tawney R. H.* Religion and the rise of capitalisme. London, 1926.
- ³⁸ Ibid. P. 8.
- ³⁹ *Hauser H.* Les débuts du capitalisme. Paris, 1931; *Sayous A.* Calvinisme et capitalisme. L'expérience genevoise. Paris, 1935; *Bieler A.* La pensée économique et sociale de Calvin. Genève, 1959.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Балобанова Е. В.* Две судьбы. Рената Феррарская и Олимпия Мората СПб., 1890.
- Барт К.* Краткое толкование Послания к римлянам. // *Барт К.* Толкование посланий к римлянам и филиппийцам. /Пер. В. Хулап. М., 2010. С. 3–186.
- Барт К.* Послание к римлянам. /Пер. В. Хулап. М., 2005.
- Баткин Л. М.* Смех Панурга и философия культуры. // *Вопросы философии.* 1967. № 12. С. 114–123.
- Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1999.
- Без Т. де.* История жизни и смерти покойного Жана Кальвина, верного служителя Христа. // *Плешкова С. Л.* Французская реформация. М., 1993. С. 77–95.
- Бицилли П. М.* Избранные труды. М., 2006.
- Блок М.* Короли-чудотворцы: очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. /Пер. В. А. Мильчиной, ред. А. Я. Гуревич. М., 1998.
- Вайнштейн О. Л.* Историография Средних веков. М., 1940.
- Вебер М.* Избранные произведения. /Пер. М. И. Левиной, А. Ф. Филиппова, П. П. Гайдено. Под ред. Ю. Н. Давыдова. М., 1990.
- Виппер Р. Ю.* Церковь и государство в Женеве XVI в. в эпоху кальвинизма. Влияние Кальвина и кальвинизма на политические учения и движения XVI в. М., 1894.
- Виппер Ю. Б.* Поэзия Плеяды. М., 1976.
- Вульфюс А. Г.* Вальденское движение в развитии религиозного индивидуализма. Петроград, 1916.
- Вульфюс А. Г.* Проблемы духовного развития. Гуманизм, реформация, католическая реформа. Петербург, 1922.
- Вульфюс А. Г.* Религия, церковь и реформация. Петербург, 1922.
- Горфункель А. Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977.
- Горфункель А. Х.* Гуманизм — Реформация — Контрреформация. // *Культура эпохи Возрождения и Реформация.* Л., 1981. С. 7–9.
- Горфункель А. Х.* «Любовная философия» Франческо Патрици и философия любви Тарквинии Мольца. // *Средние века.* Вып. 34. М., 1971. С. 213–219.
- Гуревич А. Я.* Индивид и социум на средневековом Западе. М., 2005.
- Гуревич А. Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
- Добиаш-Рождественская О. А.* Западные паломничества в Средние века. СПб, 2006.

- Добиаш-Рождественская О. А.* Эпоха крестовых походов. Петроград, 1918.
- Кальвин Ж.* Наставление в христианской вере./Пер. А. Д. Бакулов, Г. В. Вдовина. Ред. Ю. А. Кимелев. Т. 1–3. М., 1997–1999.
- Кальвин Ж.* О христианской жизни./Пер. Н. В. Ревуненкова. Ред. А. В. Бакулов. М, 1995.
- Книга Согласия. Вероисповедание и учение лютеранской Церкви./Пер. К. Комаров. М, 1998.
- Лактанций, Луций Цецилий.* О смертях преследователей./Пер. В. М. Тюленева. СПб., 1998.
- Лебедев Н.* Сочинение Оригена против Цельса. Опыт исследования по истории литературной борьбы христианства и язычества. М., 1878.
- Лорци Й.* История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей./Пер. под ред. А. Пахомовой, Е. Гейнрихе. Т. 1–2. М., 2000.
- Льоренте А. Х.* Критическая история испанской инквизиции/Пер. под ред. С. Г. Лозинского. Т. 1–2. М., 1936.
- Лютер М.* О рабстве воли. // *Эразм Роттердамский.* Философские произведения./Пер. Ю. М. Каган. М., 1986. С. 290–545.
- Мордвинцев В. Ф.* Испанский перевод «Энхиридиона» и инквизиция // *Эразм Роттердамский и его время*/Отв. ред. Л. С. Чиколони. М., 1989. С. 169–184.
- Радциг Н. И.* «Traité des reliques» Кальвина, его происхождение и значение. // Средние века. Вып. 1. 1942. С. 150–163.
- Рабле Ф.* Гаргантюа и Пантагрюэль. // Пер. Н. М. Любимова. М., 1991.
- Ранович А. Б.* Античные критики христианства. (Фрагменты из Лукиана, Цельса, Порфирия и др.) М., 1935.
- Ревуненкова Н. В.* Автограф Кальвина в Петербурге // *Западные рукописи и традиции их изучения*/Сост. О. Н. Блескина и др. СПб., 2009. С. 230–240.
- Ревуненкова Н. В.* Использование античных источников Жаном Кальвином. // *Культура эпохи Возрождения*/Ред. А. Н. Немилов. Л., 1986. С. 174–184.
- Ревуненкова Н. В.* Рената Феррарская и Жан Кальвин. // *Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени*/Ред. Г. Е. Лебедева. Вып. 7. СПб., 2008. С. 151–172.
- Ревуненкова Н. В.* Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. М., 1988.
- Сейсель К. де.* Великая Французская монархия (1519)/Пер. И. Я. Эльфонд. // *Эльфонд И. Я.* Политические учения эпохи Возрождения и Реформации. Саратов, 1991. С. 15–17.
- Стаф И. К.* Рабле // *Культура Возрождения. Энциклопедия.* М., 2011. Т. 2. Кн. 2. С. 9–11.
- Фома Кемпийский.* О подражании Христу./Пер. А. Н. Панасьева. // *Богословие в культуре Средневековья.* Киев, 1992. С. 227–383.
- Фокс Дж.* Книга мучеников или история гонений на христиан с I по XX век. Переработка и обновление Г. Чедвик./Пер. Т. Савченко. Ред. Т. Бойко. СПб., 2006.
- Франс А.* Собрание сочинений в восьми томах./Пер. под ред. Е. А. Гунста, В. А. Дынный, Б. Г. Рсизова. М., 1957–1960.

- Хейзинга Й.* Осень Средневековья/Пер. Д. В. Сильвестрова. Ред. С. С. Аверинцев. М., 1988.
- Черняк И. Х.* Сотериология Фомы Аквинского и ренессансные представления о спасении праведных язычников. // Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени./Ред. Г. Е. Лебедева. Вып. 5. СПб., 2005. С. 262–266.
- Черняк И. Х.* Проблема соотношения языческой мудрости и христианского учения в гуманистических апологиях начала XV в. // Культура и общество Италии накануне Нового времени./Ред. А. Н. Немилов. М., 1993. С. 159–167.
- Чиколони Л. С.* Социальная утопия в Италии XVI — начала XVII в. М, 1980.
- Шиммарёв В. Ф.* Клеман Маро. Петроград, 1915.
- Эльфонд И. Я.* Тираноборцы. Саратов, 1991.
- Эразм Роттердамский.* Μωρίας εὐκαμίον, то есть Похвала Глупости./Пер. И. Губера. // Библиотека Всемирной литературы. Т. 33. М., 1971. С. 119–207.
- Эразм Роттердамский.* Философские произведения./Пер. Ю. М. Каган. Ред. В. В. Соколов. М., 1986.
- Эразм Роттердамский.* Воспитание христианского государя. Жалоба мира, отовсюду изгнанного и повсюду сокрушенного/Пер. А. В. Тарасовой. М., 2001.
- Эразм Роттердамский.* Разговоры запросто./Пер. С. Маркиша. М., 1971.

- Aubigné Theodore Agrippa d'.* Histoire universelle du sieur d'Aubigné. 2 ed. Amsterdam, pour les heritiers de Hier. Comelin, 1626.
- Agrippa ab Nettesheyem.* Declamatio de nobilitate et praecellentia foeminei sexus. // *Agrippa Henricus Cornelius.* De nobilitate. Edition. critique d'après le texte d'Anvers 1529./Ed. R. Antonioli, Genève, 1990.
- Balbani Nicolo.* La vie du marquis Galeace Caracciolo dans laquelle se vit l'un des plus rares exemples de constance au fait de la religion./[Trad. Tessier de L'Estang] Genève, Jean Louis du Pom, 1681.
- Bale John.* Briefe chronycle concerning the examination and death of the blessed martir of Christ sir J. Oldecastell and sir J. Cobham. London, 1544.
- Barnes Robert.* Vitae Romanorum pontificum, quo Papam vocamus diligenter et fideliter collectae per doctorem R. Barnes. Wittenberg, [Joseph Klug,] 1536.
- Barth P.* Die fünf Einleitingskapitels Calvins Institutio. // Kirchenblatt für die reformierte Schweiz. 1925.
- Barthelemi D., Meylan R., Roussell S.* Olivetan: Celui qui fit passer la Bible d'hébreu en français. Bienne, 1986.
- Baur F. C.* Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Tübingen, 1847.
- Bèze, Theodore de.* Histoire ecclésiastique des églises reformées au royaume de France. // Ed. M. Marzials. T. 1–2. Lille, 1841.
- Bèze, Theodore de.* L'histoire de la vie et mort de feu Mr Jean Calvin. Genève, Pierre Choüet, 1657.
- Bèze Theodore de.* Les vrais portraits des hommes illustres en piété et doctrine, du travail desquels Dieu s'est servi en ces derniers temps, pour remettre sus la vraie religion en divers pays de la Chrestiente. [Geneve,] J. de Laon, 1581.

- Béze Theodore de*. Tractatus de polygamia et Occhino apostate. Genevae, J. Crespin, 1568.
- Beyerhaus G*. Studien zur Staatsanschauung Calvins. // Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche. Bd. 7. Berlin, 1910.
- Bieler A*. L'homme et la femme dans la morale calviniste. Genève, 1963.
- Bieler A*. La pensée économique et sociale de Calvin. Genève, 1959.
- Bolsec Hieronimus*. De Joannis Calvini, magni quondam genevensium ministri, vita, moribus, rebus gestis, studiis ac denique morte historia. Coloniae, Apud haered. Jacobi Soteris, 1582.
- Bonnet J*. Derniers récits du seizième siècle. Paris, 1876.
- Bonnet J*. Olympia Morata, épisode de la renaissance d'Italie. Paris, 1864.
- Bracht Tillman J. van*. Het bloedig Tonnel of Martelaers Spiegel der Doops Gesinde of Weerlose Christen. T. 1–2. Amsterdam, W. S. Swart, S. Wybrands, A. Ossar, 1685.
- Brantôme Pierre de Bourdeille*. Vie des dames illustres. Ed. L. Moland. Paris, 1868.
- Budé Guillaume*. Institution du prince. Arrivoure, Nicole Paris, 1547.
- Buisson F. Sébastien Castellion*. Sa vie et son oeuvre (1515–1583). T. 1–2. Paris, 1892.
- Busson H*. Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533–1601). Paris, 1957.
- Cadier J*. Sadolet et Calvin. // Revue d'histoire et de philosophie religieuse. 1965. № 1. P. 79–22.
- Calvin J*. Correspondance française avec Louis du Tillet./Ed. A. Crottet. Genève, 1850.
- Calvin J*. Des Scandales./Edition critique par Olivier Fatio avec la collaboration de C. Rapin. Genève, 1984.
- Calvin J*. Golden booklet of the true Christian life./Transl. H. J. van Anandel. Grand Rapids, 1977.
- Calvin J*. Lettres françaises. Lettres de Jean Calvin recueillies pour la première fois et publiées d'après les manuscrits originaux par Jules Bonnet. V. 1–2. Paris, 1854.
- Calvin J*. Œuvres choisies./Édition présentée, établie et annotée par Olivier Millet. Paris, 1995.
- Calvin J*. Œuvres françaises de J. Calvin recueillies par P. L. Jacob. Paris, 1842.
- Calvinus Joannus*. Opera que supersunt omnia. Ed. G. Baum, E. Cunitz et E. Reuss. V. 1–59. (Corpus reformatorum. V. 29–87). Brunsvigiae — Berolini, 1863–1900.
- Calvinus Joannus*. Opera selecta./Ed. P. Barth, W. Niesel, D. Scheuner. Bd. 1–5. München, 1926–1952.
- Calvin Jean*. Épître au treschretien roy de France, François premier de ce nom, en laquelle sont démontrées les causes dont precedent les troubles qui sont aujourd'hui en l'Eglise. [Genève, Jean Girart,] 1541./Ed. J. Pannier. Paris, 1927.
- Calvin J*. La vraie façon de reformer l'Eglise chrétienne et d'apaiser les différends qui sont en elle. Pref. et adaption d'Eric Fuchs. Genève, 1957.
- Calvin et ses contemporains*. Ed. O. Millet. Genève, 1998.
- Cantu C*. Les hérétiques d'Italie. T. 1–4. Paris, 1869–1870.
- Chomarat J*. Grammaire et rhétorique chez Erasme. Paris, 1981.
- Collin de Plancy J. A*. Dictionnaire critique des reliques et des images miraculeuses. Paris, 1821.

- Cottret B.* Calvin. Biographie. Paris, 1998.
- Courvoisier J.* La notion d'église chez Butzer dans son développement historique. Paris, 1933.
- Crespin Jean.* L'état de l'Eglise avec le discours des temps depuis les apôtres jusques au present s. 1., J. Bavent, 1582.
- Crispinus Johannes.* Actiones et monumenta Martyrum quia Wicleffo et Husso ad nostram hanc aetatem in Germania, Anglia, Flandria, Italia, et ipsa demum Hispania, veritatem Evangelicam sanguine suo constanter obsignaverunt. [Genève,] I. Crispinus, 1560.
- Croce B.* Galéas Caracciolo marquis de Vico. Genève, 1965.
- Crouzet D.* Jean Calvin. Vies parallèles. Paris, 2000.
- Crue F. de.* L'action politique de Calvin hors de Genève d'après sa correspondance. Genève, 1909.
- Delaruelle Ph.* Guillaume Budé. Paris, 1907.
- Delph R.* Valla Grammaticus, Agostino Steuco, and the Donation of Constantine. // Journal of the History of Ideas. V. 57. 1996. №1. P. 55–77.
- Dictionnaire de théologie catholique. Sous la dir. de A. Vacant, E. Mangenot. T. 1–12. Paris, 1923–1933.
- Doumergue E.* Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps. T. 1–7. Lausanne, 1899–1917.
- Die fünf Martyrer von Lyon verbrannt... Riga, 1850.
- Droz E.* Chemins de l'hérésie: Textes et documents. Vol. 1–4. Genève, 1970–1976.
- Eeghen P. van, Kellen J. Ph. van der.* Het Werk van Jan et Kasper Luyken. Vol. 1–2. Amsterdam, 1905.
- Epistre de Jaques Sadolet, envoyée au Sénat et Peuple de Genève par laquelle il tasche les reduire soubz la puissance de l'Evesque de Romme avec la Responce de Jehan Calvin, translátée du Latin en François. Genève, Michel Du Bois, 1540.
- Erasmus Roterodamus.* Opera omnia./Ed. J. Leclerc. T. 1–10. Lugduni Batavorum, cura et impensis Petri van der Aa, 1703–1706.
- Etienne H.* Apologie pour Herodote./Ed. P. Ristelhuber. Paris, 1879.
- Febvre L.* Amour sacré, amour profane. Paris, 1996.
- Febvre L.* Le problème de l'incroyance au XVIe s. La religion de Rabelais. Paris, 1988.
- Fontana B.* Renata di Francia duchessa di Ferrara. T. 1–3. Roma, 1889–1899.
- Fox Johannes.* Commentarii rerum in Ecclesia gestarum maximarumque per totam Europam persecutionum, a Vuiclevi temporibus ad hanc usque aetate descripti. Argentorati, V. Rihelius, 1554.
- Ginzburg C.* Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del 1500. Torino, 1970.
- Gonnet G.* Les débuts de la Reforme en Italie. // Revue de l'histoire des religions 1982. T. 190. №1. P. 37–65.
- Groß Martyrbuch und Kirchenhistorien. Welche nach den Zeiten der Aposteln bis auff's Jahr Christi 1597 hin und wieder in Teutschland, Franckreich, Engelland, Flandern, Brabant, Italien, Hispanien, Portugal, und America etc. und der Evangelischen wahrheit willen

- jammerlich verifolget... in Französische sprachebeschrieben... ubergegesetzt durch Paulum Crocium Cyenacum. Hanaw, P. Antonium, 1617.
- Guibertus de Novigento*. Opera omnia./Ed. Luca D'Achery. Lutetiae Parisiorum, Joannis Billaine, 1651.
- Hauser H.* Les débuts du capitalisme. Paris, 1931.
- Haemstede A. C. van*. De Geschiedenisse ende den doot der vromer Martelaren, die omnet ghetuyghenisse des Evangeliums haer bloedt ghestort hebben, van tijden Christi af, totten Jare 1559 toe, bij een vergadert op het Korste. s. l. 1559.
- Herminjard A. L.* Correspondance des Réformateurs dans les pays de la langue française. T. 1–9. Genève — Paris, 1866–1897.
- Histoire abrégée des martyrs françois du tems de la Reformation. Avec les reflexions necessaire pour monter pourquoi et en quoi les Persecutés de ce tems doivent imiter leur Exemple. Amsterdam, Andre de Hoogenhuse, 1684.
- Histoire littéraire de la France par des religieux benedictins de la Congregation de S. Maur. T. 10. Paris, 1786.
- La Garanderie M. M. de*. Christianisme et lettres prophanes (1515–1535). Essai sur les mentalités des milieux intellectuels parisiens et sur la pensée de Gullaume Budé. Thèse. Lille — Paris, 1976.
- Lefranc A.* La jeunesse de Calvin. Paris, 1888.
- Lefranc A.* Le traité des reliques de Guibert de Nogent et les commencements de la critique historique au Moyen Age. // Études d'histoire du Moyen Age dédiées à Gabriel Monod. Paris, 1896. P. 186–306.
- Le Livre des Martyrs, qui est un recueil de plusieurs Martyrs qui ont enduré la mort pour le Nom de nostre Seigneur Jesus Christ, depuis Jean Hus jusques à cette année presente 1554. [Genève,] J. Crespin, 1554.
- Lessius Leonardus*. De Antechristo et eius precursoribus. Antverpiae, ex officina Plantiniana, 1611.
- Luther M.* Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 1–50. Weimar, 1883–1914.
- Mc Grath A. E.* A Life of John Calvin. A study in the shaping of western culture. Oxford, 2001.
- Mann M.* Erasme et les débuts de la Réforme française. Paris, 1934.
- Marot Clement*. Oeuvres. T. 1–2. La Haye, P. Gosse, J. Neaulme, 1731.
- Martyrologia alfabetika or Alphabetical Martyrology containing the Trials and Dying Expressions of many Martyrs. By N. T. M. A. T. C. C. London, R. Butler, 1677.
- Martyrs in Flames or Popery in its true colours displayed./Ed. by R. B. London, Nath. Crouch, 1693.
- Moore W.* La réforme allemande et la littérature française. Strasbourg, 1930.
- Niesel W.* Die Theologie Calvins. München, 1938.
- Ochino Bernardinus*. Dialogi XXX in 2 libr. Basileae, [s. n.] 1563.
- Ochino Bernardino*. Il Catechismo. Basileae, 1561.
- Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami./Ed. P. S. Allen et H. M. Allen. V. 1–12. Oxonii, 1906–1958.
- Passional Christi und Antichristi. Lucas Cranach Holzschnitte mit dem Texte Melancthons Hrsg. D. G. Kaverau. Berlin, 1885.

- Perrenoud A.* La population de Genève du XVI au débuts du XIX s. Genève, 1979.
- Piaget A., Berthoud G.* Notes sur Le Livre des Martyrs de Jean Crespin. Neuchatel, 1930.
- Picot E.* Les Français italianisants aux XVI siècle. T. 1–2. Paris, 1906–1907.
- Platina Barholomeus.* Vitae pontificum. Nürnberg, Anton Koberger, 1481.
- Rabelais F.* Œuvres complètes./Ed. M. Huchon, F. Moreau. Paris, 1994.
- Rabus Ludwig.* Der Heyligen ausserwohlten Gottes Zeugen Bekennern und Martyren, so inn engender Ersten Kirchen, Alt und Newes Testaments zu yeder Zeit gewesen seindt, wahrhaffte Historien. Strassburg, B. Becken Erben, 1552.
- Rabus L.* Hystorien der Martyrer. Th. 1–2. Strassburg, J. Richel, 1571–1572.
- Reuter H.* Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter. Bd. 1–2. Berlin, 1875.
- Renaudet A.* Jean Standonck, un réformateur catholique avant la Réforme. Paris, 1908.
- Ronsard P. de.* Discours des misères de ce temps. Genève, 1979.
- Sayous A.* Calvinisme et capitalisme. L'expérience genevoise. Paris, 1935.
- Schmidt A. M.* Jean Calvin et la tradition calvinienne. Paris, 1984.
- Schulze M.* Meditatio futuri vitae. Leipzig, 1901.
- Schweizer A.* Die Glaubenslehre der evangelisch-reformiertes Kirche. 2 Bd. Zürich, 1844.
- Sleidan Joannes.* De statu religionis et rei publicae Carolo quinto Caesare commentarii. Argentorati, Vendelinus Richelius, 1555.
- Smits L.* Saint Augustin dans l'oeuvre de J. Calvin. Assen, 1957.
- Steuchus Eugubinus, Augustinus [Steuco, Agostino].* Contra Laurentium Vallam de falsa donatione Constantini libri duo. [Lyon], 1547.
- Strohl H.* La pensée de la Réforme. Neuchatel — Paris, 1931.
- Stauffer R.* Creator et rector mundi. Dieu, la création et la providence dans l'œuvre homilétique de Calvin. Thèse. Lille, 1976.
- Stauffer R.* La Réforme et les protestantismes. // Encyclopédie de la Pléiade T. 34. Bruges, 1972. P. 911–1014. (Histoire des religions Vol. 2.)
- Stephan R.* Histoire du protestantisme français. Paris, 1961.
- Tawney R. H.* Religion and the rise of capitalism. London, 1926.
- Théâtre des Martyrs depuis la mort de Jesus Christ jusqu' à present, represente en tres belles tailles-douces par le célèbre graveur Jean Luyken. s. l., [1685]
- Turchetti M.* Réforme et tolerance, un binôme polysémique. // Tolérance et réforme. Éléments pour une généalogie du concept de tolérance./Ed. N. Piqué et G. Waterlot. Paris — Montréal, 1999. P. 9–29.
- Vauchez A.* La saintété en Occident aux derniers siècles de Moyen Age. Rome — Paris, 1981.
- Wendel F.* Calvin et l'humanisme. Paris, 1976.
- Wendel F.* Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse. Genève, 1985.
- Wernle P.* Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren. Bd. 3. Calvin. Tübingen, 1919.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Аа Питер ван дер 273
Абеляр Пьер 88
Аверинцев С. С. 69, 249
Августин Аврелий св. 6, 27, 43, 77, 82, 88, 89, 91, 94, 97, 103, 105, 107, 130, 146, 167, 180, 211, 215, 220, 223, 227, 229, 230, 231, 234
Агрикола Иоганн 222
Агриппа д'Обинье Теодор 166
Агриппа Неттесгеймский Генрих Корнелий 68, 155, 195, 196
Адриан VI 76
Александр Великий 58, 220
Александр Гэльский 217
Алкивиад 39
Альберт Великий 217
Алькофрибас Назье (лит.) 52
Альчати Андреа 7, 36
Амвросий Медиоланский св. 77, 82, 92, 97, 99, 167, 183, 211, 215, 216, 227
Амербах Бонифаций 12
Амербах Иоганн 215
Амиро Моисей 243
Амо Пьер 23
Анна св. 5
Анна Бретонская 14
Ансельм Кентерберийский 89, 217
Антоний св. 53
Арий 224
Аристид 235
Арминий Якоб 241, 242
Аскью Анна 165
Аткинсон Ричард 165
- Бадий Конрад 47, 157
Бакулов А. Д. 141, 249
Балобанова Е. В. 212, 248
Бальбани Николо 123
Барнс Роберт 214
Барт Карл 229, 246, 248
Баткин Л. М. 69, 248
Баур Ф. К. 244, 245
Бахтин М. М. 56, 69, 248
Беда Нозль 6, 43, 49
Без Теодор де 8, 10, 12, 13, 24, 27–30, 33, 48, 114, 115, 127, 156, 157, 160, 161, 163, 167, 169, 170–172, 197, 198, 201, 207, 215, 227, 234, 237, 241, 246, 248
Бейль Дж. 162
Бёме Якоб 172
Бенуа Ж. Д. 239
Бернар Клервосский св. 79, 215, 217, 226
Беро Никола 42, 49
Билер А. 245
Биль Габриэль 217
Бицилли П. М. 105, 248
Бландина 165
Бландрата Джорджо 28
Блок Марк 193, 248
Бойко Т. 249
Больсек Жером 24, 28, 206, 234
Бом Пьер де Ла 75
Бонавентура св. 217
Бонифаций VIII 72
Борджа Лукреция 197
Брагина Л. М. 247
Брахт Тильман ван 172, 173
Брисонне Гийом 9, 12, 107, 196, 197
Бруно св. 89
Брунфельс Отто 72, 108, 114, 115
Бручоли Антонио 201
Буланже Пьер 53
Буллигер Генрих 13, 26, 30, 115, 116, 229
Бурбон Антуан 32, 209
Буссирон Франсуаза де 203, 206
Буцер Мартин 12–14, 16–18, 21, 25, 76, 80, 105, 109, 111, 115–117, 119, 126, 128, 144, 145, 147, 148, 152, 163, 170, 200, 222, 229–231, 233–235
Бюде Гийом 3, 36, 51, 133, 144, 177–180
Бюре Иделетта де 17
Бюссон А. 67
- Вайгель Кристоф 172
Вайнштейн О. Л. 105, 228, 248
Вакери Анна де 156, 157
Валла Лоренцо 8, 144, 167, 214, 215
Вальд Петр 108, 109
Вальдес Фернандо 42
Вальдес Хуан де 120, 121, 123, 199, 200
Варвара св. 122
Варлаам 170
Василий Великий 77, 103, 227

- Вдовина Г. В. 249
 Вебер Макс 139, 142, 244, 245, 247, 248
 Веллей (лит.) 45
 Вендель Ф. 239
 Венера 109
 Вермильи Пьетромартине 115, 116, 119–121, 171, 201
 Вернле П. 239, 245
 Вестфалий Иоахим 31
 Вильгельм Завосватель 92
 Виньон Евстахий 161
 Виппер Р. Ю. 192, 248
 Виппер Ю. Б. 212, 248
 Вире Пьер 13–15, 29
 Вольмар Мельхиор 7
 Вольтер Франсуа-Мари 57
 Вольц Пауль 38, 49
 Вошэ А. 184
 Вульфус А. Г. 246, 248
 Вутий Жизберт 242
- Гайденко П. П. 248
 Гаргантюа (лит.) 52, 53, 55, 58, 69, 212, 249
 Гейнрихе Е. 249
 Генрих II Валуа 32, 170, 179, 205, 206, 222
 Генрих IV Бурбон 186, 187, 243
 Генрих IV Франконский 225
 Генрих VIII Тюдор 176, 187, 188
 Геракл 166
 Гераклит 59
 Гербер св. 89, 91
 Гиберт Ножанский 88–96, 101
 Гиз Клод де 197, 208, 209
 Гиппократ 52
 Гомар Франс 242
 Гомер 160
 Гонзага Джулия 198, 199
 Гораций 92, 212
 Горфункель А. Х. 7, 35, 141, 142, 213, 248
 Готфрид Бульонский 99
 Готфрид И. 173
 Гофман Мельхиор 62
 Грациана декрет 215
 Грибальди Маттео 28
 Григорий I Великий 83, 89, 92, 93, 98, 167, 211, 216, 225
 Григорий VII 225
 Григорий IX 215
 Григорий Назианзин 103
 Григорий Турский 88
 Гриней Симон 12, 203
 Грифий Себастьян 52, 75
 Гроций Гуго 242
 Грюз Жак 23
 Губер И. 142, 250
 Гуто Сен-Викторский 217
 Гулар Симон 161, 170, 171
- Гунст Е. А. 249
 Гуревич А. Я. 69, 105, 193, 248
 Гус Ян 7, 8, 71, 72, 161, 163–166, 169, 170
 Густав Ваза 186
 Гуттен Ульрих фон 16
- Д'Андело Франсуа 32
 Д'Эстисак Жоффрау 51
 Давыдов Ю. Н. 248
 Данте Алигьери 127
 Де Гувеа Антонио 68
 Декарт Рене 242
 Демаре Даниэль 169
 Десперье Бонавентюр 68, 155
 Джентиле Валентино 28
 Диагор 59
 Дидро Дени 57
 Диоген 58, 59
 Диоклетиан 109, 166
 Добиаш-Рождественская О. А. 105, 248, 249
 Доле Этьенн 53, 54, 68, 155
 Доминиан 166, 169
 Дунс Скот Иоанн 218
 Дынный В. А. 69, 249
 Дю Белле Гийом 51, 58
 Дю Белле Жан 51, 54, 58, 201
 Дю Бург Анн 32, 170, 171
 Дюмулен Шарль 160
 Дюплесси-Морнэ Филипп де 243
 Дюшемен Никола 110
- Евгений III 79
 Евгений IV 225
 Евлалия (лит.) 195
 Евсевий Кесарийский 165
 Евтропий св. 53
 Екатерина Медичи 68, 176, 196, 227
 Елена имп. св. 98, 99
 Елизавета I Великая 31, 164, 176, 186, 187, 190–192
- Жерсон Жан 55
- Зиккинген Франц фон 16
- Игнатий 170
 Иероним Пражский 163, 164
 Иероним Стридонский св. 40, 42, 43, 82, 127, 167, 215, 216
 Иларий Пиктавийский 215, 223
 Иннокентий III 78
 Иоанн епископ Константинопольский 216
 Иоанн Златоуст 77, 103, 211, 215, 227
 Иоанна папесса 225
 Иоганн Фридрих Саксонский 153, 186, 221
 Иосиф Флавий 226
 Иринея Лионский 223

- Каган Ю. М. 49, 246, 249, 250
 Казерта Франческо 120, 121
 Калигула 225
 Кальканьини Челлио 55, 199, 203
 Камилл 234
 Капитон Вольфганг Фабрициус 13, 16, 116, 148, 229
 Караффа Виктория 120, 122, 123
 Караччоло Галеаццо маркиз де Вико 120–124, 186, 197, 206
 Караччоло Николо Антонио маркиз де Вико 122
 Карл Великий 215, 217
 Карл V Габсбург 18, 21, 23, 42, 44, 80, 84, 111, 117, 120, 121, 176, 177, 181, 186, 196, 200, 214, 221, 222
 Карл VIII Валуа 177
 Карл IX Валуа 32
 Кастеллион Себастьян 22, 23, 27, 28, 47, 137, 200, 234
 Казтан, собственно Де Вино Томмазо 199
 Квилий 89
 Квинтиллиан 155
 Кимелев Ю. А. 249
 Киприан Карфагенский св. 77, 82, 94, 102, 160, 167, 215, 225, 227
 Кир 220
 Клавдий епископ Туринский 93
 Клеопатра 58
 Климент V 72
 Климент VII 9, 76, 217
 Ковэн Антуан 5
 Ковэн Жерар 5
 Ковэн Мария 5
 Кокцей Иоханн 243
 Колет Джон 41, 49
 Колиньи Гаспар де 32, 208
 Колиньи Оде де 55
 Колладон Жермен 157
 Колонна Витториа 121, 198, 199, 203
 Комаров К. 85, 158, 249
 Конде Луи де 208
 Константин I Великий св. 98
 Контарини Гаспаре 18, 107
 Коп Гийом 8
 Коп Никола 10, 12, 16, 36
 Коперник Николай 199
 Кордье Матюрен 6, 36
 Корнхерт Дирк 241
 Коронель Антонио 7
 Кохлей Иоганн 73, 74, 220
 Кранах Лукас 71
 Кранмер Томас 164, 170
 Кратет Фиванский 131, 245
 Крепэн Жан 32, 156, 157, 160, 161, 165–167, 169, 171–173, 215
 Кроций Пауль 171
 Ксантиппа (лит.) 195
 Ксенократ 234
 Кузнецова В. Н. 49
 Курий 234
 Курнионе Челлио Секондо 127, 199, 200, 234
 Ла Гарандери М. М. де 133
 Лаурентий св. 93
 Лазиус Балтазар 236
 Лактанций 166, 171, 175, 220, 249
 Лаский Ян 119
 Лебедев Н. 70, 249
 Лебедева Г. Е. 125, 141, 249
 Лев I Великий 83, 225
 Лев X 9, 76, 178, 217
 Левина М. И. 218
 Лейкен Каспер 172
 Лейкен Ян 172, 173
 Лессий Леонард 226
 Летимер Хью 164, 170
 Лефевр д'Этапль Жак 9, 10, 12, 13, 41, 42, 107, 108, 197
 Лефран Абель 57, 96
 Лефран Жанна 5
 Ливий Тит 214
 Лозинский С. Г. 49, 249
 Лойола Игнатий 7
 Лопиталь Мишель 227
 Лортц Й. 85, 249
 Луиза Савойская 196
 Лукаш Пражский 107
 Лукиан 57, 61, 68, 154, 217, 249
 Лукреций 57
 Льоренте А. Х. 49, 249
 Любимов Н. М. 69, 212, 249
 Людовик I Благочестивый 95
 Людовик IX Святой 99
 Людовик XI 196
 Людовик XII 14, 177, 178, 197, 198
 Лютер Мартин 7, 8, 9, 11, 12, 16, 17, 18, 20, 21, 31, 43, 44, 64, 71–74, 80–83, 85, 87, 96, 108, 111, 114, 132, 136, 139, 143–145, 148, 149, 152, 153, 163, 164, 166, 169, 170, 182, 186, 199, 200, 202, 214, 219, 222, 229–232, 234, 235, 246, 249
 Майор Иоанн 7
 Макьявелли Никколо 176, 177, 180, 182
 Мандзолли Пьер-Анджело 200
 Манрике Алонсо 41
 Маргарита де Валуа 196
 Маргарита Наваррская 7, 10, 58, 110, 113, 148, 195–197, 201–203
 Мария Кровавая 31, 164, 170, 187, 190–192
 Маркион 46, 64
 Маркиш С. 212, 250
 Маркур Антуан 9, 53, 214
 Маро Клеман 17, 196, 201, 202, 212, 213, 250

- Марсель св. 90
 Мартиненго Чельзо 28, 121
 Медард св. 91, 95
 Меланхтон Филипп 12, 16, 18, 27, 30, 31, 43, 47, 71, 73, 111, 114–116, 119, 128, 144, 152, 199, 229, 231, 232, 234–236, 238, 242
 Менно Симонс 172
 Миконий Освальд 12, 20
 Мильчина В. А. 193, 248
 Мольер Ж.-Б. 52
 Мольца Тарквиния 142
 Момор Луи д'Анже де 6
 Монтгомери граф 170
 Монтень Мишель 57
 Мор Томас 195
 Морато Олимпия 200, 212, 248
 Морато Фульвио 200
 Мордвинцев В. Ф. 49, 249
 Морель Жан 168
 Мори Луи де 206
 Мориц Нассауский принц Оранский 242
 Мускулус Вольфганг 117, 119
 Мюнстер Себастьян 12
- Немиллов А. Н. 141, 249
 Нерон 9, 166, 169, 179
 Николай II 225
 Нокс Джон 7, 191, 192
 Норманди Лоран де 24, 155–158
 Норфольк герцог 164
 Нурри Клод 52
- Овидий 89, 202
 Одон аббат 91
 Озе А. 245
 Окино Бернардино 121, 127, 200, 201
 Олденбардевелиде Ян 242
 Оливетан Пьер-Робер 12, 45, 109, 201
 Ори Матье 156, 206
 Ориген 43, 46, 61, 94, 223, 249
 Орсини Лавиния 198
- Павел III 53, 76, 84, 117, 190, 198, 201, 202, 205, 217, 225
 Павел IV 122
 Панасьев А. Н. 142, 249
 Пангагрюэль (лит.) 52–55, 57–59, 69, 201, 212, 215, 249
 Пантополь (лит.) 53, 215
 Панург (лит.) 57, 58, 60
 Патлен (лит.) 52, 58
 Патрици Франческо 133, 134
 Пахомова А. 249
 Перрен Франсуа 157
 Перрэнны семейство 23
 Петр Ломбардский 6, 143, 210, 215
 Петрарка Франческо 127
- Пигий Альберт 73, 74, 220, 238
 Пипин Короткий 215, 217
 Платина Бартоломео 167, 214
 Платон 37, 39, 58
 Платтер Томас 236
 Плешкова С. Л. 248
 Плутарх 178, 212
 Пок Антуан 67
 Пол Реджинальд 121
 Поликарп Смирнский 88, 170
 Помпоний Алгерий 171
 Понс Анна де 203
 Порфирий (философ III в.) 249
 Прозерпина 190
 Птолемей 25
 Пулэн Валеран 117
 Путти Ипполит 205
 Пюи-Эрбо Габриэль де 53–55, 59
- Раб Людвиг 163
 Рабле Антуан 51
 Рабле Франсуа 6, 37, 48, 51–57, 59, 60, 69, 155, 197, 201, 212, 249
 Радзивилл Николай 186
 Радциг Н. И. 105, 249
 Ранович А. Б. 70, 249
 Ревуненкова Н. В. 125, 141, 247, 249
 Реизов Б. Г. 249
 Ренан Беат 6
 Ренан Э. 57
 Рената Феррарская 10, 14, 109, 110, 122, 125, 157, 197, 198, 200–208, 212, 248, 249
 Рихель Венделин 145, 163, 177
 Ришардо Франсуа 110, 203, 204
 Ронсар Пьер де 194
 Руссель Жерар 9, 10, 110, 203
 Рэмон Флоримон де 214
 Рютбёф 55
- Савонарола Джироламо 163, 170, 171
 Савченко Т. 249
 Садолето Якопо 11, 18, 73–80, 220, 226, 238
 Себастьян св. 100
 Север Жак 173
 Сеймур Эдуард герцог Сомерсет 31, 186, 188–190
 Сеймур Анна 188
 Сейсель Клод де 177, 192, 249
 Сенека Луций Анней 8, 9, 36, 179, 180
 Сен-Март Шарль де 196
 Сервет Мигель 25–27, 29, 42, 47, 68, 127, 155, 234, 236
 Сесил Уильям 191, 192
 Сигизмунд Август 186
 Сильвестров Д. В. 69, 249
 Симфорьен св. 91
 Синапий Иоганн 203, 206

- Слейдан Иоганн *177, 214*
 Соколов В. В. *250*
 Сократ *39, 58, 127, 128, 195, 234*
 Социнии Лелио *127, 237*
 Стандонк Ян *6*
 Стаф И. К. *69, 249*
 Стеуко Агостино *225*
 Стефан I *225*
 Стефан св. *100*
 Строщи Пьетро *67*
 Сципион *234*
 Сэйу А. *245*
- Тампет Пьер *6*
 Гарасова А. В. *192, 250*
 Таулер Иоганн *144*
 Тертуллиан *167, 220*
 Тилле Луи дю *14, 15, 116, 197*
 Тимон *59*
 Тиндал Уильям *164*
 Толанд Джон *244*
 Тони Р. *245*
 Трехзель братья *25*
 Троллие Жан *24, 234*
 Тюленев В. М. *175, 149*
- Уиклиф Джон *7, 8, 71, 163–165, 169, 170*
- Фавры семейство *23*
 Фарель Гиом *9, 12–16, 18, 22, 26, 43, 48, 62, 75, 109, 152, 207, 235*
 Февр Люсьен *56*
 Феодосий I *183*
 Фердинанд I Габсбург *44*
 Филиппов А. Ф. *248*
 Фирмин св. *92*
 Фичино Марсилио *127, 128*
 Фламинио Маркантонио *121, 200*
 Фокс Джон *163–166, 249*
 Фома Аквинский *42, 44, 128, 141, 143, 217, 238*
 Фома Кемпийский *6, 135, 136, 138, 142, 249*
 Фракасторо Джироламо *122*
 Франк Себастьян *47*
 Франс А. *57, 69, 249*
 Франциск I *7, 9, 10, 14, 36, 44, 51, 74, 85, 149, 169, 176–179, 181, 196, 197, 201, 202, 220, 235, 236*
 Франциск II *170, 227*
 Фреллон Жан *26*
 Фридрих кронпринц Датский *186, 187*
 Фридрих пфальцграф *16*
 Фридрих III курфюрст Палатината *186*
 Фробен Иоганн *40*
 Фроман Антуан *13*
- Хейзинга Йоханн *56, 69, 250*
 Христиан III Датский *186*
 Христофор Вюртембергский *186*
 Хулап В. *248*
 Хэмстеде Адриан ван *162*
- Цвингли Ульрих *13, 17, 20, 31, 43, 128, 144, 169, 170, 202, 229, 231, 233, 235*
 Цельс *46, 61, 62, 64, 66, 154, 249*
 Цицерон Марк Туллий *45, 48, 127, 179*
- Чедвик Г. *249*
 Черняк И. Х. *49, 141, 250*
 Чибо Катерина *198*
 Чиколлини Л. С. *49, 213, 250*
- Шамбон Жан *168*
 Шандьё Антуан *161, 167*
 Швайцер А. *244*
 Шишмарёв В. Ф. *212, 213, 250*
 Шульце М. *147, 244*
 Шух В. *171*
- Эдуард VI *31, 186–191*
 Экзюпер св. *92*
 Экк Иоганн *18, 73, 74, 220*
 Эколампаций Иоганн *11, 12, 13, 25, 43, 109, 144, 152, 200, 222, 229*
 Эльфонд И. Я. *192, 193, 249, 250*
 Эпикур *37, 154*
 Эпистемон (лит.) *57, 58, 60*
 Эразм Роттердамский *6, 8, 11, 16, 36–44, 46, 47, 49, 50, 76, 78, 107, 128, 131, 133, 142, 145, 177, 178, 192, 195, 199, 212, 214, 215, 233, 235, 245, 249, 250*
 Эрик кронпринц Шведский *186, 187*
 Эриугена Иоанн Скот *42*
 Эроз Антуан *194*
 Эспевиль Шарль д' *14, 197, 206*
 Эсте Альфонс д' *207*
 Эсте Анна д' *197, 200*
 Эсте Лукреция д' *202*
 Эсте Эрколе I д' *198*
 Эсте Эрколе II д' *197, 199, 200, 202, 205, 206, 208*
 Этуаль Пьер де Л' *7, 36*
 Этьенн Анри *67, 68*
 Этьенны *161*
- Юлий II *58, 178*
 Юлий III *190, 205*
 Юпитер *109*
- Яков VI (Яков I Стюарт) *170*
 Яков Бургундский *186*

Н. В. Ревуненкова

Жан Кальвин:
Теология и религиозно-общественная мысль XVI века

Ответственный редактор *Л. А. Мусиенко*

Литературный редактор *И. В. Кучер*

Верстка *И. А. Садова*

Подписано в печать 06.08.2012. Формат 145х215.

Бумага офсетная 80 г/м², иллюстрации ЛюмиСилк 130 г/м²

Гарнитура Times. Печать офсетная. Объем Усл. печ. л. 17. Уч.-изд. л. 18,6.

Тираж 500 экз.

Заказ № 1458

Отпечатано в типографии ООО «Береста»
196084, Санкт-Петербург, ул. Коли Томчака, д. 28
Тел./факс: (812) 388-9000
e-mail: beresta@mail.wplus.net

