




# ХРИСТИАНСТВО В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКИХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

**МЕСТНЫЙ ОБЯЗАТЕЛЬНЫЙ ЭКЗЕМПЛЯР**

*Посвящается памяти профессора,  
доктора исторических наук  
Юрия Клавдиевича Некрасова*



Межвузовский  
сборник научных статей,  
посвященный памяти  
доктора исторических  
наук, профессора  
Ю. К. Некрасова

# ХРИС- ТИАН- СТВО

A decorative graphic consisting of numerous short, parallel lines radiating from the top-left towards the bottom-right, creating a fan-like or sunburst effect. The lines vary in length and are arranged in a curved pattern.

# В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКИХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Вологда  
«Древности Севера»  
2008

86  
УДК 261  
ББК 63.3 (4) 511  
Х-93

Под редакцией проф., д.и.н. А. В. Камкина и доц. М. В. Васильевой.  
Рецензенты д.и.н., проф. В. А. Саблин и к.и.н., доц. И. С. Когай.

**Христианство в истории европейских цивилизаций:** Межвузовский сборник научных статей, посвященный памяти доктора исторических наук, профессора Ю. К. Некрасова. — Вологда: «Древности Севера», 2008. — 248 с.

Сборник открывается воспоминаниями коллег и учеников о Ю. К. Некрасове. Составляющие сборник научные статьи посвящены широкому кругу проблем, связанных с исследованием роли христианства в истории европейских цивилизаций. Представлены работы, освещающие вопросы истории христианства в широком хронологическом диапазоне — от первых веков нашей эры до XIX века. Авторы обращаются к событиям и явлениям, имевшим место на территориях от Франции на западе до Украины и Севера Европейской России на востоке. Две статьи посвящены вопросам историографии изучения христианства.

Издание рассчитано на историков, студентов исторических факультетов вузов, учителей истории.

Издание выпущено на средства ООО «Древности Севера»

© Коллектив авторов, 2008  
ISBN 978-5-93061-042-0 © Оформление. ООО «Древности Севера», 2008



Юрий Клавдиевич Некрасов (1935—2006)

## Памяти Юрия Клавдиевича Некрасова (1935–2006)

27 июня 2006 года после тяжелой скоротечной болезни ушел из жизни замечательный историк-медиевист, педагог, добрый, мудрый человек — Юрий Клавдиевич Некрасов. В мае 2005 года ученики, друзья и коллеги поздравляли Юрия Клавдиевича с 70-летним юбилеем, благодарили его за совместную работу и желали творческого долголетия. В том же 2005 году увидел свет сборник научных трудов, посвященный юбилею ученого, и его очередная монография. Юбилей был полон энергии, делился творческими замыслами, но через год произошло непоправимое...

Сборник, который читатель держит в руках, подготовлен в память о Ю. К. Некрасове. Думается, что здесь нет необходимости подробно останавливаться на биографии Юрия Клавдиевича, она уже обстоятельно описана<sup>1</sup>. Напомним лишь основные вехи его жизненного пути. Ю. К. Некрасов родился 10 мая 1935 года в городе Архангельске. Учился сначала на историческом факультете Ленинградского государственного университета, а затем на историко-филологическом факультете Вологодского государственного педагогического института (ВГПИ). С 1960 года Юрий Клавдиевич работает в ВГПИ, сначала заведующим кабинетом философии, а затем — ассистентом кафедры истории. В 1964–1967 годах он обучался в аспирантуре на кафедре истории Древнего мира и Средних веков МГПИ им. В. И. Ленина и в 1968 году защитил кандидатскую диссертацию. В 1970 году стал доцентом кафедры всеобщей истории ВГПИ. В 1972–1975 годах Некрасов являлся деканом исторического факультета ВГПИ. В 1975–1977 годах находился в докторантуре при кафедре истории Средних веков МГУ им. М. В. Ломоносова. В 1982 году Некрасов защитил докторскую диссертацию, а в 1985 году ему было присвоено ученое звание профессора. 27 лет — с февраля 1978 года до своей кончины — Юрий

---

<sup>1</sup> Чуянов А. Ф. Верность призванию: к 70-летию профессора Ю. К. Некрасова // Идеология и религия в эпоху Реформации / Под ред. М. В. Васильевой. — Вологда: Древности Севера, 2005. — С. 5–9; Научные труды Ю. К. Некрасова // Там же. — С. 10–14; Верность призванию: памяти Юрия Клавдиевича Некрасова // Средние века. — Вып. 68 (4). — М.: Наука, 2007.



*А. Н. Чистозвонов и Ю. К. Некрасов на конференции по проблемам германской истории. Вологда, ВГПИ, 1971 год*

Клавдиевич возглавлял кафедру всеобщей истории ВГПИ (ВГПУ). В самые сложные для университета и факультета периоды Юрий Клавдиевич стремился сохранить целостность преподавательского состава кафедры и видел перспективы ее развития.

Обращаясь к жизненному пути Юрия Клавдиевича, обнаруживаешь, что его нельзя понять и оценить без учета педагогической деятельности. Этому почетному занятию Ю. К. Некрасов сохранял верность на протяжении всей своей жизни. Своим ученикам Юрий Клавдиевич был настоящим наставником, относился к ним требовательно, и в то же время чутко и заботливо, почти по-отцовски. В памяти, наверное, каждого из студентов истфака запечатлелись яркие, рельефные образы из истории европейского Средневековья, созданные талантливым лектором, умевшим заронить и развить интерес к своему предмету. Ясность концепции и образность языка в сочетании с особыми некрасовскими интонациями и юмором создавали информационно и эмоционально насыщенный диалог с аудиторией.

Сфера научных интересов Ю. К. Некрасова определилась еще в годы обучения в аспирантуре и продолжала расширяться с годами. Это история переходной от средневековой к индустриальной цивили-

лизации эпохи, социально-экономическая история позднесредневекового города, исследование возникновения явлений раннего капитализма, история Реформации и Крестьянской войны в германских землях. Ю. К. Некрасов был участником крупных международных, всесоюзных и российских конференций и симпозиумов. Он автор многих научных публикаций, редактор нескольких сборников научных трудов («Германская история эпохи Реформации: исследования и документы», «Проблемы эволюции общественного строя и международных отношений в истории западноевропейской цивилизации» и др.). К числу наиболее значимых работ Ю. К. Некрасова относятся: монографии «Реформа или революция? Реформация и Крестьянская война в германских землях XVI века» (1998), «От средневековой к индустриальной цивилизации: позднесредневековый город и ранний капитализм (по материалам Швабии и Швейцарского Союза XIV–XVI вв.)» (2003), «Торговые компании и буржуазия Южной Германии. В начале пути от средневековой к индустриальной цивилизации. 1450–1550» (2005); учебное пособие «Реформация и Крестьянская война в германских землях XVI в. как раннебуржуазная революция (историография, причины и предпосылки революции)» (1984).

Профессор Ю. К. Некрасов принимал активное участие в общественной жизни. В 1970–1980-е годы он был членом всесоюзной комиссии по историческому образованию, с 1979 года являлся членом научно-методического совета по всеобщей истории при Министерстве высшего и среднего образования СССР, возглавлял творческую группу по разработке концепции Вологодского государственного педагогического университета. В течение ряда лет, с 1992 до 1999 года, возглавлял региональную общественную организацию «Демократическая Россия» и областную организацию политической партии «Демократический выбор России».

К сказанному следует добавить, что Ю. К. Некрасов являлся научным редактором ряда учебно-методических и научно-популярных изданий (в том числе краеведческого плана), подтверждая вновь и вновь многогранность своей личности и широту эрудиции. Так, Юрий Клавдиевич был редактором научно-популярной книги «Вологда в минувшем тысячелетии. Очерки истории города», вышедшей в свет в 2004 году (второе ее издание было осуществлено в 2006 году). В ней история областной столицы представлена в целостности со времени

основания до наших дней, в неразрывной связи с основными периодами истории России и мировой цивилизации. Для воплощения в жизнь этого объемного и многотрудного проекта Ю. К. Некрасов смог увлечь и объединить большой коллектив авторов — 14 историков, музейных и архивных работников Вологды. Еще более представительной по составу авторов — 29 человек — стала вторая книга этой серии — «Вологда в минувшем тысячелетии. Человек в истории города», появившаяся в 2007 году. Заканчивать работу над ней, к сожалению, пришлось уже без Юрия Клавдиевича. Работа над книгой «Вологда в минувшем тысячелетии. Очерки истории города» отмечена присуждением Ю. К. Некрасову Государственной премии Вологодской области за 2007 год (посмертно). Сборник, который читатель держит в руках, тоже задумывался Юрием Клавдиевичем. Широта проблематики сборника объясняется давним интересом Некрасова к проблемам истории цивилизаций. Не случайно при кафедре им была организована лаборатория соответствующего профиля.

По воспоминаниям коллег и учеников, профессора Ю. К. Некрасова никогда нельзя было уличить в равнодушии к чему бы то ни было — всё происходящее находило отклик в его душе: будь то политические события в стране или мире, изменения в отечественном образовании, университетские новости или яркий футбольный матч. Прямоту, искренность и правдолюбие Юрия Клавдиевича подкупали. И еще одна черта: близко знавшие его люди имели возможность убедиться, что семье отводилось незыблемое приоритетное место. Это настоящее, никогда не выставляемое напоказ, мужское качество было присуще Юрию Клавдиевичу в полной мере. При упоминании о любимой внучке его взгляд неизменно теплел...

Юрий Клавдиевич трудился до последних дней. Будучи в преклонном возрасте, он сохранял остроту ума и четкость пера, демонстрировал огромную тягу к научным изысканиям, подавая пример своим подопечным. Ю. К. Некрасов оставил нам в наследство свои труды — замечательное свидетельство силы его таланта и духа.

Для учеников и коллег Юрий Клавдиевич навсегда останется примером настоящего ученого и педагога, самозабвенно преданного своему делу, образцом человека, взгляды которого не могут изменить никакие внешние обстоятельства. Светлая ему память...

*Коллеги*

## О Юрии Клавдиевиче Некрасове

*Александр Павлович Лешуков,  
д. пед. н., профессор, ректор Вологодского  
государственного педагогического университета*

Юрий Клавдиевич Некрасов для многих знавших его людей являлся олицетворением вузовского преподавателя. Его крупная фигура и звучный голос в нужный момент могли буквально приковать к себе внимание аудитории — и юной студенческой, и умудренной опытом преподавательской. Уверенная менторская интонация этого привыкшего выступать публично человека в нужный момент переходила в доверительную или сменялась эмоциональным всплеском.

Конечно, университет знал Некрасова не только как историка-медиевиста и главу кафедры всеобщей истории. Мы знали его как человека неравнодушного, причем это неуспокоенное состояние души становилось у него призывом к деятельности. Мне кажется, именно поэтому в период либерализации общественной жизни в конце восьмидесятых и начале девяностых годов он принял активное участие в становлении местного политического процесса. Жизнь один за другим ставила нелегкие вопросы, на которые нужно было искать ответы. Вместе с молодежью истфака профессор Некрасов стал завсегдатаем институтского политклуба, участвовал в работе регионального отделения партии «Демократический выбор России», выдвигался кандидатом в депутаты впервые избиравшегося на альтернативной основе состава областного Совета. Можно спорить об оправданности этой попытки «похода в политику», но для Некрасова это было вызвано прежде всего потребностью деятельного выражения своей гражданской позиции. Вологжане в те годы не случайно называли истфак ВГПИ единственным «политическим» факультетом в городе, и остаться безучастным свидетелем бурлившего идеологического котла Юрий Клавдиевич не мог.

Многие сегодня могут сказать, что жили в эпоху перемен. Тем более верно это высказывание для Юрия Клавдиевича. Ему, родившемуся в 1935 году, довелось разделить перипетии сложной судьбы страны второй половины XX века. Однажды в присутствии молодежи Некрасов вспоминал, как в день траура после смерти Сталина он,

тогда старшеклассник, вместе с приятелем «от души намял бока» какому-то подвыпившему мужчине, который заявил, что «туда ему, кровопийце, и дорога!» Уже вскоре юноше пришлось усомниться в праведности своего негодования. А еще Юрий Клавдиевич добавил, что дело это происходило прямо на улице Мира, которая тогда, кстати, носила имя самого Сталина.

Некрасову, старому вологжанину, во множестве были памятны такие вот подробности из истории города. И частичку памяти своего поколения о прежней Вологде он смог сохранить для нас, создав по предложению Администрации города авторский коллектив книги «Вологда в минувшем тысячелетии. Очерки истории города». Его коллеги по университету, среди которых были и недавние ученики Некрасова, вместе с сотрудниками музея и областной библиотеки создали прекрасную обстоятельную книгу об истории Вологды, повествование которой начинается в глубине Средневековья и оканчивается в наши дни, на рубеже нового тысячелетия. Эта богато иллюстрированная популярная книга вышла в свет уже дважды общим тиражом десять тысяч экземпляров.

Работа Юрия Клавдиевича над книгой о Вологде по представлению университета отмечена Государственной премией Вологодской области. К сожалению, уже посмертно...

Я, как и многие, запомнил Юрия Клавдиевича жизнерадостным: уверенно входящим в мой кабинет с увесистой рукописью новой монографии, обсуждающим что-то на ходу с коллегами по Совету университета, окруженным учениками и цветами на семидесятилетнем юбилее. В тот майский день 2005 года, когда университет чествовал юбиляра, мне особенно запомнилось выражение его раскрасневшегося улыбающегося лица. Звучало множество искренних слов благодарности и пожеланий юбиляру, и мы всё больше понимали, насколько значимым оказалось присутствие этого человека в жизни многих из нас. Некрасов был растроган и, наверное, ощущал себя в огромной наполненной аудитории как в кругу семьи. Кто из нас, день за днем посвящающих жизнь работе с молодежью, не хотел бы в ту минуту оказаться на этом почетном месте?

Нет сомнения, что высокий пример многолетнего служения на избранном поприще, поданный нам Юрием Клавдиевичем Некрасовым, сохранится во многих благодарных сердцах!

## Юрий Клавдиевич Некрасов в моей памяти

*Василий Анатольевич Саблин,  
д. и. н., профессор, декан исторического факультета  
Вологодского государственного педагогического  
университета*

«Бывают в жизни каждого человека моменты, когда он обращается к своей памяти. Можно сказать, что это приходит с возрастом, и это будет наверняка правильно. Я стал часто ворошить прошлое. И, не поверишь, окружавшие меня люди в том прошлом, какими-то стали другими, лучше и чище, чем тогда казалось», — признался как-то Юрий Клавдиевич в одном из наших разговоров. Было это чуть не за полгода до его смерти. Помню, мы тогда разговаривали о цивилизациях, о социальных стереотипах, поведенческих парадигмах общества, всплыл вопрос о православных традициях, и его реплика, казалось, находится в диссонансе с канвой разговора. Я тогда пошутил насчет реформации его сознания, чего-то добавил еще. Вместе посмеялись...

Сегодня Юрия Клавдиевича уже нет с нами, но этот разговор всплывает в памяти довольно часто. Часто, потому что представляется для меня очень важным. Каждый из нас помнит, как Юрий Клавдиевич энергично жестикулировал, волновался, когда говорил что-то существенное для него и для других. Тогда, в своем откровении он тоже был взволнован. Значит, сказанное для него не было пустой фразой. За ней я усматриваю некий значимый для него момент непреложной истины, который, верю, приходит к каждому из нас. В разное время, но к каждому.

Еще помню его рассказы о своих пращурах, об отце, но чаще всего — о деде с бабкой. О последней он говорил много и всегда восхищался ее характером, ее особенной русскостью, если можно так выразиться. И нужен ему был этот разговор, очевидно, для того, чтоб убедить себя или собеседника в прочности своего рода, в прочности тех корней, которые питают современную русскую нацию. И в этом смысле сам он был глубоко русским человеком.

Первая наша личная встреча состоялась в сентябре 1974 года. Тогда он, декан исторического факультета, пригласил меня, студента-



*Ю. К. Некрасов — профессор истфака ВГПИ. 1980-е годы*

первокурсника, в деканат, чтобы сообщить, что я определен «целевиком» от Кичменгско-Городецкого района, и спросил, буду ли я возражать против изменившихся обстоятельств. Я не возражал против того, чтобы после предстоящих пяти лет учебы поехать учительствовать в родной район.

На этом очень важный в моей судьбе разговор закончился, но уже в январе 1975 года состоялся второй разговор, который имел для меня еще большее значение. К первой в своей жизни экзаменационной сессии я готовился с необыкновенным тщанием. Экзамен по курсу истории СССР мы должны были сдавать Абраму Залмановичу Цинману, который неожиданно заболел, и мы, первокурсники, были определены на экзамен к Петру Андреевичу Колесникову. Из-за

волнения экзамен я сдал на тройку и, ведомый униженным самолюбием, тотчас отправился в деканат, чтобы забрать документы и распрощаться с институтом. Юрий Клавдиевич меня внимательно выслушал, потом пригласил П. А. Колесникова, и дальнейший разговор мы вели уже втроем. Экзамен я пересдал в тот же день и получил, смею думать, заслуженную четверку. Дело, впрочем, не в оценке. Два взрослых человека не только поняли, но и рассеяли наивные сомнения молодого человека, помогли, в конечном счете, стать профессионалом в своем деле. Спустя много лет мы втроем вспоминали этот эпизод, и оба моих учителя иронизировали по поводу моей тогдашней «решительности», но всё же приняли мою благодарность за преподанный урок человечности.

Видимо, жизнь предназначена для того, чтобы мы неустанно проявляли данные нам свыше человеческие качества. В этой связи приведу еще один пример из нашего общения с Юрием Клавдиевичем. Это был разговор меня, уже декана исторического факультета, и его, профессора, заведующего кафедрой. Поводом послужил проступок одного из нерадивых студентов, который на экзамене Юрия Клавдиевича опустил до оскорбительной площадной брани. После многочисленных объяснений студента я решился на разговор с Некрасовым. Готов был принять любое его решение, и всё же был немало удивлен его великодушием. Он, конечно же, возмущался, но сказал примечательные слова: «Я верю в его раскаяние. Сюда мы призваны воспитывать, надо дать ему шанс остаться личностью». После я видел этого парня, который уже после вручения ему диплома беседовал с Юрием Клавдиевичем. Думаю, можно догадаться, о чем они тогда говорили.

Конечно же, Юрий Клавдиевич вспоминается и в связи с другими жизненными ситуациями, в которых находили проявление многообразные черты его характера. Его всегда отличала определенная цельность и лаконичность суждений, гражданственность позиции — и при этом ироничность по поводу отдельных жизненных коллизий, меткость личностных характеристик, доброта и гуманность, — всё то, что искони присуще русскому интеллигенту.

До конца жизни, даже будучи смертельно больным, он хотел быть и оставался учителем в самом значимом смысле этого слова. И таким он останется в памяти навсегда.

## Ю. К. Некрасов — наставник и коллега

*Александр Васильевич Камкин,  
д. и. н., профессор, заведующий кафедрой теории,  
истории культуры и этнологии Вологодского  
государственного педагогического университета*

1968 год. В сентябре месяце перед нами, второкурсниками историко-филологического факультета Вологодского государственного педагогического института, предстал новый преподаватель истории Средних веков — молодой кандидат исторических наук Юрий Клавдиевич Некрасов. Он был спортивного вида, в сером джемпере, с гривой густых волос, с неповторимым «некрасовским» тембром баса и, что нам сразу понравилось, с неторопливой манерой чтения лекции.

Волей-неволей мы сравнивали его с отцом — Клавдием Васильевичем Некрасовым, который годом раньше читал нам курс лекций по истории КПСС. Схожего было много — основательность, неторопливость, интонационность и строгость. А еще — искреннее уважение к знающему студенту, к его начитанности, неподдельной любознательности и любви к истории.

Мне вспоминается продолжительный разговор с Юрием Клавдиевичем, который состоялся где-то в январе 1969 года на третьем этаже институтского здания по улице Мальцева, 2, около деканата историко-филологического факультета (в этом помещении ныне размещается моя кафедра). Мы проговорили часа полтора. Тема беседы была широкой — от монографии А. И. Неусыхина о формировании зависимого крестьянства в средневековой Европе и проблем интерпретации исторического источника до соотношения исторического и педагогического аспектов в подготовке учителя истории.

Конечно, сейчас я понимаю, насколько наивными были мои суждения. Скорее, это было желание хорошо выглядеть в глазах уважаемого преподавателя. Но на меня большое впечатление произвел его талант вести диалог на равных, умение слушать собеседника, соглашаться с удачными мыслями и радоваться общим наблюдениям.

Юрий Клавдиевич с трудом переносил плохой, глупый ответ студента. Он никак не мог скрыть раздражения. Это было видно по



*Группа преподавателей и сотрудников исторического факультета ВГПИ  
на первомайской демонстрации. Середина 1980-х годов.*

*На переднем плане (слева направо): А. В. Камкин, Ю. К. Некрасов,  
Л. Н. Молькова, Л. И. Безнина, И. С. Суханова, Н. В. Соколова*

всему: он тяжело и шумно дышал, его лицо выражало в этот момент крайнее недовольство, руки нервно перебирали авторучку и экзаменационную ведомость. Наконец, он прерывал ответ и высказывал всё, что думал по поводу услышанной нелепицы. Высказывал прямо, без дипломатической уклончивости.

Вот таким он помнится мне со времен студенчества.

Минуло двадцать лет. На дворе — 80-е годы. Я уже не студент, а коллега Юрия Клавдиевича Некрасова. В конце 1980-х, когда я работал в должности заместителя декана исторического факультета, а Юрий Клавдиевич заведовал кафедрой всеобщей истории, наши отношения с ним развивались уже в другой плоскости.

Он близко к сердцу, искренне и бесповоротно принял демократические и либеральные ценности и в глазах студенчества стал, как, шутя, выражались мои коллеги, «отцом русской демократии». Он активно поддержал студентов, горячо включившихся в демократическое преобразование общества. Он не только посещал популярный тогда в нашем институте политклуб, но и, как мог, защищал его юных активистов от нападков консерваторов и коммунистов.

Поразительно, но он интуитивно оказался более точен и последователен в своих политических действиях и предчувствиях, чем мы, его младшие коллеги. Студенты (и не только они) это чувствовали. Из строгого преподавателя истории средневековой Европы он стал лидером либерального крыла формировавшегося тогда политического спектра Вологды.

Не могу не отметить и его серьезного научного подвига. Он многое пересмотрел в своих взглядах на суть исторического процесса эпохи раннего капитализма в Европе. Как-то при встрече он сказал мне, что пишет книгу, в которой мучительно, капля за каплей, «выдавливает» из себя марксиста. Речь шла о его монографии «Реформа или революция...» Все мы хорошо знаем, что на пересмотр методологических позиций решится далеко не каждый исследователь. Он же сумел преодолеть ограниченность довлевшего ранее метода и попытался на хорошо им изученное и однажды уже интерпретированное взглянуть с новых позиций.

За несколько дней до кончины у меня была с ним краткая встреча на улице Сергея Орлова, неподалеку от старого здания университета. Я спросил: «Как дела?» Как-то по-стариковски крикнув, Юрий Клавдиевич ответил: «А-а-а! Лет слишком много!» То ли он не совсем точно понял, о чем я спрашивал, то ли ответил на какой-то свой внутренний вопрос. Но в словах его было какое-то предчувствие — задумал-то я еще много чего, да успею ли?

Наверное, много он не успел. Но главное сделал — показал, как можно прожить жизнь цельно и порядочно.

## Мои воспоминания о Ю. К. Некрасове

*Марина Сергеевна Черкасова,  
д. и. н., профессор кафедры теории,  
истории культуры и этнологии Вологодского  
государственного педагогического университета*

Юрия Клавдиевича Некрасова я узнала в первые же годы своей работы на историческом факультете ВГПУ (с сентября 1993 года). Он в течение многих лет был председателем государственных аттестационных комиссий, и мы тесно сотрудничали на выпускных экзаменах и защитах дипломных работ. Нередко в перерывах между обсуждениями Юрий Клавдиевич делился какими-нибудь интересными эпизодами своей студенческой и аспирантской учебы, рассказывал о поездках в Германию, о встречах с крупными учеными в Москве и Ленинграде. Мне в память врезалась его фраза, что «тогда я ни о чем, кроме Средних веков, не мечтал».

После своего приезда с докторской защиты в МГУ в ноябре 2001 года Юрию Клавдиевичу первому я подарила свой автореферат, а спустя несколько лет и книгу. Он мне потом говорил: «С интересом заглядываю в Ваше "Землевладение...". У меня ведь и бюргеры, и мужики ой как землю тоже ценили, денежки умели считать и при случае стремились их в нее вкладывать».

Потом несколько лет мы с ним вместе заседали в диссертационном совете. О чем думал он тогда, слушая про бесконечные колхозы и совхозы или же чиновничество советской эпохи? А может, соизмерял диапазон между собой-медиевистом и своим отцом Клавдием Васильевичем, историком партии? Мне кажется, сын здесь представлял существенный шаг вперед, хотя и в пределах одной — советской — эпохи. Юрия Клавдиевича я всегда уважала и за обширные знания по всеобщей и отечественной истории, и за какую-то неспешность в суждениях, умудренность, опытность, за принципиальность в отношении студентов. Это относилось и к суждениям относительно нашего недавнего прошлого, и к Великой войне, и к произошедшему на глазах нашего поколения объединению двух Германий. Последний раз в жизни нам довелось встретиться на ученом совете университета в мае 2006 года.

Бывая в Москве, я слышала самые высокие отзывы о нем как ученом-германисте и от молодых коллег-специалистов по медиевистике (М. А. Бойцова, на кандидатскую диссертацию которого Некрасов давал отзыв, от своего почти однокурсника И. С. Филиппова, от декана истфака МГУ академика Ю. С. Кукушкина, от уважаемых А. Л. Ястребицкой, А. А. Сванидзе, Л. П. Репиной). Юрий Клавдиевич и сам умел целеустремленно работать, и в других это ценил, в том числе в людях более молодого поколения, чем он сам. И о монографии А. В. Коптева (два десятка лет отдавшего истфаку ВГПУ) про колонат, и о книге И. С. Филиппова «Средиземноморская Франция в раннее Средневековье» Некрасов при мне отзывался с искренним уважением и восхищением. А какие добрые слова были им сказаны на юбилее А. В. Камкина в феврале 2000 года в адрес учебников «Истоки»! Причем ссылался Юрий Клавдиевич при этом и на мнение любимой внучки Саши.

Издание на последнем отрезке жизни трех капитальных монографий — свидетельство значительного научно-исследовательского потенциала, накопленного Юрием Клавдиевичем в течение многих лет работы. Сразу вспоминаются слова В. О. Ключевского о том, что в биографии ученого главные события — мысли, главные факты — книги. Да, книги — основное, чем по-настоящему увековечивает себя ученый, как ни выпренно это звучит. А ведь Некрасов писал и издавал их уже будучи пожилым человеком, обремененным болезнями. Да и время для исторического знания наступило нелегкое — рушились основы прежней методологии, но Некрасов творил за письменным столом (нашим основным «станком»), как средневековый мастеровой, неустанно продолжая труд, неспешный и нелегковесный. И этим стилем работы Юрий Клавдиевич остался мне дорог как ученый.

Важно и то, что все три книги Некрасова вышли именно в Вологде. Кто еще и когда по сложнейшей классической тематике, одна только прикосновенность к которой сама по себе может стать предметом гордости, окажется у нас на это способен? Живя в провинции, работая в провинциальном пединституте, освоить такие проблемы, такие источники, так знать иностранные языки и зарубежную научную литературу! Уже одним этим Юрий Клавдиевич составил честь вологодскому истфаку, став настоящим университетским профессором,

настоящим мэтром. Под стать и запавший в сердце его величавый облик — эта седая грива, неторопливость походки, скрытый юмор в разговоре.

Рискну еще сказать и о «неудобном». Ученый и политика. Повышенный интерес к ней у Юрия Клавдиевича в 1990-е годы в моих глазах авторитета ему не добавил. Думаю, что ученый может быть самодостаточен: выразиться в науке, вырастить учеников. А сфотографироваться рядом с Гайдаром или Хакамадой, участвовать в местных выборах — это уже из области тщеславия. На фоне собственных книг и обширных познаний это может оказаться несерьезным по сути и бесславным по результатам, хотя, конечно, превращения российских историков в политиков известны — вспомним П. Н. Милюкова, А. А. Кизеветтера, М. Н. Покровского.

В конце жизни Юрий Клавдиевич сумел организовать интересное историко-краеведческое исследование по Вологде, создать работоспособный творческий коллектив, по преимуществу молодой. И не случайно книга «Вологда в минувшем тысячелетии» вскоре после первого издания вышла вторично, имеет заслуженный успех у читателей, а Юрий Клавдиевич как руководитель проекта посмертно стал лауреатом Государственной премии Вологодской области.

Когда в мае 1996 года факультет и множество других людей прощались с профессором Петром Андреевичем Колесниковым, Юрий Клавдиевич прочел вот эти проникновенные строки:

Учитель! перед именем твоим  
Позволь смиренно преклонить колени!

И этими, кстати, тоже некрасовскими строчками, я хочу закончить свои краткие воспоминания о Юрии Клавдиевиче.

## Воспоминания о Юрии Клавдиевиче Некрасове

*Андрей Анатольевич Микешин,  
к. и. н., доцент кафедры всеобщей истории  
Вологодского государственного  
педагогического университета*

Когда в 2005 году мы отмечали 70-летний юбилей Юрия Клавдиевича, я и представить себе не мог, что скоро настанет день его кончины и кафедра будет готовить сборник, посвященный памяти нашего заведующего.

Я помню, как более двадцати лет назад впервые увидел его в лекционной аудитории — это был энергичный, подтянутый мужчина с проседью в волосах. Именно на его лекциях и семинарах для меня открылся богатый, красочный мир европейского Средневековья. В то же время Юрий Клавдиевич читал глубоко, его аргументация была отточенной, логика ясной, чувствовалась увлеченность предметом. «Я ходил на лекции к Некрасову, как на праздник», — говорил мой товарищ-однокурсник, впоследствии преподававший в Череповецком университете. Это мнение разделяли многие студенты.

Более близко я познакомился с Юрием Клавдиевичем, когда он стал руководителем моей курсовой, а затем и дипломной работы. Он охотно давал консультации, щедро делился идеями. Это помогало мне готовиться и к докладам на студенческих конференциях. Авторитет профессора Некрасова как медиевиста я почувствовал, когда впервые поехал на студенческую научную конференцию в Новгород. После моего выступления профессор истории Древнего мира сказал: «Доклад хороший. Я не знаю тонкостей темы, но я знаю Юрия Клавдиевича. И с плохим докладом его студент не поехал бы на конференцию в другой город».

Когда я после нескольких лет работы в сельских школах поступил в аспирантуру, моим научным руководителем стал профессор Некрасов. Научным руководителем Юрий Клавдиевич был требовательным и компетентным. Он направлял работу подопечного, ставил проблемы, не подталкивая к готовым выводам. Сегодня его бывшие аспиранты преподают на кафедре всеобщей истории ВГПУ, некоторые уже без него завершают работу над кандидатскими диссертациями.

ми. В Вологде складывалась школа медиевистики, но вот получит ли этот процесс развитие после ухода из жизни Ю. К. Некрасова?

Высокую оценку профессионализма Некрасова в разное время мне приходилось слышать от таких известных отечественных медиевистов, как И. А. Дворецкая, А. Л. Ястребицкая, Л. П. Репина, М. А. Бойцов, С. А. Фараджева, В. Л. Керов, О. В. Трофимова, Ю. И. Писарев, И. Л. Григорьева и других. Разумеется, изучать немецкую историю лучше всего в Германии, возможно в Москве или Санкт-Петербурге, и очень трудно в провинции. Занимаясь в областном центре проблемами раннего капитализма и Крестьянской войны в Германии, Юрий Клавдиевич добился успехов. Медиевистика стала главным делом его жизни.

Профессор Некрасов — личность многогранная. С ним было интересно побеседовать и о последних матчах нашей сборной, о футболистах прошлого и настоящего. Очень ценил он форварда своего любимого «Торпедо» Эдуарда Стрельцова. Поговаривали, что тот, кто хорошо знает последние матчи этого футбольного клуба, имеет шансы получить повышенный балл на экзамене. Полагаю, что это — шутка. Экзаменатором он был объективным. Неоднократно мы с ним сидели на защитах дипломных работ, принимали кандидатские экзамены. Исследовательский уровень работ он чувствовал прекрасно.

Юрий Клавдиевич любил праздничные посиделки на кафедре, был интересным рассказчиком. Личности медиевистов знаменитых и неизвестных, картины прошлых лет оживали перед глазами его собеседников. Трудно всю эту атмосферу передать словами.

Его не хватает на факультете. Идешь по коридору второго этажа и кажется, что откроется дверь кафедры, выйдет Юрий Клавдиевич, и вновь почувствуешь гордость от того, что работаешь рядом с настоящим ученым-историком.

## Воспоминания о наставнике

*Анна Викторовна Савина,  
старший преподаватель кафедры всеобщей истории  
Вологодского государственного  
педагогического университета*

В первый раз я увидела Юрия Клавдиевича в студенческой аудитории первого сентября 1997 года. Мы, первокурсники, с нетерпением ждали начала первой в нашей жизни лекции. Седовласый профессор, одним своим видом внушающий уважение и вселяющий трепет в сердца первокурсников, взошел на кафедру. Он должен был читать нам «Введение в историю». И вдруг Юрий Клавдиевич, вместо того чтобы начать открывать нам глубины науки, заговорил с неподдельным огорчением в голосе, сокрушенно покачивая головой: «Бедная, бедная принцесса! Такая красивая женщина, и надо же такому случиться!» Речь шла о произошедшей накануне трагической гибели принцессы Дианы... Помнится, мы переглянулись: было удивительно, что строгий с виду профессор, «небожитель» в наших глазах, так впечатлен и тронут этим, казалось, далеким от исторической науки событием. Так мы познакомились с Юрием Клавдиевичем — историком и человеком. Этот эпизод очень запомнился мне: первое впечатление, как известно, самое сильное.

А потом было еще много его лекций. И каждый раз он продолжал удивлять — своей живостью, непосредственностью реакций, эмоциональностью изложения. Средневековая история, конечно, сама по себе захватывающее явление, но, чтобы оживить ее, приблизить к студенту, зажечь интерес, нужен талант, который у Юрия Клавдиевича, несомненно, был. Благодаря его лекциям знакомые со школы образы Карла Смелого, Жанны д'Арк, Мартина Лютера и многих других обретали новые яркие краски, чтобы остаться в памяти большинства слушателей навсегда. При этом Юрий Клавдиевич прекрасно обходился без театральности, патетики и высокопарности — с хитрым прищуром, иронически или с грустью в голосе он доносил до слушателей живое дыхание истории.

Он всегда умел разряжать накаленную, неуютную атмосферу — на экзаменах, на защитах дипломов, на заседаниях кафедры — шуткой,

доброй улыбкой, воспоминаниями. Последние я, будучи аспиранткой Юрия Клавдиевича, слушала часто и с удовольствием. Он при случае рассказывал о годах учебы в школе, своих школьных приятелях, о том, как (если бы не травма!) чуть не стал футболистом. Футбол, конечно, был его неизбывной любовью — он мог бы, наверное, часами вспоминать, как играли Стрельцов или Гарринча. Любил рассказывать об учебе в Москве, о «зубрах» нашей науки, которых знал, с которыми общался и дискутировал, о мире советской медиавистики, который ему довелось узнать изнутри.

Как и подобает профессору, он был требователен, мог сурово отчитать, не гнушаясь резать «правду-матку» в глаза. При этом гнев его был неизменно справедлив, так что в итоге провинившемуся сердиться было не на что, оставалось только досадовать на себя. Несмотря на довольно крутой нрав, Юрий Клавдиевич не был замечен в авторитарности. Напротив, как преподаватель, как руководитель, он был весьма либерален, точнее, демократичен. Умел так общаться со студентами и аспирантами, что не возникало чувства пренебрежения или снисхождения, хотя «иерархия» в отношениях полностью соблюдалась. Речь не шла о заигрывании или панибратстве, демократичный стиль общения был органично присущ Некрасову.

Меня поражало его трудолюбие (он всегда был в работе над какой-нибудь книгой), его организованность (коллеги и аспиранты знали, что у него особый нерушимый распорядок дня), не говоря уже о широте его научного кругозора, методичности ума, высоких профессиональных качествах. Мне повезло учиться у Юрия Клавдиевича в качестве студентки и затем аспирантки, трудиться под его руководством на кафедре всеобщей истории в качестве преподавателя. Надеюсь оправдать чаяния, которые он возлагал на меня в отношении научной деятельности. Делать это легче, когда есть на кого равняться. У меня такой пример есть.

## О нашем профессоре

*Павел Николаевич Лебедев,  
аспирант кафедры истории Древнего мира Института  
восточных культур и Античности Российского  
государственного гуманитарного университета*

Юрий Клавдиевич Некрасов читал нам курс истории Средних веков классического периода во втором семестре второго курса. Это было в 2004 году. Знакомство наше началось в виде шутки, сделанной сразу же после представления: «То меня именуют Юлием Клавдиевичем, подразумевая, видимо, римскую династию, то Юрием Юльевичем... Вы не путайте!» Это был для нас первый пример той непринужденной атмосферы, ничуть не стесняющей живой интерес к курсу формальной строгостью, которая установилась и поддерживалась на всем протяжении учебного курса. И сам по себе интересный период в рассказах Юрия Клавдиевича просто расцвел, поражая яркостью образов и жизненностью описаний.

Характерной чертой лекций профессора Некрасова было то особенное внимание, которое он уделял героям средневековой эпохи, отдельным личностям. Как ни странно, наука о людях прошлого во многих случаях толком не обращает внимания на отдельную человеческую личность, витая в сферах много более обобщенных или абстрактных. Юрий Клавдиевич неоднократно показывал и доказывал нам, что судьбы государств и учений вершили зачастую именно личности, герои своего времени. О каждом упоминаемом им значимом историческом деятеле находились у него особые слова, порой точные детали-определения: «великий мастер народной проповеди», «выглядел простофилей, но какое же это было обманчивое впечатление», «он был наиболее слабым среди князей, роста маленького, но княжество свое увеличил в четырнадцать раз», «бездарный полководец, глупый политик, зато буйного нрава»... Историю Средних веков благодаря Юрию Клавдиевичу мы увидели с человеческим лицом, не исключающей и истории взаимоотношений мужчин и женщин в различных ситуациях и эпохах. Мы убедились, что французская поговорка «шерше ля фам» порой совершенно справедливо звучала в рассказе о тех или иных событиях.



*Ю. К. Некрасов за рабочим столом. 2005 год*

В то же время тщательнейшим образом разбирались на лекциях и теоретически сложные проблемы, рассказ о которых сопровождался описанием хода дискуссий по поводу путей их разрешения и трактовки. Профессор Некрасов умел объяснить доступно и проблему происхождения средневекового города, и различные аспекты аграрной истории, проблемы истории и положения католической церкви в Средние века... и, конечно же, особенно историю периода Реформации, крайне запутанную и насыщенную множеством еще ожидающих своего ответа вопросов. Всё это подавалось очень доступно и исчерпывающе ясно. Даже трудно ответить, какими средствами этой ясности для нашего понимания предмета добивался преподаватель... Мы уверены, что дело тут в самой личности Юрия Клавдиевича и в его глубочайшем знании эпохи, огромном опыте и возникшем на этой почве подлинном искусстве историка.

Помню, как, например, при рассказе о современных теориях образования раннесредневековых городов профессор Некрасов порой ненароком обнаруживал перед нами личное знакомство с тем или иным видным исследователем, дополняя его позицию по проблеме несколькими яркими штрихами из опыта личного общения.

Кто-то с нашего курса очень точно заметил, что на лекции по Средним векам ощущаешь себя словно в сказке, в исторической сказке. Неизвестно, тембр ли речи, глубина и насыщенность тона, периодические небольшие личностные зарисовки, логическая цельность рассказа Юрия Клавдиевича создавали эту неповторимую атмосферу (более никогда нами не испытанную на других учебных курсах), но мы все ею искренне наслаждались.

Главное, что сами лекции проходили для нас не по разные стороны преподавательской кафедры, но как будто в едином действе. Наш профессор никогда не пытался установить дистанцию или отстраниться от современной жизни. Он всегда мог рассказать какую-нибудь поучительную историю (порой из своего богатого жизненного опыта) или прокомментировать актуальную новость (например, причины победы российской сборной над сборной Греции на чемпионате мира по футболу) и никогда не оставлял без внимания задаваемые ему вопросы (которых всегда находилось порядочно, хотя вообще это на нашем курсе не было правилом).

И, что весьма ценно и значимо для студентов, для подготовки к экзамену по курсу Юрия Клавдиевича в поисках ответов на важнейшие вопросы было незачем заваливать свой стол различными учебниками и пособиями, так как на протяжении лекционного курса всё необходимое излагалось с достаточной полнотой и подробностью. Зато можно было уделить время знакомству со специальной литературой по какой-либо особенно заинтересовавшей теме.

Мы искренне уважали профессора Юрия Клавдиевича Некрасова и благодарны ему за ту эпоху, которую он нам подарил.

## Книги остаются...

*Марина Викторовна Васильева,  
зав. кафедрой всеобщей истории ВГПУ,  
зав. издательским отделом ООО «Древности Севера»*

*Александр Валерьевич Суворов,  
директор ООО «Древности Севера»*

Нам довелось быть в разное время и учениками, и коллегами Юрия Клавдиевича. Наши встречи с ним были частыми, и носили они главным образом деловой характер, были посвящены решению насущных рабочих вопросов. Но зачастую это сотрудничество переходило на иной уровень — уровень совместного творчества, сопереживания общему делу. Наверное, по прошествии времени будут помниться именно эти эмоционально насыщенные моменты совместного преодоления трудностей, удовлетворения результатами труда и радости общих успехов. Память обладает особым свойством: обращаясь к событиям прошлого, сквозь дымку забвения перестаешь видеть повседневное и суетное, но как будто яснее различаешь значимость событий, суть отношений.

Будучи гораздо моложе Юрия Клавдиевича, мы воспринимали его как умудренного опытом человека, авторитетного руководителя и наставника. Его суждения были основаны на жизненном опыте и научной эрудиции, а планы базировались на взвешенном представлении о возможности их осуществления. Воздушных замков Некрасов не строил. Ему, выросшему в непростые годы и прошедшему хорошую жизненную школу, было присуще какое-то особое понимание окружающей реальности. Казалось, ему были известны направления вращения и сила движения тех разновеликих приводных ремней и рычагов общественной машины, которые могли способствовать или же оказывать сопротивление реализации того или иного замысла. Как опытный педагог и руководитель он хорошо понимал людей, здраво оценивал их стремления, знания и потенциал. И, чутко прислушиваясь к чужим аргументам и мнениям, готов был разделить их и при необходимости принять на вооружение. Умение увидеть и оценить деловые и творческие способности людей запомнилось как одно из важных качеств Юрия Клавдиевича.

И еще в нашей памяти сохраняются дела, которые выдерживают проверку неумолимым натиском времени. Такими делами для Юрия Клавдиевича прежде всего были книги. В последнее десятилетие в издательстве «Древности Севера» совместно с Некрасовым нам удалось воплотить в жизнь несколько интересных замыслов. К их числу относятся публикации двух его фундаментальных монографий, межвузовского сборника научных трудов и двух научно-популярных книг серии «Вологда в минувшем тысячелетии» («Очерки истории города» и «Человек в истории города»). Трепетное отношение Юрия Клавдиевича к изданию результатов научного труда сквозило во всём: от выверенной фактографии, часто опиравшейся на его собственные переводы со старонемецкого, до не раз правленной стилистики, тщательного оформления рукописи и внимания к подготовке оригинал-макета. Еще и сейчас увесистые папки собственноручно отпечатанных Юрием Клавдиевичем на пишущей машинке листов, чуть пахнущие крепким табаком, и папки с его редакторской правкой занимают немалое место в нашем издательском архиве. Ясности и стилистической завершенности он требовал и от авторов, с которыми работал как научный редактор. Создание большой единой книги из разнородных рукописей коллег-историков, работников музеев, архивов и библиотек требовало немалых трудов всех членов редколлегии. «Ну-у-у, Марина!» — порой разводил руками Юрий Клавдиевич, раскладывая листы, казалось, завершенной, но в очередной раз переделанной нами вёрстки с новыми иллюстрациями, правками и вставками. И, водрузив на переносицу очки и взяв ручку, тут же погружался в материал, чутко прислушиваясь к нашим пояснениям и обоснованиям. Стремление исполнить работу творчески, как можно лучше, было ему понятно. И он не жалел на это сил и времени. А с каким удовольствием Юрий Клавдиевич от корки до корки перечитывал только что вышедшие в свет (до этого вычитанные множество раз в процессе их подготовки) книги!

Закономерно, что Ю. К. Некрасов как редактор книги «Вологда в минувшем тысячелетии. Очерки истории города» удостоен Государственной премии Вологодской области. Жаль, что посмертно...

Хочется думать, что книгам, в создании которых участвовал Юрий Клавдиевич, уготована долгая жизнь. Пусть долгой и благодарной будет и память об этом человеке.

П. Н. Лебедев (Москва)

**Учение о демонах в христианской апологии II века н. э.**

Христианство в I—II веках н.э. претерпевает значительные метаморфозы, наиболее ярко выразившиеся в существенной трансформации учения из революционной и ориентированной на радикальные перемены в мироустройстве идеологии в более адекватную существующим условиям Pax Romana религию и в силу этого приемлемую для широких кругов античного общества. Если представления о мире христиан I века н.э. были насыщены эсхатологическими ожиданиями и проникнуты стойким неприятием языческой Римской империи (настроения эти отражены в полной мере в Откровении Иоанна Богослова), то II век ставит перед новой религией проблему выработки курса на длительное существование в мире.

Именно в рассматриваемый период появляется такой новый жанр раннехристианской литературы, как апологетические сочинения (т.е. защищающие веру). Апологии были призваны определенным образом разрешить возникшие перед христианством проблемы: изменить негативные представления языческого большинства империи о последователях этой религии и объяснить самим христианским общинам как существовать в окружающем римском языческом мире. В сочинениях II века н.э. отчетливо прослеживается стремление вступить в диалог с римским языческим миром, что отражается особым образом и в апологетике, и в более близких к простому народу произведениях (которые в большинстве своем церковь позже признает апокрифическими) — деяниях апостолов и иных персонажей священной истории. Если апокрифические деяния апостолов<sup>1</sup> показывают отношение христиан к различным аспектам языческого мира на уровне массового сознания (например, императоры в них выступают как защитники христианства или же терпят немедленное наказание за преследование его<sup>2</sup>), то хри-

<sup>1</sup> Строгое разделение христианских текстов на апокрифические и канонические произошло только после утверждения собственно христианского канона на Лаодикийском соборе в 363 году.

<sup>2</sup> См.: Свенцицкая И. С. Христиане и императорская власть в апокрифических сказаниях II—IV вв. (Переосмысление истории) // Античное общество — IV: Власть и общество в Античности. — СПб., 2001.

стианская апология представляет взгляд на актуальные для развивающейся религии проблемы христианской интеллектуальной элиты.

Данный социальный слой в христианстве А. Д. Рудоквас предлагает разделять на две группы, причем к «собственно христианской интеллигенции, чье мировосприятие проявлялось в большей степени в русле формирующейся “церковной культуры”» относятся апологеты; вторая же группа — интеллигенция «светская» (принявшая христианство), которая в большей степени воспроизводит языческую культурную традицию<sup>3</sup>. В данной статье рассматривается именно творчество апологетов, так что используемое понятие «христианская интеллектуальная элита» относится именно к первой выделенной группе.

Авторы сочинений в защиту веры II века н.э. — люди с хорошим образованием, полученным в недрах классической античной системы воспитания и обучения, так что и некоторое проникновение античного культурного опыта в эти христианские произведения неизбежно<sup>4</sup>.

Исходя из общей совокупности имеющихся у древних авторов сведений о жизни и деятельности Аристиды, можно заключить, что до обращения к христианству Аристид жил в Афинах и занимался философией<sup>5</sup>. Так как апология данного автора была обнаружена в различных редакциях (греческая, сирийская и армянская), то в силу ряда разночтений относительно ее точной даты и адресата в исторической науке уже долго ведутся споры: была ли она адресована императору Адриану (соответственно ок. 125–126 годов н.э.) или же Антонину Пию (но не

---

<sup>3</sup> Рудоквас А. Д. Христианская интеллектуальная элита и культ императора // Интеллектуальная элита античного мира: Тезисы докладов научной конференции 8–9 ноября 1995 года. — Сайт Центра Антиковедения Санкт-Петербургского Государственного университета: <http://centant.ru.ru/centrum/publik/confcent/1995-11/rudokvas.htm>

<sup>4</sup> О заимствованиях литературного характера см.: Жолудь Р. В. Начало православной публицистики: Библия, апологеты, византийцы. — Воронеж: Воронеж. гос. ун-т, 2002. — С. 42–44.

<sup>5</sup> Об уровне владения Аристидом из Афин философией есть различные мнения. Если Н. И. Сагарда считал, что философствования Аристиды не выходят за доступные любому образованному человеку того времени рамки, то А. И. Сидоров отстаивает более высокое мнение о философском профессионализме Аристиды. См.: Сидоров А. И. Курс патрологии. — М.: Русские огни, 1996. — Раздел II. Гл. 2.

позднее 147 года н.э.)<sup>6</sup>. Сравнительно небольшое по объему (17 глав) произведение Аристида представляет большой интерес как самый ранний полностью сохранившийся для исследования текст<sup>7</sup>.

Святой Иустин, философ и мученик, родился в образованной семье римского чиновника в Палестине (в городе Флавианополис), получил классическое языческое образование: согласно его собственным упоминаниям, изучал стоическую и платоническую философию<sup>8</sup>. Позднее переехал в Рим, где проповедовал христианскую веру и ок. 161–167 годов н.э. после обвинения в принадлежности к христианству<sup>9</sup> принял мученическую кончину. Около 150 года н.э. написал свою первую апологию, обращенную к римским императорам Антонину Пию и Марку Аврелию<sup>10</sup>; а в 161 году н.э. Иустин после инцидента в Риме, когда были казнены несколько христиан, адресует уже римскому сенату значительно более краткую вторую апологию<sup>11</sup>. В промежутке между этими двумя сочинениями была еще сделана запись спора Иустина с евреем по имени Трифон, происходившего в Эфесе, представляющая в форме диалога столкновение двух религиозных мировоззрений — христианства и иудаизма<sup>12</sup>.

---

<sup>6</sup> См., например, обзор мнений: Керн К. Э. (архимандрит Киприан). Патрология. — М.; Париж: Свято-Сергиевский православный богословский институт в Париже, 1996. — Т. 1. Гл. VIII.

<sup>7</sup> Аристид Философ. Апология, которую афинский философ Аристид держал пред императором Адрианом о почитании Бога Всемогущего / Пер. с др.-греч. А. Покровского // Золотое слово Священного Предания. I–III века. — Вып. 5. — М.: Русская историко-филологическая школа «Слово», 2000. — С. 6–23.

<sup>8</sup> Иустин Философ. Диалог с Трифоном иудеем, 2.

<sup>9</sup> Преследование христиан за *pomen ipsum* (само имя) объясняется спецификой восприятия этой религии римскими властями. Отказываясь от исполнения императорского культа (по сути своей, не представляющего собой целостной религии), христиане таким образом как бы совершали публичные акты выступления против римской власти (не пройдя своеобразный тест на лояльность — соблюдение культа).

<sup>10</sup> Иустин Философ. I Апология // Св. Иустин, философ и мученик. Творения. — М.: Паломник — Благовест, 1995. — С. 31–105.

<sup>11</sup> Иустин Философ. II Апология // Там же. — С. 105–125.

<sup>12</sup> Иустин Философ. Диалог с Трифоном иудеем // Страницы Андрея Лебедева. — Святоотеческое наследие: <http://www.pagez.ru/lsn/0502.php>

Свидетельства об Афинагоре Афинском у ранневизантийских авторов туманны и противоречивы, но можно вслед за А. В. Муравьевым принять проходящую в них общую мысль, что он «проповедовал христианство, сохраняя мантию философа»<sup>13</sup>. Впрочем, согласно упомянутому же автору, не следует преувеличивать глубины знаний философии данным апологетом; «очевидно, что Аристотеля наш апологет едва ли читал как такового»<sup>14</sup>, то есть знал по сборникам и антологиям, распространенным в поздней Античности и содержащим избранные места из различных авторов (часто и с комментариями, служащими для ученых целей). Равным образом с осторожностью следует воспринимать и эпитет «Афинский», который может быть просто почетным прозвищем как дань его образованности и достижениям на философско-богословском поприще. Более вероятна связь Афинагора с училищем в Александрии, что, впрочем, является темой напряженных дискуссий в историографии<sup>15</sup>. По всей вероятности, апология данного автора «Предстательство за христиан» была написана в 176–177 годах н.э. и адресована непосредственно императорам Марку Аврелию и Коммоду<sup>16</sup>.

Относительно Татиана, исходя из некоторых его собственных высказываний и замечаний ряда иных христианских писателей о нем, можно делать вывод о его сирийском происхождении. По мнению Д. Е. Афиногенова, Татиан получил греческое философско-риторическое образование<sup>17</sup>, и сам в завершение своего сочинения «Слово к эллинам» отмечает о себе: «воспитанный сначала в ваших учениях, а затем в тех, которые берусь проповедовать ныне». Согласно святому Иринею Лионскому и Евсевию Кесарийскому, в Риме он был учеником святого Иустина. Под конец своей жизни Татиан стал основателем еретической секты энкратитов. О датировке его апологии «Слово к

<sup>13</sup> Муравьев А. В. «Этот муж проповедовал христианство, сохраняя мантию философа...» // Раннехристианские апологеты II–IV веков: Переводы и исследования. — М.: Ладомир, 2000. — С. 39–44.

<sup>14</sup> Там же. — С. 43.

<sup>15</sup> Там же. — С. 40–41.

<sup>16</sup> Афинагор Афинский. Предстательство за христиан / Пер. с др.-греч. А. В. Муравьева // Раннехристианские апологеты II–IV веков: Переводы и исследования. — М.: Ладомир, 2000. — С. 45–79.

<sup>17</sup> Афиногенов Д. Е. Татиан и его «Слово к эллинам» в историческом контексте // Там же. — С. 80–92.

эллинам» единого мнения на настоящий момент нет, но можно предполагать, что она была написана либо непосредственно после смерти святого Иустина, либо в непосредственно следующий за этим период. Решение вопроса об адресате данного произведения также представляет собой сложную задачу (кого автор понимал под словом «эллины»), убедительный вариант решения которой предложен Д. Е. Афиногеновым: Татиан обращается ко всему эллинскому обществу, которое можно понимать как некое единство цивилизации (связанное общим языком, образованием, ментальностью, групповой ориентацией, образом жизни и религиозными представлениями)<sup>18</sup>.

Относительно родоначальников латинской апологетики Марка Минуция Феликса и Квинта Флоренса Септимия Тертуллиана (оба из североафриканских территорий Империи, которые традиционно поэтому считаются родиной латинского богословия), сомнений в отношении их образованности не возникает. Минуция Феликса чуть более поздние авторы<sup>19</sup> единодушно именуют «известным римским адвокатом». О своей судебной практике он упоминает и сам<sup>20</sup>. Тертуллиан же известен как человек глубокого риторического и философского образования, что позволило ему вкупе с блестящими способностями к рассуждению стать знаменитым римским юристом<sup>21</sup>. Уже в III веке (после 207 года) он впал в признанное церковью еретическим учение монтанизм. Апологии обоих авторов создаются в самом конце II века н.э., а установление очередности их создания представляет собой отдельную проблему, на которой в настоящей работе останавливаться не представляется целесообразным<sup>22</sup>. Мину-

<sup>18</sup> Афиногенов Д. Е. Татиан и его «Слово к эллинам»... — С. 80–92.

<sup>19</sup> Имеются в виду Лактанций (*Divinae institutiones*, V. 1) и блаженный Иероним (*De viris illustribus*, 58). См.: Фокин А. Р. Латинская патрология. — Т. 1. — М., 2005. — С. 28.

<sup>20</sup> «После трудов по судебным занятиям наступила для меня свобода в пору собирания винограда». (Марк Минуций Феликс. Октавий, 2.)

<sup>21</sup> Из древних авторов указать следует прежде всего на Евсевия Кесарийского (*История церкви*, II.2). Предполагается также, что упоминаемый в *Дигестах* (XXIX.1.23; 2.30) и *Кодексе Юстиниана* (V.70.7) юрист Тертуллиан — одно лицо с апологетом Тертуллианом. О жизни Тертуллиана см. также: Фокин А. Р. Латинская патрология. — Т. 1. — М., 2005. — С. 44–47.

<sup>22</sup> См., например, обзор мнений по данному вопросу: Керн К. Э. (архимандрит Киприан). Указ. соч. — С. 153–154.

ций Феликс написал диалог «Октавий», где представлен спор язычника Цецилия с христианином Октавием<sup>23</sup>; а Тертуллиан адресовал римским властям Карфагена трактат «Апологетик» (Apologeticus)<sup>24</sup>.

Завершая разговор об источниковой базе исследования, необходимо отметить, что непосредственно указываемый христианскими авторами адресат сочинений ни в коей мере не исключает возможности широкого их использования в проповеднических целях как перед языческой аудиторией, так и в среде самих раннехристианских общин (в большинстве своем состоящих из вчерашних язычников). Однако основным адресатом выступает просвещенная часть античного общества, способная воспринять аргументы христианских интеллектуалов философского характера и проследить за сложными логическими построениями.

Демонология апологетов II века н.э. представляет для исследования особый интерес как сфера контакта складывающегося и оформляющегося христианского учения с античным мировоззрением в целом. Раннехристианское учение о демонах несет на себе некоторый отпечаток народных представлений (в указанный период можно говорить о широком пополнении рядов христиан за счет прежде языческого населения), содержит следы влияния античных философских систем и представлений (само образование авторов предполагает невозможность абсолютного и безоговорочного разрыва с античной культурной традицией) и отражает особенности христианских представлений обо всем земном мире (который прежде всего предстает в сознании как *Rex Romana* — римский мир) и месте христиан в нем. Особую значимость

---

<sup>23</sup> Марк Минуций Феликс. Октавий / Пер. с лат. протоиерея Петра Преображенского // Сочинения древних христианских апологетов. — СПб., 1895.

<sup>24</sup> Тертуллиан. Апологетик // Отцы и учителя церкви III века: Антология в 2-х томах. Т. 1: Климент Александрийский, Тертуллиан / Сост. П. Алфеев. — М.: Изд-во «Либрис», 1996. Латинский текст «Апологетики» на сайте Российской Христианской государственной академии: <http://antology.rchgi.spb.ru/Tertullianus/Apology.htm>. Далее в статье ссылки на указанные выше произведения (сноски 7, 10, 11, 12, 16, 17, 23, 24) будут даваться как: Арист., Апол., I, Апол., II, Диал., Пред., Слово, Окт., Терт. (соответственно). Арабской цифрой обозначается в зависимости от источника — глава, раздел или пункт (по принятому в научных изданиях делению текста). Прямые скобки выделяют предлагаемые авторами используемых переводов добавления.

подобным изысканиям придает то, что апологетика указанного периода станет важнейшим источником и фактором формирования учения христианской церкви<sup>25</sup>.

Отечественная историография христианской демонологии преимущественно представлена исследованиями средневековых и ренессансных представлений о демонах<sup>26</sup>. Можно отметить, что раннехристианское учение о демонах так или иначе выделяется отдельно в работах синодального характера, т.е. различных курсах патрологии<sup>27</sup>. Однако небольшие по объему разделы «демонология и ангелология» по некоторым из «отцов церкви» содержат в большей степени описание и изложение, чем рассуждение и анализ.

Из непосредственно светской науки особого внимания заслуживает замечательная статья профессора А. А. Спасского по демонологии древней церкви, появившаяся в 1907 году на страницах журнала «Богословский вестник»<sup>28</sup>. В указанной работе непосредственно приводится обширный источниковый материал и предпринимаются первые попытки анализа демонологических воззрений апологетов и начал экзорцизма в христианстве. Также следует отметить написанную в годы революции и гражданской войны работу профессора П. Ф. Преображенского «Тертуллиан и Рим», опубликованную только в 1926 году, где есть небольшой раздел (всего несколько страниц) о демонологических воззрениях Тертуллиана<sup>29</sup>. Историография истории христианства советского периода приняла на вооружение тезис о том, что «те античные боги, которым не нашлось места среди христианских святых, были превращены в обитателей христианского ада — дьяволов, бесов.

---

<sup>25</sup> См., например: Вдовиченко А. В. Христианская апология // Раннехристианские апологеты... — С. 36.

<sup>26</sup> См., например: Демонология эпохи Возрождения (XVI–XVII вв.) / Общ. ред. М. А. Тимофеева. — М.: РОССПЭН, 1996; Махов А. Hostis antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. — М.: Интрада, 2006.

<sup>27</sup> См., например: Сидоров А. И. Указ. соч.; Керн К. Э. (архимандрит Киприан). — Указ. соч.

<sup>28</sup> Спасский А. А. Вера в демонов в древней церкви и борьба с ними // Богословский вестник. — 1907. — Т. 2. — С. 357–391.

<sup>29</sup> Преображенский П. Ф. Тертуллиан и Рим. — М., 1926. — С. 95–98.

демонов»<sup>30</sup>. В данной концепции (несмотря на содержащееся в ней справедливое заключение о влиянии притока языческого населения на развитие вероучения) не оставалось пространства для изучения особого механизма подобного превращения или места для столкновения различных мнений, так что исследование проблемы на некоторое время остановилось. Среди современных работ, посвященных истории христианства, некоторые замечания по демонологии содержатся в исследованиях И. С. Свенцицкой, преимущественно по материалам апокрифической литературы<sup>31</sup>.

В зарубежной историографии интерес к рассматриваемой проблематике выражается в большей степени опять же в обращении к исследованию средневековой демонологии и библейских (ветхо- и новозаветных) аспектов учения о демонах<sup>32</sup>. Некоторое внимание нашему предмету исследования (впрочем, скорее на уровне анализа общехристианских тенденций, а не непосредственно на материале апологетики) уделяется в связи с изучением становления и развития образа дьявола в христианстве (например, в работах известного американского историка и философа Джеффри Бартона Рассела)<sup>33</sup>.

Таким образом, можно заметить, что демонология христианской апологии II века н.э. требует дальнейшего исследования в свете различных концепций и критического анализа. На настоящий момент количество возникающих в связи с соприкосновением с подобной темой

<sup>30</sup> Голубцова Н. И. У истоков христианской церкви. — М.: Наука, 1967. — С. 78. См. также: Штаерман Е. М. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи (Италия и Западные провинции). — М.: Изд. АН СССР, 1961. — С. 292. Подобная же концепция использовалась и стоящими на тех же методологических позициях зарубежными исследователями. См., например: Донини А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана) / Пер. с итал. — М.: Политиздат, 1989. — С. 281.

<sup>31</sup> Свенцицкая И. С. Первые христиане и Римская империя. — М.: Вече, 2003. — С. 221–230.

<sup>32</sup> См., например: Davies T.W. Magic, Divination, and Demonology among the Hebrews and Their Neighbors. — London, 1898; Robbins R.H. The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology. — New York, 1959; Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds: Papers Presented in Honor of Edith Porada. — Mainz on Rhine, 1987; Gettings F. Dictionary of Demons. — London, 1988.

<sup>33</sup> См., например: Рассел Д. Б. Дьявол. Восприятие зла с древнейших времен до раннего христианства. — СПб.: Евразия, 2001.

вопросов значительно превышает число обоснованных ответов. Особое внимание привлекают проблемы новаций в апологетической демонологии по отношению к ветхо- и новозаветной демонологии, параллелей в апологетической демонологии как комплексе представлений христианской интеллектуальной элиты и в свойственных «народному христианству» представлениях (которые выражаются с наибольшей четкостью в апокрифической литературе), выделения характерных особенностей демонологических представлений в апологиях II века н.э. (о происхождении, сущности, деяниях и защите от демонов).

По справедливому замечанию И. С. Свенцицкой, образ сатаны, достаточно неопределенный в Ветхом Завете, и в новозаветных Евангелиях не занимает существенного места, так как спасение человека зависит прежде всего от его веры и личного поведения, но не от приисков неких духов<sup>34</sup>. Чаще всего демоны упоминаются в Евангелиях и посланиях апостола Павла, причем подразумевается, что есть некие духовные существа, свободные творить добро или зло (последние и есть демоны)<sup>35</sup>. В большинстве случаев силы эти выступают как враждебные по отношению к человеку.

Приступая к анализу демонологических представлений различных апологетов II века н.э., следует прежде всего отметить их сложность и противоречивость. Например, если в Откровении Иоанна Богослова (по мнению И. С. Свенцицкой, созданном в конце 60-х годов I века н.э.<sup>36</sup>) образ дьявола (и, соответственно, связанных с ним сил) ассоциируется с водой и воздухом (Еф. 2:2, Отк. 12:15–16; 13:1; 17:1)<sup>37</sup>, то уже в апологии Аристида Философа мы встречаем: «Богу служит ветер, ангелам — огонь, демонам — вода, людям — земля» (Арист., 2.10); вода же «существует для употребления людей и находится у них в подчинении, и грязнится, и портится, и изменяется под влиянием тепла, холода или окраски, и служит для мытья всяких нечистот» (Арист., 5.1). Налицо определенные перемены в расстановке соответствий стихий и сил. В сочинениях святого Иустина сложно выделить какие-либо конкретные замечания о соответствии демонов со стихиями, помимо неодно-

<sup>34</sup> Свенцицкая И.С. Первые христиане... — С. 221–222.

<sup>35</sup> Рассел Д.Б. Указ. соч. — С. 271.

<sup>36</sup> Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. — М.: Политиздат, 1987. — С. 197.

<sup>37</sup> Рассел Д.Б. Указ. соч. — С. 280.

кратных заключений насчет неизбежного для демонов наказания в огне («будут заключены в вечном огне» I Апол., I, 8)<sup>38</sup>. Согласно «Представительству за христиан» Афинагора, демоны, «ниспавшие с небес, обитают в воздухе и на земле» (Пред., 25). «Слово к эллинам» описывает духовный состав демонов «наподобие огня или воздуха» (Слово, 15), что, впрочем, не есть собственно само описание демонической природы, но только пояснение специфики их состояния — «духовного» (однако факт подобного сравнения предполагает заметное сходство в природе, на что следует обратить внимание). Тертуллиан в данном отношении более конкретен: демоны «обитают в воздухе, находятся в соседстве с звездами» («habent de incolatu aeris et de vicinia siderum»; Терт., 22).

Таким образом, идеи послания апостола Павла к Ефесянам о дьяволе как «князе, господствующем в воздухе», (Еф., 2:2) и Откровения Иоанна Богослова о «выходящем из моря звере» (Отк., 13:1) находят определенное развитие и преломление в апологетической литературе. Наибольшее распространение получает именно связь демонических начал с воздушной стихией (с водой в меньшей степени, так как подобное мнение заметно только в самой ранней из апологий). Подобная эволюция христианских представлений показывает, что религия находится в процессе развития и в недрах ее не прекращаются напряженные идейные искания в различных областях учения.

О свойствах демонической природы мы находим более единообразные суждения в рассматриваемых произведениях: бесплотны, неосязаемы, с пронизательной натурой (проникают сквозь любые препятствия)<sup>39</sup>. Афинагор Афинский и Тертуллиан сообщают, что «они привязаны к крови жертв и ею услаждаются» (Пред., 26; см. также Терт., 22). По вопросу незримости есть некоторые расхождения у разных авторов: если у Тертуллиана демоны однозначно незримы (Терт., 22), то согласно Татиану «для охраняемых духом Божиим зримы и тела демонские» (Слово, 15). В «Слове к эллинам» постулируется еще в довольно расплывчатой форме идея бессмертия демонов, согласие с чем можно в косвенной форме увидеть и у других апологетов<sup>40</sup>. Однако в пределах одной 14 главы, наряду с упоминанием о том,

<sup>38</sup> См. также: I. Апол., 28, 52.

<sup>39</sup> См.: Слово, 14, 15; Окт., 27; Терт., 22.

<sup>40</sup> Слово, 15. Ср.: «существуют издревле» (Апол., I, 5).

что «прегрешения упомянутых демонов отягчаются благодаря бесконечной жизни», есть и положение — «умирают эти демоны не так легко, потому что лишены плоти». Вероятно, здесь следует исходить из следующего замечания Татиана о демонах — «и сами умирают всякий раз, когда научают греху своих последователей» (Слово, 14). Правильным будет понимать это как нравственную смерть, что подтверждается самим ходом изложения мысли апологетом. Впрочем, применимое к данному случаю объяснение оказывается бессильным перед замечанием относительно участи отпавшего от Бога первородного демона: «И тот, возникший по образу Божию, когда покинул его более могущественный дух, стал смертен, а из-за грехопадения и безумия назван был первородным демоном» (Слово, 7). Окончательное объяснение указанному противоречию на настоящий момент найти затруднительно, но можно выдвинуть гипотезу, что этот некто (равно как и последовавшие за ним) не имеют вечной жизни в Царствии Небесном (а жизнь вечная возможна только в Истине, в Слове). Довольно специфическим выглядит на фоне других сочинений в защиту веры заключение относительно природы демонов в «Слове к эллинам», что «они суть отблески вещества (вероятно, под этим Татиан понимает некую первичную субстанцию, созданную Богом, из которой произошел мир. — *П. Л.*) и зла» (Слово, 15), на основании чего делается вывод о невозможности для них покаяния.

В решении апологетами вопроса о происхождении демонов можно предполагать наличие некоторого влияния апокрифической традиции. Излагаемая рассматриваемыми авторами история об отпадении части ангелов от Бога по причине влечения к смертным девам и появлении от подобных связей неких исполинов («которые суть собственно демоны»: Пред., 24) представляет собой дальнейшее развитие лаконичных и довольно неясных пунктов шестой главы Книги Бытия (Быт. 6:1–4). В данном случае вероятным представляется заключение об использовании христианами писателями II века н.э. конкретного ветхозаветного апокрифа, обладавшего немалым авторитетом в указанный период — Книги Еноха, где и приводится подробно вышеописанная версия грехопадения ангелов. Знакомство рассматриваемых христианских авторов с Книгой Еноха не вызывает сомнений (например, Тертуллиан в четвертой главе своего сочинения «Об идолопоклонстве» прямо на нее ссылается; знают ее и ссылаются на нее также Климент Александрийский и

Ориген<sup>41</sup>), что подтверждается и сходством в описании происхождения демонов<sup>42</sup>. Предложенное профессором А. А. Спасским объяснение подобного единодушия апологетов заимствованием из «Иудейских древностей» Иосифа Флавия<sup>43</sup> не выдерживает критики (хотя бы потому, что указанный античный автор в 3 главе I книги своего сочинения предельно краток и не называет плод союза ангелов с женщинами демонами). Использование апокрифической традиции в данном случае выражает стремление к объяснению туманных мест из Писания в духе античного рационализма, которое (иногда в незначительной степени) так или иначе пронизывает апологетику как жанр, адресованный прежде всего язычникам и использующий соответствующий «культурный язык».

Впрочем, можно говорить о сходстве в описании упомянутого сюжета, но не о его тождестве у различных христианских писателей. Непосредственно в связи с вопросом о происхождении возникает и проблема соотношения понятий «демоны», «ангелы», «злые ангелы» и т. д. В апологетике II века н. э. можно увидеть различные позиции по данному поводу. Если Афинагор дает теоретическое обоснование (хотя и туманное) различия павших (злых) ангелов и демонов<sup>44</sup>, то у Татиана демонами называются обе категории отпавших от Бога ангелов — одни «перешли в более чистое состояние», другие же «избрали худшее в веществе и ведут себя подобно ему» (Слово, 12). Концепция происхождения демонов в «Слове к эллинам» снова (как и в случае с природой демонов) отличается определенным своеобразием — особое значение в грехопадении людей и ангелов приобретает некто «первородный» и

<sup>41</sup> Например, отношение в христианском мире к Книге Еноха описывает английский ученый, преподаватель языка и литературы Нового Завета Лондонского библического колледжа Дональд Гатри. См.: Гатри Д. Введение в Ветхий Завет // Русские страницы Biblical studies: <http://www.biblicalstudies.ru/Books/Gatri24.html> (существует и печатный вариант, оказавшийся до сих пор недоступным автору настоящей работы: Гатри Д. Введение в Новый Завет. — СПб. 1996).

<sup>42</sup> Ср.: Прел., 23–25; Апол., II.5; Слово, 8; Окт., 26; Терт., 22.

<sup>43</sup> Спасский А. А. Указ. соч. — С. 369.

<sup>44</sup> «Однако эти же ангелы, ниспавшие с небес, обитают в воздухе и на земле, не способные подняться в занебесные края. А блуждающие над миром демоны есть души гигантов, причем *эти [демоны] совершают движения, сообразные своему составу, а ангелы — сообразно своим вожделениям* (выделение авт. — П.Л.)». (Пред., 25).

«могущественный», восставший против законов Бога<sup>45</sup> (в этом описании угадывается образ дьявола, хотя прямо Татиан данное наименование не использует и вообще приводит только определения, не называя предмет описания). Но вот в тех моментах, где излагается, что «предлогом для отпадения стали для демонов люди» и переданы были людям знания о расположении звезд (Слово, 8), использование апокрифической традиции представляется вероятным (хотя бы даже и в опосредованной форме — от каких-либо иных христианских авторов).

Большой интерес представляет освещение апологетами деяний демонов и, соответственно, оценка степени их воздействия на мирские дела. Рассматривая сочинения защитников веры в данном аспекте, можно выделить следующие основные комплексы представлений, в соответствии с которыми демоны:

1) действуют конкретно против христианства (распространяют обвинения в адрес христиан<sup>46</sup>, заставляют ненавидеть и истреблять их<sup>47</sup>, всевозможными способами препятствуют распространению учения и обращению людей от земного к божественному)<sup>48</sup>;

2) заставляют людей поклоняться ложным богам (то есть самим демонам) и распространяют языческие мифы и обряды: выдумали ложные религии<sup>49</sup>, создали и поощряют идолопоклонство (совершая иногда в подкрепление веры в божественность идолов чудеса)<sup>50</sup>, держат язычников в рабстве и служении (в том числе и посредством сновидений)<sup>51</sup>, внушают вымыслы о богах поэтам (при этом иногда превращая христианские сказания в языческие мифы)<sup>52</sup>, дают или организуют ложные прорицания (искажая порой христианские пророчества)<sup>53</sup>, научили людей пародировать христианские языческим обрядам<sup>54</sup>;

3) являют собой причину различной несправедливости (пресле-

---

<sup>45</sup> Слово, 7.

<sup>46</sup> Апол., I, 10; Апол., II, 12; Окт., 27; Терт., 27.

<sup>47</sup> Апол., I, 57; Апол., II, 1; Диал., 131; Терт., 27.

<sup>48</sup> Апол., I, 44, 57, 58; Слово, 16; Окт., 27.

<sup>49</sup> Слово, 9, 13; Окт., 26.

<sup>50</sup> Апол., II, 5; Предст., 26, 27; Окт., 27; Терт., 22.

<sup>51</sup> Апол., I, 12, 14. О сновидении как способе демонического воздействия также сообщают Татиан и Тертуллиан (Слово, 18; Терт., 23).

<sup>52</sup> Апол., I, 23, 54, 64; Терт., 47; косвенно — Пред., 24.

<sup>53</sup> Апол., I, 23; Диал., 7; Окт., 27; Терт., 22.

<sup>54</sup> Апол., I, 57, Диал., 78, 79.

дуют добрых людей и поощряют распутства и злодеяния<sup>55</sup>, установили порочные законы<sup>56</sup>, непосредственно творят беззаконие через некоторых судей<sup>57</sup>);

4) вызывают болезни у людей (и иногда ложно исцеляют) и в природе (являются причиной болезней и, чтобы обмануть народ, порой сами их исцеляют<sup>58</sup>, заставляют людей вместо веры в божественное исцеление верить в корни и травы<sup>59</sup>; уничтожают урожай<sup>60</sup>);

5) ввергают людей в гибельные страсти (являются «помощниками тех людей, кто болен и мучится любовью и желанием мести»<sup>61</sup>, вызывают бешенства и «жестокие страсти с разными заблуждениями»<sup>62</sup>, действуют через страх и ужасы<sup>63</sup>);

6) лишают человека свободы выбора и действий — придумали некую Судьбу (Рок)<sup>64</sup>, убедили людей в силе случая, что управляет и движет миром (т. к. демонские влияния беспорядочны и производят такое впечатление)<sup>65</sup>;

7) помогают магам в нечестивых деяниях (дают знания и силу ради творения чудес, обольщения волшебством народа для богохульств и почитания ложных богов<sup>66</sup>; помогают наводить сны<sup>67</sup>).

Есть и отдельные, представляющие интерес, замечания апологетов о деяниях демонов, являющиеся специфическими для отдельных авто-

<sup>55</sup> Апол., II, 7, 8.

<sup>56</sup> Апол., II, 9.

<sup>57</sup> Апол., II, 1; Терт., 27.

<sup>58</sup> Слово, 18; Окт., 27; Терт., 22.

<sup>59</sup> Слово, 17.

<sup>60</sup> Терт., 22.

<sup>61</sup> Слово, 17.

<sup>62</sup> Терт., 22.

<sup>63</sup> Апол., I, 5; Апол., II, 5; Окт., 27.

<sup>64</sup> Слово, 8, 9.

<sup>65</sup> Пред., 25.

<sup>66</sup> Апол., I, 26; Окт., 26; Терт., 35. Что касается вопроса об отношении к чудесам христиан и язычников, уместным представляется следующее суждение Э. Р. Доддса: «Древние споры о чудесах представляли собой, как правило, не конфликт между верующими и рационалистами, а разногласия между двумя группировками верующих». См.: Доддс Э. Р. Язычник и христианин в смутное время / Пер. с англ. А. Д. Пантелеева и А. В. Петрова; общ. ред. Ю. С. Довженко. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2003. — С. 199–200.

<sup>67</sup> Терт., 23. См. также примечание 51.

ров II века н.э. Иустин, например, в обеих своих апологиях указывает на демонов как причину распутств и прелюбодеяний (с интересным указанием, что демоны «оскверняют женщин»)<sup>68</sup>, а также упоминает конкретные их действия против самого Христа (главное — «по действию демонов Христос был подвергнут пытке безумными Иудеями»)<sup>69</sup>. Татиан обвиняет демонов в том, что они подают дурной пример своим последователям и таким образом учат людей греху<sup>70</sup>. Сложнее обстоит дело с пониманием другого тезиса автора «Слова к эллинам» — «творя дела смерти» (Слово, 14), «передали людям законы смерти» (Слово, 15). Вероятнее всего, имеется в виду то же положение, что и у Минуция Феликса в «Октавии» — «стараятся распространить гибельное заблуждение» (Окт., 26).

В описании многообразной зловредной деятельности демонов христианскими авторами нетрудно заметить различие в оценке ее масштабов. Можно согласиться с И. С. Свенцицкой в том, что для Минуция Феликса демоны «выступают не столько как “космократоры тьмы”, сколько как мелкие злобные существа» (действуют из зависти к людям, чтобы плохо было не им одним), чем воззрения автора «Октавия» близки к обыденному сознанию, «низовым» представлениям христиан<sup>71</sup>. Но вот у Иустина и Тертуллиана они являются причиной бедствий масштаба войн и бедствий в природе<sup>72</sup>, Татиан приписывает им тотальный обман человечества (например, обвиняет их в придумывании Судьбы)<sup>73</sup>, а Афинагор Афинский объясняет природу их злой силы как нечто соприсущее, но «противное благодати Божией» — т. е. одну из сторон бытия как такового (Пред., 24).

Особое внимание в контексте рассмотрения свершений демонов привлекает ряд проявляющихся начал теодицеи (оправдания Бога за существующее в мире зло). В данном случае ввиду высокой значимости выдвинутого тезиса целесообразным представляется привести достаточно полно фрагменты текстов, служащих основанием для указанных предположений. Прямо мы наблюдаем элемент теодицеи в «Слове

<sup>68</sup> Апол., I, 5; Апол., II, 5.

<sup>69</sup> Апол., I, 57, 63.

<sup>70</sup> Слово, 9, 14.

<sup>71</sup> Свенцицкая И. С. Первые христиане... — С. 226.

<sup>72</sup> См.: Апол., II, 5; Терт., 22.

<sup>73</sup> См.: Слово, 8, 9.

эллинам»: «Он [Бог] сотворил всё, что хотя бы чем-то хорошо, демонское же распутство воспользовалось тем, что есть в мире, для злодеяний, и зло как вид принадлежит им, а не совершенному Богу» (Слово, 17). Равным образом сходную мысль высказывают и Афинагор Афинский, восклицая при описании безобразных деяний последователей разных демонов: «Ведь не Бог же толкает людей к противоестественным делам!» (Пред., 26), — и Иустин Философ: «Если же слово Божие предсказывает, что некоторые, люди и ангелы, будут наказаны, то это потому, что Бог предугадал, что они непременно сделаются нечестивыми, а не потому, что Он сделал их такими» (Диал., 141).

Социальный состав христианства во II веке н. э. существенно расширяется<sup>74</sup>, широкий приток языческого населения неизбежно приносит в религию элементы традиционной для Античности культуры, элементы прежних верований, добавляет в вероучение «народный» уровень представлений (который, конечно же, особым образом преломляется в официально признаваемом учении либо выливается в ту или иную из многочисленных ересей рассматриваемого периода). Традиционные еще в эллинизме элементы дуалистических представлений о божественном — необходимость существования доброго и злого начал, вечно противоборствующих друг с другом, никуда не исчезают из массового сознания. Привыкший к подобной схеме мироустройства человек с обращением в христианство сталкивался с проблемой несоответствия образа всеблаготворного божества и обилием зла в реальной сущности жизни. Представляется в полной мере оправданным согласиться с Д. Б. Расселом в том, что монотеистическая теодицея неудовлетворительна в условиях такого реальнейшего противоречия<sup>75</sup>. Таким образом, наличие элементов теодицеи в формирующемся учении о демонах отнюдь не случайность, но проявление закономерных процессов

<sup>74</sup> Так как данный факт общепризнан в научной литературе, нецелесообразно доказывать его в рамках настоящей работы, хотя о причинах подобных перемен есть различные мнения (из которых одним из наиболее убедительных представляется мнение Э. Р. Доддса). См., например: Преображенский П. Ф. Указ. соч. — С. 27–29; Виппер Р. Ю. Рим и раннее христианство. — М.: Изд. АН СССР, 1954. — С. 23; Свенцицкая И. С. Раннее христианство... — С. 131–143; Доддс Э. Р. Указ. соч. — С. 211–220.

<sup>75</sup> Рассел Д. Б. Указ. соч. — С. 261.

в христианстве, являющихся реакцией на происходящие в условиях его существования изменения (косвенной предпосылкой можно назвать и постепенное разочарование в эсхатологии).

Относительно же дуалистических элементов в учении христиан с уверенностью заключить что-либо определенное сложно. С одной стороны, у Бога нет противника и не может быть (Арист., 1.6); с другой — своеобразная противостоящая сила есть (Пред., 24). Более того, последняя линия всё же даже если и подспудно, но находит выражение у большинства апологетов II века н.э. (так как деяния демонов, направленные на причинение вреда христианам, предполагают с необходимостью некоторое противостояние злого и доброго начал). Афинагор в «Представительстве» решает данный вопрос на принципиально глубоком уровне, предлагая следующее философское рассуждение: противник у Бога есть, но так как «если бы нечто противостояло Богу, то оно прекратило бы существование», то это «необходимо существующее следствие Его бытия, столь соединенное и столь сопряженное с Ним, как огненно-золотой цвет с пламенем, а голубизна — с небесами» (Пред., 24). Налицо попытка примирить проникающие в учение дуалистические элементы с монотеистической первичной сущностью религии. Сам факт такого рассуждения неизбежно наводит на мысль об актуальности для автора данной проблемы. Частично вопрос о дуализме снимался и принимаемой на вооружение теорией возникновения демонов и их главы: они отпали от Бога в силу наличия свойственной христианству свободы выбора. Выбрать путь спасения или отвергнуть его — предмет индивидуального выбора. Джеффри Бартон Рассел приписывает появление дуалистических представлений о божественном в христианстве потаенному влиянию на него «эллинистического иудаизма», имеющего глубокие корни как в менталитете греко-римского (и принявшего их ценности) общества, так и в последователях иудейской религии<sup>76</sup>. И. С. Свенцицкая в объяснении данного феномена считает необходимым, помимо ссылки на влияние дуалистических религий Востока, еще указать и на проявление данных тенденций как естественное продолжение собственно христианских идей о зле, грехе и наказании<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> Рассел Д. Б. Указ. соч. — С. 253.

<sup>77</sup> Свенцицкая И. С. Первые христиане... — С. 224.

Окружающий мир в свете демонологических представлений оказывался для христиан полным могущественных враждебных сил. Но учение о демонах не могло ограничиться только акцентом на могуществе злых начал, и материалы апологий II века позволяют как выделить критерии, определяющие подверженность людей демоническим влияниям, так и говорить о побеждающей демонов силе христиан.

Согласно апологиям Иустина Философа, можно выделить два основных фактора, обуславливающих слабость людей перед силами зла: невежественность (и соответственная готовность к восприятию необоснованных и нелепых обвинений) и ведение дурного образа жизни, вытекающее из воспитания «в страстях и худых обычаях» (Апол., I, 57)<sup>78</sup>. Необходимо также отметить, что, согласно Иустину, не защищены от демонов не только те, «которые не могут возвыситься от земли», но и те, «которые стремятся к созерцанию Божественного» (Апол., I, 58). Последние — в силу уже упомянутых факторов, т. е. если не рассуждают здраво и не ведут праведной жизни.

Афинагор Афинский уделяет данному вопросу меньше внимания, но в описании одного из возможных путей для лукавств демонов в главе 27 «Предстательства» мы встречаем следующее замечание о тех, кого легко обманывают демоны, — «неискушенная и податливая душа, никогда не слышавшая и не испытывавшая твердых словес, не выдавшая Истины, не ведающая об Отце и Создателе всего». В данном случае можно вновь увидеть положение о некоторой невежественности объекта воздействия — «пользуются ложными движениями души необразованного народа» (Пред., 27), а также важный для нас критерий подверженности злым влияниям — несопричастность христианскому учению. К данному моменту обратимся подробнее при рассуждении о своего рода привилегированном положении христиан по отношению к демонам.

В «Слове к эллинам» значительная роль в установлении контакта с демонами придается самому человеку, так как поработщают они себе тех, кто готов принять их помощь: «больной, и кто говорит, что влюблен, и кто болен и мучится любовью или ненавистью и желанием мести» (Слово, 17), и именно такой человек «берет их к себе в помощники» (там же). Некоторые подобные мысли о роли человека в установлении контакта с демоническим, о его состоянии как предпосылке для

---

<sup>78</sup> Апол., I, 12, 57, 58.

демонического вмешательства можно увидеть в «Представительстве за христиан», где злые духи обманывают народ, как только душа человеческая «запечатлевает в себе лживые сведения о собственной [природе]» (Пред., 27). В других же апологиях II века н.э. вполне естественными выглядят не предполагающие активного человеческого участия в подпадении под влияние демонов заключения Иустина, что демоны «выставили» некоторых людей как магов и кудесников (Апол., I, 26), и Тертуллиана с Минуцием Феликсом о том, что демоны «легко действуют» на телесную и духовную стороны человека (Терт., 22) и с легкостью овладевают человеческими умами (Окт., 27). Если согласиться с тезисом И. С. Свенцицкой о постепенном переносе в восприятии основной массы христиан источника греха изнутри (такая концепция свойственна иудеям и иудео-христианам) вовне<sup>79</sup>, то обособленность точки зрения Татиана (Афинагор всё же высказывается более осторожно) становится легко объяснимой — она не удовлетворяет доминирующим настроениям в христианских общинах.

У Тертуллиана в «Апологетике» во множественных описаниях действия демонов на людей выделить какой-либо критерий, определяющий подверженность воздействию того или иного человека, не удастся. Учитывая определенность и уверенность данного автора в описании демонической деятельности, можно заключить, что только христиане избавлены от прямого вмешательства в их жизнь, но демоны выступают против них через легко подчиняемых ими язычников.

Как уже было указано, апологетику пронизывает общая мысль об особом положении христиан по отношению ко всем злым духовным проявлениям. Истоки подобных представлений, безусловно, кроются в священных христианских текстах I века н.э., что подтверждается самими апологетами с помощью цитирования. Иустин, например, приводит следующую цитату из Евангелия от Луки (Лк. 10:19): «Я даю вам власть наступать на змей и на скорпионов и на сколопендр и на всю силу врага» (Диал., 76). Общее убеждение авторов сочинений в защиту веры в силу христиан побеждать демонов в полной мере выражает Тертуллиан, утверждая что демоны «боясь Христа в Боге, а Бога в Христе, покоряются рабам Бога и Христа» (Терт., 23)<sup>80</sup>.

<sup>79</sup> Свенцицкая И.С. Первые христиане... — С. 223.

<sup>80</sup> См. также: Апол., I, 40; Диал., 30, 49; Слово, 15, 16; Окт., 27.

Выражается же подобная власть христиан над демонами прежде всего в их способности изгонять демонов из одержимых ими людей (экзорцизм), на что в своих сочинениях обращают особое внимание практически все без исключения рассматриваемые авторы<sup>81</sup>. Апологеты рассматривают данный вопрос в высшей степени конкретно. Чего стоит один только пассаж «Апологетика», где автор призывает римских правителей, желающих проверить истинность христианской веры, пригласить любого христианина для исцеления «человека, о котором было бы известно, что он одержим демоном», и злой дух сразу же «сознается, что он настолько действительно есть демон, насколько в другом месте ложно есть Бог» (Терт., 23). Иустин Философ в детальном описании, какими именами можно покорить демона отмечает, что полную силу дает заклинание именем Христа; частичную («может быть, покорится») — Богом Авраама, Богом Исаака, Богом Иакова; и совершенно лишено эффекта использование имен «людей, бывших у вас царей или святых, пророков или патриархов» (Диал., 85).

Профессор Спасский по данному поводу вполне справедливо отмечает, что христианский экзорцизм, по своей сути, во многом представляет собой нормальное, с точки зрения античных представлений о магии, явление<sup>82</sup>. Впрочем, уместным будет обратиться также и к суждению другого авторитетного профессора — Петра Федоровича Преображенского, который обратил внимание, что, несмотря на все яростные нападки Тертуллиана на магию (как ложную в онтологическом смысле, т. е. реальную, но представляющую собой ложь в противоположность вечной истине), для языческого читателя власть христиан над демонами всё равно должна была казаться тоже своего рода магией, пусть даже и высшего рода<sup>83</sup>. Возможно, укорененность магических представлений в античном обществе обуславливает столь конкретный и уверенный тон христианских авторов (выходцев из того же самого языческого общества) при рассуждении об экзорцизме.

Крайне любопытным представляется тот факт, что отмеченная И. С. Свенцицкой на материале апокрифических сочинений рассматриваемого периода тенденция в изображении демонов: поддаются

<sup>81</sup> Ср.: Апол., II, 6; Слово, 16; Терт., 23; Окт., 27.

<sup>82</sup> Спасский А. А. Указ. соч. — С. 376—379.

<sup>83</sup> Преображенский П. Ф. Указ. соч. — С. 96.

только апостолам и ангелам (т.е. справляются с ними небесные существа или люди, наделенные особой силой)<sup>84</sup>, не подтверждается на материале апологетики. Здесь, вероятнее всего, и кроется различие между «народным» уровнем христианских представлений и взглядами христианских интеллектуалов. Если среди простого народа, видимо, слишком силен страх перед злыми силами, чтобы простая вера или добродетельный образ жизни могли помочь, то образованные христианские писатели говорят о власти над демонами любого христианина. Здесь следует отметить не только влияние на подавление иррациональных страхов известной доли рационализма (так или иначе приобретенной в результате получения классического античного образования), но и, наверное, некоторый недостаток веры во всемогущество христианства среди вчерашних язычников. Можно даже осмелиться на гипотезы, что это — попытка борьбы христианской интеллектуальной элиты со страхами перед злыми силами в среде христиан (учитывая использование апологетических произведений в среде религиозных общин) или своего рода преувеличение христианских сил над демонами с целью расположить к себе высокопоставленных адресатов сочинений. Тот факт, что у Тертуллиана христианский экзорцизм является аргументом в защиту христианства<sup>85</sup>, в некоторой степени подтверждает вторую гипотезу<sup>86</sup>.

На основании наличия в апологетике ряда существенных расхождений по вопросам демонологии можно обоснованно заключить об отсутствии единого целостного учения о демонах в христианской церкви II века н.э. Учитывая довольно небольшое внимание к принципиальным вопросам демонологии ветхо- и новозаветных текстов, можно прийти к выводу, что в данном случае мы имеем дело с новацией в христианской литературе, с процессом развития новых идей, который на начальных своих этапах и не мог быть единообразным в специфических условиях существования церкви при династии Антонинов (географическая рассеянность и достаточно высокая идеологическая разобщенность).

---

<sup>84</sup> Свенцицкая И.С. Первые христиане... — С. 229.

<sup>85</sup> «Кто же вас освобождал бы от тех тайных и всегда расстраивающих души и здоровье ваших врагов [демонов]?» (Апол., 37.)

<sup>86</sup> Об этом см. также: Спасский А.А. Указ. соч. — С. 380–391.

Вместе с тем, рассуждая о христианском новаторстве, следует согласиться и с выводом выдающегося немецкого историка церкви Адольфа Гарнака о том, что учение о демонах представляет собой в некоторой степени воспроизведение типичных для того времени настроений<sup>87</sup>. Христианские писатели опираются на античную традицию во многих вопросах (правда, весьма своеобразно), в том числе и в области представлений о демонах. Сами апологеты неоднократно ссылаются на античных авторов и бытующие в среде язычников мнения<sup>88</sup>. Примером существенного античного влияния может служить и сохранение представлений о демонах как некоей средней сущности между смертным и бессмертным (в духе Платона), которая может выступать как злой, так и доброй силой<sup>89</sup>. При объяснении взглядов на демоническое в рассматриваемых апологиях непосредственно фигурирует апелляция к античным представлениям о гениях<sup>90</sup>.

Завершая настоящую работу, можно констатировать, что во II веке н.э. формируется раннехристианская демонология, представляющая собой новую тенденцию в развитии христианского учения. Апологетами рассматриваются (с некоторыми различиями и разночтениями) вопросы происхождения демонов, их сущности, направлений деятельности и защиты от них. Причины развития демонологии следует искать в существенных переменах в мировосприятии и социальном составе христиан, произошедших ко второму веку н.э. (разочарование в эсхатологии и широкий приток языческого элемента, в том числе из состоятельных слоев). В некоторой степени находит здесь отражение и отмечаемое исследователями потаенное влияние на христианство со стороны эллинизма, вобравшего в себя элементы восточных религий с явным дуалистическим представлением о божественном (с необходимостью наличия злого начала). Последнее заключение представляется вероятным, так как именно в демонологии зарождаются ростки теодицеи, столь необходимой для убеждения широкой языческой аудитории в правильности этических идеалов христианства и всего вероучения в целом.

---

<sup>87</sup> Гарнак А. Сущность христианства // Раннее христианство: В 2 т. — Т. 1. — М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. — С. 42.

<sup>88</sup> См. например: Апол., II, 10; Пред., 23; Терт., 22, 23; Окт., 26.

<sup>89</sup> См. например: Диал., 88; Пред., 24.

<sup>90</sup> См.: Слово, 17; Терт. 32.

Н. А. Дьяков (Вологда)

**Влияние христианизации на взаимоотношения  
Римской империи и варваров в IV веке**

IV век сыграл огромную роль в судьбах христианской религии, античного мира и последующего развития европейской цивилизации. Эта роль в значительной степени определялась процессом христианизации Римской империи, которая составляла, пожалуй, главное содержание этой эпохи с точки зрения перспектив исторического развития и влияния на будущий облик Европы. Прежде чем перейти к формулировке основных аспектов влияния христианизации Римской империи на варварский мир, необходимо дать общее определение самого термина «христианизация». Христианизация представляет собой процесс взаимодействия и взаимовлияния всех структур позднеантичной цивилизации (экономики, социальной сферы, государства, идеологии и культуры) и христианской религии со всеми ее институтами (церкви как политического и экономического организма, христианской идеологии и культуры)<sup>1</sup>. Территориальные рамки христианизации могут определяться в IV веке в основном границами Римской империи, хотя в ряде случаев, особенно, когда речь идет о распространении христианства, возможно включение варварской периферии и некоторых стран за пределами империи. Изучение христианизации варваров имеет особое значение в связи с их ролью в исторических судьбах Европы после крушения Западной Римской империи. Как всякий исторический процесс, христианизация имела не только религиозную, но и социальную, политическую, экономическую и культурную стороны, и потому, безусловно, оказала значительное влияние на отношения на границах Римской империи.

Значительные затруднения при исследовании данного вопроса возникают в связи с особенностями источников по этой проблеме. Всех римских авторов, описывающих события IV века, можно разделить на две основные группы — христиане и язычники. Это деление

---

<sup>1</sup> Казаков М.М. Христианская церковь и Римская империя в IV веке // Очерки истории христианской церкви в Европе (Античность, Средние века, Реформация). — Смоленск, 1999. — С. 24—44.

отражает сложившееся в античной историографии того времени двойственное восприятие варваров. С одной стороны, сохраняется позиция, рассматривающая варваров на основе традиций классической Античности. Она особенно ярко прослеживается в работах авторов-язычников. К ним, в частности, принадлежал Аммиан Марцеллин<sup>2</sup>, аноним Вalezия (автор жизнеописания императора Константина)<sup>3</sup>, вероятно, также Евтропий<sup>4</sup>. Варвары в трудах этой группы римских историков рассматриваются как другой мир, принципиально отличающийся от римского. История для них романоцентрична. Главное отличие римского мира и варварского в том, что Рим — оплот порядка и организованности, воплощающейся в римской государственности. Главная цель Рима, по мнению Аммиана Марцеллина, — приобщение варваров к порядку и свободе путем их завоевания или, по мнению Евтропия, защита порядка от хаоса варварского мира. Однако античная традиция отнюдь не рассматривает варваров только как угрозу и отрицательное явление. Почти все авторы-язычники традиционно считают примером для подражания простоту и суровость быта варваров. Однако всё же определяющим направлением в традиционном восприятии варваров является противопоставление римского государства и хаотичного варварского мира.

В IV веке зарождается христианская историография, апологетика. Христианские авторы являются носителями нового отношения к варварам, которое постепенно начинает усиливаться в римской историографии и с V века становится преобладающим. Для христианских авторов также характерно разделение мира на две противоборствующие части, но проводится оно уже совсем по другим критериям, чем в традиционной римской историографии. Мир, с точки зрения христианского автора, делится на мир христианский и мир язычников и еретиков. Эта концепция во многом строится на основе античной традиции,

---

<sup>2</sup> Ammianus Marcellinus. *Römische Geschichte* (далее — Amm. Marc.) / Lateinisch und deutsch mit einem Kommentar, versehen von W. Seyfarth. — Bd. I–IV. — B.: Akad. Verl., 1968–1971; 3 Aufl.: Darmstadt, 1975.

<sup>3</sup> Anonymus Valesianus. *Pars prior* (далее — Anonym. Vales. *Pars prior*) / Ed. Th. Mommsen // *Monumenta Germaniae Historica: Auct. Antiquiss.* — T. IX: *Chronica minora Saec IV–VII.* — B., 1892. — Vol. I.

<sup>4</sup> Eutropius. *Breviarium ab urbe condita* (далее — Eutrop.) / Ree. H. Droysen // *Monumenta Germaniae Historica: Auct. Antiquiss.* — Berolini, 1879. — T. II.

где порядок ассоциируются с Римской империей, т. е. с христианским миром, так как империя выступает как оплот новой религии, но по-новому рассматриваются варвары. Варвары в христианской модели — воплощение хаоса, противостоящая сторона только пока они язычники. В христианской модели мира варвары приобщаются к цивилизованному миру с принятием христианства.

Таким образом, в политическом сознании в IV веке появляется возможность мирного включения варваров в цивилизованный мир и Римское государство. Подобной концепции придерживаются прямо или косвенно все апологеты и первые христианские историки, такие как Павел Орозий. Хотя религиозная принадлежность целого ряда авторов, таких, как Аврелий Виктор, не определена, их сочинения несут на себе отпечаток нового отношения к варварам.

Варвары, с точки зрения римлян, с IV века делятся на две группы: на союзников, приближающихся к римскому образу жизни, и противников, которые описываются как «дикие», причем конкретные политические и юридические отношения с теми и с другими могут складываться по-разному. Союзники могут предавать, с ними возникают вооруженные конфликты. Например, таким союзником были готы, которые, по сообщению неизвестного автора, были крещены императором Константином и активно его поддерживали во всех междоусобных войнах<sup>5</sup>. Однако в более позднее время неоднократно сообщается о набегах готов на фракийские города и города Малой Азии. Преемники Константина были вынуждены неоднократно бороться с этим племенем<sup>6</sup>. То же самое говорится о франках, которые во время борьбы Юлиана с алеманнами совершают ряд походов на пограничные римские территории и захватывают ряд укреплений<sup>7</sup>. Всегда, когда с этими восставшими союзниками заключается мирный договор, племена получают прежние земли, которыми владели в империи, а союзнические, федератские отношения восстанавливаются<sup>8</sup>. И с теми племенами, которые описываются как «совершенно дикие»<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> Anonym. Vales. Pars prior. V. 24.

<sup>6</sup> Буданова В.П. Варварский мир эпохи Великого переселения народов — М., 2001. — С. 34—35.

<sup>7</sup> Amm. Marc. XVI. 2—3.

<sup>8</sup> Ibid. XVI. 3.

<sup>9</sup> Ibid. XVII. 1.13.

и однозначно воспринимаются как противники, войны также не идут постоянно. К таким племенам, которые постоянно характеризуются в подобном ключе Аммианом Марцеллином, относятся алеманны. В книгах XIV–XV «Римской истории» Аммиана Марцеллина мы наталкиваемся на следующую особенность: автор, описывая борьбу императора Юлиана с варварами, несколько раз упоминает о наличии более раннего договора, который алеманны «предали»<sup>10</sup>. Из контекста неясно, правда, со всеми алеманнами он был заключен или только с частью участников этого племенного союза, но факт наличия более ранних союзнических отношений можно считать установленным. Император ведет против них упорную борьбу, непрерывно посылая цезаря Юлиана, тогда еще не ставшего полновластным правителем империи, в разрушительные рейды на алеманнские территории<sup>11</sup>. Римляне очень остро реагируют на каждый прорыв и набег алеманнов, значительно более активно, чем на аналогичные действия других варваров. Почему же в середине IV века алеманны воспринимаются как явный противник, более враждебный, чем все остальные племена на рейнской границе? Разница между ними, вероятно, заключается в том, что «союзники» (франки, готы) — это варвары, принявшие христианство, а «совершенно дикие» алеманны остались язычниками. Можно высказать предположение, что варвары-христиане постепенно стали восприниматься римлянами как часть своего мира, а их территория как своя, христианская. Причем это повлияло, вероятно, даже на мировоззрение писателей-язычников. Так, Аммиан, рассказывая о набегах и захватах франков, ставит их наравне с восставшими летами, т.е. варварами-переселенцами, находящимися под властью римского императора. Важным эпизодом в трактовке восприятия варваров, о котором упоминает Аммиан, является описание морального духа солдат перед походом против алеманнов: «они [солдаты] уверены в благоволении Бога небесного, в своем мужестве и в известных доблестях своего командира»<sup>12</sup>. Таким образом, солдаты видят свое преимущество перед алеманнами в том, что они христиане. Это косвенно свидетельствует и о том, что алеманны — враги, потому что они язычники.

<sup>10</sup> Ibid. XVI. 12.17.

<sup>11</sup> Ibid. XVII. 1.

<sup>12</sup> Amm. Marc. XVI. 12. 11–13.

Именно новыми религиозными воззрениями римских императоров можно объяснить некоторые изменения политики по отношению к некоторым варварским племенам. Для того чтобы оценить влияние христианства на политику римских императоров по отношению к варварам, необходимо прежде всего рассмотреть их отношение к христианской церкви. До начала IV века христианизация носила преимущественно спонтанный характер. Она протекала в условиях нелегального или полуполюгального статуса христианской религии в Римском государстве, и влияние христианства на различные стороны и сферы жизни римского общества было незначительным, как и количество самих христиан, а христианская церковь еще не являлась стройной и сильной организацией. Изменения отношений церкви и Римского государства начинаются с появления Миланского эдикта 313 года, изданного Константином и Лицинием и развивавшего постановление Галерия, изданное двумя годами ранее. Эдикт давал христианам право открыто отправлять свой культ и владеть имуществом, возвращал конфискованную во время гонений собственность и запрещал привлекать христиан к участию в общественных языческих жертвоприношениях. В период своего правления Константин (305—337) продолжил политику, начатую Миланским эдиктом. Эту политику нередко именуют звучным словом «революция» и резко противопоставляют религиозной политике Диоклетиана, проводившего самые крупномасштабные гонения на христиан. Однако сущность религиозной политики обоих творцов доминанта, несмотря на противоположное отношение к христианам, была одинаковой: и Диоклетиан, и Константин искали идеологическую опору новой государственной системе. Но если Диоклетиан в этих поисках оказался консерватором, ибо он попытался приспособить для новой системы старую религию, то Константин пошел действительно революционным путем, заключая союз с религией, ранее гонимой. Христианская церковь была освобождена от налога на недвижимое имущество, хотя этот закон пока не распространялся на церковные земли. Ей было предоставлено право отпуска рабов на волю, что можно было сделать только по доброй воле хозяина и при свидетелях. Церкви была дана судебная власть, которая распространялась только на гражданские иски. Христианские храмы получили право убежища (таким же правом на протяжении веков уже пользовались языческие святыни). Самой значительной мерой Константина в пользу христианства стало распоряже-

ние о том, чтобы сбор с определенной части податной земли каждого города отдавался местным церквям, что явилось существенным вкладом в формирование экономического могущества церкви.

Именно при Константине наметился пересмотр политики по отношению к варварам. С его походов римское войско начинает противопоставляться варварам как христианское, «поэтому с твердой надеждой на своего Спасителя, подняв победный трофей и устремившись против них, он в короткое время покорил всех»<sup>13</sup>. Биографы императора пишут о том, что при заключении мирных договоров с варварами обязательным условием становится принятие всем племенем или, по крайней мере, его частью христианства<sup>14</sup>. Военная политика Константина по отношению к варварам сохраняла преемственность с политикой Диоклетиана. Константин, опираясь на хорошо организованную и обученную римскую армию, периодически совершает рейды на территорию варваров с целью их ослабления и снижения их активности на границе. Христианские авторы, которые прежде всего подчеркивают миролюбие императора, умалчивают об этом, но в сочинениях Евтропия достаточно свидетельств таких походов<sup>15</sup>. Оказывая покровительство христианству, Константин всю жизнь формально оставался язычником и принял крещение лишь перед смертью. За время своего правления он не сделал ничего, что могло бы серьезно пошатнуть положение язычества. Он носил титул великого понтифика, являясь таким образом главой жреческого сословия. При нем сохранялся культ императора, к которому был присоединен культ его рода. Его монеты сохраняли осторожную двусмысленность, позволявшую подданным-язычникам понимать их символизм в традиционном духе, и даже его надзор за делами христианской церкви мог быть представлен как часть традиционных императорских обязанностей. Таким образом, хотя христианству Константин отдавал явное предпочтение, он отнюдь не намеревался сделать эту религию единственной официальной государственной религией Римской империи, и его религиозная политика в целом характеризуется довольно широкой веротерпимостью.

<sup>13</sup> Eusebius Pamphili. De Vita Constantini imperatoris libri quatuor (далее — Eus.) // Patrologia Graeca. — P., 1857. — Т. XX. — IV. 5.

<sup>14</sup> Anonym. Vales. Pars prior. IV. 12.4; Evs. IV. 5–6.

<sup>15</sup> Eutrop. XI. 16. 7.

Однако благодаря покровительству Константина, а также вследствие того, что при нем возникла единая церковная организация, церковь начинает распространять свое влияние на варваров самостоятельно, без участия государственных органов. Среди варваров появляются христианские проповедники, которые постепенно склоняют к христианству часть варварских племен. Начинаясь процесс христианизации варваров ускорялся благодаря тому, что варвары были заинтересованы в принятии христианства, так как это облегчало процесс их переселения на территорию Римской империи, в чем были заинтересованы некоторые приграничные племена. Кроме того, варварская аристократия, часть которой начинает сливаться с римской знатью, рассматривала христианизацию как условие проникновения в ряды римской знати. Заинтересованность в этом варварской знати приграничных племен констатируется с I—II века<sup>16</sup>. Так, Аврелий Виктор сообщает, что одним из участников борьбы за власть после смерти Константина был Магненций, происходивший из «варварского рода», принявший христианство при Константине<sup>17</sup>. Этот человек достиг довольно высокого поста, хотя римская аристократия еще не считала его своим. Вероятно, таких варваров-христиан на римской службе было довольно много.

При преемнике Константина Констанции церковь продолжает укрепляться, а сам император считал религию одним из приоритетов своей политики<sup>18</sup>. Прежде всего Констанций продолжил политику раздачи привилегий христианскому клиру: освободил клириков от общественных повинностей и налогов в торговле. Другим направлением его религиозной политики стала серия репрессивных мер против язычества, среди которых выделяются законы против жертвоприношений и прорицаний. Один из законов Констанция от 356 года даже предписывал закрытие всех храмов и определял смертную казнь всякому, кто был бы уличен в жертвоприношениях и поклонении идолам. Однако эффективность этого закона, как и других мер против язычества, была, видимо, весьма низкой, и неизвестно ни одного слу-

---

<sup>16</sup> Колосовская Ю.К. Некоторые вопросы взаимоотношений Римской империи с варварским миром // Вестник древней истории. — 1996. — № 4. — С. 146—166.

<sup>17</sup> Aurelius Victor. Liber de Caesaribus. — Lipsae, 1960. — XLV. 23.

<sup>18</sup> Казаков М.М. Христианская церковь... — С. 24—44.

чая, когда была бы применена смертная казнь к язычнику, который был застигнут при исполнении своих религиозных обрядов<sup>19</sup>. Конечно, определенные коррективы в политику римских императоров вносили религиозные споры внутри христианской церкви.

Новой проблемой, возникшей в связи с оформлением христианства, стали ереси. Так, Епифаний перечисляет 60 ересей, его младший современник Филастрий — 128, Августин в начале V века, используя эти данные, приводит цифру 87, а Феодорит в середине V века насчитывал 56 еретических учений. Наиболее полным официальным списком ересей явился список Феодосия II, перечисляющий 22 еретических учения.

Разногласия и споры внутри церкви вызвали озабоченность уже у Константина. Для того чтобы покончить с разногласиями, возникшими по поводу тринитарной формулы в связи с учением Ария, Константин созвал 20 мая 325 года в Никее собор, на который были приглашены представители всех церквей империи. Этот собор вошел в историю как Первый Вселенский собор, и в его работе активное участие принял сам император. После споров и прений собор предал анафеме учение Ария, осудил защитников и распространителей этой ереси, лишил их церковных постов и отправил в заточение. На соборе был принят символ веры, который в дальнейшем стал называться «никийским» и явился основой ортодоксального христианства.

Конфликт между арианами и сторонниками решений Никейского собора оказал важнейшее влияние на отношения варваров и христианизирующейся Римской империи. При Констанции во всей империи начинает с новой силой подниматься арианство, сокрушенное, как казалось, Никейским собором. В конце жизни к арианству стал склоняться и сам Константин, а Констанций сделал его фактически господствующим вероисповеданием<sup>20</sup>. Благодаря императору-арианину вся империя оказалась втянутой в догматические споры, один за другим проходили церковные соборы, беспрестанно сменялись епископы, и церковные кафедры стали ареной напряженной борьбы. Однако полного преобладания во всей империи арианство,

<sup>19</sup> Он же. Проблема христианизации Римской империи // Исследования по зарубежной истории. — Смоленск, 2000. — С. 196–204.

<sup>20</sup> Он же. Христианская церковь... — С. 24–44.

несмотря на поддержку императора, не имело. На западе, где вплоть до Констанция эта ересь не имела распространения, насаждение ее императором не только не способствовало ее популярности, но и вызвало протест. Хотя нельзя сказать, что запад не воспринял арианство совсем. Благодаря активной деятельности арианских епископов Урсакия и Валента, арианство распространилось в придунайских провинциях, Ульфилла энергично пропагандировал эту веру среди варваров, в результате арианами стали часть готов и бургундов<sup>21</sup>, свевы и ряд других приграничных племен<sup>22</sup>. Большим влиянием пользовались епископы Авксентий, создавший оплот арианства в Медиолане, и Германий, занимавший сирмийскую кафедру<sup>23</sup>. Эти религиозные споры впоследствии оказали значительное влияние на процессы христианизации варваров, многие из которых принимали арианство.

В деятельности церкви при Констанции прослеживается дальнейшее развитие отношения к варварам, заложенное при Константине. Церковь проявляет в распространении христианства значительную самостоятельность, действуя зачастую без прямой государственной поддержки, которую не могла оказать власть, ввергнутая в бесконечные религиозные споры. У античных авторов не сохранилось сообщений, что обязательными условиями мирных договоров с варварами было принятие христианства. Не сообщают об этом ни Аммиан, который достаточно подробно описывает большинство из них, ни авторы-христиане. Этот факт может быть объяснен следующим образом: Аммиан подробно описывает деятельность и путь к государственной власти Юлиана Апостата, который был убежденным язычником, и, вероятно, поэтому условие принятия христианства не включается в договоры. К тому же Аммиан неоднократно подчеркивает, что цезарь Юлиан действует автономно, зачастую против двора<sup>24</sup>. В результате отстранения государства от распространения христианства среди варваров церковь на периферии получает своеобразную автономию. Возможно, что именно поэтому арианство так укоренилось

<sup>21</sup> Zosimus. *Historia Nova* (далее – Zos.) / Ed. L. Mendelson. – Lipsiae. 1887. – 11, 30, 5.

<sup>22</sup> Orosius Paulus. *Historiarum adversum paganos* (далее – Oros. Paul. Hist.). IX. 40. 7; X. 34.6.

<sup>23</sup> Oros. Paul. Hist. IX. 13. 7.

<sup>24</sup> См., например: Amm. Marc. XV. 10; XVI. 15.

среди варварских народов, и ортодоксальной церкви впоследствии даже при поддержке государства долго не удавалось его уничтожить.

Против ортодоксального христианства действовал и Юлиан Аппостат, правда, в отличие от своего предшественника, он поддерживал язычество. Меры Юлиана по отношению к христианству отнюдь не были столь же суровыми, как у Констанция в отношении язычества: он лишь отстранил христиан от общественных должностей и запретил христианским учителям преподавать в школах. Вместе с тем Юлиан не только предоставил христианам свободу вероисповедания, но даже вернул из ссылки епископов, изгнанных Констанцием, не без основания рассчитывая вернуть церковь в новые междоусобные распри. А главное, он лишил церковь государственного субсидирования и отменил существовавшие на этот счет законы Константина — Констанция, а также все привилегии клирикам. Эти меры приостановили процесс слияния государства и церкви. Отразилась религиозная политика Юлиана и на варварах. Он постарался восстановить старую систему федератских отношений, действуя методами, напоминающими Диоклетиана. Император организует несколько опустошительных походов за границу империи против наиболее сильных и опасных племен (алеманнов и готов)<sup>25</sup>. При выборе противников Юлиан, в отличие от предшественников, не учитывает религию. Основной целью при проведении переселенческой политики становится покорность римским властям. Автономия варварских племен не допускается. Это проявляется, например, в действиях против франков и хамавов, расселившихся во Фландрии. После военного разгрома Юлиан, по сообщению Аммиана, «принял их в подданство с детьми и имуществом»<sup>26</sup>, расселив на тех же территориях, только под контролем римской администрации. При переселении варваров жестко выдерживался древний принцип поселений варваров на заброшенных территориях только на границе<sup>27</sup>.

Решительный разрыв с религиозной политикой Юлиана произошел сразу после его смерти. Император Иовиан (363—364 годы н.э.) отменил антихристианские распоряжения предшествен-

<sup>25</sup> Amm. Marc. XVI.12.17.

<sup>26</sup> Ibid. XVII. 8.4.

<sup>27</sup> Ibid. XVIII. 9.10—16.

ника, восстановил почти в полной мере привилегии христиан. Хотя следующий император Валентиниан, по свидетельству источников, был ревнивым христианином и одним из немногих, сосланных за веру Юлианом<sup>28</sup>, внешняя опасность со стороны варваров, внутренняя нестабильность империи и противодействие язычников христианизации заставили его вернуться к веротерпимости. Безразличен он был и к ересям, воздерживался от участия в религиозных спорах, за исключением тех случаев, когда церковные распри прямо угрожали общественному спокойствию, как, например, во время борьбы за епископский престол в Риме Урсина и Дамаса, когда в столкновениях враждующих группировок только за один день погибли 137 человек<sup>29</sup>. Свою позицию Валентиниан I отразил в законе, согласно которому в делах, касающихся веры, судьей должен быть человек церковного звания, а в делах по обвинению епископа разбирательство предоставлялось суду епископов.

Тем временем лишенное государственной поддержки арианство на западе в этот период пошло на убыль. Однако на востоке, где правил соправитель Валентиниана I император Валент, проарианская политика продолжалась. Важнейшие епископские кафедры занимали ариане, и борьба с ними никейцев вступила в новую фазу. В целом религиозная политика Валентиниана I вызывала одобрение как христиан, так и язычников. Аммиан Марцеллин характеризовал ее такими словами: «Славу его правления составляет та сдержанность, с какой он относился к религиозным раздорам: никого он не задевал, не издавал повелений почитать то или другое и не заставлял своих подданных по строгому принуждению склоняться перед тем, во что он верил сам, и эти дела он оставил в том положении, в каком их застал»<sup>30</sup>. Подобный раскол отразился и на христианизации варварского мира. По сообщениям ряда авторов, можно констатировать, что распространение арианства среди варваров в Европе приостановилось, на рейнской границе ряд племен даже вернулись к ортодоксальному христианству<sup>31</sup>. К сожалению, источники не позволяют сказать, какие именно племена верну-

<sup>28</sup> Oros. Paul. Hist. X. 23. 7.

<sup>29</sup> Казаков М.М. Проблема христианизации... – С. 196–204.

<sup>30</sup> Amm. Marc. XX. 9. 7.

<sup>31</sup> Oros. Paul. Hist. XI. 33. 7.

лись в лоно церкви. Вероятно, большинство федератов, проживавших на территории западной части Римской империи, также остались или вернулись к ортодоксальной вере. Во всяком случае, источники не фиксируют конфликтов на религиозной почве в пограничье Европы. Влияние власти на эти процессы напрямую проследить невозможно, поскольку император предпочитал соблюдать нейтралитет, но неформальная поддержка весьма вероятна. Так, на востоке империи, где правил арианин Валент, среди варваров Ближнего Востока и Африки арианство получает широкое распространение<sup>32</sup>.

Наследовавший Валентиниану I шестнадцатилетний Грациан (375—383) в первые годы следовал принципу веротерпимости своего отца. Отход от этой политики был вызван усилением христианства. Антиязыческая политика Грациана, которая в значительной степени формировалась под влиянием епископа Медиолана Амвросия, вылилась в 383 году в комплекс мер, направленных на отделение старой религии от государства. Первым шагом Грациана был отказ от титула великого понтифика, который носили все его предшественники и который означал связь главы государства с официальным культом империи. Затем серией последовательных актов Грацианом были предприняты следующие меры: было отказано в государственных расходах на языческие обряды и жертвоприношения, а также на содержание жрецов и весталок; языческие храмы и жрецы были лишены привилегий; проведена секуляризация земель храмов и служителей культа; из зала заседаний римского сената был вынесен алтарь Победы<sup>33</sup>. Антиязыческие меры Грациана знаменовали отделение языческой религии от государства, но еще не запрещали поклонения старым богам и отправления культа. Эти меры были, скорее, политическими, чем религиозными. Император стремился завоевать расположение христианской церкви, но и язычество не было лишено права на существование. Изменилась и политика по отношению к ересям. В 379 году был издан закон, осуждающий все ереси и особенно арианство и донатизм. В следующем году появился другой закон, который предписывал конфискацию мест собраний еретиков и

<sup>32</sup> Braund D. Rome and the Friendly Kings. — L., 1984. — P. 59—67.

<sup>33</sup> Казаков М.М. Рим на пути от язычества к христианству // Вестник древней истории. — 1995. — № 4. — С. 161—174.

ства, и ереси начинают с этого времени рассматриваться как государственные преступления. В этих условиях все попытки ариан завоевать расположение императора и сохранить свои пошатнувшиеся позиции не имели успеха. Арианские лидеры попытались склонить Феодосия к созыву нового Вселенского собора, но православные восточные епископы во главе с епископом Константинополя Нектарием уговорили императора отклонить просьбу ариан. В 388 году Феодосий издал закон, запрещающий собрания ариан, отправление их культа и публичные рассуждения о вере. В этом же году последовала смерть видных арианских лидеров — Ульфила, Димофила и императрицы Юстины<sup>36</sup>. Оставшиеся арианские лидеры удалились к готам<sup>37</sup>. Однако арианство, как и многие другие ереси, не исчезло бесследно в IV веке. Его продолжали исповедовать варвары и, несмотря на репрессии, часть населения Римской империи, особенно на востоке. В результате борьба против варваров приобретает новый оттенок. После религиозных реформ императора Феодосия противостоят не варварский мир и Римская империя, как это было еще в начале IV века, а «истинные» христиане и еретики. С точки зрения римлян и римского законодательства конца IV века, борьба против еретиков — дело каждого христианина. В связи с этим новое обоснование получает практика использования варварских наемников и варваров-переселенцев для борьбы против внешней опасности. Главными противниками римлян становятся варвары, принявшие арианство, а союзниками все христиане. Конечно, эти отношения не стали доминирующими в отношениях с варварскими племенами, активно переселявшимися на территорию империи, но целый ряд правовых и дипломатических механизмов отношений с варварами в V веке строится именно на религии.

Изменение отношения и восприятия варваров, начиная со 2-й четверти IV века, сказывается и на политике римских императоров. Однако какие изменения вызваны были христианизацией Римской империи, а какие произошли в результате других событий, проследить сложнее. Связано это с тем, что важнейшие источники по истории Римской империи в IV веке написаны язычниками, которые, в луч-

---

<sup>36</sup> Корсунский А. Р. Вестготы и Римская империя в конце IV — начале V века // Вестник МГУ. — Серия IX. История. — № 3. — М., 1965. — С. 95—105.

<sup>37</sup> Oros. Paul. Hist. X. 32. 12.

передачу их церквей сторонникам никейской веры. Поворот, начатый Грацианом, был вскоре закреплен самой церковью, одержавшей внушительные победы в споре с язычниками об алтаре Победы и в конфликте с арианами из-за базилики в Медиолане<sup>34</sup>.

Завершаются процессы христианизации при императоре Феодосии. В 380 году он принял крещение от епископа никейской ориентации и после этого издал свой знаменитый эдикт *Cunctos populos*. В нем император повелевает всем народам, находящимся под его властью, исповедовать никейскую веру, принятую на I Вселенском соборе. Издание этого акта, означающего начало преследования ересей, значительно меняло и отношения на границе. В эдикте говорилось: «Последователям этого учения мы повелеваем именоваться православными христианами, остальных же... присуждаем нести бесславию еретического учения, собраниям же их не приписываем имени церквей». Эти слова означали окончательное закрепление нового отношения к варварам, окружающим Римскую империю. Император теперь выступает как защитник веры и покровитель всех христиан, в том числе и христиан варварского происхождения. Все христиане рассматриваются как часть римского мира, как подданные императора. Этот эдикт подтолкнул стремительное развитие процессов переселения различных варварских племен на территории империи, развернувшееся со времени правления Феодосия, когда варвары стали бороться не столько за возможность жить на территории Римской империи, сколько за автономию от римской администрации (именно этим было вызвано известное восстание готов, приведшее к поражению римлян у Андрианополя). Правда, развитию процессов варварских переселений больше способствовало ослабление Римской державы, чем сама христианизация. Но законодательное закрепление отношений Римского государства и варварских племен произошло благодаря эдиктам о вере Феодосия.

За время своего правления Феодосий издал 17 законов против ересей, неуклонно контролировал ход церковных соборов и назначения на важнейшие кафедры<sup>35</sup>. Борьба с инакомыслием, даже в рамках одной религии, становится с этих пор важнейшей функцией государ-

---

<sup>34</sup> Казаков М.М. Рим на пути от язычества к христианству. — С. 167.

<sup>35</sup> Он же. Христианская церковь... — С. 24—44.

шем случае, предпочитали не замечать влияния христианства. Однако по косвенным данным некоторые выводы сделать можно. Определенный отпечаток накладывает и тот факт, что в этот период христианство еще не одержало решающей победы над язычеством и вплоть до реформ Феодосия с ним сосуществовало. Поэтому христианское восприятие варваров характерно далеко не для всех римлян. Так, например, император Юлиан Апостат являлся типичным примером традиционного мировоззрения. В чем же проявилась христианизация политики римских императоров? Во-первых, наряду с сохранившимися от предыдущей эпохи разрушительными рейдами на варварские территории, главный акцент переносится на переселенческую политику, которая проводится гораздо активнее, при этом племена, переселяющиеся на территории Римского государства, обязательно принимают христианство. Христианизация варваров становится неотъемлемой частью переселенческой политики. Принятие христианства становится и обязательной частью договоров с варварами. Христианство было распространено среди готов, скифов, сарматов и ряда других племен Причерноморья<sup>38</sup>. Племена, принявшие христианство, воспринимались иначе, чем остальные варвары. Так, Аммиан Марцелин сообщает, что во времена Валентиниана после того, как были разбиты восставшие квады и готы, с ними был заключен мир практически на прежних условиях. Это говорит о том, что варвары-христиане стали частью римского мира и императоры воспринимали их как своих подданных. О том же говорит и характер переселений варварских племен, принявших христианство. Если раньше при проведении переселений варваров селили обычно на обезлюдевших территориях вдоль границы, то с середины IV века варваров начинают селить и в центральных районах империи. Известны случаи поселения варваров в Италии, Фракии и Малой Азии. Подобная политика становится следствием христианизации политического мировосприятия, когда главным критерием, отделявшим в многонациональной империи «своих» от «чужих», становится религия.

---

<sup>38</sup> Anonym. Vales. Pars prior. IV. 12. 4; Eus. IV. 5–6.

С. Ю. Поземов (Вологда)  
Социокультурная концепция Григория Паламы

Всё более интенсивное развитие современной историографии привело к тому, что многие области духовной и интеллектуальной истории Византии, в течение долгих лет остававшиеся «белыми пятнами», в первую очередь для отечественной историографии, ныне оказываются в центре исследования. К этим областям принадлежит история религиозной мысли, на недостаточную изученность которой сетовал И. Ф. Мейендорф в своей знаменитой книге<sup>1</sup>. И. В. Кривушин замечает по этому поводу: «До недавнего времени внимание отечественных ученых сосредоточивалось преимущественно на проблемах "реальной" истории, особенно на проблемах истории экономических и политических институтов общества, тогда как проблемы духовной истории человечества оказывались оттесненными на периферию исследований»<sup>2</sup>. Сегодня вряд ли у кого вызывает сомнение, что именно сфере религиозной мысли и религиозного искусства (наряду с сохранением и трансмиссией античных культурных ценностей) Византия обязана своим исключительным по значимости, глубине и силе смыслового наполнения и ценностного «заряда» воздействием на цивилизацию.

Результатом перемен в современной отечественной исторической науке при возрастающей роли и значении цивилизационного, антропологического подходов стало повышенное внимание к проблемам, связанным с таким религиозным течением в недрах византийского общества, как исихазм. Это течение оказало огромное влияние на культурно-историческое и духовное развитие тех стран Южной и Восточной Европы, где исторически утвердилось православное вероисповедание, в том числе и России.

Как следствие этого обозначился интерес и к личности крупнейшего византийского богослова и церковного мыслителя Палеологов-

---

<sup>1</sup> См.: Мейендорф И. Ф., протопресвитер. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. — СПб., 1997.

<sup>2</sup> Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография. — СПб., 1998. — С. 5.

ской эпохи, одного из виднейших отцов Православной церкви Григория Паламы, архиепископа Солунского (Фессалоники), который концептуально выразил, сформулировал в философско-богословских категориях (т.е. на современном литературном языке византийской интеллектуальной элиты своего времени), обосновал и доказал ортодоксальность и право на существование исихастской мистико-аскетической традиции в культуре Римейской империи, своей деятельностью способствовал решающему повороту в истории христианского Востока.

Особенно актуальным представляется изучение и рассмотрение различных аспектов мировоззрения Григория Паламы сквозь призму социокультурных, ментальных, идеологических и общественно-политических процессов в Византии XIV века. На сегодняшний день данная тема является малоисследованной. Некоторые аспекты мировоззрения византийского мыслителя, бывшего одним из главных участников исторических и ученых перипетий своей эпохи, до сих пор не были освещены должным образом. В большинстве работ, посвященных Григорию Паламе (а это, в основном, отечественная дореволюционная и русская эмигрантская историография), его жизнь, личность и учение рассматриваются вне контекста окружавшей его социально-политической и культурной действительности, затрагиваются вопросы, как правило, связанные с оценкой отдельных аспектов его богословско-философского и мистико-аскетического мирозерцания, либо посвященные тому или иному трактату, письму и т.д. При этом не следует забывать, что есть и другие стороны наследия Паламы, которые остаются в тени его богословских взглядов или же просто игнорируются. Подобная картина нуждается в определенных коррективах. Важно подчеркнуть, что Григорий Палама был зорким наблюдателем и вдумчивым критиком современного ему общества с присущими этому социуму пороками.

Данная ситуация в науке выводит нас на проблему социокультурной сущности паламизма как идеологической и ментальной доминанты в истории поздней Византии и, как следствие, к вопросу о роли и значении личности и литературного наследия Григория Паламы в общественно-политическом и культурном процессе Византии XIV века. Таким образом, цель данной работы заключается в выяснении степени влияния Григория Паламы на современное ему византийское общество и государство через попытку выявить соци-

альную информацию, содержащуюся в произведениях Григория Паламы, и реконструировать в широком социокультурном и историческом контексте Византии XIV века совокупность общественно-политических, экономических идей и взглядов Григория Паламы.

Социальная программа Григория Паламы строится на библейском положении о том, что все люди — братья, происходящие от единого Бога. Архиепископ пишет, что «такое общее братство мы имеем и в отношении к бессловесному естеству»<sup>3</sup>. Всякая тварь связана друг с другом братскими узами. Автор выделяет три вида братства: людское братство, объединяющее все народы вообще, особенность которого заключается, во-первых, в происхождении из одного рода «земнородного Адама», во-вторых, в сотворенности по образу Божию; гражданское братство, заключающееся в принадлежности к одному народу — нации (граждане одной страны, города и т.д.); православное братство, определяющееся принадлежностью к Церкви, Православию. Таким образом, святитель призывает к братству во Христе, который своей плотью и кровью соединил всех в единое тело Церкви<sup>4</sup>.

В обществе он видит действие двух сил, одна из которых созидает это духовное братство, а другая его разрушает. Сила соединения — это божественная любовь, творящая индивидов членами друг друга и Бога. Сила разделения — это ненависть, порождающая войны, насилие, разрушения, нападения врагов, вражда, раздоры между согражданами, убийства, грабежи, безумие, которое приближает закат империи: «город сам с собою воюет, сам от себя терпит войну»<sup>5</sup>. Всё это показатель болезненности общества, причиной которой является, с точки зрения Паламы, грех: «...общая греховность, изгнавшая любовь, соделала нас врагами друг другу... Грехолюбивая воля разрушила узы любви, связывающие нас друг с другом и с Богом. А с охлаждением любви отходит и божественная благодать»<sup>6</sup>. Вследствие греховности «происходят гражданские смятения и беспорядки, принося с со-

---

<sup>3</sup> Григорий Палама. Омилия 1 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы / Пер. с греч. архим. Амвросия (Погодина): В 3 ч. — М., 1993. — Ч. 1. — С. 15.

<sup>4</sup> Там же. — С. 16.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. — С. 17.

бою всевозможные виды зла»<sup>7</sup>. Путем спасения и средством исцеления от социальных недугов Григорий считает благодать Божию, почивающую на Церкви; познание «родства друг с другом, не только по душе, но и по плоти, происходящее от родителей»; отказ от закона талиона воздавать злом на зло, а наоборот, стремление и уверенность добром побеждать зло, укрепляя взаимную любовь<sup>8</sup>.

С особым акцентом в своем учении византийский теолог озвучил проблему мира, выступая в своих общественных проповедях в условиях социальных катаклизмов поздней империи последовательным миротворцем и сторонником гражданского мира в стране. Он призывает паству: «Сохраним же себя в единомушии, соединяемые взаимным миром и удаляясь от всякой злобы друг на друга... чтобы не только в Божьих храмах, но и в домах, и на площади, пребывая тихими, славить Отца нашего, Который на небесах»<sup>9</sup>. Итак, конечным идеалом общественной жизни города и страны для Григория Паламы является мир и единомушие. Но ясно, что на фоне восстаний и всеобщего недовольства ни о каком мире не может быть и речи. Условием наступления мира святитель считает пришествие Христа, «ибо Он есть мир... и все дело Его пришествия – мир»<sup>10</sup>. Без мира нельзя видеть Бога. Из этих основополагающих положений вытекает признание необходимости гармоничного и сбалансированного функционирования общества, основанного на мире, любви и единомыслии его членов. Мыслителем намечена двойная, точнее двуединая, программа действий. Суть ее заключается, с одной стороны, в примирении друг с другом, которое невозможно без примирения с Богом, а с другой – в примирении с Богом, требующем примирения с ближними и согражданами. «Ибо мир двояк: один мир у нас с Богом – это порождение, главным образом, благочестия, а другой – тот, что мы имеем между собой»<sup>11</sup>. Наконец, считает он, важен и внутренний мир, находящийся в сердце человека<sup>12</sup>. Лидер исихастов называет его «духовным миром» в смысле умиротворения помыслов. Высшим образцом для подражания здесь ока-

---

<sup>7</sup> Григорий Палама. Омилия 1. – С. 18.

<sup>8</sup> Там же. – С. 18–19.

<sup>9</sup> Там же. – С. 20

<sup>10</sup> Там же. – С. 19.

<sup>11</sup> Там же. – С. 218.

<sup>12</sup> Там же. – С. 230.

ывается монах-исихаст, который поддерживает мир души и тела.

Таким образом, социальный мир является прямым следствием воспитания и развития христианских добродетелей, из которых первое место занимают благочестие, единомыслие и любовь. В этой трактовке (типичной и ортодоксальной для церковных авторов) духовно-нравственные и психологические устои общества приобретают первостепенное значение, своим состоянием обуславливая состояние прочих общественных подсистем.

Более передовыми для своего времени являются экономические воззрения Григория Паламы. Мистиком-богословом, по сути, предложена теория денег как всеобщего эквивалента и связующего звена в круговороте товаров и услуг в обществе. Как показал И.П. Медведев<sup>13</sup>, Палама в этом вопросе выгодно отличается от Георгия Гемиста Плифона, потому что оба они опираются на Аристотеля, но Палама раскрыл роль денег как посредника при разделении труда и как средство обмена, чего не совершил Плифон. Григорий говорит, что «из телесных нужд, одни мы удовлетворяем собственными средствами, иных же с помощью других людей получаем разрешение, отдавая другим людям свои услуги. Потому что один и тот же человек не может быть ученым и земледельцем, портным и ткачом, строителем и сапожником... И так как каждый не может удовлетворять свою нужду во всем этом самостоятельно, а во всем подобном каждый непременно нуждается, то изобретено средство — деньги, с помощью которых выгодно для жизни и излишек полностью расходуется, и недостаток восполняется. Так, земледелец отдает излишки своего труда тем, кто не занимается земледелием, и, взяв за них цену, на нее покупает, к примеру, дом или ткань... И так взаимным общением всех нас жизнь наша обустроивается, и благодаря этому возникают поселения и города. И человек есть существо общительное»<sup>14</sup>.

Идея о взаимном общении людей в рамках социума базируется на «Политике» Аристотеля, которая начинается словами: «Поскольку, как мы видим, всякое государство представляет собой своего рода обще-

<sup>13</sup> Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. — СПб., 1997. — С. 170.

<sup>14</sup> Григорий Палама. Омилия на 22-е Воскресное Евангелие // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. — Ч. 2. — С. 183–184.

ние, всякое же общение организуется ради какого-либо блага»<sup>15</sup>. А благом и является то, что сообразно с природой того или иного существа — в данном случае, человека. Духовный автор призывает к установлению такого социально-экономического и политического порядка, который вытекает из самой природы человека. В этом смысле намеченная им органическая теория общества несколько по-иному расставляет акценты по сравнению с моделью Аристотеля, согласно которой бытие государства (государства античного, с присущим ему рабовладением) вытекает из природы человека. Григорий подчеркивает не значимость государства как некоего института, стоящего над обществом и регулирующего его извне, с «позиции вневнеприродности», а ценность естественной (и оттого свободной) самоорганизации социальной общности. При этом предполагается, что бытие государства есть вторичное следствие «стихийной» тенденции к сотрудничеству и кооперации людей.

Акцентирование архиепископом роли денег вытекало из его наблюдений окружающей действительности, из собственных размышлений о природе общества, из канонического права. Характерно то, что, обличив грубые формы финансовых злоупотреблений в рамках социума, святитель раскрывает перед нами и должное отношение к деньгам — как к средству для удовлетворения человеческих нужд сообразно с мерой личных потребностей каждого и общественной целесообразности. Бесперебойное денежное обращение есть залог развития и функционирования общественной системы. Деньги, в конечном счете, призваны служить устройству взаимного общения, мира и единства. В основе этого подхода может лежать присущее учителю безмолвия как священнослужителю чувство мистической перво-реальности Церкви как Тела Христова.

Архипастырь уделяет внимание и проблеме разделения труда, которая связана с проблемой социальной стратификации. Проблема социальной структуры населения Византии, как показали русские и зарубежные исследования, во многом запутана и осложняется разноречивостью дошедших до нас источников, каждый из которых предлагает свою схему классификации. Не является исключением и Палама. Он разделяет население империи на группы по принципу занятости. По данным византийского богослова, оно занято в трех экономических

---

<sup>15</sup> Аристотель. Сочинения. — М., 1984. — Т. 4. — С. 376.

сферах: в сельском хозяйстве, городе и в связующей их торговле. Земледельческому труду Григорий не уделяет должного внимания, изредка пользуясь сельскохозяйственными образами при объяснении духовных понятий<sup>16</sup>. Производимые на селе продукты поступают на продовольственные рынки городов (включая Фессалонику), которые во многом зависят от ввоза зерна. Автор пишет о грузовом корабле, нагруженном богатствами и приближающемся к «этому городу», т. е. к Фессалонике.

Корабль для византийцев был образом как их империи, так и образом мира в целом, мирового целого. Константин Багрянородный учил своего сына: «...знание есть благо для подданных, в особенности же для тебя, обязанного печься о спасении всех и править и руководить мировым кораблем»<sup>17</sup>. Но вот на корабль напали варвары и, преградив доставку продуктов с земли, вынуждают город к сдаче. Однако в городскую гавань всё же причаливает «торговый корабль, нагруженный тысячей медимнов зерна», что спасает город от гибели. В этом тексте можно увидеть намек на связь деревни и города (одно не может существовать без другого), достигаемую благодаря торговле, указания на развитость хлеботорговли и системы грузовых перевозок по морям, а также данные о вместимости стандартных торговых судов того времени и о мерах веса. Несмотря на охватившую империю тенденцию к децентрализации и порой, в прямом смысле слова, «распылению суверенитета», необходимость объединения города и периферии отчетливо осознавалась Григорием Паламой.

Каким же он видел город? Социальная структура города довольно многослойна. В ней он выделяет устойчивые группы: знать и простой народ, архонтов и управляемых, ремесленников различных специальностей. Первые и вторые члены оппозиций соответственно тождественны между собой: архонты принадлежат к знати, а управляемые знатности лишены. С другой стороны, ремесленники противопоставляются знати. В качестве примеров ремесленных специальностей Григорий называет кожевника, строителя, портного и ткача. Общее обозначение этой группы лиц — «те, кто своими трудами и собствен-

<sup>16</sup> Григорий Палама. Омилия 6 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. — Ч. 1. — С. 45–46.

<sup>17</sup> Константин Багрянородный. Об управлении Империей. Текст. Перевод. Комментарий / Под ред. Г. Г. Литаврина и А. П. Новосельцева. — М., 1989. — С. 36–37.

норучной работой добывают средства на жизнь»<sup>18</sup>. Их святитель противопоставляет знати. В другом месте упоминаются «рыночные торговцы, кабатчики и прочие купцы»<sup>19</sup>. Положение торговцев, кабатчиков и ремесленников, как можно понять из отрывочных упоминаний автора, довольно незавидное: торговцы четко отделены от правящего слоя знати, но сребролюбию подвластны «не только те, кто правит нами, но и рыночные торговцы»<sup>20</sup>. Скорее всего, эти купцы по своему социально-экономическому положению и социально-политическим ориентациям принадлежали к «среднему классу» солунского и поздне-византийского в целом общества, на что и указывает Григорий Палама. Упоминаемые «кабатчики и прочие купцы» пользуются фальшивыми мерами и весами, очевидно, надеясь столь несправедным путем нажить себе состояние. Такие деяния порицались Церковью. Все они, говорит византийский мистик, навлекут на себя наказание<sup>21</sup>.

Положение ремесленников буквально удручающее, именно на них он возлагает основную вину за грабежи и разорение домов знати во время зилотского восстания: «Город сам с собой воюет, сам от себя терпит поражение, собственными ногами попирается, собственными руками сравнивается с землей, собственными кличами приводится в смущение, поскольку лучшие в нем пребывают в неволе, а правит им — и притом дурно — ремесленник и вообще худшая его часть»<sup>22</sup>. Поведение низов вызывает у архиепископа моральное осуждение, но заставляет предполагать и социально-экономические причины террора. Не совсем прав В.А.Сметанин, говорящий о «привилегированном положении городских ремесленников»<sup>23</sup>. Именно они, вероятно, и были основной движущей силой зилотского восстания. Это мог заметить и Палама. Известия, сообщаемые солунским святителем, при всей их скудости, позволяют согласиться с заключением М. Я. Сюзю-

---

<sup>18</sup> Григорий Палама. Омилия 15 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. — Ч. 1. — С. 146.

<sup>19</sup> Григорий Палама. Омилия 39 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. — Ч. 2. — С. 134.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Григорий Палама. Омилия 1. — С. 16.

<sup>23</sup> Сметанин В.А. Византийское общество XIII–XV веков по данным эпистографии. — Свердловск, 1987. — С. 73.

мова о том, что «основной силой в движении зилотов было трудящееся население города»<sup>24</sup>.

Наряду с купцами и торговцами, Григорий Палама выделяет еще одну промежуточную социальную группу, которая по своему статусу находится между знатью и основной массой народа (однако обобщающего термина у автора не встречаем). «Христова Церковь, — говорит пастырь, — и особенно в этом огромном городе, имеет в своем составе не только простецов, но и мудрецов»<sup>25</sup>, то есть интеллектуалов, которые по природе либо благодаря полученному образованию являются сведущими как во внешних, так и во «внутренних», т.е. «сообразных с христианским вероучением, науках»<sup>26</sup>. Это значит, что среди интеллектуалов были представители как церковных, так и светских гуманистических кругов. Последних Григорий предупреждает: «Тем, кто устремлены к наукам и обладанию сообразной с ними мудростью, ежели желают спастись, еще большие нужны усилие и старание»<sup>27</sup>.

Кем могли быть эти мудрецы? Какова позиция Паламы в этом достаточно щекотливом для него вопросе? То, что он отзывается об интеллектуалах спокойно и одобрительно, не внося ни малейшей толики насмешки и сарказма, делает вероятным предположение, что в их составе могут быть как миряне, так и представители монастырских кругов. Достаточно, например, вспомнить фигуры Максима Плануда или Иосифа Ракендита. Известия богослова и то, как они подаются в контексте проповеди, позволяют отметить немалый «удельный вес» и значимость прослойки интеллектуалов. Свидетельства Паламы гармонируют с данными других источников и выводами ряда исследователей о духовно-интеллектуальном подъеме, который переживала Фессалоника в XIV веке<sup>28</sup>. Таким образом, можно говорить о зачатках у Паламы социальной терминологии, впрочем, появившихся на страницах проповеди случайно и не развитых в стройную систему.

<sup>24</sup> Сюзюмов М. Я. К вопросу о характере выступления зилотов в 1342–1349 гг. // Византийский временник. — 1968. — Т. 28. — С. 25.

<sup>25</sup> Григорий Палама. Омилия 33 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. — Ч. 2. — С. 76.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Григорий Палама. Омилия 15. — С. 147.

<sup>28</sup> Медведев И. П. Ренессансные тенденции поздневизантийской культуры // Культура Византии. XIII — первая половина XV в. — М., 1991. — С. 273.

Взгляд Григория Паламы на социальную стратификацию и его рассуждения о социальной структуре современного ему общества помогают выявить сущностные черты политической концепции святителя. Отталкиваясь от оппозиции, он продолжает наставлять аудиторию: «Правители, “суд праведен судите” (Зах. 7, 9) и не пользуйтесь силой против ваших подвластных; покажите к ним... отеческое отношение, памятуя, что вы с ними одного рода и со-рабы. И не идите против подчинения Церкви и ее учения... Подвластные, считайте своим долгом в отношении властей исполнять только то, что не служит препятствием обещанной надежде на небесное царство»<sup>29</sup>.

В этих словах развернута целая социально-политическая программа, созвучная прежним достижениям византийской политической мысли. Нам представляется, что мыслитель призывает здесь к согласию и взаимодействию, или — по-византийски — к симфонии светских и церковных властей. Теория симфонии имеет давние корни в византийской культуре, начиная с Евсевия Кесарийского, называвшего василевсов «своего рода образами (иконами) Христа», и Юстиниана<sup>30</sup>. Константин Багрянородный ярко проводил мысль о происхождении власти императора от Христа, а некоторые панегиристы уверяли, что он подобен Богу и Христу (Георгий Писиды), что порой вызывало оппозицию Отцов Церкви (Иоанн Дамаскин). В «Синтагме» Матфея Властаря, созданной как раз в начале исихастских споров, в 1335 году, между императором и патриархом провозглашается симфония<sup>31</sup>. Поэтому, следуя византийской традиции, представляется более корректным говорить именно о симфонии, а не о теократии,

---

<sup>29</sup> Григорий Палама. Омилия 42 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. — Ч. 3. — С. 19.

<sup>30</sup> Курбатов Г. Л. Политическая теория в ранней Византии. Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция // Культура Византии. IV — первая половина VII в. — М., 1984. — С. 114; Литаврин Г. Г. Политическая теория в Византии с середины VII до XIII в. // Культура Византии. Вторая половина VII — XII в. — М., 1989. — С. 65–66; Мейендорф И. Ф., протопресвитер. Церковь, общество, культура в православном церковном Предании // Православие в современном мире. — М., 1997. — С. 226–227.

<sup>31</sup> Медведев И. П. Правовая культура Византийской империи. — СПб.: Алетей, 2001. — С. 250–251.

как это делает И. Ф. Мейендорф<sup>32</sup>. В пышном энкомии Димитрию Солунскому Палама сопоставляет василевсов и иереев: «...цари же, в большей степени украшенные благочестием нежели царственностью, предстоят совместно с нами и вместе с нами рукоплещут, когда мы воспеваем доблести мученика»<sup>33</sup>. При этом собирается весь город<sup>34</sup>. Согласно византийским церемониальным книгам, император обладал саном в церковной иерархии. Согласно Симеону Солунскому, жившему веком позже, саном дьякона. Как бы то ни было, Григорий, по сути, показывает, что эти предписания не были пустой формальностью и соблюдались на практике: рядоположенность фигур царя и первосвященника, генетически очень древняя, была дорога сердцу византийца, находя отклик как в массовом, так и в элитарном сознании. Традиция объяснения сакральности статуса царя через помазание также берет начало от Евсевия<sup>35</sup>.

В соответствии с построением и общим идейным замыслом текста, нет особых данных в пользу того, чтобы видеть в приведенных словах намеков на то, что император обладает саном «депотатос», но сама ситуация близости носителя высшей светской власти к представителям власти духовной родственна тому, о чем нам сообщает автор. Лапидарное и как бы оброненное вскользь замечание Григория далеко не случайно и отражает политическую и церковную практику того времени. Для лидера исихастов важно не просто отметить сам факт совместного предстояния алтарю архиепископа (каковым являлся он сам) и василевса, но и через введение этого образа в риторико-стилистическую ткань проповеди подчеркнуть нечто концептуально важное. Это подтверждают и такие его слова: «Насколько же худшими... являются те люди, которые... не проявляют должной лояльности царям, поставленным Богом... не смиряются под... руку Божию и не покоряются Христовой Церкви»<sup>36</sup>. Благочестие же императора Пала-

---

<sup>32</sup> Мейендорф И. Ф., протопресвитер. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. — С. 123.

<sup>33</sup> Григорий Палама. Омилия 43 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. — Ч. 2. — С. 173.

<sup>34</sup> Там же.

<sup>35</sup> О этом см.: Успенский Б.А. Царь и патриарх. Византийская модель и ее русское переосмысление. — М., 1998.

<sup>36</sup> Григорий Палама. Омилия 45 // Беседы (омилии) святителя Григория

ма отмечает в полном (и, надо полагать, сознательном) соответствии с господствовавшими в Византии евсевианской, юстиниановой и историографической (достаточно упомянуть Георгия Амартола) традициями. Бог — Церковь — василевс — вот универсальная триада в политической теории византийцев.

Таким образом, Григорий Палама стоит в одном ряду с другими светскими и духовными мыслителями Византии, которых волновали вопросы взаимоотношения Церкви и государства. У него мы встречаем также мысли о том, что император является отцом своих подданных; что он не особое создание Божье, а такой же человек, как и все; что церковные институты и вероучение есть не непосредственный и совершенный дар Божий, но плод сотрудничества и благочестивой мысли ведомых Святым Духом людей; наконец, о том, что в сознании рядового гражданина послушание императору не должно заглушать помыслов о вечном Царстве, в соответствии с заповедью Христа: «...отдавайте кесарю кесарево, а Божие Богу» (Мф. 22, 21). Все эти мысли Григория, выраженные как бы мимоходом, представляют определенную ценность при рассмотрении политического сознания представителей духовной элиты времени Палеологов, которые, за исключением немногих интеллектуалов (в первую очередь, из среды гуманистов), как правило, не выдвигали целостных политических теорий. Применительно к Паламе скорее можно говорить об элементах такой теории.

Корень всех общественных бед Григорий видит в греховности людей. Грехом, который как никакой другой, заражает и развращает социум, он считает стремление к накопительству. «Сребролюбие, — говорит учитель безмолвия, — является причиной всех зол»<sup>37</sup>. Отсюда, как по цепочке, вытекают все последующие беды общества, «ибо кто же не видит пламень алчности, среди нас пылающий, на высоту вздымающийся и всюду, похоже, проникающий — и во взимание налогов с народа, и в общественные собрания, и в земледелие, и в деловые соглашения, и в торговлю? Уже и в священные проникло храмы»<sup>38</sup>. Характерна панорамность набрасываемой Паламой картины: он не оставляет

---

Паламы. — Ч. 3. — С. 43–44.

<sup>37</sup> Григорий Палама. Омилия 62 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. — Ч. 3. — С. 219–228.

<sup>38</sup> Он же. Омилия 38 // Там же. — Ч. 2. — С. 129.

без внимания ни город, ни деревню, ни даже Церковь. В отношении последней его слова могли послужить юридическим поводом для разбирательства со стороны патриархии, ибо «согласно предписанию Каллиста I от декабря 1350 года, священники не имели права заниматься торговлей под угрозой лишения достоинства и чести священства»<sup>39</sup>. Одной из мер борьбы со сребролюбием духовенства являлось ужесточение монашеской дисциплины. Монахи не должны принимать участия в мирской суете. Григорий прямо указывает священнослужителям и монахам: «...мы бежим от мира и находим пристанище в сих посвященных Богу монастырях»<sup>40</sup>.

Обогащение одной части общества в ущерб другой вырывает из уст Паламы серьезные порицания. «Услыште и стенайте, — обращается он к богатым, — злостно пренебрегающие вашими страждущими братьями... и не уделяющие из того, чем располагаете в изобилии, нуждающимся ни пищи, ни укрытия, ни одежды... ни избытка вашего не употребляющие на покрытие их недостатка»<sup>41</sup>. Обобщенность и жесткость высказывания лишний раз подчеркивают масштаб проблемы. Несомненно, что реальному обществу середины XIV века, каким его видел не только святитель, до гармонии было очень далеко.

Предлагает ли византийский мыслитель средства для достижения такого состояния общества, которое представляется ему гармоничным? Неоднократно он проводит мысль о необходимости перемен, которые, однако, являются делом совести каждого конкретного человека (а не общественного института) и поэтому вряд ли могут быть оценены как призыв к реформам в современном смысле слова. В своих проповедях Григорий постоянно призывает к членам социальной системы об оказании друг другу милостыни. Опирается при этом архиерей как на богословие через указание на пример Христа, заповеди блаженства и другие евангельские тексты, так и на господствовавшую в византийском обществе теорию социальной справедливости, со-

<sup>39</sup> Сметанин В. А. Византийское общество XIII–XV веков по данным эпистолографии. — Свердловск, 1987. — С. 103.

<sup>40</sup> Григорий Палама. Омилия 40 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. — Ч. 2. — С. 149.

<sup>41</sup> Он же. Омилия 4 // Там же. — Ч. 1. — С. 52.

гласно которой, для выравнивания имущественного уровня населения требуется перераспределение богатств в пользу бедных: «Услышьте и восстенайте, презирающие ваших — а скорее, Божиих — братьев, которые терпят бедствия; не оказывающие — на основании того, чем владеете в изобилии, — тем, кто нуждается в пропитании, укрытии, одеянии, подобающей заботы и не употребляющие принадлежащий вам излишек средств на покрытие их недостатка. Лучше же сказать — услышим и восстенаем! Ведь и сам я, говорящий вам это, изобличаюсь совестью в том, что не вполне свободен от данной страсти: ибо я сыт и одет, тогда как много таких, кто замерзает и лишен всего необходимого. Насколько же более достойны оплакивания те, кто имеет и удерживает в своем владении гораздо больше сокровищ, чем это требуется для удовлетворения повседневных нужд — или даже стремится их приумножить (намек на ростовщиков? — С. П.); те, кому было велено возлюбить ближнего своего, как самого себя, и кто ценит этих ближних ниже праха. Ибо чем иным являются золото и серебро, которые мы возлюбили больше, чем братьев?»<sup>42</sup>.

Традиционная тема тщеты земных богатств переплетается здесь с требованием соблюдения новозаветной заповеди о любви к ближнему. Слова Григория заставляют предположить наличие в Фессалонике достаточно широкого слоя знати и ростовщиков, игравшего решающую роль в общественно-политической жизни города. Именно этот слой характеризуется духовным писателем как ведущий в политическом отношении. Против него мы встречаем резкий выпад: «Правители же и знать завладевают, помимо сокровищ, и властью, так что чинят еще большую несправедливость и грехи. Поэтому трудно начальствующему спастись»<sup>43</sup>. Иными словами, забота о душе и личности конкретного человека неотделима от заботы о социуме в целом. Общественная жизнь представляется архипастырю глубоко связанной с изначальным грехопадением, и он находит в современной жизни основания для критики общества.

Святитель Григорий старается предложить нечто действенное для оздоровления общественного организма. В своих советах солунский архиепископ, разумеется, не был уникален. Примерно в те же

---

<sup>42</sup> Григорий Палама. Омилия 4. — С. 52.

<sup>43</sup> Он же. Омилия 15. — С. 146.

годы или чуть ранее Фома Магистр разрабатывал теорию о достижении равновесия в распределении богатств в обществе как конечной цели усилий социальной системы. Призывами к помощи бедным полна византийская литература конца XIII — начала XIV века: «Богач, земля которого принесла хороший урожай, — пишет Палама, — ...подлежит справедливому осуждению, как и те, кто из скопленного им не уделяет доли неимущим; ибо те сокровища, которые происходят из общих хранилищ того, что создано Богом, являются общими для всех»<sup>44</sup>. И поэтому, «как же не является алчным тот, кто присваивает общее, даже если он, подобно тому богачу из притчи, и не присваивает чужое в открытую?»<sup>45</sup>.

Для приближения к справедливости требуется перераспределение общественных богатств. Главным таким богатством являлась земля. По мысли Григория, для того, чтобы иметь нравственный и сотериологический смысл, перераспределение земель и доходов с них должно быть бескорыстным со стороны имущих. Архиерей ратует за то, чтобы богатые отказались от всех несправедливых доходов и отчасти праведных, отдав из них нуждающимся столько, сколько нужно для проживания<sup>46</sup>. Предполагается, что мерой должна послужить совесть каждого. Поэтому конкретных рекомендаций богослов не дает, да это и не входило в его задачу. М. А. Поляковская отмечает половинчатость мер, предлагавшихся интеллектуалами той поры для выхода из кризиса<sup>47</sup>. Игнорировать проблему они не могли. Но предложить новые меры, которые принесли бы чудодейственные результаты, также никто не смог. Все программы были в той или иной степени утопичны. При этом если в теориях Алексея Макремволита, Николая Кавасилы или Григория Паламы заключалась изрядная доля истины, то, например, Плифон с его идеей рекоммутации ренты (то есть замены денежных сборов натуральными) и вовсе впадает в «феодалную реакцию», говоря словами К. В. Хвостовой<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Он же. Омилия 13. — С. 133.

<sup>45</sup> Там же.

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> Поляковская М.А. Понимание социальных проблем византийскими авторами середины XIV в. // Византийский временник. — 1979. — Т. 40. — С. 20–21.

<sup>48</sup> Цит. по: Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. —

Итак, земля является общей собственностью всех социальных групп. Лидер исихастов считает землю основным и принципиальным богатством всего общества, которое поэтому должно принадлежать всему народу, подобно тому, как для Макремволита она есть общая кормилица и мать<sup>49</sup>. Чрезмерная концентрация земельных владений и доходов в одних руках безоговорочно осуждается Григорием. Но отсутствие сколько-нибудь выраженного радикализма в высших церковных кругах империи сказывается в том, что и столь трезво мыслящий идеолог, как Палама в открытую не призывает к перераспределению богатств, а лишь к милосердию со стороны богатых<sup>50</sup>. И уж тем более речь не идет о каком-либо захвате земли неимущими. Григорий Палама остановился на той грани, перейдя которую, он поставил бы себя в один ряд с народными вождями позднего Средневековья, такими, как Коло ди Риенцо или те же зилоты.

Любостяжание пастырем решительным образом осуждается. «Не отдадим ли бедным излишки имений наших, — вопрошает он, — чтобы стяжать небесное богатство?»<sup>51</sup>. Но нестяжание может иметь различные степени осуществления. В большинстве случаев, обращаясь к собранию мирян, автор призывает их уделять нищим часть своих доходов, тем более несправедливых. Сам Господь подводит нас к «вспомоществованию неимущим»<sup>52</sup> как одному из образов осуществления милосердия. Если кто бедному не подаст из своих средств, то будет осужден на Страшном Суде, потому что не подал нуждающемуся. Богатые особенно осуждаются за то, что «не сделали свое имущество общим для тех, кто нуждается, подобно тому, как Он (Христос. — С.П.) всем даровал от благ Своих»<sup>53</sup>. Христоцентризм и учение о подражании Господу и здесь является сущностной чертой учения Григория Паламы. «Если же ты не хочешь давать свои имения, — продолжает учитель безмолвия, — то хотя бы от чужих воз-

---

С. 172.

<sup>49</sup> Поляковская М. А. Портреты византийских интеллектуалов. — СПб., 1998. — С. 248.

<sup>50</sup> Григорий Палама. Омилия 13. — С. 129–135.

<sup>51</sup> Он же. Омилия 22. — С. 227.

<sup>52</sup> Он же. Омилия 36 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. — Ч. 2. — С. 104.

<sup>53</sup> Он же. Омилия 13. — С. 133.

держивайся и не удерживай у себя не свое»<sup>54</sup>. Подчеркивание необходимости отказа от несправедливого дохода — это вторая разновидность, второй аспект увещивания.

Несмотря на остроту сказанного, для богослова характерна позиция «внутринаходимости» по отношению к социальным конфликтам своего времени. Он пытается снять их остроту тем, что не дистанцируется от описанного и не винит никакую социальную группу населения в отдельности. Связано это, конечно, с его пастырским служением. Таким образом, болезни, о которых говорит Григорий Палама, являлись реальными недугами византийского общества, и все их видели. Отличными у различных церковных авторов были подходы к проблеме лечения социальных проблем.

Социальная критика святителя может показаться порождением суровой монашеской духовности, всецелой концентрации на аскезе, связанной с отказом от земных благ. Но Григорий Палама в своих наставлениях православным выделяет своего рода два уровня в исполнении заповеди Господней. Один — «потребный для мирян», характеризующийся большей «лояльностью» к мирскому образу жизни и мыслей, меньшим ригоризмом. Когда учитель безмолвия обращается, как можно полагать, к монахам, тон его проповеди становится иным: «...раздавший имущество свое сам для себя становится виновником нищеты, а нищета сия (силою Божией)... порождает славу вечную, наслаждение невыразимое и богатство неистощимое»<sup>55</sup>.

Размышляя о проблеме социального общежития, мыслитель высказывает те же «военные» идеи, что характеризуют духовность раннего египетского и палестинского монашества времен аввы Арсения и Антония Великого. Он призывает жить, «как при вражеском набеге на окрестности (пригороды) этого города, когда он становится рядовым явлением, когда наши поля как бы перестают быть нашими»<sup>56</sup>. О связи городов с сельскохозяйственной округой, выделяя особую категорию проастии, т. е. предместья, писал еще М. Я. Сюзюмов<sup>57</sup>. Из-

<sup>54</sup> Там же.

<sup>55</sup> Григорий Палама. Омилия 12 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. — Ч. 1. — С. 123.

<sup>56</sup> Он же. Омилия 19 // Там же. — С. 196.

<sup>57</sup> Сюзюмов М. Я. Экономика пригородов византийских крупных городов // Византийский временник. — 1956. — Т. 11. — С. 55–81.

вестия исихастского лидера подтверждают важность этих предместий для экономической жизни городов. Но гораздо важнее духовный смысл приведенной фразы. Тот, кто избавится от алчности, обращается Григорий к пастве, сделает для себя каждый день субботой<sup>58</sup>.

В историографии высказано мнение, что Григорий Палама пишет лишь для определенной группы населения, а его сподвижник и соратник Николай Кавасила — для всех. Проведенный анализ позволяет прийти к более дифференцированным выводам. В своем социальном учении, выраженном, в первую очередь, в омилиях, т.е. в общественных проповедях — в сложных многоуровневых текстах, с огромным эмоциональным и информативным зарядом, обладающих практически неисчерпаемым потенциалом духовно-смыслового содержания, в их структуре, в развиваемой в них системе идей — архипастырь обращается как (преимущественно) к монахам, так и к мирянам с их чаяниями и заботами. Различие соответствующих призывов, при котором второй представляет начальную ступень первого (более возвышенного и трудного для исполнения), опирается на различные принципы и методы духовного делания в данных двух случаях при единстве сотериологической цели этого делания. Указанное двуединство восходит к евангельской оппозиции благодати и закона. Своеобразие пастырской позиции архиепископа заключается не в усилении бинарности этих путей до жесткой оппозиции, но в их гармонизации и взаимосогласовании: всем надо пойти по второму пути (если только эти все хотят быть христианами), но тот, кто способен, хочет и может двигаться дальше, может пойти и по первому. В такого рода гармонизации, в умении, не отступая от догмы, примирить ее требования с «икономией» проявляется пастырская мудрость учителя безмолвия. Лейтмотив учения определяется изречением Спасителя: «Не судите, да не судимы будете» (Мф. 7, 1). «Помилуем других, чтобы быть многократно помилованными», — говорит Палама<sup>59</sup>. Тема милостыни неразрывно связана у него с темой богатства и бедности, нищих и нищеты.

Григорий Палама постоянно призывает к оказанию помощи ни-

---

<sup>58</sup> Григорий Палама. Омилия 12. — С. 215—222.

<sup>59</sup> Он же. Омилия 14 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. — Ч. 1. — С. 140.

шим. Он выделяет три вида нищеты<sup>60</sup>. Во-первых, это стесненность в средствах, необходимых для жизни, противоположностью чему является богатство; во-вторых, бедность телесная, т.е. худоба, проистекающая из скудного питания и скудного (или «воздержанного») образа жизни; в-третьих, «есть и иная нишета — скромность (умеренность) и сдержанность душевного помысла, чем является... смирение, а противоположностью сему — гордыня»<sup>61</sup>. Похвальна нишета духа. Богослов дает следующее определение этому феномену: «Нищие духом — это те, кто в силу скромности, пренебрежения славой и наслаждениями, присущего их духу, или душе, либо добровольно впадают в подступившую извне нищету, либо же переносят ее с достоинством, хотя бы она была и против их воли»<sup>62</sup>. Здесь очевидно наличие эсхатологической мотивации, что и становится видно из порицания богатых: «Те же, кто обладает богатством и тешится им, и вкушает привременную сию славу, и вообще оказывается вожделем таковых удовольствий, подпадут более страшным мучениям»<sup>63</sup>. Однако едва ли не более горькой (и уж во всяком случае, наиболее презренной) в глазах автора оказывается участь того, кто, хоть и живет бедно, бедным быть не хочет и, несмотря на нищету, «не сокращает свои расходы, не добывает себе пропитание трудом рук своих и не просит у зажиточных со смирением, но... становясь вором, грабителем, осквернителем могил, расхитителем чужого имущества или же нахлебником у чужих людей, клеветником, лжецом, лицемером, низким и раболепным образом втирается в доверие к имущим в надежде получить от них какую-либо подачку. Не является ли такой вот нищий наиболее жалким из всех?»<sup>64</sup>.

Григорий Палама обличает ростовщиков. Из уст его исходят как традиционные (аморальность, приумножение не столько денег, сколько греха — того же сребролюбия), так и новые аргументы против практики дачи денег под процент. Они лежат в общем русле византийской антиростовщической полемики, которая представлена Николем Кавасилой, Димитрием Кидонисом и другими авторами, т.е. тем самым «социальным сгустком» (Г. Хунгер), которому Византия обязана рас-

<sup>60</sup> Он же. Омилия 31 // Там же. — Ч. 2. — С. 61.

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> Григорий Палама. Омилия 15. — С. 146.

<sup>63</sup> Там же.

<sup>64</sup> Григорий Палама. Омилия 31. — С. 62.

цветом своей интеллектуальной культуры<sup>65</sup>. «Видите, как ростовщик отнимает славу не только от своей души, но и от всего города, навлекая на него обвинение в бесчеловечности и... всякой неправде?» — пишет святитель<sup>66</sup>. Сознание общности судеб города и его жителей, вне зависимости от разделения на социальные группы, занимает немало важное место в раздумьях Григория. Благодаря этому достигается связность изложения и оттеняются традиционные элементы критики ростовщичества, подчеркивается его общесоциальный резонанс. В итоге возникает панорама тотального недовольства сложившимся положением дел: «Какой воин ныне довольствуется своим... жалованием? Кто из князей ("архонтов" — более точный греческий термин. — С. П.) не разевает рта на похищение чужого имущества?.. Поэтому бедные горестно вопиют на всех вас: на сущих во власти, на сущих за ними, на состоящих на военной службе... не снося немилосердный... нрав сборщиков налогов, уже... и до монахов дошло течение наводнившей все неправды»<sup>67</sup>.

Таким образом, социальная критика Паламы в связи с проблемами богатства и нищеты весьма многоаспектна, но вполне традиционна. Она находит себе подтверждение в Евангелии, непосредственным образом опираясь на Нагорную проповедь, и в церковной традиции. Главным в любом затруднении, согласно византийскому мыслителю, является духовный настрой человека, благодаря которому он, преодолевая трудности, стяжает спасительную благодать Божию, либо, обураваемый сомнениями и страстями, скатывается вниз, к печальному, но заслуженному финалу. Социальную информацию в произведениях и, в частности, в проповедях Григория приходится искать по крупницам. Но от этого она не становится менее ценной и позволяет приблизиться к пониманию наиболее общих и фундаментальных закономерностей рассматриваемой эпохи. Те зерна информации, что выявлены нами, согласуются с родственными данными других произведений гомилетики, риторики, эпистолографии. Общественная критика архиепископа рисует и вскрывает социальное расслоение, слабость произ-

---

<sup>65</sup> См.: Поляковская М.А. Портреты византийских интеллектуалов.

<sup>66</sup> Григорий Палама. Омилия 45. — С. 44.

<sup>67</sup> Он же. Омилия 63 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. — Ч. 3. — С. 236.

водительных сил общества, незащищенность средств производства, из которых основным была земля. В восприятии Григория Паламы всё это и вызывает социально-политические, военные и экономические (как в городе, так и в сельскохозяйственной сфере) неурядицы. Нарастание последних и определило дальнейшую неутешительную историю византийского города, а тем самым и Византии в целом. Но и в этих условиях, как считает мудрый, опытный в духовной брани и закаленный в общественно-политической и идеологической борьбе своей эпохи архиепископ, невзирая на нищету, а в чем-то и благодаря ей, невзирая на внешние и внутренние проблемы цивилизации, тот, кто возлюбил Бога «всем сердцем... и всею душою» (Втор. 6, 5; ср.: 11, 1; 12, 1), имеет шанс спастись, сохранив в сознании духовное наследие предков – Православие, передав его потомкам и другим эпохам и мирам.

Бурная жизнь великого византийского мыслителя Григория Паламы протекала в эпоху, которая для его отчества была чревата разными историческими возможностями. В политической сфере вырисовывался союз либо с Западом, либо с единоверными православными народами, с так называемыми «государствами византийского круга»<sup>68</sup>, в церковной – приходилось выбирать между унией с Римом и Православием, в культурной области требовалось отстаивать сохранение традиционных духовных ценностей или обращаться к языческому прошлому, на основе которого в латинских странах создавался Ренессанс.

В XIV–XV веках в обстановке трагического заката некогда могущественной ромейской цивилизации происходит четкая антагонистическая поляризация византийского мира и двух основных начал в его культуре и идеологии – «Империи» и «Пустыни» в терминологии Г.В. Флоровского: античного «языческого эллинизма», с которым связано зарождение гуманистических интенций в культуре, и христианского православного, «преображенного эллинизма», обуславливающего мистико-аскетические, религиозно-спиритуалистические интуиции в духовной жизни общества, которые нашли выражение в исихазме, а концептуальное воплощение, богословско-философское оформление и социально-политическое закрепление – в учении Григория Паламы.

Это противостояние двух структурных элементов, изначально при-

---

<sup>68</sup> Флоровский Г. В., протоиерей. Восточные отцы IV века. – М., 1992. – С. 5.

сущих византийской жизни, отражалось в мучительных поисках ромейскими интеллектуалами путей выхода из тотального кризиса цивилизации и определяло социокультурные процессы в поздней Византии, вызвав колоссальный взлет творческой энергии, два разнонаправленных возрождения — светское гуманистическое «прогрессивно-предренессансное» и церковное исихастское православное.

Исихазм как религиозно-культурный феномен, как идеология, опирающаяся на доминанты византийского миропонимания и мирозерцания, оказывая воздействие на уровне широких народных масс, в течение XIV века трансформировался и перерос в мощное социально-философское движение с политическим подтекстом. Его влияние простиралось на повседневную жизнь и быт среднего византийца. Очень многие жили, чувствовали и вдохновляясь этим религиозным идеалом. В такой сообразности личного и государственного идеала осуществлялось и социокультурное единство византийской цивилизации.

Через публичные споры, ставшие ключевым моментом в исихастском общественном движении и выдвинувшие учителя безмолвия как признанного его лидера, Григорий Палама решающим образом способствовал популяризации и актуализации мистико-аскетической традиции Православия, сделал то, что в последующее время определит судьбу его отечества. Обратившись в цивилизационном выборе к самоидентификации, он, если не предотвратил политический крах империи, то, по крайней мере, не допустил ее духовного падения через отказ и отрицание религиозно-культурного наследия своих предков. Этим определяется его историческая роль и значение.

Социальное служение византийского богослова было многогранно и велико по степени своего влияния на окружающую христианскую ойкумену. Его трудно оценить однозначно с точки зрения какой-либо идеологии или мировоззрения, например, с позиций современного секуляризованного сознания. Впрочем, ни одно из событий XIV века не может иметь однозначной оценки, т. к. в тот момент между собой переплетались различные религиозные, политические, социальные и иные интересы. Активная разносторонняя общественная деятельность учителя безмолвия не является исключением. Однако внимательное рассмотрение и анализ его гражданской позиции выявляют ту движущую силу, тот главный интерес, которым он постоянно руководствовался. Этой движущей силой была верность догматическому Православию в

том виде, в каком он его себе представлял. Ради соблюдения этой верности он вступил в спор с Варлаамом Калабрийским, она заставила его вести борьбу с Григорием Акиндином и, наконец, она же позволила ему занять примирительную позицию по отношению к турецким завоевателям, ибо они предоставляли христианам религиозную свободу.

Все эти темы, образы и сюжеты преломляются в произведениях Григория Паламы, образуя их идейно-смысловую, содержательную и художественную ткань. Идеалы, чаяния, установки, богатство идей, увещаний, наблюдений, интенций сознания и мышления византийского богослова позволило нам говорить о нем как о носителе некой целостной социокультурной концепции, программы, которую мы и попытались реконструировать путем выявления и интерпретации социальной информации, содержащейся в произведениях автора, которая непосредственно соотносится с духовной и социально-политической ситуацией в Византии XIV века. Не будет преувеличением утверждение, что именно Григорий Палама стал центральным выразителем своей эпохи в слове и мысли, что в его творениях, как в фокусе, сконцентрированы, подвергнуты тщательному рассмотрению и разрешению важнейшие проблемы социальной и духовной истории поздней Византии. Следует со всей настоятельностью подчеркнуть не ученую и не келейную только, но общественную (социально-историческую) значимость его слова и дела. То, к чему теолог-мистик призывает паству, исполнено им самим, и его личность (как она открывается нам в его произведениях и свидетельствах современников о нем) была для огромной массы верующих наилучшей иллюстрацией к сказанному учителем безмолвия.

Отсюда вытекает и вывод о том, что преображение и устремление к божественному свету, которое проповедует Григорий Палама, является преображением целостным и всеобъемлющим — не только души, но и тела; не только преображением одной отдельно взятой личности, но и, в перспективе и идеале (который в данном случае и является перспективой), — просветлением социального, политического, государственного целого. Оно является призывом, обращенным к каждой личности, будь то монах или мирянин, архонт или его подчиненный.

Литературные труды архиепископа Фессалоникийского универсальны по тематическому охвату и по количеству адресатов — реальных и потенциальных, потому что универсальны законы спасения,

которые мыслитель старается раскрыть. Но это не только призыв, но и протягивание руки помощи через указание выхода из трудной (и даже кризисной) ситуации; разъяснение необходимости дел любви и примирения, перераспределения недолжно нажитых богатств и аскезы, понятой как ответ человека на обращение к нему свыше и как путь к жизни с Богом и в Боге. Прошедший по этому пути до конца и сподобившийся узреть свет Божий реальным (а не символическим, ибо тогда всё домостроительство, «икономия» спасения призрачны) образом, с точки зрения Григория Паламы, достигает грядущего (но подготавливаемого всем ходом настоящей жизни) преображения. При этом совершается обожение человека путем приобщения к энергии Божией, которая неразрывно связана с трансцендентной сущностью Божией и несет с собой бессмертие и вечную жизнь. Преображение это ни в коем случае не предполагает выхода из истории и должно достигаться в сфере исторического: как через послушание и аскезу, что в сфере социально-политической проявляется в виде должной субординации и подчинения одних другим (например, народа и архонтов Церкви), так и через примирение и установление гражданского, социально-психологического и политического мира, что достигается, не в последнюю очередь, через милосердие.

Выступая знатоком человеческой души, совершающейся в ней чувственной и духовной брани, духовный автор показывает, сколь разрушительной оказывается эта брань, когда она выплескивается за узкие пределы одной отдельной личности, омрачая собой более широкие слои социального целого. С нашей точки зрения, Григорий Палама, по сути, является сторонником и идеологом органической теории общества, т. е. понимания социума как живого и целостного организма, которое было выражено еще апостолом Павлом (1 Кор. 12) и на протяжении столетий оставалось эталоном для византийских мыслителей. Отсюда вытекает, что если общество едино, то боль одного человека отдается болью каждого, и в слове учителя безмолвия проступает эта общая боль.

Мировоззрение византийского архипастыря уже при его жизни соборами 1341, 1347 и особенно 1351 года, а затем на Константинопольском соборе 1368 года, утвердившем и провозгласившем канонизацию Григория Паламы как святого, было признано адекватным выражением, продолжением и развитием духовной и вероучительной

традиции Православной церкви. Становилось ясным, что всякий, кто осмелится противостать учению богослова, вынужден будет пойти против Церкви. Последний путь был реализован антипаламитами, например, братьями Кидонисами, Мануилом Калекой, Иоанном Кипарисиотом и др. К чему бы он привел, если бы они оказались у власти? Сказать трудно, но конечный исход и, что особенно важно, итог исторического бытия Византии вряд ли был бы более позитивным. Тем не менее пафос духовного обновления — обновления личного, социального и космического целого — близок и понятен Григорию Паламе и должен быть понят как практический вывод из его учения.

Конечно, не всё в идеях мыслителя было оригинальным. В особенности это касается тех из них, что явились плодом раздумий о структуре общества и путях его дальнейшего развития. Многие элементы социальной критики объединяют солунского архиепископа с другими интеллектуалами его эпохи. Критика ростовщичества роднит его с Николаем Кавасилой; требование передела земли (которое вполне может быть понято с демократических позиций как практический вывод из сказанного святителем) содержится в «Диалоге богатых и бедных» Алексея Макремволита; учение о перераспределении богатств мы находим у Фомы Магистра; критика распущенности духовенства пронизывает письма и послания патриарха Афанасия, а призыв к примирению и милосердию и вовсе представляет собой евангельскую топику, всесторонне развитую еще Иоанном Златоустом.

Тем не менее мы выяснили, что для Григория Паламы это не просто топка и не просто риторический шаблон. Развивая учение о милосердии, он поясняет его достаточно новыми и, во всяком случае, теснее соотносящимися с реалиями средневековой жизни соображениями, например, учением о земле как общем достоянии производительных слоев общества. Некоторые элементы воззрений богослова (в частности, учение о деньгах как всеобщем эквиваленте и намеченная буквально в нескольких штрихах теория симфонии властей) являются более свежими и созвучными профилю его эпохи, отражая сложности ее социального, политического и экономического облика, пристальный и трезвый анализ наиболее жгучих общественных проблем, равно как и непрестанные поиски интеллектуалами палеологовской поры путей выхода из кризисной ситуации. На основании характеристики этих воззрений мы пришли к выводу

о том, что архиепископ по особенностям своего мышления и мировосприятия является промежуточным и, пожалуй, связующим звеном между теми, кого принято называть гуманистами, и широкими слоями простого народа, тогда как по занимаемой им общественной позиции он гораздо ближе к последним.

Творения византийского автора представляют интерес, на наш взгляд, потому что в них он не связывает свои практические интересы с какой-либо конкретной группой лиц, «партией», корпорацией, не считая Церкви. Григорий Палама в своих увещаниях пытается приблизиться — и небезуспешно — к точке зрения и положению простого человека, к его горестям и печалям, к охватившим его мукам и сомнениям. Через проникновение в проблематику (в перспективе) каждой отдельно взятой души он пытается указать выход из эпохального кризиса цивилизации в целом. Таким выходом, с точки зрения богослова, является преобразование человека, его отношений с Богом и человеческих взаимоотношений (межличностных — на уровне элементарной ссоры — и групповых, в том числе и экономических, и политических), которое приведет и к разрешению масштабных социально-политических, экономических, финансовых и прочих затруднений. Разумеется, подобного рода меры и призывы являются неполными, но, во-первых, как мы знаем, «полных» мер не предложил и не провел в жизнь никто в то время; во-вторых, именно этот глубинный человеческий уровень обращения и увещания, мысли и побуждения, сдвигов и перемен является тем базисом и той платформой, на которую затем накладываются социальные и политические преобразования.

Все вопросы, будь то случайное замечание или анализ первостепенного по значимости процесса, Григорий толкует с высоты цельной и целостной картины православно-христианского мирозерцания, объясняя то или иное явление не только с точки зрения вечности, но и с точки зрения его актуальности для мироздания в целом. Для солунского архиепископа не составляет труда связать, казалось бы, сугубо локальные проявления социальных конфликтов в Фессалонике с общими принципами и проблемами христианской антропологии и донести эту связь до своих слушателей. Поэтому его проповеди интересны и ценны не только как источник духовно-риторический, но и как исторический. Вместе с тем, то новое, что составляет содержание учения и проповеди учителя безмолвия, воз-

водится им на многовековой базе православной традиции.

Конкретно-историческую экспликацию высказываемые святителем положения и наблюдения получают в сфере характеристики современного ему общества. Традиционализм в его описании сочетается у Паламы со свежестью взгляда и вниманием к неожиданным, на первый взгляд, значимым явлениям и пластам общественной жизни и культуры. Социальная информация, выявленная из произведений Григория Паламы, находит солидное подтверждение в других источниках, в том числе и более ранних. Поэтому его сведения, касающиеся характеристики общества, заслуживают доверия как надежное свидетельство очевидца, понимающего суть и форму рассматриваемых явлений. Святитель Григорий никогда не берется говорить о каком-либо явлении, не изучив досконально его духовную, психологическую, социальную подоплеку. В развиваемой им системе объяснений мир человеческого духа и души и их взаимоотношений с Богом занимает первое место. Человек для святителя — это активный деятель в истории, со-работник Божественного промысла и благодати, свободный и мыслящий, несущий ответственность за свои слова, действия и помышления.

Итак, мы попытались выработать комплексный взгляд на творчество крупнейшего церковного мыслителя и проповедника Византии палеологовской эпохи Григория Паламы; стремились показать и доказать, что отцы Церкви XIV века и, в частности, центральная фигура нашего повествования не занимали асоциальную позицию, не были чужды актуальным вопросам современности. Наоборот, каждый из них на своем уровне вел самую активную работу по разрешению сложившихся проблем, по созиданию гражданского мира, по претворению в жизнь самых «тонких» абстрактных и отвлеченных для современного человека теорий, концепций, доктрин. Их социальное служение напрямую было связано с повседневной реальностью. Данный подход, на наш взгляд, может способствовать более глубокому и диалектическому осмыслению самой эпохи поздней Византии — по крайней мере, в том ее «антропном контексте», который оказывается первичным в мировоззрении лидера исихастов по отношению к совокупности иных — социальных, политических, военных, экономических, правовых аспектов.

А. А. Микешин (Вологда)

**Авторы «Гейльброннской программы» В. Гиплер и Ф. Вейгандт:  
реформационные идеи и деятельность**

Одним из примечательных документов эпохи Реформации и Крестьянской войны в Германии стала «Гейльброннская программа», которая неоднократно привлекала внимание отечественных и зарубежных исследователей. В ее оценке отечественные историки разделились на две группы. Историки первой группы (В. А. Ермолаев, Ю. К. Некрасов, С. М. Стам, В. И. Рутенбург, В. Г. Павленко) рассматривают программу как радикально-бюргерский, прогрессивный документ<sup>1</sup>. Вторая группа историков (М. М. Смирин, В. Г. Лившиц, А. Д. Эпштейн, М. А. Барг), следуя концепции Ф. Энгельса, характеризует авторов программы как отступников от крестьянских интересов, а сам документ как умеренный, компромиссный политический проект, отражавший интересы бюргерства, ориентировавшихся на союз с рыцарством<sup>2</sup>. Позиция историков первой группы отражает, по нашему мнению, более современную тенденцию в развитии оте-

---

<sup>1</sup> Ермолаев В. А. «Гейльброннская программа» — программа немецкого радикального бюргерства в Крестьянской войне 1525 г. — Саратов, 1986. — С. 140; Некрасов Ю. К. Реформа или революция? — Вологда, 1998. — С. 189–197; Он же. Об отношении радикально-бюргерской оппозиции к Крестьянской войне // Социальные отношения и политическая борьба в средневековой Германии (XI–XVI вв.). — Вологда, 1985. — С. 83–100; Стам С. М. О некоторых вопросах истории Реформации и Крестьянской войны в Германии // Ученые записки Саратовского университета. — Т. 39. — Саратов, 1974. — С. 307; Рутенбург В. И. Ранние буржуазные революции (к вопросу о начале капиталистической эры в Западной Европе) // Вопросы истории. — 1984. — № 3. — С. 72–73; Павленко В. Г. О происхождении и сущности «Гейльброннской программы» // Ученые записки Кемеровского государственного педагогического института. — Вып. 16. — Кемерово, 1968. — С. 33.

<sup>2</sup> Смирин М. М. Гейльброннская программа // Советская историческая энциклопедия. — Т. 4 — 1963. — С. 452; Лившиц Г. В. Реформационное движение в Чехии и Германии. — Минск, 1978. — С. 181; Эпштейн А. Д. История Германии от позднего Средневековья до революции 1848 г. — Москва, 1968. — С. 65–66; Барг М. А. Сравнительно-историческое изучение буржуазных революций XVI–XVIII вв. // Вопросы истории. — 1975. — № 9. — С. 80.

чественной историографии. Оценки западных исследователей отличается больший плюрализм и оригинальность. Касательно авторства программы в зарубежной историографии существуют две точки зрения: если Ф. Эксле, Г. Бензен, Г. Фоглер считают ее создателем В. Гиплера, то А. Клухоон, М. Штейнмец — Ф. Вейгандта<sup>3</sup>.

В настоящей статье поставлены следующие задачи: 1) рассмотреть во взаимосвязи деятельность авторов «Гейльброннской программы» и выдвинутые ими реформационные требования, нашедшие отражение в документе; 2) проследить влияние появившихся до Крестьянской войны политических памфлетов «Реформация Фридриха III» и «Реформация Сигизмунда» на проект гейльброннских реформаторов.

При исследовании «Гейльброннской программы» надо учитывать следующее. Во-первых, она не была программным документом в полном смысле этого слова, а являлась его проектом, связанным происхождением с крестьянским съездом в Гейльбронне, который по причине разгрома крестьянского движения в мае 1525 года не успел принять политических решений, в том числе по отношению к проекту программы. По словам хрониста Лоренца Фриза, чьи свидетельства могли бы внести большую ясность в этот вопрос, ему не было известно, «что там [на съезде] предпринималось и делалось»<sup>4</sup>. Во-вторых, при анализе «Гейльброннской программы» следует учитывать не только текст самого проекта, но и содержание сопутствующих ему документов («Статьи Вейгандта», «Инструкция Гиплера», письма Вейгандта и др.).

Вендель Гиплер (1465–1526) — один из лидеров немецкого бюргерства во время Крестьянской войны 1524–1526 годов. Он происходил из ноештадской бюргерской семьи. Его отец Михель Гиплер

<sup>3</sup> Bensen H. Geschichte des Bauernkrieg in Ostfranken. — Erlangen, 1840; Oechsle F. Beiträge zur Geschichte des Bauernkrieg in den schwabisch-fränkischen Grenzgebieten. — Heilbronn, 1830; Vogler G. Die Gewalt soll gegeben werden dem gemeinen Volk. — Berlin, 1975; Klukhon A. Über das Projekt eines Bauernparlament zu Heilbronn und die Verfassungsentwurf von Friedrich Weigandt und Wendel Gipler aus dem Jahre 1525 // Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg — August Universität zu Göttingen. — 1893. — № 7; Steinmetz M. Deutschland: 1476–1648. — Berlin, 1965.

<sup>4</sup> Fries L. Die Geschichte des Bauernkrieges in Ostfranken. — Würzburg, 1883.

состоял на службе у графов Гогенлоэ и защищал их интересы в спорах с императором Максимилианом, Вюрцбургским домом. В 1513 году он вместе с графом Георгом рассматривал спор между г. Аугсбургом и рыцарем Гецом фон Берлихингеном. В этом же году Гиплер был посредником в споре между Халле и Лимпургом. Графы Гогенлоэ высоко ценили его как хорошего секретаря. Однако, когда у графа Альбрехта возникли разногласия с Георгом по поводу разграничения их прав, Вендель встал на сторону Георга. В 1515 году третейский суд разрешил тяжбу Гиплера с графом Гогенлоэ невыгодным для него образом — отнял у Гиплера земли. С 1520 года Гиплер жил в Левенштейне и находился на службе у курфюрста Пфальцского<sup>5</sup>. В 1524 году в г. Вимпфене и в г. Эслингене он в качестве адвоката защищал в суде интересы подданных от притеснений графов Гогенлоэ.

Во время Крестьянской войны руководимый Гиплером отряд захватил г. Эринген во владениях Гогенлоэ. Позднее он становится начальником полевой канцелярии Светлого отряда. После поражения крестьян при Таубере Гиплер скрывался за границей. В 1526 году он, «прокрадываясь со Шпеерского рейхстага, блуждал с приклеенным носом и в измененной одежде, но по дороге был задержан и брошен в тюрьму пфальцграфа ноештадского, где и принял смерть»<sup>6</sup>. Такова судьба одного из наиболее выдающихся представителей радикального бюргерства в Германии эпохи Реформации и Великой крестьянской войны.

Ф. Энгельсом В. Гиплер оценивается как «представитель средней равнодействующей всех прогрессивных элементов нации»<sup>7</sup>. Здесь Энгельс подчеркивает стремление Гиплера сплотить все передовые силы Германии. Оценку Энгельса в какой-то мере дополняет образная и психологическая характеристика Гиплера, данная Циммерманом, по мнению которого он «был человеком весьма недюжинным, с широкими, смелыми патриотическими взглядами и замысла-

---

<sup>5</sup> Смирин М. М. Гиплер // Советская историческая энциклопедия. — Т. 4. — 1963 — С. 17; Wunder G. Wendel Gipler // Schwabische Lebensbilder. — 1957. — Bd. 6. — S. 61–85.

<sup>6</sup> Zimmerman W. Der grosse deutsche Bauernkrieg. — Berlin, 1975. — S. 800.

<sup>7</sup> Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 7. — С. 413.

ми. Он был одарен проницательным умом, хотя и самонадеянным... Он вел дело тихо и осторожно, так, что рука его постоянно оставалась невидима; это была утка, умевшая превосходно нырять»<sup>8</sup>. В. А. Ермолаев, отдавая должное лидеру радикально-бюргерской оппозиции во Франконии как дальновидному организатору и умелому политику, тем не менее отмечает в личности Гиплера и негативные черты. Например, Гиплер использовал служебное положение в своих целях, принуждая эрингенских сукновальщиков валять сукно на его сукновальне. Владея прудами и озерами, он уничтожил старые дороги к ним, чтобы перекрыть путь чужим стадам и даже выпускал воду из прудов, которая заливала соседние луга<sup>9</sup>. М. М. Смирин оценивает Гиплера как «дворянина по происхождению и бюргера по положению»<sup>10</sup>. Данная оценка, на наш взгляд, имеет право на существование, но факт владения Гиплером сукновальней в г. Эрингене и способы получения доходов позволяют поставить вопрос так: а не относился ли он к новому дворянству, ведущему хозяйство по капиталистически?

Другим автором «Гейльброннской программы», о котором известно значительно меньше, чем о Венделе Гиплере, был Фридрих Вейгандт, состоявший на финансовой службе при Майнцском дворе в г. Мильтенберге казначеем. Именно он способствовал приглашению в этот город в качестве проповедника своего родственника Иоганна Драха. В 1522–1523 годах в Мильтенберге происходили волнения, вызванные антикатолической проповедью Драха, а после их подавления бургомистр, члены городского совета и Вейгандт были арестованы<sup>11</sup>. Несмотря на то, что имущество горожан и дворян, участвовавших в Крестьянской войне на стороне крестьян, оставалось, как правило, в сохранности, оба дома Вейгандта в Мильтенберге были разграблены. Возможно, здесь сказался тот факт, что Ф. Вейгандт принимал участие в составлении «Объяснения 12 статей», что было воспринято как попытка ревизии содержания ведущего программно-документа Крестьянской войны и, как

<sup>8</sup> Zimmermann W. Der grosse deutsche Bauernkrieg. — S. 365.

<sup>9</sup> Ермолаев В. А. Указ. соч. — С. 195.

<sup>10</sup> Смирин М. М. Реформация и Великая Крестьянская война в Германии // Всемирная история. — Т. 4. — М., 1958. — С. 180.

<sup>11</sup> Ермолаев В. А. Указ. соч. — С. 196–197.

известно, вызвало недовольство среди крестьянских масс. Хронист Лоренц Фриз, высоко оценивая Фридриха Вейгандта, отмечает, что он «куда больше и глубже продумывал положение дел, нежели обычная толпа»<sup>12</sup>. Его идеалом был «мир как для бедных, так и для богатых». Он был склонен к умеренности в политической деятельности, выступал за последовательное, постепенное развитие событий: когда «будет завершено начало нашего дела», «из него последует новое дело — Реформация»<sup>13</sup>. В своем проекте обращения к дворянству и имперским городам Вейгандт уповает на такие требования, которые облегчили бы положение бедных, но вместе с тем, были бы «приемлемы и городам, и дворянству, и светским князьям, и властям не во вред»<sup>14</sup>. В. Циммерман отмечает, что Ф. Вейгандт по своему характеру не похож на заговорщика, который разжигал бы страсти и пускался на хитрости, но он был мыслящим другом народа, одушевленным благородными устремлениями и желанием добиться свободы для народа с его же помощью. Однако, по словам Циммермана, Вейгандт лично почти не общался с крестьянами, был известен лишь узкому кругу людей и слыл мастером красивого слова<sup>15</sup>. Перу Вейгандта, безусловно, принадлежат письма к Гиплеру, «Статьи Вейгандта» и, возможно, основной текст «Гейльброннской программы». После поражения Крестьянской войны Вейгандт скрывался, но был обнаружен и в 1540 году казнен по приказу Альбрехта Майнцского, пережив Гиплера на 14 лет. Немецкий историк Бернингер составил схему родословной Вейгандта, из которой явствует, что многие его родственники были образованы и политически активны<sup>16</sup>.

Среди мероприятий, предложенных авторами «Гейльброннской программы», важное место занимает реформа церкви и ее институтов. В этом отношении они не были первопроходцами. Идея реформации церкви разрабатывалась и ранее. Например, «Реформация Фридриха III» требует, чтобы «все духовные лица во всей Римской

---

<sup>12</sup> Fries L. Указ соч. — S. 432.

<sup>13</sup> Письмо Вейгандта // Ермолаев В. А. Указ. соч. — С. 211.

<sup>14</sup> Там же. — С. 212.

<sup>15</sup> Zimmerman W. Der grosse deutsche Bauernkrieg. — S. 367.

<sup>16</sup> Berninger G. Friedrich Weigandt: 1491–1525. Versuch eine Biographie // Der Odenwald. — H. 2. — 1975. — S. 39–49.

империи были организованы и утверждены соответственно их истинному назначению, невзирая на их породу, происхождение, связи или способности, и были обеспечены... честно и порядочно соответственно своему сословию»<sup>17</sup>. Автор «Реформации Сигизмунда» недвусмысленно указывает, что «зло в духовной области заключается в большой симонии, которая есть духовное лихоимство. Поэтому всё духовенство морально отравлено»<sup>18</sup>. В данном проекте устанавливается ограниченное количество духовных лиц, предусматривается контроль над священнослужителями и их отчетность. Монастыри предполагается закрыть<sup>19</sup>.

Объективная необходимость реформы церкви «сверху донизу» была очевидна. «Гейльброннская программа» требует, «чтобы все духовные лица были реформированы и получали содержание в соответствии с их действительными потребностями, а не взирая на их породу, происхождение, высокое или низкое сословие»<sup>20</sup>. Далее в программе перечисляются духовные лица, подлежащие реформации: епископы, пробсты, деканы, монахи и монахини, нолльгарды, тевтонские рыцари и «другие им подобные, которые с очевидностью опознаны как хищные волки в духовной личине»<sup>21</sup>. Данная реформа затрагивала интересы всего сословия духовенства и наносила удар по католической церкви. В программе выдвигается идея выборности пастыря и его обязанности опираться в проповедях исключительно на Священное Писание: «Чтобы каждая община достала себе хороших пастырей, которые старались пасти своих овец только Словом Божиим»<sup>22</sup>. Право общины выбирать пастыря дополнялось правом смещать его<sup>23</sup>. Помимо этого авторы «Гейльброннской программы» предъявляют к церковнослужителям высокие моральные и этические требования, отмечая, что «все священ-

<sup>17</sup> Реформация Фридриха III // Ермолаев В. А. Указ. соч. — С. 219.

<sup>18</sup> *Der Reformation des Kaisers Sigmund*. — Berlin, 1908. — S. 3.

<sup>19</sup> Смирин М. М. Очерки истории политической борьбы в Германии перед Реформацией. — М, 1952. — С. 24.

<sup>20</sup> *Documente aus dem deutschen Bauernkrieg: Beschwerden, Programme. Theoretische Schriften* / Hrsg. W. Lenk. — Berlin, 1974. — S. 178.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*

ники и избранные лица на службе Божьей должны являть пример людям, подобно тому, как это делал наш спаситель Христос»<sup>24</sup>. Показательно, что новый пастырь, проповедующий Слово Божие, противопоставлен старому духовенству, к которому авторы не скрывают своего негативного отношения: «Отменить все, что противно этому [Слову Божьему], которое запрещалось до сих пор так называемым духовенством»<sup>25</sup>.

В «Гейльброннской программе» затрагивается вопрос о содержании пастырей, которые должны получать его «согласно с их действительными потребностями, а не взирая на их породу, происхождение, высокое или низкое сословие»<sup>26</sup>. Далее отмечается, что содержать их должно честно, но с таким расчетом, чтобы остаток шел на бедных, нуждающихся людей и на общую пользу<sup>27</sup>. В «Статьях Вейгандта» этот вопрос решался на тех же принципах, но уже более конкретно: «Духовные лица должны быть снабжены до конца дней пожизненным содержанием, но с таким расчетом, чтобы никто не имел более 100 гульденов, а епископ — более 1000 гульденов»<sup>28</sup>. Вопрос о судьбе монастырей и других церковных учреждений решался однозначно и последовательно: «Все духовные дома должны быть употреблены на пользу общую»<sup>29</sup>. Ущерб дворянству и горожанам предполагалось возместить за счет церковных владений.

Итак, требование реформации церкви и ее институтов сформулировано в «Гейльброннской программе» достаточно радикально и конкретно. Вместе с тем следует заметить, что составители программы не ограничиваются требованиями преобразования церкви и ее институтов. По их мнению, должны быть реформированы «все светские князья, графы, господа, рыцари и дворяне, чтобы бедный человек не был отягощен ими сильно, свыше христианской свободы»<sup>30</sup>. Кроме того, «все без исключения города, коммуны, общины должны быть реформированы и утверждены по божествен-

---

<sup>24</sup> Documente aus dem deutschen Bauernkrieg... — S. 178.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid. — S. 175.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid. — S. 178.

ному и естественному праву, согласно с христианской свободой»<sup>31</sup>. Под реформой городов и коммун подразумевалось, по всей видимости, устранение патрициата и аристократии от управления городом. Авторы программы отчетливо осознавали необходимость широких общественных преобразований, охватывающих ряд социальных групп.

Требование реформации церкви и общественных институтов было тесным образом связано с идеей централизации страны. В рамках единого государства гейльброннские реформаторы и планировали провести все мероприятия. Программа требует, «чтобы все ленники честно и добросовестно служили единому римскому императору»<sup>32</sup>. Имеющие от императора лен обязаны «верно служить Священной Римской империи, охранять послушных и благочестивых, вдов, сирот, наказывать непослушных и злых»<sup>33</sup>. Вопрос о выполнении ленных обязанностей по отношению к князьям решался не в их пользу — они отменялись<sup>34</sup>. А в «Статьях Вейгандта» предусматривался созыв сословно-представительного учреждения по типу парламента, в котором участвуют «12 человек — от благородных, 12 — от имперских городов, 12 — от простого люда и 7 христианских пастырей или проповедников»<sup>35</sup>. Только Гиплер и Вейгандт во время Крестьянской войны выдвинули проект объединения Германии, однако эта идея выдвигались и раньше. Так, автор «Реформации Сигизмунда» предлагает установить центральную власть и намечает меры по обеспечению земского мира<sup>36</sup>. В том же духе решает данный вопрос и автор «Реформации Фридриха III»: «Все графы, господа, связанные ленными обязательствами со Священной империей и ее членами, должны соблюдать достоинство своего сословия и служить императору и другим своим ленным господам». Те же требования предъявляются и к рыцарям, к дворянам, наделенными ленами от Священной Римской империи»<sup>37</sup>.

---

<sup>31</sup> Ibid. — S. 179.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ермолаев В. А. Указ. соч. — С. 209.

<sup>35</sup> Documente aus dem deutschen Bauernkrieg. — S. 177.

<sup>36</sup> Ермолаев В. А. Указ. соч. — С. 144.

<sup>37</sup> Реформация Фридриха III // Ермолаев В. А. Указ. соч. — С. 222.

Таким образом, Гиплер и Вейгандт выдвинули зрелый проект преобразований Германии в условиях Реформации и Крестьянской войны. Гейльброннские реформаторы действовали в духе учения У. Цвингли, один из тезисов которого гласит: «Если она [светская власть] поступает вероломно и кому-то, кроме Христа, следовать будет, то ее следует с Божьей помощью сместить»<sup>38</sup>. И они склонялись к мирному пути преобразований, допуская тем не менее вооруженную борьбу.

Авторы «Гейльброннской программы» испытали влияние и «Реформации Сигизмунда», и «Реформации Фридриха III». Текстуально программа больше зависит от «Реформации Фридриха III», но авторы последней отражали интересы умеренного бюргерства. А по политической ориентации гейльброннскому проекту ближе «Реформация императора Сигизмунда» — радикально-бюргерский проект.

---

<sup>38</sup> Zwingli U. Die erste Züricher Disputation. 67 Thesen // Buch der Reformation: eine ausgewählte zeitgenössische Zeugnisse (1476–1555). — Berlin, 1989. — S. 310.

А. В. Савина (Вологда)

**Идея революции в реформационной мысли:  
Ж. Кальвин о сопротивлении светской власти  
(по «Наставлению в христианской вере»)**

XVI век занимает особое место в истории Западной Европы, поскольку в эту эпоху постепенного «вращения» Средневековья в Новое время закладывались основы развития западноевропейской цивилизации в последующие столетия. Именно XVI век дал человечеству первые (раннебуржуазные) революции — будь то Крестьянская война в Германии или Нидерландская революция<sup>1</sup>. В основе их лежали взрывы социального недовольства, связанные с подспудно происходящими процессами зарождения *буржуазных отношений в экономике, перестройкой общества, формированием национальных государств*. Люди XVI века были носителями средневекового менталитета, и социальный протест имел ярко выраженную религиозную форму, отражая неудовлетворенность верующих римской католической церковью. Потребность в иных формах вероисповедания и культа вызвала к жизни Реформацию, которая изменила сознание современников и породила в лице протестантизма новое направление в христианстве. Социальный протест обратился не только против церкви, но и против власти: подданные выступали против монархов, популярность получали республиканские идеи, возрождались тираноборческие теории Средневековья. Между тем, в сфере государственной власти XVI век также стал временем глубоких перемен, поскольку происходившие на протяжении предшествующих веков процессы централизации и укрепления королевской власти привели к формированию абсолютистской модели монархического правления в ведущих западноевропейских странах.

Такое бурное время, как XVI век, дало немало политических мыслителей, теории которых вошли в века (достаточно упомянуть имена Никколо Макиавели или Жана Бодена), однако настоящими «власти-

---

<sup>1</sup> События 20-х годов XVI века в Германии и 1566—1579 годов в Нидерландах далеко не всегда оцениваются как ранняя буржуазная революция, и существуют различные точки зрения по этому вопросу. См., например: Некрасов Ю. К. Реформа или революция? Реформация и Крестьянская война в германских землях XVI в. — Вологда: Древности Севера, 1998. — С. 13—51.

телями дум» той эпохи были деятели Реформации, хотя собственно к политическим мыслителям их отнести трудно. Для Мартина Лютера, Ульриха Цвингли или Жана Кальвина главнейшим призванием было богословие, однако их авторитет новых религиозных вождей порождал со стороны верующих ожидание ответов на все животрепещущие, в том числе политические, вопросы. Масштабы книгопечатания и распространения реформационной литературы позволяли удовлетворить интерес паствы и транслировать идеи реформаторов огромному числу верующих<sup>2</sup>. Немаловажно то, что высказываемые суждения рассматривались и самими авторами, и их адресатами как непосредственное руководство к действию, которое требовало претворения в жизнь. Другими словами, степень влияния взглядов реформаторов на сознание и поведение современников была очень высока, что не может не вызывать интерес исследователей к изучению этих самых взглядов.

В связи с этим особое значение как в отечественной, так и в зарубежной историографии придается воззрениям франко-швейцарского реформатора Жана Кальвина (1509–1564). Общим местом в трудах историков является мнение о том, что идеи Кальвина преисполняли революционным «энтузиазмом» радикально настроенные общественные круги Франции, Шотландии, Нидерландов и Англии XVI–XVII веков. Советская историография неизменно высоко оценивала значение кальвинизма в раннебуржуазных революциях, базируясь при этом на характеристиках, данных Ф. Энгельсом во «Введении к английскому изданию “Развития социализма от утопии к науке”» (1892): оценки Кальвина как выразителя интересов «самой смелой части тогдашней буржуазии», для которой кальвинизм стал «готовой боевой теорией»<sup>3</sup>, определяли не только социальную базу этого реформационного течения, но и его роль в качестве «религиозной оболочки» революций в Нидерландах и Англии<sup>4</sup>. «Революционность» кальвинизма подмечают и

---

<sup>2</sup> См.: Назарчук А. В. Влияние книгопечатания на развитие протестантизма в Европе // Новая и новейшая история. — № 4. — 2006. — С. 79–90.

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. — Т. 22. — С. 308.

<sup>4</sup> См., например: Чистозвонов А. Н. Роль кальвинизма в Нидерландской буржуазной революции XVI в. // Средние века. — Вып. 33. — 1971; Сатышев В. Е. Идеологические истоки Английской буржуазной революции XVII в. // Актуальные вопросы истории политических и правовых учений: Сб. научных трудов. — М.: ВЮЗИ, 1987.

западные исследователи, причем некоторые из них распространяют его влияние вплоть до событий Французской революции XVIII века<sup>5</sup>. Однако, как кажется, часто историки недостаточно четко отделяют идеи Кальвина от идей его последователей. Бесспорно, что кальвинисты сыграли большую роль в важнейших политических событиях Западной Европы XVI–XVII веков, однако теории английских пуритан, шотландских и нидерландских «тираноборцев», французских гугенотов имели самостоятельное значение и выраженную специфику, обусловленную конкретными политическими условиями, целями и интересами определенных социальных групп в той или иной стране, в связи с чем идеи Кальвина получали развитие в русле, вовсе не обязательно соответствующем ходу мысли реформатора. В фокусе данной работы находятся взгляды самого Кальвина и предпринимается попытка обратиться к истокам кальвинизма как религиозно-политического течения, дабы выяснить, были ли во взглядах Кальвина революционные идеи, в какой степени и в какой форме они были выражены. Это позволит оценить адекватность характеристики Кальвина в историографии как одного из основоположников радикальных политических идей, а также высказать мнение о значении его воззрений для последующих эпох.

Основным источником для исследования взглядов Кальвина на право сопротивления светской власти служит «Наставление в христианской вере»<sup>6</sup> — состоящий из четырех книг труд реформатора, впервые опубликованный в 1536 году, а затем переживший несколько редакций и десятки публикаций на разных языках как при жизни автора, так и позже<sup>7</sup>. Политическим аспектам жизни христианина Кальвин посвятил венчающую произведение главу XX книги IV под заголовком «О гражданском управлении». Однако начать рассмотрение кальвиновской трактовки идеи сопротивления властям необходимо с другой части «Наставления»: глава XIX книги III «О свободе христианина» пер-

---

<sup>5</sup> См., например: Van Kley D.K. Les origines religieuses de la Revolution française, 1560–1791. — Paris, 2002.

<sup>6</sup> Далее: «Наставление».

<sup>7</sup> Кальвин Ж. Наставление в христианской вере: В 3 т. — М.: Издательство РГГУ, 1997–1999. Данное издание представляет собой перевод с французского языка публикации последней и окончательной авторской редакции «Наставления» (1560 год): Calvin J. Institution de la religion chrestienne. Publ. par J.-D. Benoit. — Vol. 1–5. — P., 1957–1963.

воначально составляла одно целое с главой о гражданском управлении, и, хотя в окончательном варианте они достаточно далеко отстоят друг от друга, в смысловом отношении эти главы явно связаны.

Кальвин выделяет три аспекта свободы христианина: 1) свобода совести верующего от «проклятия» Моисеева Закона в силу освобождения от него искупительной жертвой Христа<sup>8</sup>; 2) добровольное подчинение совести воле Божьей<sup>9</sup>; 3) свобода от несущественных для веры ограничений в еде, одежде и так далее<sup>10</sup>. Ключевое значение в этих рассуждениях занимает понятие «совесть» (фр. — *conscience*), смысл которого реформатор считает необходимым разъяснить своему читателю. Кальвин прибегает к выделению корня этого слова — *science* («знание, ведение») — для того, чтоб показать, что совесть — это осознание (ощущение) христианами того, что они подлежат Божьему суду. Совесть — это «свидетель», не позволяющий скрыть свои грехи, но заставляющий извлекать их «перед престолом Великого судьи»; это посредник между Богом и человеком<sup>11</sup>. Соответственно, совесть «освобождена из-под власти людей»<sup>12</sup> и может быть связана только Законом Божиим, поэтому «по совести» человек отвечает только перед Господом, но не перед людьми.

Однако Кальвин замечает два «затруднения» в связи с этим тезисом. Во-первых, его можно понять как отказ от людской власти как таковой; во-вторых, возникает противоречие провозглашенного принципа «свободы совести» с библейскими словами о необходимости повиноваться властям «по совести» (Рим 13:5)<sup>13</sup>. Кальвин разрешает оба «затруднения» с помощью теории «двух царств»<sup>14</sup>, согласно которой че-

---

<sup>8</sup> Кальвин Ж. Наставление... — Т. 2. — С. 292–294.

<sup>9</sup> Там же. — С. 294–296.

<sup>10</sup> Там же. — С. 296.

<sup>11</sup> Там же. — С. 304–305.

<sup>12</sup> Там же. — С. 303.

<sup>13</sup> Там же. — С. 303–304.

<sup>14</sup> Теория «двух царств» или «двух сфер права» была сформулирована М. Лютером, хотя идея дуализма власти была базовой для всей средневековой политической философии. Существование двух властей — духовной и светской — основывалось на библейской формуле «кесарево — кесарю, Божье — Богу» (Матф. 22:21), которая объясняла разделение полномочий церкви и государства. Позднее католическая церковь видоизменила суть идеи, воплотив ее (с подачи Бернара Клервосского) в теорию «двух мечей»,

лическое существование разделено на «внутреннюю» и «внешнюю» сферы, первая из которых есть сфера духовной свободы («духовное царство»), а вторая — земного господства («гражданское царство»). Соответственно, с одной стороны, человек подпадает под юрисдикцию гражданских законов, с другой стороны, он подотчетен «духовному суду» в виде своей совести, и смешивать сферы политики и совести недопустимо<sup>15</sup>. Повиновение гражданской власти «по совести», как поясняет реформатор в главе XX книги IV «О гражданском управлении», означает не порабощение совести, а добровольное подчинение, вытекающее из понимания, что государственный порядок — Божье установление<sup>16</sup>. Подчинение государству — необходимое условие мирского существования христианина, однако «земная власть» регулирует лишь отношения между людьми, а совесть (как связующее звено человека с Богом) «выпадает» из ее юрисдикции<sup>17</sup>.

Однако подобное разграничение «царств» — это «идеальное» положение дел, которое не всегда существует в реальности, где «земными властями» (как церковью, так и государством) свобода совести нередко попирается, и господствует тирания «человеческих установлений». По Кальвину, закон не может считаться справедливым, если он вторгается в «область духовного»<sup>18</sup>, ведь «Бог — единственный законодатель» в этой сфере, а «смертному человеку не дозволено узурпировать это достоинство»<sup>19</sup> и порабощать совесть, вверенную «в управление одного лишь Бога»<sup>20</sup>. Этот тезис Кальвин обосновывает в главе X книги IV «О власти церкви принимать и издавать законы», иллюстрируя его примерами папских постановлений, большинство из которых не основаны

---

которая провозглашала главенство церкви над государством и, соответственно, обосновывала притязания папства на высшую «земную» власть. Учение Лютера о «двух царствах», во многом реанимировавшее идеи Августина Блаженного, изложенные в «Граде Божьем», проводило четкое разделение двух властей, невозможность смешения их полномочий, давало государству статус автономной политической силы, освобожденной от опеки католической церкви.

<sup>15</sup> Кальвин Ж. Наставление... — Т. 2. — С. 303–304.

<sup>16</sup> Там же. — Т. 3. — С. 487.

<sup>17</sup> Там же. — Т. 2. — С. 303–304.

<sup>18</sup> Там же. — Т. 3. — С. 175.

<sup>19</sup> Там же. — С. 177.

<sup>20</sup> Там же. — С. 178.

«на авторитете Бога и Писания»<sup>21</sup>, а потому не являются справедливыми и обязательными для исполнения. Таким образом, Кальвин недвусмысленно заявляет о законности неподчинения папской власти.

Применим ли подобный вывод к законам государства? Дает ли Кальвин санкцию на неповиновение постановлениям светской власти? Если в отношении церкви Кальвин решителен и однозначен, то касательно государственной власти всё намного сложнее, что связано как с «ценой вопроса» (призывы к неподчинению государству могли обернуться крахом дела Реформации, которое лишилось бы поддержки государства), так и с теоретическими затруднениями, ведь в Писании говорится о необходимости подчинения «по совести». Следует отметить, что рефреном в «Наставлении» звучит мысль о Божественном происхождении властей и обязанности христиан повиноваться «земным начальникам» во всём, «будь то ... законы, уплата налогов, несение государственной службы или подчинение приказам»<sup>22</sup>. Вокруг образа власть имущих реформатором создается некий божественный ореол: христиане должны «благоговейно чтить их (правителей. — А. С.) звание как миссию, порученную им Богом, и по этой причине оказывать им почет и уважение как представителям и викариям Бога»<sup>23</sup>.

Подобная сакрализация светской власти уживается у Кальвина с вполне реалистичными оценками конкретных ее представителей. Называя правителей «викариями Бога» и всячески подчеркивая высокое предназначение их власти, реформатор не питает иллюзий относительно личных качеств власть имущих, которые имеют ту же грешную и порочную натуру, что присуща всем представителям рода человеческого<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Кальвин Ж. Наставление... — Т. 3. — С. 198.

<sup>22</sup> Там же. — С. 488.

<sup>23</sup> Там же. — С. 487.

<sup>24</sup> Проведение различий между титулом и личностью монарха характерно для XIV–XV веков, эпохи расцвета сословно-представительной монархии в Европе. См. об этом: Хачатурян Н. А. Авторитарный и коллегиальный принципы в эволюции средневековой государственности // Власть и политическая культура в средневековой Европе. — М.: ИВИ РАН, 1992. — С. 20. Подобная мысль присутствует и в учении Лютера, который, «чтобы спасти новозаветный догмат» о божественном происхождении властей, «признает ущербность нравственных и интеллектуальных качеств многих тогдашних правителей». См.: Мамут Л. С. Политические и правовые идеи Реформации // История правовых и политических учений. Средние века и Возрождение. — М.: Наука, 1986. — С. 291.

Большинство государей, сетует Кальвин, творят «неправду и насилие», охвачены безудержной алчностью и расточительством, пренебрегают всеми законами и правилами и тем самым не являют собою «образа Божьего, должного сиять в правителе»<sup>25</sup>. Разделяя «королевское достоинство» и человеческую природу правителя и проповедуя отношение к правителю не «сообразно его заслугам», но сообразно его титулу<sup>26</sup>, Кальвин обосновывает подчинение народа любому правителю, ведь даже недостойный правитель — от Бога и нельзя ему противиться, одновременно «не противясь Богу»<sup>27</sup>.

Надо отметить, что образ тирана связан у Кальвина с понятием «общего блага», о котором должен заботиться «начальствующий», получивший власть не ради «личной выгоды, а для служения ближним»<sup>28</sup> и имеющий обязанности по отношению к своим подданным<sup>29</sup>. В связи с этим Р.Ю.Виппер замечал, что понятие тирании у Кальвина «не политическое, а нравственное», так как она проявляется не в нарушении законов и не в узурпации власти, а в преследовании личных интересов в обход интересов общих<sup>30</sup>. Действительно, тирана Кальвин осуждает с точки зрения Евангелия, ставя во главу угла нравственную ответственность и оставляя политико-юридические аспекты в тени. Тем самым Кальвин как бы подчеркивает, что, нарушая нравственный закон, тиран, как любой грешный человек, будет отвечать за это перед судом Божиим. С другой стороны, получается, что нарушение собственно человеческих, гражданских законов не является признаком тирании, поскольку перед нами «викарий Божий», неподсудный людям.

В целях большей убедительности тезиса о повиновении «дурному» правителю, Кальвин проводит мысль о тирании как наказании Божиим народу «за его нечестие»<sup>31</sup>. Реформатор призывает христиан

<sup>25</sup> Кальвин Ж. Наставление... — Т. 3. — С. 489.

<sup>26</sup> Там же. — С. 492.

<sup>27</sup> Там же. — С. 488.

<sup>28</sup> Там же. — С. 479.

<sup>29</sup> Там же. — С. 493. Понятие тирана как правителя, презревшего в личных целях общее благо, берет начало у Аристотеля, а в XIV–XV веках оно было «подкреплено» идеей взаимных (договорных) обязательств правителя и народа (Ж. Парижский, М. Падуанский и др.).

<sup>30</sup> Виппер Р.Ю. Церковь и государство в Женеве XVI в. — М., 1894. — С. 93.

<sup>31</sup> Кальвин Ж. Наставление... — Т. 3. — С. 489–490.

к смирению и кротости, ведь «Господь не творит ничего, кроме непреложно установленной справедливости»<sup>32</sup>.

Проповедь долготерпения, казалось бы, не оставляет возможности для какого бы то ни было неповиновения. Однако Кальвин допускает значимую оговорку, когда говорит о том, что тиранам «тоже следует повиноваться, насколько возможно»<sup>33</sup>, из чего можно заключить, что есть определенные границы повиновения и даже христианское терпение в отношении тирана имеет меру. Эта туманная оговорка разъясняется «под занавес» главы XX и, значит, всего произведения, когда реформатор, казалось бы, неожиданно, допускает возможность неповиновения в качестве исключения из общего правила. Впрочем, этот «внезапный» поворот кальвиновской мысли логично проистекает из системы взглядов реформатора. Как уже было отмечено, справедливым законом не является тот, что подчиняет совесть — это относится и к церковной, и к светской сфере. Если гражданские установления нарушают «автономию» совести, они противоречат Слову Божьему, что влечет за собой не просто возможность, но обязанность такие установления не соблюдать. Слово Бога несоизмеримо выше слова человека, даже если он — правитель, и в случае противоречия Божественного и человеческого предписания христианин обязан поступиться принципом послушания светской власти и подчиниться власти Царя царей — «единственной истинной власти в сравнении со всеми остальными»<sup>34</sup>.

При этом реформатор вполне осознает опасность такого поведения для христиан, против которых светская власть может обратить свой «меч». В связи с этим он вновь призывает их к терпению, однако уже не по отношению к тирану, а в противостоянии его несправедливым законам: «...мы тогда оказываем Богу надлежащее повиновение, когда готовы скорее претерпеть что угодно, чем уклониться от его святого слова»<sup>35</sup>. По своему обыкновению Кальвин апеллирует к Писанию и, в частности, примеру пророка Даниила, который не подчинился несправедливому указу царя (Дан 6:22–23)<sup>36</sup>, а в завершаю-

<sup>32</sup> Кальвин Ж. Наставление... — Т. 2. — С. 174–175.

<sup>33</sup> Там же. — Т. 3. — С. 489.

<sup>34</sup> Там же. — С. 495.

<sup>35</sup> Там же. — С. 496.

<sup>36</sup> Там же. — С. 496.

ших фраз его произведения напоминает читателям об искупительной жертве Христа, даровавшей верующим свободу<sup>37</sup>, что придает его словам особую патетику.

Однако допускает ли реформатор большее, чем неподчинение светской власти? Кто, судя по «Наставлению», имеет право сопротивления и в какой форме оно реализуется? Совершенно четко в кальвиновском труде прослеживается невозможность «тираноборчества» со стороны «частных лиц», не облеченных никакой властью, то есть, по сути, со стороны большей части общества или, если угодно, народа. По Кальвину, рядовой гражданин вообще не может «держатъ принимать на себя обязанности начальствующего», в частности, пытаться устранить какую-либо «погрешность» в общем порядке, в том числе (что особо оговаривается) путем «составления заговора»<sup>38</sup>. Единственное, что возможно сделать частному лицу в публичной сфере — это «указать на погрешность начальствующему»<sup>39</sup>. Предпринять что-то сверх того можно только по велению властей — тогда действия приобретут легитимный характер. Если дело обстоит иначе — это не что иное, как бунт, мятеж, восстание, причем не только против самой власти, но и против Бога, который эти власти установил. Особо Кальвин выделяет опасность такого поведения народа при монархии, которая «наименее угодна людям»<sup>40</sup> из всех форм правления: реформатор напоминает подданным единоличных государей, что они «не должны присваивать власть себе и впадать в искушение, поднимая мятеж или требуя перемен», что является не только «бесполезным», но и «пагубным и нечестивым» стремлением<sup>41</sup>.

Однако есть группа лиц, для которых существует право легального сопротивления тирану — это подданные, облеченные властью<sup>42</sup>.

---

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Там же. — С. 488.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Там же. — С. 472.

<sup>41</sup> Там же. — С. 473.

<sup>42</sup> Надо сказать, что идея о принадлежности права сопротивления только лицам, облеченным публичной властью, впервые появилась у Августина. См. о развитии идеи тираноборчества в Средневековье (начиная с Августина Блаженного): Уваров П. Ю. От эсхатологии к королевскому мифу Нового времени. (Религиозные войны и тираноборчество во Франции XVI века) //

При этом они должны действовать в рамках неких государственных учреждений «типа магистратов», аналогичных античным институтам эфоров, трибунов, демархов, «какими, *возможно* (выделено мной. — А. С.) являются сегодня в каждом королевстве ассамблеи трех сословий»<sup>43</sup>. Как видим, Кальвин в данном случае выразил свою мысль весьма расплывчато, смешав в одной фразе учреждения не только разных исторических эпох, но также функций и полномочий. Впрочем, объединяющий момент всё же есть: и магистраты<sup>44</sup>, и античные должности, и сословные ассамблеи — сходны по признакам выборности и представительности. Кальвин выделяет общую цель этих учреждений — «для защиты народа и обуздания чрезмерной алчности и распущенности монархов», в связи с чем подобные учреждения наделяются законным правом «по долгу службы противостоять и *сопротивляться* (выделено мной. — А. С.) неумеренности или жестокости государей»<sup>45</sup>.

Как видим, право сопротивления, которого лишены частные лица, чей удел есть терпение и пассивное неповиновение, принадлежит институтам, облеченным государственной властью. Но в силу чего последние наделяются Кальвином столь исключительными функциями, что или кто дает им право на сопротивление? Учитывая представительный характер «ассамблей», можно предположить, что именно народ (по выражению Кальвина, «три сословия») наделяет их полномочиями по охране своей свободы. Соответственно, частные лица, не имеющие права выступления против власти, поручают

---

Средневековая Европа глазами современников и историков. — Ч. 5. — М.: «Интерпракс», 1995. — С. 8–10.

<sup>43</sup> Кальвин Ж. Наставление... — Т. 3. — С. 495. Сослагательное наклонение указывает на сомнения Кальвина в том, что современные ему органы подобного типа исполняют свои функции ограничения монархов. Наиболее близкий для Кальвина пример — Генеральные Штаты во Франции, утратившие свое значение в XVI веке и не созывавшиеся десятилетиями.

<sup>44</sup> Понятие «магистрат», широко употреблявшееся в средневековых Франции, Швейцарии, Германской империи для обозначения городских властей, восходило к римской правовой традиции, в которой означало выборную коллегиальную власть, уполномоченную представлять римскую гражданскую общину и выступавшую от ее имени. См.: Хвостов В. М. История римского права. — М., 1919. — С. 45.

<sup>45</sup> Кальвин Ж. Наставление... — Т. 3. — С. 495.

эту функцию своим избранникам и представителям. Однако это предположение противоречит принципу верховенства Бога, который лежит в основе кальвиновского учения, и, соответственно, заведомо неверно: по Кальвину, забота о сохранении свободы народа поручена сословным собраниям «по воле Бога»<sup>46</sup>, и только Божественная санкция может оправдать сопротивление богоустановленным властям. Отметим, что, называя представительные учреждения Божественными установлениями, Кальвин тем самым ставил их едва ли не на одну ступень с монархами, что в большинстве случаев не соответствовало их статусу и роли в современной Кальвину западноевропейской государственной системе.

Что касается конкретных способов и форм сопротивления со стороны «защитников народа», то Кальвин дипломатично обошел молчанием этот момент, что позволяло последователям реформатора трактовать эту часть кальвиновской концепции сопротивления по-разному, в том числе и самым радикальным образом. Что же касается самого Кальвина, можно утверждать, что текст рассматриваемого отрывка не дает поводов говорить о предполагаемой автором возможности насильственного устранения тиранов.

С наибольшей вероятностью «тираноборческие» тенденции можно усмотреть в другом отрывке кальвиновского произведения — в знаменитом пассаже о «Божьих мстителях» во всё той же XX главе IV книги. «Божьи мстители» — это некое соединение двух вышерассмотренных случаев. С одной стороны, это «частные лица», не осененные властью, с другой стороны, им позволено сопротивляться тирану. Неужели Кальвин противоречит провозглашенному им самим принципу неправомерности «тираноборчества» со стороны рядовых граждан, ведь суд над царями и право «перемены царств» находятся только в руках Господа? Здесь нет никакого противоречия, поскольку этим «частным лицам» дана Божественная санкция на наказание тиранов: «наказание утратившего меру господства есть отмщение Божье»<sup>47</sup>. Другими словами, Бог призывает своих слуг и «вооружает их своим повелением, дабы покарать несправедное

---

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> Там же. — С. 494–495.

господство»<sup>48</sup>. В качестве примера Кальвин приводит Моисея, освободившего народ Израиля от власти фараона. Причем Кальвин в отношении «Божьих мстителей» специально подчеркивает, что они «не нарушали богоданного царского величия, когда восставали против царей», так как «просто карали низшую власть по приказу высшей»<sup>49</sup>. «Божьими мстителями» двигает уверенность в совершении доброго дела, когда они осуществляют Божий замысел, «ломают скипетры дурных царей и опрокидывая их нечестивое господство»<sup>50</sup>. Будучи орудиями Бога в осуществлении его правосудия, «мстители» в известном смысле уже не могут быть приравнены к простым людям. Таким образом, не нарушается принцип неприкосновенности богоустановленных властей от посягательств человека.

Тезис о «Божьих мстителях» дает большие возможности для интерпретации, поскольку идею «Божьего мщения» можно наполнить любым содержанием, вплоть до цареубийства, причем эти действия получают оправдание Божественной санкцией. Неслучайно впоследствии эту идею подхватили французские кальвинисты — «монархомахи». Видел ли Кальвин в своем тезисе столь опасную силу? В завершение этого пассажа он восклицает: «Пусть государи прислушаются к этому и убоятся!»<sup>51</sup> Однако этот, казалось бы, угрожающий «клич» тут же сменяется напоминанием о величии земной власти и необходимости ей повиноваться. словно испугавшись возможного эффекта от своих слов о Божьем мщении, реформатор делает ремарку: «отсюда еще не следует, что оно дозволено и поручено нам»<sup>52</sup>. Судя по тому, что мысль подытожена призывами к терпению и повиновению, реформатор осознавал возможность ее буквального толкования. Надо отметить, что в самом построении главы XX, содержание которой мы рассматриваем, заложена эволюция в сторону «убывания» радикальности: от «Божьих мстителей» автор перешел к идее «народных защитников» и далее — в конце «Наставления» — проповеди стоического неповиновения.

Таким образом, исходя из ключевого принципа верховенства

<sup>48</sup> Кальвин Ж. Наставление... — Т. 3. — С. 494.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> Там же.

<sup>52</sup> Там же. — С. 495.

Бога, Кальвин утверждает, что если власти попирают Бога и его заветы, то должны быть наказаны, но не руками частных лиц, которые, если восстают против данных Богом властей, также достойны наказания. Выход — некий третий путь, «золотая середина»: законное сопротивление со стороны освященных Богом представительных учреждений либо религиозно-мистическое Божественное правосудие. Другими словами: если сопротивление, то руками избранных; если наказание монарха, то посредством Божьих посланников; если неповиновение, то лишь в форме неподчинения законам.

Концепция сопротивления властям Кальвина имеет много общего со средневековой традицией — подобные идеи в том или ином виде выдвигались Августином, И. Солсберийским, Ф. Аквинским, М. Падуанским и др. Однако Кальвин представил в «Наставлении» именно концепцию — целостную и последовательную систему взглядов, и это отличает его от других реформаторов, «мимоходом» или достаточно путано высказывавшихся по этому вопросу.

М. Лютер, в частности, возможность неповиновения признавал лишь в случае вмешательства властей в дела веры (в область, которую Лютер своим *sola fide* освободил от какого бы то ни было вторжения извне) и только в пассивной форме — в виде осознания христианами своей правоты, потому как властям воздаст Господь<sup>53</sup>. Также он отрицал революцию, обосновывая это теологическим (мятеж как происки дьявола, потому как Бог запрещает восставать против законных властей) и рациональным (мятеж неразумен, так как его тяжесть обрушится и на невинных людей) аргументами<sup>54</sup>, хотя в исключительных конкретных случаях допускал и сопротивление<sup>55</sup>.

Цвингли также отвергал революцию и проводил идею о наказа-

---

<sup>53</sup> Пастырское увещание // Лютер М. Избранные произведения. — СПб, 1997. — С. 113–114.

<sup>54</sup> Мамут Л.С. Политические и правовые идеи Реформации... — С. 292.

<sup>55</sup> Как отмечает Г. Барон, высказывания Лютера в конце 1530-х годов совершенно ясно свидетельствуют о допущении им возможности сопротивления императору Священной Римской империи со стороны князей-выборщиков в случае, если его правление становится тираническим, поскольку это закреплено законами империи. См.: Baron H. Religion and Politics in the German Imperial Cities during the Reformation // English Historical Review. — Vol. LII. — № 207–208. — 1937. — P. 425.

нии свыше забывшим о долге представителям власти, которые «могут отстраняться от должности по воле Бога»<sup>56</sup>. Однако и он, хотя и смутно, высказывался о возможности устранения тирана «всей совокупностью народа» с помощью представительных учреждений<sup>57</sup>.

У Кальвина же мы наблюдаем строгую градацию степени и форм сопротивления власти. Однако и у него не обошлось без некоторой противоречивости: реформатор допускает достаточно решительные пассажи в отношении монархов, вплоть до угроз отмщения, призывает к неповиновению в случае нарушения свободы совести и вполне определенно указывает на возможность сопротивления со стороны современных «эфоров» и «демархов» — и все это на фоне повторяющегося тезиса о повиновении властям. Чем объяснить эту двойственность? Думается, что она была продиктована сложившейся ситуацией в развитии реформационного движения, судьбы которого для Кальвина представляли первостепенную важность: с одной стороны, существовала потребность заручиться поддержкой или хотя бы лояльностью властей (особенно в условиях усиливавшегося размежевания внутри протестантского движения и появления радикальных течений); с другой стороны, в случаях, когда монархическая власть становилась на путь преследований протестантов, что грозило самому существованию реформированной церкви, необходима была обоснованная доктрина неповиновения/сопротивления. Однако даже несмотря на то, что последний вариант был весьма возможен и даже воплощался в жизнь (во Франции, например), Кальвин не счел нужным «отредактировать» текст «Наставления» в сторону радикализации своих тезисов<sup>58</sup>. Вероятно, Дж. Т. Макнил был

---

<sup>56</sup> Цвингли У. Истолкование и обоснование 67 тезисов или положений / Пер. Б. Шарвадзе и др. — Тбилиси, 1997. — С. 68.

<sup>57</sup> Некрасов Ю.К. Реформа или революция? ... — С. 150–151.

<sup>58</sup> Следует отметить, что Кальвин позволял себе более радикальные высказывания и даже призывы в других своих произведениях — например, комментариях к книге пророка Даниила (1561), проповедях на вторую книгу Самуила (1562) и т.д. См. об этом, например: Nijenhuis W. The limits of civil disobedience in Calvin's latest known sermons // *The Reformation. Critical concepts in historical studies*. — V. III. — London, New York, 2004. Однако надо учесть, во-первых, ситуацию появления этих трудов (эскалация религиозного конфликта во Франции, на что Кальвин особенно болезненно реагировал), а во-

недалек от истины, утверждая, что «никто более него (Кальвина. — А.С.) не был озабочен опасностью насильственных революций»<sup>59</sup>.

Мы можем сделать вывод, что революционным характером политическая доктрина Кальвина не обладала и, скорее, тяготела к умеренности. Если судить по букве «Наставления», идея вооруженного выступления против тирана в кальвиновских взглядах отсутствует. Однако по духу, по настрою, по потенциалу учение реформатора, несомненно, отличалось остротой и содержало ту «искру», от которой могло «возгореться пламя». Некая «недоговоренность» оставляла зазор для оппозиции властям, что сыграло свою роль в дальнейшем развитии теории и практики кальвинизма. Сторонники и последователи Кальвина, вроде Д. Понета, К. Гудмена, Д. Нокса, Д. Бьюкенена восприняли идеи «народных защитников» и «божьих мстителей», интерпретировали их и разработали на этой основе теорию сопротивления, сделав шаг к революционным доктринам Нового времени.

В этой связи важно отметить провозглашение Кальвином принципа нерушимости свободы совести и легитимацию неповиновения подданных в случае его нарушения, что станет одним из лейтмотивов европейских революций XVI—XVII веков. Что касается последних, то представляется, что кальвиновским представлениям о праве сопротивления властям из этой череды соответствует только «Славная революция» 1688 года в Англии, которая носила бескровный ненасильственный характер, в которой не принял участие народ, а творцами которой и ниспровергателями «тирана» явились те самые «народные защитники» в лице английских парламентариев.

---

вторых, тот факт, что эти труды были заведомо ориентированы на узкий круг слушателей и читателей, тогда как «Наставление» было нацелено на максимально широкую аудиторию и позиционировалось как практическое руководство в христианской жизни, как программное произведение автора и возглавляемой им церкви. См. об этом, например: Nijenhuis W. The limits of civil disobedience in Calvin's latest known sermons // The Reformation. Critical concepts in historical studies. — V. III. — London, New York, 2004.

<sup>59</sup> Макнил Дж. Т. Введение к американскому изданию 1960 года // Кальвин Ж. Наставление... — Т. 1. — С. XL.

**М. А. Туманов (Вологда)**  
**Особенности экономических воззрений Жана Кальвина:**  
**к вопросу о формировании раннебуржуазной идеологии**  
**в Западной Европе**

Жан Кальвин стоит в ряду мыслителей, труды которых оказали значительное влияние на умы современников и последователей. Его объемный трактат «Наставление в христианской вере» преследовал цель формировать правильный образ жизни и быть руководством к действию для читателя. В отечественной науке, с одной стороны, этическое учение Кальвина не было в достаточной мере изучено; а с другой — присутствовало упрощенное понимание структуры и значения этики швейцарского реформатора. В связи с этим в статье ставится задача выявления специфики экономических взглядов Ж. Кальвина и определения их роли в формировании раннебуржуазной идеологии в Западной Европе XVI века. К числу вопросов «экономической этики» реформатора относятся следующие: оценка торговли и купечества, отношение к ростовщичеству и коммерческому кредиту, проблема соотношения бедности и богатства, а также роль благотворительности в обществе. Однако, говоря об экономических взглядах Кальвина, в первую очередь следует обратиться к оценке реформатором мирского профессионального труда.

Широко известным является тот факт, что Ж. Кальвин в своих трудах использовал термин «призвание». «Призвание» — это служение Богу в миру: «каждый должен служить Богу в том состоянии, к какому призван»<sup>1</sup>, причем задача служения Богу (для Кальвина она выражалась в служении ближнему) становится главной для человека. Но это еще и образ жизни верующего, которому надо следовать<sup>2</sup>. Мирской труд является одним из компонентов «призвания», которое реформатор понимал более широко (об этом свидетельствуют и используемые им синонимы «призвания»: «образ жизни», «служение», «состояние», «способ существования»).

---

<sup>1</sup> Кальвин Ж. Наставление в христианской вере: В 3 т. — Т. 3, кн. IV. — М.: Издательство Российского государственного гуманитарного университета, 1999. — С. 262.

<sup>2</sup> Там же. — Т. 2, кн. III. — С. 187.

Функцией «призвания», по Кальвину, является поддержание того порядка вещей, который был установлен Богом: «...дабы своим безрассудством и дерзостью мы не нарушили всего порядка вещей, Бог установил различия между профессиями и образом жизни, предписал каждому его обязанности...»<sup>3</sup>. Эта мысль реформатора способствовала устранению практики использования бюргерами денежных средств на «инвестиции в феодальное землевладение и на различные ренты “сеньориального происхождения”»<sup>4</sup>. Она также могла стимулировать последних направлять капитал в дело в рамках «призвания», хотя сам реформатор не преследовал такой цели.

Заслуга Ж. Кальвина состоит также в том, что он стремился обожать равенство всех призваний. Реформатор задается вопросом: на каком основании паписты «называют монашеское состояние совершенным, лишая этого титула *все установленные Богом призвания* (здесь и далее курсив мой. — М. Т.)?»<sup>5</sup>. И хотя реформатор возвышает призвание властителя над прочими, но тем не менее все остальные мирские призвания обладают, по Кальвину, равной ценностью.

Целесообразно сопоставить взгляды Ж. Кальвина по этому вопросу с воззрениями М. Лютера. Нельзя не отметить тот факт, что Лютер в своем рассуждении о призваниях в «Обращении к императору и знати» перечисляет различные профессиональные группы ремесленников, выделяя отдельной строкой крестьян. Он несколько раз недвусмысленно дает понять, что одни мирские призвания стоят выше и имеют большую ценность в глазах Бога, чем другие. Сравнивая положение бедных и богатых, Лютер заявляет: «Кто хочет быть бедным, не должен быть богатым; *а если он хочет быть богатым, то пусть берет в руки плуг и добывает [богатство] от земли*»<sup>6</sup>. Впослед-

<sup>3</sup> Там же. — Т. 2, кн. III. — С. 187.

<sup>4</sup> Некрасов Ю. К. От средневековой к индустриальной цивилизации: позднесредневековый город и ранний капитализм (по материалам Швабии и Швейцарского Союза XIV–XVI вв.). — Вологда: Древности Севера, 2003. — С. 133.

<sup>5</sup> Кальвин Ж. Наставление... — Т. 3, кн. IV. — С. 255.

<sup>6</sup> Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства. (Обращение к императору и знати) // Лютер М. Избранные произведения. — СПб.: Санкт-Петербургский центр христианской литературы и информации, 1997. — С. 90.

ствии он еще раз обращается к данному вопросу в своем трактате, развивая эту мысль: «Я глубоко убежден, что намного благочестивее было бы умножать земледелие и сокращать торговлю. И достойны похвалы те, которые, в соответствии с Писанием, обрабатывают землю и этим добывают себе пропитание»<sup>7</sup>. Лютер находит доказательства своему убеждению в тексте Писания, ибо, с его точки зрения, ко всем обращены слова, сказанные Адаму: «В поте лица будешь есть хлеб свой». По логике реформатора, крестьяне в своем деле более других соответствуют этой заповеди Писания. «И как много еще невспаханной и необработанной земли!», — восклицает Лютер. Тем самым, он не находит никакого оправдания тому, что его современники оставляют угодное Богу крестьянское призвание. Таким образом, по Лютеру, крестьянский труд стоит выше всех остальных призваний.

Ж. Ле Гофф утверждает, что в Средние века профессии делились на «честные и бесчестные», а «западное общество в эту эпоху... окружает всеобщим презрением большинство видов деятельности, напрямую с землей не связанных»<sup>8</sup>. Следовательно, стремление М. Лютера возвысить крестьянский труд можно расценивать как средневековое в своей основе. Отметим, что Г. Фабиунке, подвергая анализу экономические воззрения Лютера, указывал, что для его экономической концепции характерна натурально-хозяйственная ограниченность<sup>9</sup>.

Как уже было сказано, Ж. Кальвин, напротив, высказывается в пользу признания равной ценности за всеми мирскими призваниями. Подобное отношение к труду в эпоху Средневековья было свойственно немногим. Среди них — проповедник Бертольд Регенсбургский, который во второй половине XIII века проповедовал о равенстве профессий между собой. Однако если для Бертольда носитель «призвания» — «преимущественно непосредственный производи-

---

<sup>7</sup> Лютер М. К христианскому дворянству... — С. 108.

<sup>8</sup> Ле Гофф Ж. Честные и бесчестные профессии на средневековом Западе // Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. — С. 66.

<sup>9</sup> Чернушевич О. И. Вопрос об экономических взглядах Мартина Лютера в исторической литературе // Некоторые вопросы всеобщей истории. — Тула, 1972. — С. 80.

тель, заботящийся о своем прокормлении и достатке»<sup>10</sup>, и проповедник пытается составить некую классификацию, перечисляя их по разрядам, то Ж. Кальвин стремится как можно шире охватить многообразие профессий. Поэтому в своем трактате он не составляет перечень «служений», а обращается к сферам деятельности человека (именуя их «родами знаний»). К ним Кальвин относит «политические учения, ведение хозяйства, механику, философию и другие искусства, именуемые свободными»<sup>11</sup>. Безусловно, такая постановка вопроса вела к признанию равной ценности за всеми мирскими занятиями. Реформатор, рассуждая о способностях каждого человека в этих областях, пишет, что «человеческий разум не лишен талантов, ибо нет практически ни одного человека, кто бы так или иначе их не проявлял», но делает он это именно в контексте призвания: «Каждый человек, как правило, изобретает в своей области что-то новое или обогащает и совершенствует то, чему научился у других»<sup>12</sup>. Такой образ мыслей Кальвина свидетельствует в пользу плодотворного влияния на реформатора идеологии гуманизма.

Кроме того, если у Бертольда, выразителя новых для Средневековья идей, понятие «труд» сохраняло и ряд иных значений: «нужда», «наказание», «мука»<sup>13</sup>, то у Кальвина это понятие уже не имеет такого оттенка. В профессии (хотя и не только в ней) раскрывается ценность индивида для общества. Такое отношение реформатора к труду представляется важными для переходного периода в истории Западной Европы. Учение о «призвании» санкционировало многие реалии окружающей жизни, в том числе и возможность появления новых профессий. Оно представляется нам основой, для того чтобы этически оправдать использование наемного труда. Если Бертольд стремился подавить социальную мобильность в обществе, полагая, что «человек должен оставаться в том сословии и социальном и профессиональном разряде, в котором рожден и

<sup>10</sup> Гуревич А. Я. Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства // Избранные произведения: В 4 т. — Т. 2. — М., 1999. — С. 407.

<sup>11</sup> Кальвин Ж. Наставление... — Т. 1, кн. II. — С. 268.

<sup>12</sup> Там же. — Т. 1, кн. II. — С. 269.

<sup>13</sup> Гуревич А. Я. Указ. соч. — С. 407.

воспитан»<sup>14</sup>, то Кальвин обращался уже не к сословиям, а к единой для него массе верующих, преимущественно бюргеров. В них он видел представителей разных и равных по значению профессий. Глубокая вера в Божье провидение позволяла Кальвину допускать «профессиональную» мобильность, которую он не мог не замечать в условиях XVI столетия.

Для Ж. Кальвина призванием (в узком смысле этого слова) является любой честный труд. Реформатор не указывает на «порочность» призвания самого по себе, а выделяет неподобающую для христианина цель в его профессиональной деятельности. В комментариях к малым пророкам Кальвин говорит, что «богачи извлекают большую выгоду» из бедствий, которые насылает на страну Бог, «купцы обогащаются посреди войн, так как они накапливают добычу, награбленную по всему свету»<sup>15</sup>. Кроме того, Кальвин отмечает, что те, кто ведет войны (то есть властители), вынуждены, подобно крестьянам и ремесленникам, занимать деньги. Такого рода высказывания свидетельствуют о понимании реформатором социальных проблем эпохи. Противоестественным Кальвину кажется рост богатства ряда людей за счет «несправедливых соглашений» (в вопросах займов). Отмечает он и то, что возможность нажиться на несчастьях других усиливается близостью ко двору. Можно сделать вывод о том, что тот путь приобретения богатства, которым шли компании, подобные Фуггерам, для Кальвина не представляется легитимным. Однако реформатор осуждает здесь не призвание купца и не торговлю саму по себе, а спекуляции, нарушение принципа общественного блага.

По нашему мнению, говоря о нарушении принципа «общественного блага», Ж. Кальвин имеет в виду то, что накопление богатств происходит вне рамок того призвания, к которому определен человек, или при отсутствии призвания вовсе. Ведь призвание есть служение Богу в миру, а выражается оно в служении ближнему, согласно правилу любви. В «Наставлении» реформатор подчеркивает, что существует множество примеров того, как богатеют и приобретают высокое положение злые люди, но не обретают ни капли сча-

---

<sup>14</sup> Гуревич А. Я. Указ. соч. — С. 458.

<sup>15</sup> John Calvin (Documents of modern history) / Edited by G. R. Potter, M. Greengrass. — New York: St. Martin's Press, 1983. — P. 120.

ства в том, над чем тяготеет Божье проклятие<sup>16</sup>. По мнению реформатора, «никто не живет более беззаконно, чем тот, кто живет для себя и думает лишь о собственной выгоде»<sup>17</sup>. Мы, исходя из этого, можем предположить, что именно так Кальвин оценил бы высказывание Якоба Фуггера, который на совет своего товарища отойти от дел и удалиться на покой ответил, что «он [Фуггер] мыслит иначе и будет наживаться, пока это в его силах»<sup>18</sup>.

С другой стороны, по Кальвину, обрести богатство способны и добродетельные люди. Необходимо подчеркнуть следующее: во-первых, реформатор доказывает, что в достижении преуспевания нет ничего плохого, если отсутствует стремление к алчности (самой по себе) и если используются дозволенные средства (в рамках «призвания»). Божье благословение сдерживает верующего от «неумеренной страсти к обогащению», не допускает порочных средств в стремлении к богатству. Во-вторых, Кальвин допускает достижение процветания при соблюдении интересов ближних, вменяя в обязанность постоянную благотворительность. В таком случае доход нельзя рассматривать как «личную выгоду», поскольку он служит интересам всех.

Поэтому для Ж. Кальвина уже не представляется возможным осуждать торговцев, подобно тому, как это делали отцы Церкви, полагая, что купеческая деятельность постыдна, а всякий богач — либо вор, либо наследник вора<sup>19</sup>. Для реформатора упразднить обмен и торговлю невозможно, так как это противоречит Божьей воле: «Господь вовсе не запрещал всякого барыша, из которого человек мог бы извлечь свою выгоду. Ибо что бы это было? Нам бы пришлось остановить всякую торговлю», — рассуждает Кальвин<sup>20</sup>. Следует в

---

<sup>16</sup> Кальвин Ж. Наставление... — Т. 2, кн. III. — С. 162.

<sup>17</sup> Там же. — Т. 1, кн. II. — С. 416.

<sup>18</sup> Цит. по: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — С. 74.

<sup>19</sup> Кудрявцев О. Ф. Собственность как нравственно-правовая проблема в идеологии христианского Средневековья (до Фомы Аквинского) // Культура и общественная мысль. Античность. Средние века. Эпоха Возрождения. — М., 1988. — С. 80.

<sup>20</sup> Цит. по: Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV — XVIII вв.: В 3 т. — Т. 2: Игры обмена. — М.: Прогресс, 1988. — С. 577.

целом согласиться с И. Штедке, который утверждает, что реформатор имел возможность воочию убедиться во всё возрастающем значении движения денег и товаров. «Кальвину стало ясно..., — указывает Штедке, — [что] прежняя структура общества, определявшаяся ремесленниками и крестьянами, потрясена в своих основах стремлением купцов и банкиров к хозяйственному руководству»<sup>21</sup>.

Необходимо отметить, что в сочинениях М. Лютера мы обнаруживаем иные взгляды по данному вопросу. Реформатор по-разному определяет ценность профессиональных призваний: превозносит крестьянский труд и отрицательно относится к торговле, а следовательно, и к купечеству.

М. Лютер выступает против внешней торговли по определенным причинам: «... нет нужды в том, чтобы безумно транжирить некие невообразимые сокровища на шелк, бархат, парчу и другие заграничные товары»<sup>22</sup>. Он сравнивает грабеж немецкой нации со стороны римского престола с аналогичными действиями «местных разбойников — торговцев шелком и бархатом»<sup>23</sup>. «Точно также следовало бы сократить [поставку] пряностей, которые можно уподобить большому кораблю, вывозящему из немецких земель деньги»<sup>24</sup>. Лютер обвиняет католическую церковь и папу римского в установлении наихудших порядков: «Там [в Риме] — купля, продажа, размен, обмен, суета, ложь, обман, грабеж, воровство, роскошь, блуд, подлость и пренебрежение Богом во всех видах...». И продолжает: «Венецию, Антверпен, Каир нельзя даже сравнить с этой ярмаркой, с куплей-продажей в Риме; разве что там руководствуются разумом и правом, здесь же все происходит по воле самого дьявола»<sup>25</sup>.

М. Лютер выступает также и против торгово-ростовщических компаний: «По правде говоря, есть необходимость, чтобы обуздать Фуггеров и другие компании такого же рода. Разве может считаться Божественным и справедливым то, что на протяжении человеческой жизни одна [торгово-ростовщическая] компания наживает

---

<sup>21</sup> Штедке И. Жан Кальвин // Мартин Лютер, Жан Кальвин. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. — С. 278.

<sup>22</sup> Там же. — С. 106.

<sup>23</sup> Там же. — С. 106.

<sup>24</sup> Там же. — С. 107.

<sup>25</sup> Там же. — С. 64.

такие огромные королевские богатства?»<sup>26</sup>.

Однако Лютер идет дальше критики роскоши и спекуляций. С точки зрения реформатора, в деятельности купцов нет ничего хорошего: «Я не замечаю того, чтобы купцы приносили в страну множество хороших обычаев. И Бог по этой причине в старину повелел народу Израиля жить вдали от моря и не слишком увлекаться торговлей»<sup>27</sup>. И продолжает: «Не будучи знаком с торговыми расчетами, я не понимаю, как можно, имея сто гульденов, заработать в течение года двадцать, и даже [имея] один, — [заработать] еще один, и всё это — не занимаясь земледелием или скотоводством, ведь в этих занятиях благосостояние зависит не от сметливости человека, а от щедрот Божьих»<sup>28</sup>. Отметим, что средняя прибыль торговой компании в рамках полного товарищества в XIV — XVI веках колебалась от 10 до 30 процентов<sup>29</sup>, то есть Лютер не мог согласиться с размерами доходов большинства компаний того времени. Подчеркнем и тот факт, что он отдает себе отчет в том, к чему призывает: «Я, наверное, предлагаю здесь несуразную и невозможную вещь, рекомендуя отказаться от крупной торговли и упразднить купеческие компании. Но я делаю свое; если это не будет улучшено всеми сообща, то пусть улучшает себя самого всякий, кто захочет»<sup>30</sup>. Лютер настроен серьезно: «Если бы у меня была возможность, то мне хотелось бы это и свершить»<sup>31</sup>.

Приведем схожее высказывание Ж. Кальвина о том, что верующий должен надеяться лишь на один способ добиться процветания — Божье благословение, но «не слишком жаждать богатства и почестей, полагаясь на смекалку, усердие, благосклонность людей и фортуны»<sup>32</sup>. Божье благословение сдерживает человека от «неумеренной страсти к обогащению», не допускает порочных средств в стремлении к богатству, полагает Кальвин. Сходство, как мы видим,

<sup>26</sup> Там же. — С. 107.

<sup>27</sup> Лютер М. К христианскому дворянству... — С. 107.

<sup>28</sup> Там же. — С. 107—108.

<sup>29</sup> Сванидзе А.А. Торговые компании // Город в средневековой цивилизации Западной Европы: В 4 т. — Т. 2. — С. 38.

<sup>30</sup> Лютер М. К христианскому дворянству... — С. 107.

<sup>31</sup> Там же. — С. 110.

<sup>32</sup> Кальвин Ж. Наставление... — Т. 2, кн. III. — С. 163.

в том, что оба реформатора возлагают надежды в деле достижения процветания не на себя самого, а на благословение Божье. Однако, интерпретация этой идеи различна. Лютер считает благословенным благосостояние, полученное от угодных Богу «призваний». По Лютеру, только в земледелии и скотоводстве достижение благосостояния зависит от Божьего промысла, а в торговле оно зависит от сметливости человека, к которой Лютер относится с пренебрежением. Кальвин же направляет критику лишь на чрезмерную жажду богатства и почестей, не осуждая человека, прикладывающего усилия для достижения процветания в собственном призвании.

Обращаясь к воззрениям Ж. Кальвина по вопросу о природе денег, подчеркнем, что они шли в ногу со временем. «Я признаю то, что видно и детям, а именно: ежели вы запрете деньги в сундук, они станут бесплодными», но за деньги «покупают поле», «не скажешь, что деньги не порождают денег»<sup>33</sup>, — так реформатор интерпретировал мысль Аристотеля о «стерильности» денег. Поэтому нельзя согласиться с тем, что Кальвин «не проявлял большого желания понять» различие между «ростовщичеством» и «процентом», и «вообще знал очень немного об истории денег и процента»<sup>34</sup>. Важным пунктом «экономической» этики Ж. Кальвина стало как раз разграничение им таких понятий, как «ростовщичество» вообще и конкретный «процент по ссудам». Свое мнение реформатор выразил в 1545 году в письме Клоду де Социну, отвечая на вопросы последнего о ростовщичестве. В то же время следует согласиться с точкой зрения Л. В. Спиз о том, что Кальвин «столь тщательно уравновесил свою позицию всевозможными оговорками, что трудно утверждать, будто он “развязал руки” экономическому капитализму. Напротив, он волевал с алчностью и корыстолюбием... критиковал различные спекулятивные операции»<sup>35</sup>.

Представляется важным провести сопоставление воззрений ре-

---

<sup>33</sup> Цит. по: Бродель Ф. Указ. соч. — С. 577.

<sup>34</sup> Нума А. The economic views of the protestant reformers // Protestantism and capitalism: The Weber thesis and its critics. — Boston: B. C. Heath and company, 1959. — P. 96.

<sup>35</sup> Спиз Л. В. История Реформации — Б. м.: Фонд «Лютеранское наследие», 2003. — С. 399.

форматоров по этому вопросу. По мнению М. Лютера, ростовщичество — «самое большое несчастье немецкой нации», свидетельство того, что «мир, погрязший в тяжких грехах, проданся дьяволу». Со знанием дела он отмечает, что ростовщичество возникло в Германии не более ста лет назад, но «уже ввергло почти всех князей, духовенство, горожан, дворян и их наследников в бедность, несчастья и погибель»<sup>36</sup>. Лютер осуждает практику скупки крестьянских держаний бюргерами: «Лучше, если в каком-нибудь городе будет один лен [на основе] справедливого наследования или арендной платы, чем сто — [на основе] ссуды. Не подлежит сомнению, что один лен, [за который нужно] выплачивать проценты, хуже и обременительней, чем двадцать наследственных владений»<sup>37</sup>.

М. Вебер указывает, что Лютер высказывался против ростовщичества и против любого взимания процента, выступал за непродуцируемость денег, следовательно, в этом смысле отставал даже от позднесхоластических взглядов<sup>38</sup>. Г. Фабиунке приписывает Лютеру традиционализм в экономических взглядах в целом<sup>39</sup> и по проблеме ростовщичества в частности, поскольку реформатор обязывал человека «давать займы без процента»<sup>40</sup>. О. И. Чернушевич отмечает, что, по мнению Лютера, «главной задачей светской власти и церкви в области экономики является... борьба с ростовщичеством»<sup>41</sup>. Проповедники, по мысли Лютера, должны приучать народ смотреть на ростовщика и скрягу как на дьявола<sup>42</sup>, который не трудится, но получает доход<sup>43</sup>. Но одновременно с этим, Чернушевич полагает, что Лютер считал полное искоренение ростовщичества невозможным, поэтому допускал ограниченную вы-

---

<sup>36</sup> Лютер М. К христианскому дворянству... — С. 107.

<sup>37</sup> Там же. — С. 107.

<sup>38</sup> Вебер М. Указ. соч. — С. 99.

<sup>39</sup> Чернушевич О. И. Вопрос об экономических взглядах Мартина Лютера... — С. 74.

<sup>40</sup> Там же. — С. 79.

<sup>41</sup> Чернушевич О. И. Взгляды Лютера на ростовщичество // Некоторые вопросы всеобщей истории. — Тула, 1972. — С. 88.

<sup>42</sup> Там же. — С. 91.

<sup>43</sup> Там же. — С. 94.

соту «ростовщического процента»<sup>44</sup>, однако не указывает, какую ставку он считал приемлемой. Л. В. Спиз отмечает, что свою позицию по отношению к ростовщичеству Лютер закрепил в «Краткой проповеди против ростовщичества» (1519), «Большой проповеди против ростовщичества» (1520) и «Увещании к пасторам проповедовать против ростовщичества» (1540). При этом реформатор оставлял государственному закону (а не духовной власти) право определять обстоятельства, оправдывающие добавочные четыре, пять или шесть процентов<sup>45</sup>.

У. Цвингли называет папистов сообществом «грабителей, воров и ростовщиков»<sup>46</sup>. Тем не менее он рассуждает о законности (на основании учения Христа) ссуды денег в рост следующим образом: «Я не хочу ни доказать — ибо это невозможно — ни утверждать, что не следует давать верующему в рост». И далее: «...пока власть допускает ростовщиков, тот, кто берет на себя условия ростовщичества, обязывается соблюдать их; тем более тот, кто уже обременен налоговыми долгами»<sup>47</sup>. Цвингли не отрицает возможность дачи денег в рост и не считает это грехом. Реформатор осуждает только лицемерие того, кто предоставил в рост 5000 гульденов, которое состоит в том, что такой человек лишь на сотую долю своей прибыли стремится как основать приход, так и купить индульгенции, чтобы предстать перед людьми в хорошем свете<sup>48</sup>. Цвингли подчеркивает, что этим положением он «хотел показать порядочным людям, как они должны вести себя, занимаясь приносящим доход делом, не слишком возмущая Бога»<sup>49</sup>. Из всего этого следует, что Цвингли весьма терпимо относился к практике предоставления денег в рост. И хотя об умеренной ставке процента он не говорит напрямую, но подразумевает ее формулировкой: «не слишком возмущая Бога». О необходимости умеренности в деле предоставления денег в рост говорит и то, что ис-

---

<sup>44</sup> Чернушевич О. И. Взгляды Лютера на ростовщичество. — С. 96.

<sup>45</sup> Спиз Л. В. Указ. соч. — С. 398.

<sup>46</sup> Цвингли У. Истолкование и обоснование тезисов и положений // Цвингли У. Богословские труды. — Тбилиси: Vereinigung der Freunde Georgiens, 1999. — С. 106.

<sup>47</sup> Там же. — С. 182.

<sup>48</sup> Там же. — С. 39.

<sup>49</sup> Там же. — С. 182.

тинно верующие, по Цвингли, «уменьшают проценты своим обязанным платить налоги подчиненным, платят мастерскому и поденщику больше, чем посмел бы запросить он сам, принимают бедных и бездомных в своих домах»<sup>50</sup>.

В связи с вышесказанным, замечание А. Хьюмы о том, что Кальвин не был первым среди тех, кто допускал умеренный процент, следует признать правомерным. Хьюма указывает, что еще М. Буцер в 1527 году учил, что не все формы ростовщичества заслуживают осуждения, предоставление денег под процент похвально в случае, если обе стороны извлекают из этого выгоду. В 1539 году он предложил, что ставка, устанавливаемая евреями, не должна превышать норму в пять процентов, а в 1550 году написал трактат «Ростовщичество», в котором изложил взгляды, близкие кальвиновским<sup>51</sup>.

Итак, Ж. Кальвин, признавал легитимность умеренного процента по кредитам, причем делал это, будучи представителем церкви, а не гражданской власти. Не без влияния Кальвина в «Своде предписаний» женевских пасторов от 1547 года было принято следующее: «Никто не может давать займы ростовщическим способом, наживая более пяти процентов прибыли...»<sup>52</sup>. Тем самым признавался коммерческий кредит. Впоследствии магистрат, под воздействием Кальвина и стремясь привлечь капитал в Женеву, увеличил ставку до 6 2/3 процента, что стимулировало приток денег не только со стороны женевских деловых кругов, но и евангелических собратьев по вере за границей. Столь успешная для Женевы экономическая политика, по мнению И. Штедке, стала возможна лишь потому, что Кальвин нашел мужество и благоразумие теологически обосновать подлежащий уплате процентов заем на производство<sup>53</sup>.

О прогрессивности экономических воззрений Ж. Кальвина свидетельствует и то, что он прикладывал усилия для организации производства, в том числе и товаров, шедших на экспорт. В 1544 году, когда в Женеве сложилось тяжелое экономическое по-

<sup>50</sup> Там же. — С. 22.

<sup>51</sup> Нума А. The economic views of the protestant reformers. — P. 98.

<sup>52</sup> John Calvin (Documents of modern history). — P. 85.

<sup>53</sup> Штедке И. Указ. соч. — С. 279.

ложение, он добился в магистрате предоставления государственных средств для строительства предприятий по производству сукна и бархата. Кальвин оказывал также непосредственное влияние на стремительное развитие типографского промысла. Не в последнюю очередь благодаря его усилиям Женева стала центром книгопечатания и книготорговли, что имело особое значение на франкоязычном пространстве<sup>54</sup>.

Многие исследователи полагают, что учение Ж. Кальвина легализовало накопление и обогащение. Уже Э. Трельч утверждал, что прибыль у женева реформатора — «признак благословения Бога»<sup>55</sup>. Впоследствии это мнение стало весьма распространенным. Отечественные исследователи полагали, что эта идея побуждала людей к скопидомству<sup>56</sup>, либо создавала представление о наличии «в мирской жизни класса избранных и класса отверженных»<sup>57</sup>.

Необходимо отметить, что в «Наставлении» присутствует мысль о том, что Бог вознаграждает честный труд в рамках «призвания». Ж. Кальвин подчеркивает, что «сами по себе богатства не грех, как учат изуверы... и даже великое кощунство — осуждать богатство»<sup>58</sup>. Кальвин указывает, что различное имущественное положение установлено Богом: «...Бог велит нам прилагать все свои силы к сохранению достояния каждого человека. Мы должны усвоить, что имущество человека достается не случайно..., и поэтому никто не вправе красть у кого бы то ни было его богатство, дабы не нарушить

---

<sup>54</sup> Штедке И. Указ. соч. — С. 280.

<sup>55</sup> Troeltsch E. The economic ethic of Calvinism // Protestantism and capitalism: The Weber thesis and its critics. — Boston: B. C. Heath and company, 1959. — P. 24–25.

<sup>56</sup> Гараджа В. И. Протестантизм. — М.: Политиздат, 1973. — С. 26; Покровский Н. Е. Ранняя американская философия. Пуританизм. — М.: Высшая школа, 1989. — С. 31; Володарский В. М. Реформация в Западной и Северной Европе // История Европы с древнейших времен до наших дней: В 8 т. — Т. 3. — М.: Наука, 1993. — С. 284–285.

<sup>57</sup> Поршнев Б. Ф. Кальвин и кальвинизм // Вопросы истории религии и атеизма. — 1958. — № 6. — С. 283.

<sup>58</sup> Цит. по: Мережковский Д. С. Реформаторы: Лютер, Кальвин, Паскаль. — Томск: Издательство Сотникова, 1999. — С. 294.

установленное распределение»<sup>59</sup>. Тем не менее Кальвин не говорит о том, что по результатам трудовой деятельности человека можно судить о благорасположении Бога к нему; либо о том, что растущее количество мирских благ свидетельствует о большей близости человека к Богу. Нигде Кальвин не трактует успех в профессиональной деятельности как признак избранности, а неуспех — как свидетельство отверженности.

В связи с этим, представляет интерес сравнить взгляды Ж. Кальвина и У. Цвингли. В одной из проповедей Цвингли, стремясь, как и Кальвин, к тому, чтобы возвеличить провидение Божье, пытается доказать его постоянную действенность. Для этой цели реформатор использует такое сравнение: «...ремесленник знает все свои инструменты, он пользуется ими по собственному усмотрению или же оставляет их в бездействии». Так же поступает и Бог с нами, поэтому провидение следует понимать «...совершенно иначе, чем мы имеем обыкновение это делать: если на нашу долю выпадает слава или богатство, то мы должны постоянно думать, что причина этого — послушание Божьей воле». Далее он продолжает: «Не забывай и не действуй наперекор Богу, хвастаясь Его даром. Смотри: подобных людей Он уже лишил славы и богатства, ибо хочет отложить их в сторону как инструменты, которые отслужили свое, а быть может, и потому, что они неподходящи или непригодны. Позаботься только о том, чтобы Он не отверг тебя!»<sup>60</sup>.

Тот же У. Цвингли трактует болезни и горести в негативном контексте: «Если же к нам приходит горе и болезнь, то всегда помни: сейчас Бог откладывает тебя в сторону, точно так, как слесарь — затупившийся напильник. Возможно, Он вновь извлечет тебя при удобном случае. Если же нет, то ты не можешь появиться сам, но должен покорно подчиниться Его воле»<sup>61</sup>. Для Ж. Кальвина болезни и горести, которые одолевают верующих в мирской жизни, напротив, возможны и порой даже желательны, и они не могут быть свидетельством того, что Бог отверг человека.

<sup>59</sup> Кальвин Ж. Наставление... — Т. I, кн. II. — С. 407.

<sup>60</sup> Цвингли У. Бернские проповеди // Цвингли У. Богословские труды. — Тбилиси: Vereinigung der Freunde Georgiens, 1999. — С. 393.

<sup>61</sup> Там же. — С. 393.

Таким образом, У. Цвингли (а не Ж. Кальвин) напрямую говорит о том, что богатство и успех — признаки людского послушания и того, что Бог возвышает человека, а неудачи — свидетельства того, что Он его «откладывает в сторону». По Цвингли именно так следует трактовать провидение и замысел Бога, который можно увидеть по нашему состоянию в миру: «Если бы мы представляли провидение Бога правильно, то у нас было бы намного больше самообладания, терпения, радости и душевного спокойствия, и на земле не было бы столько войн, раздоров и нужды!»<sup>62</sup>.

Мы можем предположить, что истоки отношения к богатству как к милости и дару Божьему, видимо, имели глубокие корни в сознании средневекового человека. Как указывает А. Г. Эманов, этос средневекового купца задавался такими понятиями, как «*lucrum*» и «*profitum*», которые выступали как синонимы и всегда связывались со стремлением к наживе, часто им придавался уничижительный оттенок: «получать барыш», «питать корысть»<sup>63</sup>. Однако в Средневековье было и иное понимание «*лукрум*» — как дара Божьего; «заботиться о “*лукруме*” — заботиться о возрастании блага Божьего»<sup>64</sup>. Речь шла не о материальных достижениях, а, к примеру, о пролитии крови за Христа в Крестовых походах. Термин «*profitum*» могли понимать как «возрастание благодати Христа», «благодати души». Таким образом, соединялись в целое два акта: жертвование — с одной стороны, и воздаяние за это — с другой. Поэтому прибыль, «сыплющаяся в виде золотых и серебряных монет в кошель купца, была не столько наградой за всё его усердие, сколько символическим выражением “*лукрум*”, обещанной его душе»<sup>65</sup>.

Видимо, это представление продолжало существовать в сознании обывателя и в XVI веке. В «Дневнике» Лукаса Рема — купца из Аугсбурга, который жил в конце XV — начале XVI века и происходил из старинного патрицианского семейства, автор повествует о том,

---

<sup>62</sup> Цвингли У. Бернские проповеди. — С. 393.

<sup>63</sup> Эманов А. Г. Этос средневекового купца (размышления над итальянскими частнопроводными актами XIII — XV вв.) // Человек и историческая эпоха. Сборник научных трудов. — Тюмень: Тюменский гос. университет, 1992. — С. 5.

<sup>64</sup> Там же. — С. 5.

<sup>65</sup> Там же. — С. 6.

как его прадед начинал свою торговую деятельность и нажил большое состояние. «Это и дает основание автору «Дневника» сказать о своем предке, что тому Бог даровал милость и большое счастье — прибыль», — отмечает Ю. К. Некрасов<sup>66</sup>.

Однако Ж. Кальвин как теолог, который, создавая свой обширный трактат, тщательно взвешивал каждую мысль, не нашел для себя возможным согласиться с таким представлением. Следует особо подчеркнуть, что Кальвин, исходя из учения о «призвании», допускает разные образы жизни: «Поэтому пускай каждый в соответствии со своим положением живет бедно, средне или богато, но так, чтобы все сознавали, что Бог питает его ради жизни, а не ради наслаждений»<sup>67</sup>. Данные «образы жизни» для реформатора равноценны. Они не образуют иерархии, в которой богатые стоят выше бедных на социальной лестнице. Ж. Кальвин в «Наставлении» неоднократно обращается к вопросу о бедности и богатстве. Ничего страшного нет в том, что существуют бедные и богатые, считает Жан Кальвин, и «бедные явно уступают богатым (по благосостоянию. — М. Т.)»<sup>68</sup>. Бедные тем не менее должны учиться «терпеливо пребывать в нужде», и не изводить себя «несбыточными желаниями»<sup>69</sup>. Закон свободы для каждого из христиан, по Кальвину, состоит в том, чтобы «быть довольным тем, что у них есть, уметь сносить поношение и похвалу, скудость и изобилие, нужду и богатство»<sup>70</sup>.

Более того, Ж. Кальвин напрямую заявляет, что богатство и успех в миру не связаны с жизнью вечной: «Следовательно, нам нужно усвоить, что блаженство, обещанное нам в Иисусе Христе, не связано с внешним благоустройством, с тем, чтобы нам жить в радости и покое, процветать в богатстве, беззаботно веселиться и получать удовольствия, к которым приучена стремиться плоть»<sup>71</sup>. Подлинное христианское богатство, по Кальвину, в другом: «Если, будучи невинны и обладая чистой совестью, мы по злобе нечестивцев лишаемся своего добра, то мы беднее в глазах людей, но возрастают

<sup>66</sup> Некрасов Ю. К. Указ. соч. — С. 81.

<sup>67</sup> Кальвин Ж. Наставление... — Т. 2, кн. III. — С. 298.

<sup>68</sup> Там же. — Т. 2, кн. III. — С. 158.

<sup>69</sup> Там же. — Т. 2, кн. III. — С. 186.

<sup>70</sup> Там же. — Т. 2, кн. III. — С. 299.

<sup>71</sup> Там же. — Т. 1, кн. II. — С. 499.

наши подлинные богатства перед Богом на небесах»<sup>72</sup>.

Данный аспект учения Ж. Кальвина следует связать еще с одной особенностью его этики, так называемым «мирским аскетизмом» (этот термин ввел в научный оборот М. Вебер). Отечественные исследователи характеризовали «мирской аскетизм» как «призывы к простоте жизни, бережливости, скопидомству»<sup>73</sup>; или характеризовали его следующим образом: «суть мирского аскетизма состоит в том, чтобы отказаться от наслаждений, комфорта, избежать расточительности, вести простой и добродетельный образ жизни»<sup>74</sup>.

Существует и противоположная точка зрения на характер учения Ж. Кальвина о пользовании мирскими благами. К примеру, авторы комментариев к французскому изданию «Наставления» при изложении вопроса о пределе пользования Божьими дарами подчеркивают: «Из этого явствует, что Кальвин был далек от пуританской узости и вообще от всякого аскетизма»<sup>75</sup>. Этот вывод они делают на основе высказывания реформатора о свободе в пользовании земными вещами: «...чтобы мы могли без угрызений совести и душевного трепета употреблять Божьи дары как нам повелено. Имея такую убежденность, наши души могут пребывать в покое и мире с Богом и постигать его щедрость по отношению к нам»<sup>76</sup>.

Действительно, Ж. Кальвин учит, что человек не может воздерживаться от вещей, которые более служат удовольствию, чем необходимости. Реформатор не соглашается с теми мыслителями (в том числе и Августином), которые доказывают, что люди должны удовлетворять лишь свои насущные нужды, воздерживаясь от всего, без чего могли бы обойтись. Они, по мнению реформатора, заходят в своей строгости слишком далеко. Существуют и другие, пишет Кальвин, которые оправдывают всякое излишество в использовании окружающих вещей и считают, что не следует ограничивать совесть человека какой-либо мерой<sup>77</sup>.

---

<sup>72</sup> Кальвин Ж. Наставление... — Т. 2, кн. III. — С. 171.

<sup>73</sup> Соколов В. В. Европейская философия XV–XVII веков. — М.: Высшая школа, 1996. — С. 102.

<sup>74</sup> Гараджа В. И. Указ. соч. — С. 26.

<sup>75</sup> Кальвин Ж. Наставление... — Т. 2, кн. III. — С. 297.

<sup>76</sup> Там же.

<sup>77</sup> Там же. — Т. 2, кн. III. — С. 184.

Однако вовсе не следует думать, что Ж. Кальвин поощряет наслаждение земными благами. Люди должны пользоваться дарами Божьими так, чтобы это ускоряло, а не замедляло их земной путь, поэтому необходимо постоянно соблюдать меру в использовании земных благ<sup>78</sup>. Кальвин говорит: «И нигде не запрещено смеяться или развлекаться, или приобретать новые владения, или наслаждаться игрой музыкальных инструментов, или пить вино. Все верно. Но когда какой-либо человек обладает изобилием благ, утопает в наслаждениях, опьяняет душу и сердце страстями и похотями и постоянно ищет новых, тогда он весьма удаляется от освященного и законного пользования Божьими дарами»<sup>79</sup>. Правильное их использование связано с тем, чтобы *«настроить свои сердца на умеренность»* (умеренность же для Кальвина — одно из основных правил в жизни христианина). Теоретически Ж. Кальвин допускает «свободу христианина» в распоряжении земными благами, если бы эти вещи для него ничего не значили, но на деле реформатор скорее отказывает человеку в этом.

Таким образом, истинная свобода в пользовании вещами, по Кальвину, — это такое внутреннее состояние, когда человек не зависит от материальных вещей и благ, а еще считается с другими — более слабыми братьями, свобода заключается более в воздержании, нежели пользовании. Поскольку, интерес реформатора лежал не в области теоретизирований, а «в области практической и моральной стороны религиозной мысли»<sup>80</sup>, то стремление к умеренности в повседневной жизни проявилось в Женеве. Значительную роль в этом процессе играла церковная дисциплина и институты, которые способствовали ее поддержанию.

Примером такого отношения к земным благам является принятие реформатором ограничений в питании, которые отличают истинного верующего от прочих людей. Ж. Кальвин считает заблуждением, свойственным католикам, что «пост якобы является заслугой перед Богом или разновидностью служения Богу»<sup>81</sup>. Тем не менее он

<sup>78</sup> Кальвин Ж. Наставление... — Т. 2, кн. III. — С. 183.

<sup>79</sup> Там же. — С. 298.

<sup>80</sup> Makinon J. Calvin and reformation. — New York: Russel & Russel inc., 1962. — P. 217.

<sup>81</sup> Кальвин Ж. Наставление... — Т. 3, кн. IV. — С. 234.

говорит: «Ибо многие не понимают пользы поста и поэтому не считают его необходимым; другие же, что еще хуже, вовсе отвергают пост как излишество»<sup>82</sup>. Здесь реформатор подразумевает У. Цвингли. Цвингли, с одной стороны, считает чревоугодие и пьянство грехом сродни лжи и пустой болтовне. Однако, рассуждая о незаконности поста как такового, он доказывает, что верующим можно есть любую пищу во всякое время года<sup>83</sup>.

В свою очередь «пост», по Кальвину, — еще более строгое (чем ежедневное) воздержание в питании: «Но помимо этого есть и другой, временный пост, когда мы ограничиваем себя более обычного и практикуем более строгое воздержание в течение одного дня или другого определенного времени»<sup>84</sup>. Ж. Кальвин обрушивается на невоздержанность своих современников: «То, что в те времена было пороком немногих, теперь воцарилось повсюду среди богатых людей. Они постятся лишь для того, чтобы питаться еще вкуснее и изысканнее, чем обычно»<sup>85</sup>. Таким образом, Кальвин подчеркивает необходимость для всех верующих каждый день ограничивать себя в питании. Поэтому в Женеве были установлены нормы в питании горожан. Например, три кожевника были заключены на три дня на хлеб и воду «за распутство» — они съели за завтраком три дюжины пирожков<sup>86</sup>. Пост же предполагал соблюдение еще больших ограничений. Реформатор указывает при этом на состоятельных людей как на главных нарушителей правила умеренности в питании. Следует подчеркнуть, что для Ж. Кальвина в его призыве к умеренности в личном потреблении не имеет значения достаток его слушателя и его положение в обществе. Единственным исключением, которое можно по этому поводу обнаружить в «Наставлении», является фигура монарха.

Итак, воздержанность для Ж. Кальвина есть строгая необходимость: «Конечно, жизнь верующего должна умеряться постоянной воздержанностью — так, чтобы на протяжении всего земного суще-

---

<sup>82</sup> Кальвин Ж. Наставление... — С. 231.

<sup>83</sup> Цвингли У. Истолкование и обоснование тезисов... — С. 104.

<sup>84</sup> Кальвин Ж. Наставление... — Т. 3, кн. IV. — С. 233.

<sup>85</sup> Там же. — Т. 3, кн. IV. — С. 237.

<sup>86</sup> Порозовская Б.Д. Жан Кальвин. — С. 231.

ствования христианин как бы соблюдал некий пост»<sup>87</sup>. В этой максиме, на наш взгляд, выражается «мирской аскетизм» реформатора.

Особую роль Ж. Кальвин отводит делам милосердия внутри христианского сообщества. Укажем, что на эту черту учения Кальвина обратил внимание еще Э. Трельч, который подчеркивал ведущую роль «социальной поддержки» и использования капитала на благо общества в кальвинизме<sup>88</sup>. В связи с этим нельзя согласиться с мыслью Т. В. Мосолкиной о том, что «раннебуржуазная идеология, которая оправдывала богатство и накопление, не рассматривала благотворительность как обязательный элемент общественной жизни. Доказательством этого может служить отношение кальвинистов к нищим и бедным»<sup>89</sup>.

Реформатор настаивает на том, что христианин должен отдать все силы на благо ближнего. Правило любви, по Ж. Кальвину, состоит в умении так распоряжаться всем, что Господь дал нам, чтобы мы могли помогать нашим ближним, и однажды нам придется дать отчет, как мы это выполнили<sup>90</sup>. Весьма важен тот факт, что Кальвин убеждает верующих ограничивать свою обязанность жертвовать лишь тогда, когда для этого нет возможности<sup>91</sup>, и непременно возобновлять совершение «дел милосердия», когда такая возможность появляется вновь.

Воззрения Ж. Кальвина по вопросам благотворительности схожи со взглядами У. Цвингли. Цвингли так наставляет верующего: «Тебе не следует рассматривать свое переходящее имущество как свою собственность; ты назначен только управляющим, ты должен раздать его бедным, это угодно Богу...» и не должен передавать тем, кто не терпит в этом никакой нужды (тем самым критикует практику, распространенную в католической церкви)<sup>92</sup>.

Если до конца следовать наставлениям Ж. Кальвина в вопросах благотворительности, то следует всё или многое раздать неиму-

<sup>87</sup> Кальвин Ж. Наставление... — Т. 3, кн. IV. — С. 233.

<sup>88</sup> Troeltsch E. The economic ethic of Calvinism. — P. 28.

<sup>89</sup> Мосолкина Т. В. Город Бристоль в XIV–XV вв. Экономика, общественные отношения, социальная психология. — Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1997. — С. 200.

<sup>90</sup> Кальвин Ж. Наставление... — Т. 2, кн. III. — С. 159.

<sup>91</sup> Там же. — Т. 2, кн. III. — С. 162.

<sup>92</sup> Цвингли У. Истолкование и обоснование тезисов... — С. 181.

шим. «С той же радикальностью, с какой Кальвин отказ в просьбе о материальной помощи именует кражей, он считает все имущество человека предназначенным для служения Богу и ближнему», — справедливо отмечает И. Штедке<sup>93</sup>. Это, в свою очередь, должно было существенно затруднять накопление денег и создание капитала. Нам представляется, что в учении Ж. Кальвина проблема соотношения обязанности оказывать помощь нуждающимся всем своим имуществом, с одной стороны, и накопления капитала, а также инвестирования его в рамках собственного «призвания», с другой, не была решена.

Подведем итоги. Этическое учение Ж. Кальвина, как нам представляется, носило печать как старого отношения к человеку и обществу, так и нового, поскольку было связано с постепенным упадком средневековой западноевропейской цивилизации. В то же время, следует подчеркнуть, что нельзя было ожидать от Ж. Кальвина одобрения капитализма, о необходимости развития которого реформатор не помышлял. Однако в этике Кальвина мы обнаруживаем черты «нового» образа мышления.

Ж. Кальвин одобрял некоторые осуждаемые в Средние века роды экономической деятельности (коммерческий кредит, торговую деятельность), отвергая, вместе с тем, те из них, которые напрямую противоречили правилу любви к ближнему (ростовщичество, спекуляции). Кальвин стремился к утверждению равенства всех призваний. В том и другом он ушел дальше своих предшественников-реформаторов.

Следует отметить и тот факт, что именно в учении Ж. Кальвина проявилось стремление ограничить верующих в различных сферах их жизни (в питании, одежде, сексуальной сфере и прочих), что заложило основу для формирования особой формы «аскетизма». Однако Кальвин, доказывая необходимость жить умеренно, не стремился к утверждению скарденности или бережливости. Для него жить умеренно — это, прежде всего, нравственный идеал, а не экономическая необходимость.

Немаловажно и то, что реформатор в рамках учения о «призвании» считал законным различие в материальном положении людей.

---

<sup>93</sup> Штедке И. Указ. соч. — С. 284.

Ж. Кальвин отстаивал право на обладание богатством, неприкосновенность имущества человека, ибо и то, и другое дается Богом. В то же время, легитимность богатства, по Кальвину, зависит от того, как человек к нему относится, думает ли он о собственной выгоде или служит общественному благу. На наш взгляд, в такой постановке вопроса содержится санкция самой возможности зарабатывать деньги. Однако это не означает, что размер дохода в «призвании» или размер нажитого имущества реформатор готов был считать признаком избранности к спасению.

А. В. Бородкин (Ярославль)

**Хозяйственная и миссионерская деятельность протестантской церкви в колониях Курляндского герцогства в 1651–1681 годах**

Проблема модернизации общества, его институтов, религиозной и экономической моделей продолжает привлекать самое пристальное внимание современных исследователей. Определенный позитивный опыт по данной проблеме накоплен в странах Восточной Европы. Однако за последние пятьдесят лет в отечественной и зарубежной историографии не было ни одной публикации, посвященной так называемому курляндскому варианту. Между тем, привлекательность аннотированной проблемы для историка очевидна. Курляндский вариант модернизации предусматривал сочетание экономических преобразований (при сохранении крепостного права и пережитков феодализма) с «экспортом» протестантизма в колонии. В этом отношении настоящее исследование направлено на ликвидацию одного из «белых пятен» и актуализацию незаслуженно забытой страницы истории.

Собственно проблема курляндских колоний освещена в историографии весьма скудно. Обобщающих монографий нет, фрагментарно отдельные аспекты проблемы рассматривались в трудах О. Л. Вайнштейна и Р. Ю. Виппера<sup>1</sup>. В целом курляндские колонии продолжают оставаться малоизвестным фактом в истории Прибалтики. Деятельность протестантской церкви в курляндских колониях никогда не являлась предметом самостоятельного исследования. В то же время протестантская церковь Курляндии активно участвовала как в хозяйственном, так и духовном освоении колониальных владений, формальным главой лютеранских общин считался правящий герцог, в данном случае Яков (1642–1682).

В этой связи целью настоящей работы является исследование вопроса о причинах появления колоний у Курляндии и деятельности протестантской церкви по их освоению. Для достижения по-

---

<sup>1</sup> Вайнштейн О. Л. Россия и Тридцатилетняя война. — Л., 1947; Виппер Р. Ю. Лифляндские бароны в роли теоретиков крепостничества // Исторический журнал. — 1943. — № 11. — С. 41–48.

ставленной цели целесообразно решить следующие задачи:

- 1) исследовать причины появления колоний у Курляндии;
- 2) восстановить историю курляндских колоний и их судьбу;
- 3) рассмотреть хозяйственную и миссионерскую деятельность протестантской церкви в курляндских колониях.

Все сохранившиеся источники по данному вопросу следует разделить на две группы — актовый материал и записки современников. Из числа источников первой группы выделим грамоты, договоры, акты частной переписки и т.д., опубликованные в Г. Гильдебрандом и Е. В. Чешихиным, а из числа второй группы — записки Айрмана о Прибалтике и Московии, относящиеся к 1666–1670 годам<sup>2</sup>. В целом источники носят фрагментарный характер, чем, возможно, объясняется отсутствие интереса к ним со стороны исследователей. Однако это свойство присуще практически всем историческим источникам по Курляндии, вовлеченным в научный оборот.

Курляндия (от латышского «Курземе») — страна куршей, северо-западная часть Латвии. Впервые курши (сoгi) упоминаются в житии святого Ансгария<sup>3</sup>. Протограф жития содержит сведения о древнейшей истории куршей в VII–VIII веках. В IX веке Курляндия состоит из пяти племенных княжений (civitates), которые в 853 году подверглись нападению со стороны датчан, а позднее — шведов. В 1200–1230 годах куршские земли были завоеваны германскими рыцарями и превращены в Курляндское епископство и 21 арм Ливонского ордена<sup>4</sup>. В 1243 году курши восстали, а в 1261–1267 годах были завоеваны вновь. По Рижскому миру 1267 года территория Курляндского епископства определена в 4500 километров и состоит из 8 амтов (административных округов). Резиденцией епископа определен замок

---

<sup>2</sup> Гильдебранд Г. Отчеты о розысканиях, произведенных в Рижских и Ревельском архивах по части русской истории. Записки Академии наук. — Т. XXIX. — СПб., 1877. — С. 20–44; Чешихин Е. В. Сборник материалов и статей по истории Прибалтийского края: В 4 т. — Рига, 1876–1882; Записки о Прибалтике и Московии, 1666–1670 гг. // Исторические записки. — Т. 17. — 1945. — С. 265–307.

<sup>3</sup> История Латвийской ССР / Отв. ред. Я. Я. Зутис. — Т. 1. — Рига, 1952. — С. 18–20.

<sup>4</sup> Ясинский А. Н. Причины падения древней Ливонии. — Юрьев, 1898. — С. 20–32.

Пилтене<sup>5</sup>. Со стороны Ливонского ордена неоднократно предпринимались попытки подчинить себе Курляндскую епископию. К 50-м годам орден одержал победу. Согласно достигнутому соглашению, епископом в Курляндии мог быть только член Ливонского ордена. Таким образом, епископия была поставлена под полный контроль ордена. Для усиления своих позиций в регионе орден идет на союз с вассалами Курляндской епископии<sup>6</sup>.

Следовательно, с середины XIII века в регионе формируется принципиально новая политическая ситуация. Вассалы (дворянство) Курляндии получают новые права и привилегии, а власть епископа постоянно слабеет. После разгрома Ордена 15 июля 1410 года под Грюнвальдом власть окончательно переходит в руки дворянства. Подобное положение сохраняется до начала Ливонской войны. После поражения Ордена в войне с Русским государством последний магистр Готард Кеттлер подписал 28 ноября 1561 года договор о подчинении (*Pacta subiectionis*) Ливонии Речи Посполитой. 5 марта 1562 года в Риге было объявлено о ликвидации Ливонского Ордена и переходе его владений под юрисдикции короны Речи Посполитой. Губернатором Сигизмунда II в Прибалтике был назван князь Николай Радзивил (Черный).

7 марта 1562 года Н. Радзивил объявляет о назначении Г. Кеттлера курляндским и земгальским герцогом, а впоследствии главой вновь созданного Задвинского княжества (*ducatus ultradunensis*) и губернатором края. Новый князь издает закон (*privilegium Gothardinum*), по которому германское дворянство Курляндии получает особые права: свободу вероисповедания, право индигената, привилегии в земленаследовании и т.д. В 1566 году Кеттлер был освобожден от губернаторства, но остается курляндским герцогом. В 1582 году Стефан Баторий издает Ливонскую конституцию (*Constitutiones Livonige*) и Ливонские ординации (*Ordinatione Livoniae*), по которым начинается полонизация Задвинского княжества. Курляндское герцогство остается за потомками Кеттлера и

---

<sup>5</sup> Юрьенс И. Вопрос о Ливонской дани // Варшавские университетские известия. — 1913. — № 6. — С. 21–17.

<sup>6</sup> Fabricius D. *Livonicae historiae compendiosa series* // *Scriptores rerum Livonicarum*. — Riga, 1848. — P. 427–566.

сохраняет полученные привилегии<sup>7</sup>. К этому времени заканчивается организационное оформление герцогства. В XVI веке складывается экономическая модель Курляндского герцогства. Для нее характерно:

- 1) преобладание аграрного сектора и полное отсутствие мануфактурного производства;
- 2) слабое развитие ремесел;
- 3) господство натурального хозяйства и медленное формирование внутреннего рынка;
- 4) практически полное отсутствие городов и высокая концентрация крепостного сельского населения;
- 5) отсутствие портов и собственного флота;
- 6) ориентация сельского хозяйства на выращивание хлеба и игнорирование других культур;
- 7) полная зависимость экономики от хлебного экспорта в Польшу и Швецию.

Всё это наряду с ужесточением крепостного гнета и практическим всевластием баронства приводит Курляндию к обширному экономическому и политическому кризису начала XVII века. Подобное положение дел продолжается до прихода к власти герцога Якова (1642–1682), который предпринимает отчаянные попытки выхода из затянувшегося кризиса, в том числе и нетрадиционными для региона методами.

Отправной точкой для экономического возвышения Курляндии герцог Яков избирает Тридцатилетнюю войну 1618–1648 годов. Обстановку боевых действий, опустошавших Европу, решено было использовать на благо страны. Обладая коммерческими способностями, Яков приступает к спекуляциям хлебом. Курляндский хлеб в буквальном смысле кормит армии враждующих государств. Причем, не участвуя в военных действиях, Курляндия занимает позицию фактического нейтралитета и поддерживает торговые связи со всеми лагерями конфликта. Однако по-настоящему экономический талант герцога проявляется даже не в спекулятивных операциях, а в расходовании полученных средств. Прекрасно понимая, что война рано или поздно окончится, Яков вкладывает полученные прибыли в раз-

---

<sup>7</sup> Isberg A. Karl XI och den livlandska adeln. – Lund, 1953. – P. 304.

витие экономики Курляндии. За первые шесть лет его правления (с 1642 по 1648 год) в стране построено 79 новейших торговых кораблей и 44 военных. Обладая флотом, Яков пытается самостоятельно осуществлять торговые операции на Балтике и в прилегающих регионах. В результате были устранены перекупщики, повышавшие цены на курляндский хлеб, цены снизились, а объем продаж и прибыли полностью перешли под контроль государства. В Курляндии вводится меркантилизм<sup>8</sup>.

В 1656 году он приступает к расширению государственных территорий. У Литвы куплена Пилтенская область. Начинается скупка баронских имений в самой Курляндии. С 60-х годов начинает бурно развиваться промышленность. Особое внимание уделяется металлообработке. Строятся мануфактуры. В 1670 году строится главный порт страны Якобпилс (Екабпилс). Однако вскоре намечается кризис курляндской мануфактуры, основанной преимущественно на крепостном труде. В качестве выхода из кризиса Яков предлагает включиться в раздел колоний.

В 1554 году на ландтаге в Валмиере официальной религией Ливонии было провозглашено лютеранство<sup>9</sup>. Будучи формальным главой лютеран Курляндии, герцог Яков призвал церковь активно включиться в освоение колоний. Церковь не имела практического опыта освоения колоний, однако призыв был услышан. На территории лютеранских приходов был осуществлен сбор средств. Деньги были вложены церковью в фонд торговой компании, крупнейшими акционерами которой были сам герцог, купечество и представители лютеранского духовенства. Герцог даже не пытался скрывать роль церкви в образовании нового торгового объединения, полагая, что знаменитая «протестантская этика» и содействие англиканских собратьев, уже имевших опыт освоения колоний, дадут положительные результаты. В качестве регионов освоения были избраны Африка и Америка. Это позволяло создать собственно колонию в Америке и обеспечить ее дешевой рабочей силой из Африки.

В 1651 году по приказу герцога курляндские негоцианты приобретают у вождей североафриканских племен остров, названный

---

<sup>8</sup> Гильдебранд Г. Указ соч. — С. 20—44.

<sup>9</sup> История Эстонской ССР. — Т. I. — Таллин, 1961. — С. 330—339.

островом Святого Андрея. Курляндцы строят здесь форт и основывают торговую факторию. Затем у местных вождей были куплены устье реки Гамбии и часть земель по ее берегам.

В 1652 году курляндский герцог с помощью лютеранской церкви покупает у одной из частных английских компаний остров Тобаго и приступает к колонизации островов в центральной Америке<sup>10</sup>.

Столицей африканских владений Курляндии становится крепость Святого Андрея, где появляется постоянное поселение и находится духовное, военное и колониальное управление. Лютеранская церковь курирует вывоз в колонии продукции курляндской промышленности: железа, металлических изделий, тканей, водки, посуды, стекла, янтаря и др.

В метрополию ввозят золото, слоновую кость, перец, кожи, кокосовое масло, фрукты, рабов. В целом в Африке курляндцев устраивала торговля с местным населением через фактории. В Америке дела обстояли иначе. Курляндия приступает собственно к колонизации о. Тобаго. Организуются табачные и кофейные плантации, принадлежащие как короне, так и частным владельцам. Впоследствии возникают плантации сахарного тростника. Рабов на плантации доставляют из владений в Африке. С Тобаго в Курляндию вывозят также перец, табак, имбирь и корицу.

Активное хозяйственное освоение колоний Курляндия сочетала с миссионерской деятельностью. Отчасти это было вызвано объективной невозможностью массового переселения жителей метрополии в колонии, вследствие чего их количество по отношению к представителям коренного населения продолжало оставаться незначительным. Миссионерская работа позволяла временно снизить остроту проблемы за счет неофитов. С другой стороны, неофиты были необходимы, так как являлись одновременно ближайшим окружением колонизаторов и способствовали фактическому вовлечению в культуру колонизаторов части местной верхушки, интересы которой были направлены на взаимодействие с колонизаторами.

Крепость Святого Андрея получила свое название по городскому собору, построенному курляндскими переселенцами. Апостол

---

<sup>10</sup> Гильдебранд Г. Указ. соч. — С. 20–44; Виппер Р. Ю. Указ. соч. — С. 41–48.

Андрей, получивший почетное прозвание «Первозванного», согласно библейской версии, начинает проповедь христианства в Восточной Европе. Курляндцы желали бы продолжить его миссионерскую деятельность в Африке, сделав серьезную заявку на духовное лидерство в регионе. Однако намерения оказались декларативными, так как не были подкреплены серьезным военным и экономическим основанием<sup>11</sup>. Освоение территории сочеталось с основанием христианских миссий, но нам неизвестны ни имена курляндских священников, просвещавших африканцев, ни судьба основанных миссий. Последнее позволяет предположить, что они не оказали сопротивления впоследствии при освоении их англичанами.

Колонизация острова Тобаго была более последовательной. Оторвавшиеся от прежних родоплеменных культов африканские рабы легче перенимали новую религию. Здесь была создана лютеранская община из нескольких тысяч человек. Однако лютеранским миссионерам пришлось столкнуться с сильной конкуренцией со стороны католической церкви. В результате соперничества лютеранская община по численности уступила католикам, англиканам и пресвитерианам, а впоследствии численность лютеран сократилась до нескольких сотен человек<sup>12</sup>. Еще более скромными оказались миссионерские успехи в Гамбии. Племена, называемые «волоф», «фульбе», «диола» и «сонинке», к XVI–XVII векам уже исповедовали ислам. Некоторых успехов удалось достичь в проповеди лютеранства среди племен «басари», «серер» и «малинке», однако с уходом колонизаторов они частью вернулись к местным традиционным культам, частью перешли в англиканство<sup>13</sup>.

В отличие от других европейских стран курляндские колонии не стали местом активной политической или религиозной эмиграции. Лидеры наиболее радикальных общин предпочитали эмигрировать в колонии других государств, где уже существовали объединения их единоверцев. Поэтому курляндская община в колониях продолжала оставаться весьма малочисленной и фактически моно-

---

<sup>11</sup> Гильдебранд Г. Указ. соч. — С. 20–44; Виппер Р.Ю. Указ. соч. — С. 41–48.

<sup>12</sup> Религии и народы мира: Словарь. — М., 2000. — С. 308–309.

<sup>13</sup> Там же.

конфессиональной. Исключение составили лишь небольшие общины моравских братьев и адвентистов на о. Тобаго.

Окончательный удар курляндским колониям нанесла Русско-шведская война. Курляндия потеряла обоих торговых партнеров, так как каждая из стран ревностно следила, чтобы противник не смог пробиться на рынки Курляндии. Таким образом, закат экономики Курляндии обязан тому же фактору, что и ее расцвет — войне. Однако на этот раз страна не сумела занять позицию благожелательного нейтралитета и воспользоваться ее экономическими выгодами. Шведский флот блокировал порты Курляндии, и связь с колониями была прервана. Чтобы компенсировать потери, Яков решается на экономический союз с Россией. Он предлагает русским осуществлять торговлю с Западом через порты Бауску и Лиенау. Русские должны были сами деблокировать их от шведского флота. Однако проект не состоялся из-за отсутствия у стран общих границ и невозможности России содержать флот на Балтике<sup>14</sup>. Воспользовавшись слабостью Курляндии, ее колонии в Африке и Америке захватывает Англия. Переговоры по данному вопросу длятся несколько лет.

Только в 1681 году Англия возвращает Курляндии о. Тобаго, который преемник Якова герцог Фридрих-Казимир, не обладавший ни желанием продолжать реформы, ни способностями предшественника, окончательно продает Англии. Так Курляндия, будучи автономной частью Речи Посполитой, перестает быть колониальной державой. Колониальный период ее истории охватывает 30 лет (с 1651 по 1681 год). Указанный период состоит из двух частей. Первая часть — 50–60 годы XVII века — характеризуется бурным подъемом экономики, для второй части — 70–80 годы XVII века — характерен упадок экономики и крах колониальных амбиций Курляндии. Попытка привлечь лютеранскую церковь к хозяйственному и миссионерскому освоению территорий не удалась. Положительно проявив себя в качестве предпринимателей, курляндские лютеране были вынуждены отказаться от миссионерской деятельности в Африке и Америке.

---

<sup>14</sup> Айрман. Записки о Прибалтике и Московии 1666–1670 гг. // Исторические записки. — Т. 17. — 1945. — С. 265–307.

**М. С. Черкасова (Вологда)**  
**Церковные приходы г. Устюга и Устюжского уезда**  
**в XIII–XVII веках**

В историографии последних десятилетий проблематика русского православного прихода получает всё более полную разработку<sup>1</sup>. Вслед за сугубо социально-экономическими вопросами (М. М. Богословский, А. И. Копанев, З. А. Огризко, Ю. А. Тихонов, А. С. Хорошев)<sup>2</sup> специалисты рассматривают и другие стороны церковно-приходской истории — храмовое строительство (Н. П. Воскобойникова, Г. В. Демчук, М. И. Мильчик, Н. Н. Уткин)<sup>3</sup>, населенность приходов, состав кли-

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: Камкин А. В. Православная церковь на Севере России. Очерки истории до 1917 г. — Вологда, 1993; Он же. Севернорусский сельский приход XVIII века (пространство, населенность, клир) // Культура Русского Севера: Межвуз. сб. науч. тр. — Вологда, 1994. — С. 91–108; Он же. Сельский православный приход в духовной культуре Русского Севера XVIII–XIX веков // Историческое краеведение и архивы. — Вып. 6. — Вологда, 2000. — С. 14–20; Он же. Сельский православный приход как явление духовной культуры Русского Севера XVIII–XIX вв. (об изучении темы в прошлом и современном регионоведении) // Новгородский архивный вестник: Научно-публикаторское издание. — Великий Новгород, 2000. — № 2. — С. 31–38; Он же. Православие на Севере России в исследованиях 1989–2000 гг. // Региональные аспекты исторического пути православия: Архивы, источники, методология исследований. — Вологда, 2001. — С. 8–21.

<sup>2</sup> Богословский М. М. Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. — Т. 2. — М., 1909. — С. 19–52; Огризко З. А. Землевладение севернорусских волостных церквей в XVII в. (К вопросу о первичных формах феодальной собственности на землю) // История СССР. — 1961. — № 3. — С. 71–80; Копанев А. И. Крестьяне Русского Севера в XVI в. — Л., 1978. — С. 114–116; Мерзон А. Ц., Тихонов Ю. А. Рынок Устюга Великого в период складывания всероссийского рынка (XVII в.). — М., 1960; Хорошев А. С. Экономическое положение приходских церквей в Новгороде Великом // Русский город (исследования и материалы). — Вып. 2. — М., 1979. — С. 218–236.

<sup>3</sup> Воскобойникова Н. П. Церкви Кеврольского уезда XVI–XX веков (материалы для изучения) // Памятники архитектуры Русского Севера: Сб. ст. — Архангельск, 1998. — С. 57–93; Она же. К истории часовен на территории бывшего Кеврольского уезда в XVII–XX вв. // Региональные аспекты исторического пути православия... — С. 158–167; Она же. История церковного

ра, социальное служение (диаконию) приходских церквей (А. В. Камкин)<sup>4</sup>. Исследования названных авторов сосредоточены, в основном, на периоде XVII–XIX веков. Плодотворный ракурс рассмотрения сельских приходов Белозерья в связи с преемственностью системы расселения домонгольского времени представлен в статье Н. А. Макарова<sup>5</sup>. Наряду с региональными работами,<sup>6</sup> недавно вышли и обобщающие монографии общероссийского масштаба<sup>7</sup>. В аналитическом обзоре А. В. Камкина подчеркивается, что ученые всё более склонны видеть и описывать приход как духовное, культуuroобразующее и этносоциальное явление, интегрируя при этом специальные методы исторического исследования, культурологии, семиотики, этнографии,

---

строительства на территории Ленского района Архангельской области (Яренского уезда) в XIV–XX вв. — Сыктывкар, 2000; Демчук Г. В., Уткин Н. Н. Писцовые книги Двинского уезда XVI–XVII вв. как источник по истории церкви // Массовые источники отечественной истории. — Архангельск, 1999. — С. 109–119; Они же. Посвящения церквей в Каргопольском уезде по сотным выписям XVI в. // Христианство и Север. — М., 2002. — С. 37–45; Уткин Н. Н. Церковно-архитектурная топография г. Каргополя XVIII — середины XIX в. // Там же. — С. 50–59; Демчук Г. В. Погосты и монастыри в Двинском уезде по писцовой книге Мирона Вельяминова «с товарищи» 1622–1624 гг. // Материалы XIII Всеросс. научно-практич. совещания по вопросам изучения и издания писцовых книг и других историко-географических источников по истории России XVI–XIX вв. — Вологда, 2003. — С. 115–129; Мильчик М. И. Приходская церковь и крестьянская община на Архангельском Севере в XVII в. // Русская культура на рубеже веков: Русское поселение как социокультурный феномен: Сб. ст. — Вологда, 2002. — С. 38–55.

<sup>4</sup> Камкин А. В. Севернорусский сельский приход XVIII века...; Он же. Православие на Севере России... — С. 18, прим. 29.

<sup>5</sup> Макаров Н. А. Сельские приходы XV–XVII веков и системы расселения домонгольского времени на Белом озере: проблема преемственности // Кириллов: Краеведческий альманах. — Вып. 3. — Вологда, 1998. — С. 17–35.

<sup>6</sup> Иванова Г. О. Приходские церкви г. Кириллова по архивным источникам // Кириллов: Краеведческий альманах. — Вып. 1. — Вологда, 1993; Макаров Н. А. Указ. соч.; Пулькин М. В. Сельские приходы Олонецкой епархии во второй половине XVIII в.: Автореф. канд. дисс. — СПб., 1995.

<sup>7</sup> Стефанович П. С. Русский приход и приходское духовенство в XVI–XVII вв. — М., 2002; Бернштам Т. А. Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. — СПб., 2005.

топонимики и др. Всё чаще православные приходы рассматриваются в органической связи с культурным ландшафтом, в совокупности канонических, демографических, расселенческих и иных факторов<sup>8</sup>.

В предлагаемой статье рассмотрено формирование и развитие городских и сельских приходов Устюга и Устюжской земли в XIII–XVII веках по летописным и актовым источникам, писцовым и переписным, окладным, приходе-расходным и сборным книгам, делопроизводственной документации. С учетом хорошей разработанности социально-экономической истории Устюга и уезда (К. В. Базилевич, С. В. Бахрушин, И. В. Власова, Г. Н. Лохтева, А. Е. Мерцалов, А. Л. Мерзон, З. А. Огризко, Н. И. Суворов, Ю. А. Тихонов, Е. Н. Швейковская, В. П. Шляпин и др.) обращение к его церковной истории представляет несомненный научный и краеведческий интерес.

В летописных известиях об основании Устюга кн. Константином Всеволодовичем под 1212 годом говорится, что тот «детинец и церкви устроив в нем»<sup>9</sup> (здесь и далее выделено курсивом мною. — М. Ч.). Одной из первых церквей Устюга могла быть церковь Введения Богородицы и Архистратига Михаила в основанном преп. Киприаном Михайло-Архангельском монастыре<sup>10</sup>. Под 6738 (1262) годом в Устюжском летописном своде содержится широко известный рассказ о «ясашике» Буге-богатыре, который в условиях народного возмущения против татар, с разрешения городского веча крестился в православие под именем Иван, венчался с местной девушкой (прежде взятой им «насилием за ясак на постелю») и основал на Соколей горе церковь Рождества Иоанна Предтечи<sup>11</sup>. Больше всего в летописных источниках упоминаний о соборной церкви Успения Богородицы, неизменно называемой «великой»: ее освящении ростовским

---

<sup>8</sup> Камкин А. В. Православие на Севере России в исследованиях... — С. 13.

<sup>9</sup> Вычегодско-Вымская (Мисаило-Евтихиевская) летопись (публикация П. Г. Дорониной) // Историко-филологический сборник. — Вып. 4. — Сыктывкар, 1958. — С. 257. (В записи об основании в 1178 году кн. Всеволодом Гледена о церквях не говорится.)

<sup>10</sup> Верюжский И. Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии. — Вологда, 1880. — С. 54. (Как дата основания церквей Введения Богородицы и Архангела Михаила указан 1212 год.)

<sup>11</sup> Устюжский летописный свод (Архангелогородский летописец) / Под ред. К. Н. Сербиной. — М; Л., 1950. — С. 46–47. (Далее — УЛС.)

архиепископом Тарасием в 1290 году, неоднократных пожарах и разорениях, наносивших ей вред, следовавших затем перестройках (1396, 1397, 1399, 1489, 1491, 1496, 1552, 1619, 1631 годов).

До 1303 года один из соборных клириков известен по имени — это некий Симеон, отец будущего Стефана Пермского, рождение которого было предсказано Прокопием Праведным<sup>12</sup>. В Успенской церкви и сам Стефан когда-то служил причетником. В ходе его миссионерской деятельности на Вычегде именно в Устюге в больших количествах приобреталась церковная утварь, необходимая для новых храмов. Кроме того, какая-то часть устюжского духовенства ушла к Стефану на Вычегду для оказания ему помощи в христианизации зырян<sup>13</sup>. При встрече чудотворной иконы Богоматери Одигитрии, возвращенной в 1397 году из Новгорода в Устюг, «стекошася вси граждане со освященным собором *всех церквей* ... и звониша во вся колоколы по всему граду»<sup>14</sup>. Значит, к концу XIV века в Устюге было уже немало храмов.

В 1436 году в соборной Успенской церкви был похоронен великокняжеский воевода кн. Г. И. Оболенский, убитый Галицким удельным кн. Василием Косым<sup>15</sup>. В том же году известен десятильник Ростовского архиепископа — Иев Булатов, повешенный В. Косым («и много устюжан людей добрых казил, а иных вешал»<sup>16</sup>).

Таким образом, к XV веку уже функционировала Устюжская *десятина*, в состав которой входили городские и сельские церкви, а судебно-финансовые функции осуществлял владычный *десятильник*. Это было должностное лицо высокого ранга, служилый светский человек Ростовского архиерея, собиравший церковную дань с приходов и осуществлявший суд по духовным делам над гражданским населением и духовенством. О месте Устюжской десятины в составе Ростовской епархии свидетельствует летописная статья под 1386 годом о поставлении митрополитом Киприаном Григория в епископы «Ростову и Ярославлю, и Белоозеру, и Угличю полю, и *Устюгу*, и Мологе»<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Верюжский И. Исторические сказания... — С. 68.

<sup>13</sup> Там же. — С. 154.

<sup>14</sup> Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). — Т. XXVII: Устюжские и вологодские летописи XVI–XVII вв. — Л., 1982. — С. 113.

<sup>15</sup> УЛС. — С. 76.

<sup>16</sup> ПСРЛ. — Т. XXVII. — С. 42.

<sup>17</sup> ПСРЛ. — Т. VI. — Вып. 1. (Софийская первая летопись старшего извода). — М., 2000. — Стб. 513.

В 1438 году упоминается устюжская церковь Покрова Богородицы, недалеко от которой был заложен город (в 1620-е годы он будет называться Старым городищем; еще одно такое же название будет закреплено в XVII веке за местом, где находился Троице-Гледенский монастырь)<sup>18</sup>. В рассказе о нападении казанских татар в 1446 году («а было их 700») фигурируют уже «церкви» во множественном числе, с которых противник взял «откуп копейшину за 11000 всякою рухлядью». В Великоустюжской летописи речь идет об 11 тысячах рублей, а под копейшиной следует понимать старинный копеечный сбор с дыма, души<sup>19</sup>. Первый известный по имени устюжский священник — это, возможно, некий поп Иван. Он получил золотые деньги от устюжан-участников Казанского похода 1469 года, награжденных за доблесть Иваном III. Деньги предназначались «Бога молити о государе и его воинстве»<sup>20</sup>.

В XV веке на Устюге зародилась традиция крестных ходов с иконами в память об избавлении города от моровой язвы. В местных летописях под 1474 годом сообщается о построении церкви «Воскресения Святого на сполье» близ Михайло-Архангельского монастыря<sup>21</sup>. В конце XVI века устюжане уже не помнили точно, когда именно ц. Воскресения с еще одной — ц. Принесения Нерукотворного образа Спасова — были построены («ставлены в мор давно»), твердо называя их обетными и давая по всеуездному земскому приговору на их содержание *ругу* (то есть денежную помощь) — 2 алт. с сохи<sup>22</sup>.

В летописных заметках о пожарах под 1490 и 1496 годами в Устюге отмечены конкретные церкви: Бориса и Глеба, Прокопия Святого,

---

<sup>18</sup> УЛС. — С. 78; ПСРЛ. — Т. XXVII. — С. 113 (вторая редакция Устюжского летописца).

<sup>19</sup> Титов А. А. Летопись Великоустюжская по Брагинскому списку XIII–XX вв. — М., 1903. — С. 3; Даль Вл. Толковый словарь живого великорусского языка. — Т. 2. — М., 1979. — С. 158.

<sup>20</sup> УЛС. — С. 87. Помимо золотых монет, Иван III подарил устюжанам 700 четвертей муки, 300 пудов масла, 300 луков, 6000 стрел, 300 шуб бараньих, 300 однорядок, 300 сермяг. Вероятно, в живых после Казанского похода 1469 года осталось 300 человек.

<sup>21</sup> Титов А. А. Летопись Великоустюжская... Приложение. — С. 68; Шляпин В. П. Из истории города... — С. 11.

<sup>22</sup> Шляпин В. П. Акты Велико-Устюжского Михайло-Архангельского монастыря. — Ч. 1. — Великий Устюг, 1912. — С. 89.

Егория Святого, Козьмы и Демьяна<sup>23</sup>. Две из названных — Борисоглебская и Георгиевская — фигурируют в Житии Прокопия Праведного как построенные после 1471 года во избавление устюжан-участников похода на Казань от болезни «трясавицы». Церковь же во имя самого Прокопия была возведена на месте его погребения в 1495 году (еще ранее, в 1458 году, здесь была установлена часовня).<sup>24</sup> В 1493 году известна монастырская церковь Преображения Христова, в которой «от иконы шло миро у Спаса из грудей и також у Моисея и у Ильи»<sup>25</sup>. Помимо культа Прокопия, с конца XV века в Устюге устанавливается почитание Иоанна Юродивого, и в 1494 году над его гробом также возводится церковь<sup>26</sup>. Под 1503 годом в Великоустюжской летописи сообщается о том, что в пожаре сгорели церкви Николая Чудотворца, Рождества Христова и великомученицы Варвары<sup>27</sup>.

К началу XVI века в Устюге уже была церковь во имя Леонтия Ростовского, время основания которой В. П. Шляпин считал весьма ранним, усматривая в этом проявление церковной связи Устюга с Ростовом и зависимости от него<sup>28</sup>. В актах Михайло-Архангельского монастыря первой трети XVI века «Леонтей Святый» уже упоминается. Леонтьевский конец, Леонтьевское село — хорошо известные топонимы Устюга XVI–XVII веков тоже связаны с данной церковью. В 1599 году отмечен дьячок Леонтьевской церкви в качестве писца одной данной грамоты<sup>29</sup>.

Приведем сведения за XVI веком о других церквях и приходском духовенстве Устюга в целом. В 1515 году в летописи говорится о знаменнии в церкви Рождества Христова: произошло самовозгорание свечи у иконы Пречистые Одигитрии, «а потом миро идяше»<sup>30</sup>. В одной купчей

<sup>23</sup> УЛС. — С. 98, 100.

<sup>24</sup> Верюжский И. Исторические сказания... — С. 79–80.

<sup>25</sup> Там же. — С. 99.

<sup>26</sup> Устюжский летописец (публикация Н. И. Суворова) // Вологодские епархиальные ведомости (далее — ВЕВ). — 1873. — Прибавления к № 21. — С. 690.

<sup>27</sup> Титов А. А. Летопись Великоустюжская... — С. 5.

<sup>28</sup> Шляпин В. П. Из истории города Великий Устюг // Записки Северодвинского общества изучения местного края. — Вып. 1. — Великий Устюг, 1925. — С. 7–8.

<sup>29</sup> Румовский Н. Описание Великоустюжского Успенского собора. — Вологда, 1862. — С. 115.

<sup>30</sup> УЛС. — С. 107.

1526 года отмечена «церковная земля Борисоглебская межа»<sup>31</sup>. В 1542 году церкви Дмитрия Солунского и Сергия Радонежского в Дымкове слободе были сожжены казанскими татарами<sup>32</sup>. Разумеется, возникли они в предшествующий период: Дымкова сторона фигурирует уже в духовной Василия II, а указанное сочетание храмоименований может вести ко времени Дмитрия Донского. Дмитрий Солунский был его небесным патроном, и великий московский князь установил Дмитриевскую субботу — на день памяти Дмитрия Солунского 26 октября по старому стилю — в качестве общерусского поминовения погибших в Куликовской битве воинов. С учетом почитания Сергия Радонежского, канонизированного в 1447 году, приведенные факты могут отражать и возможное участие устюжан в знаменитой битве, и возможные хронологические рубежи для устройства храмового комплекса в Дымкове.

В благословенной грамоте ростовского архиепископа Никандра на построение каменного Успенского собора 1554 года различаются священники и диаконы «градские, посадские, становые и окологородные». Два последних термина указывают на церковно-приходскую организацию в уезде (станах) и ближайшем предместье, хотя названия большинства сельских церквей до XVII века нам неизвестны. И. В. Пугачем сделаны уникальные находки — среди книг фонда 137 Российского государственного архива древних актов им были выявлены списки нескольких жалованных грамот Василия III и Ивана IV на церкви волости Толшмы Устюжского (в XVII веке — Тотемского) уезда — Никольскую, Иоанно-Предтеченскую и Благовещенскую на усть-Толшмы. Примечательно, что в одной из них — Василия III от 19 марта 1528 года — пересказывалась еще более ранняя жалованная несудимая грамота Ивана III — игумену Никольской церкви Иеву с братией, освобождавшая их от дани на 10 лет и суда наместников и волостелей. Грамота получила подтверждение вел. кн. Ивана Васильевича 20 февраля 1540 года<sup>33</sup>. К этой же совокупности актов примыкает жалованная несудимая и льготная грамота Ивана IV

---

<sup>31</sup> Шляпин В. П. Акты... — С. 172.

<sup>32</sup> Титов А. А. Летопись Великоустюжская... — С. 5.

<sup>33</sup> Российский государственный архив древних актов. — Ф. 137 (Городовые боярские книги). — Оп. 1. — Устюг № 137. Ч. 2. — Л. 301. Благодарю Ивана Васильевича Пугача за предоставленный текст этого и последующих документов. — М. Ч.

16 марта 1548 года попу церкви Рождества Иоанна Предтечи Ивану Михееву с сыновьями на шесть починок, разоренных в набег казанскими татарами<sup>34</sup>. В январе 1551 года еще одна церковь — Благовещения на усть-Толшмы — получила от Ивана IV жалованную тарханную и несудимую грамоту на починок Карповский с угодьями, причем в ней упоминается более ранняя грамота — Василия III. Судя по ней, сама церковь могла существовать и в первой половине XV века, но запустела «от мора великого», а таковым считается мор 1417–1420-х годов<sup>35</sup>. В феврале 1595 года грамота была подписана дворецким Григорием Васильевичем Годуновым, следовательно, волость Толшма к этому времени уже была выведена из подчинения приказа Большой казны, тогда как в первой половине XVI века она контролировалась казначеями. Подчеркнем также, что все три Толшменские церкви являлись вотчинными, обладая, пусть небольшими, землями с зависимым крестьянством, поэтому их игумены и попы были адресатами княжеских иммунитетных пожалований. Кроме того, в перечне иммунитетных пожалований Ивана IV Благовещенской церкви фигурируют «царевы запросы», свидетельствующие о каких-то прежних взиманиях с населения этого края в пользу Орды.

К 1555 году относится данная грамота устюжского писца Ю.И.Александрова-Самсонова крестьянам Комарицкого стана местности Липова Шеломяни на лес и пашню к Никольскому приходу с освобождением попа с причетниками от царской дани, ямских и пищальных денег<sup>36</sup>. В октябре 1556 года население Устюга торжественно встречало икону Николы Великорецкого, возвращаемую из Москвы через Вологду и Устюг на Вятку. У церкви Воздвижения многие получали «прошение» от чудотворного образа<sup>37</sup>. К 1566 году в

<sup>34</sup> Там же. — Л. 305–309.

<sup>35</sup> Там же. — Л. 311–313 об. Грамота 1551 года Благовещенской церкви на усть-Толшмы упоминается в позднейшей, 1623 года, царской грамоте, опубликованной Н.И.Суворовым (БЕВ. —1888. — Прибавления к № 8. — С. 150–155).

<sup>36</sup> Черкасова М. С. Актовые источники в составе некоторых «историко-статистических описаний» церковных приходов Севера. Приложение. № 1 // Важский край: Источниковедение. История. Культура: Исследования и материалы. — Вельск, 2006. — Вып. 3. — С. 165–166.

<sup>37</sup> ПСРЛ. — Т. XXVII. — С. 103.

Устюжском летописце отнесено строительство в Устюге церкви Жень Мироносиц<sup>38</sup>. Термины «градские и посадские» в грамоте 1554 года свидетельствуют о таком очевидном факте, как существование храмов в устюжской крепости и на посаде. О том, что их было немало (порядка 25–30), заставляет догадываться летописная статья под 1571 годом о моровом поветрии в Устюге и уезде, когда «на посаде, кажут, померло 12000, опроче прихожих, а попов осталось на посаде 6»<sup>39</sup>. Редкое упоминание точно датированного антиминос, выданного Ростовским архиепископом Давидом 24 июня, в среду, 7087 (1579) года церкви Иоанна Предтечи, содержится в Великоустюжской летописи<sup>40</sup>.

Указание на структуру церковной организации на Устюге (черного и белого духовенства) содержится в завещании архиепископа Великоустюжского и Тотемского Александра 1699 года: «архимандриты, игумены, соборяне, градские священники с диаконы»<sup>41</sup>. Черное духовенство и соборный причт играли важную роль в архиерейском управлении на Устюге: монастырские настоятели и соборное духовенство являлись приказными людьми Ростовского владыки, осуществляя, наряду с его десятильниками, приставами, недельщиками, административно-судебные и налоговые полномочия<sup>42</sup>. В организации приходского духовенства были важны выборные институты *поповских старост* и *десятских*. В конце XVI века известны по именам два старосты (Спасский поп Иван, Прокопьевский поп Афанасий) и один десятский (Семеновский поп Григорий). В их присутствии была оформлена отмерная и отдельная грамота устюжского десятильника Т. О. Губастова властям Михайло-Архангельского монастыря на деревню в 1595 году<sup>43</sup>.

Функционировал и институт выборных *церковных старост*, воплощавший тесную, органическую связь общинно-посадской и цер-

<sup>38</sup> Устюжский летописец // ВЕВ. — 1873. — Прибавления к № 22. — С. 723.

<sup>39</sup> УЛС. — С. 109; ПСРЛ. — С. 103.

<sup>40</sup> Титов А. А. Летопись Великоустюжская... — С. 55.

<sup>41</sup> УЛС. — С. 126.

<sup>42</sup> См., например, десятки явок, в том числе и на имя Успенского протопопа, 1620–1680 годов: Русская историческая библиотека (далее — РИБ). — Т. XXV. Акты Холмогорской и Устюжской епархий. — Кн. 3. — СПб., 1908. — № 1–251.

<sup>43</sup> Шляпин А. А. Акты... — С. 44.

ковной жизни. В 1573 году старосты церкви «Воскресения Старого на Сполье» Д. Ф. Жужгин и В. И. Козаков покупают у М. Е. Чуриковой деревню за 11 руб. 2 гривны<sup>44</sup>. Церковные старосты выбирались из «людей добрых и Бога боящихся, животом прожиточных, не упьянчивых, не воров и не бражников, кому мочно в церковной казне верить»<sup>45</sup>. Будучи обязательно людьми грамотными, церковные старосты вели приходные и расходные книги своих церквей, а ревизии этих книг регулярно проводились архиерейскими властями. О высоком правовом статусе церковных старост говорит размер штрафа за их «бесчестье», согласно севернорусскому Судебнику 1589 года, — 5 руб., «а жене его вдвое»<sup>46</sup>. Деятельность церковных старост находилась также под контролем общины и даже государства. О государственном регулировании института церковных старост свидетельствует царский указ 1625 года, согласно которому, они должны были «всякое церковное строение строить мирскими зборными деньгами, збирая меж себя по тому ж, как у них исстари велось, а церковных старост в тех зборных денгах считать по годомирским людям, ково они меж себя выберут, чтоб церковные старосты зборными денгами не корыстовались... А збирать бы денги старостам, смотря по церковному строению, и з совету мирского, сколько доведетьца собрать, а собою одним без мирского совету не збирать»<sup>47</sup>.

Об административно-судебных и финансовых основах всех десятиин Ростовской архиепископии в середине XVI века (Ростовской, Ярославской, Устюжской, Белозерской) сообщается в жалованной тарханно-проезжей с элементами уставной грамоте Ивана IV архиепископу Никандру от 5 января 1555 года. Ее содержание пересказано в позднейших, XVII века, грамотах. Существовали так называемые *годовые десятины*, то есть порядок срочного (в течение года) пребывания архиерейских десятильников с их приставами в каждом из городов епархии. Посылались они в них для сбора домовых до-

<sup>44</sup> Там же. — С. 96.

<sup>45</sup> РИБ. — Т. XII. — Стб. 731, 1070–1071, 1230.

<sup>46</sup> Архангельский Север в документах истории (с древнейших времен до 1917 г.) / Под ред. А. А. Куратова. — Архангельск, 2004. — № 42. — С. 74.

<sup>47</sup> Законодательные акты Русского государства второй половины XVI — первой половины XVII в.: Тексты / Под ред. Н. Е. Носова. — Л., 1986. — № 144. — С. 125.

ходов и осуществления духовного суда. «Дань со всеми пошлинами и с судом» собиралась на основании «данных книг», причем в 1555 году Никандром вводился новый оклад, связанный с отменой царем всех прежних тарханских («наших») грамот, по которым отдельные монастыри и церкви Ростовской епархии освобождались от церковной дани и пошлин<sup>48</sup>. В грамоте 1555 года регламентировались вечные пошлины, собираемые приходскими попами: от «знамян» 2 алтына, печатного деньга, писчего 2 деньги «по старине». Каждый новый брак облагался выше предыдущего — «с двоеженца вдвое, с троеженца втрое, а без знамени отнюдь никоторой поп не венчает». Знаменем назывался особый документ, получаемый священниками из архиерейской казны для венчания прихожан.

Обращаясь к источникам XVII века, мы наблюдаем церковно-приходскую структуру Устюга и уезда в уже сложившемся виде. Отдельные моменты церковного строительства в Устюжской десятине XVII века были рассмотрены нами по благословенным и храмозданным грамотам Ростовских митрополитов<sup>49</sup>. В сравнительном плане принципиальным является наличие учетной документации разного происхождения (государственного и церковного) — писцовых книг 1620-х и 1680-х годов, с одной стороны, и сборных книг Ростовской митрополии тех же десятилетий, с другой. Состав церквей и причта, храмоименования, материальное положение приходского духовенства, его налогообложение в пользу владык — все эти вопросы могут быть рассмотрены по названным источникам.

Приведем сначала данные о составе церквей Устюга по писцовой книге Н. Вышеславцова и подьячего А. Федорова 131–134 годов (1623–1626 годов). Она была опубликована Ю. С. Васильевым, Р. П. Биланчуком и С. Е. Замараевым<sup>50</sup>. Идентичного содержания

---

<sup>48</sup> Ярославские губернские ведомости. — 1851. — № 29. — Часть неоф. — С. 279–282, 291–294, 303–304; Каштанов С. М., Назаров В. Д., Флоря Б. Н. Хронологический перечень иммунитетных грамот XVI в. Ч. III. Дополнение // Археографический ежегодник за 1966 год. — М., 1968. — С. 213–232. — № 1–316.

<sup>49</sup> Черкасова М. С. К изучению церковного строительства в Ростовской митрополии в XVI–XVII вв. // Сообщения Ростовского музея. — Вып. XV. — Ростов, 2005. — С. 132–146.

<sup>50</sup> Бысть на Устюзе... Историко-краеведческий сборник. — Вологда,

сотная выпись из этих писцовых книг от 25 апреля 1630 года за подписью дьяка М. Смывалова и справой подьячего Н. Демидова была издана в 1883 году<sup>51</sup>. Еще ранее было издано отдельное описание Успенского собора в той же писцовой книге<sup>52</sup>.

Остановимся на церквях в крепости. Первой в книге указана соборная церковь Покрова Богородицы на Старом городище. Она была «древяна клетцки о трех верхах» и имела два придела – во имя Чуда Архистратига Михаила и великомученицы Екатерины. В храмовый комплекс входила и одноглавая церковь Варлаама Хутынского с приделом Казанской Богородицы. В Устюжском летописце указана точная дата ее освящения – 17 апреля 1613 года, а 21 апреля уже отмечено первое чудо «прощения» от иконы Варлаама<sup>53</sup>. Еще одна соборная церковь – Успения Богородицы (пятиглавая, с приделами Усекновения Честные Главы Иоанна Предтечи и преп. Михаила Малеина) – отмечена в Большом остроге. В Успенский храмовый комплекс входила еще теплая церковь во имя Козьмы и Демьяна.

Многие церкви Большого острога также образовывали храмовые комплексы, причем их церкви упоминались уже в летописных заметках 1490-х годов. Это были: 1) холодная церковь Прокопия Праведного (с Борисоглебским и Георгиевским приделами) и теплая церковь Алексея митрополита Московского (с приделом Василия Блаженного); 2) холодная церковь Происхождения Честного и Животворящего Креста Господня (с приделом Иоанна Устюжского). Из этого придела «зимним временем» брались свечи, ризы и сосуды в церковь Св. Власия, богослужение в которой велось только зимой.

На берегу Сухоны располагались храмовые комплексы: 1) церквей Рождества Христова и Рождества Богородицы; 2) церкви Димитрия Прилуцкого и места церковного Николы Чудотворца. Два хра-

---

1993. – С. 161–232. Подробнее о валовом описании 1623–1626 годов см.: Писцовые книги Русского Севера / Отв. ред. Н. П. Воскобойникова. – М., 2001. – С. 344, 346–349.

<sup>51</sup> Устюг Великий: Материалы для истории города XVII и XVIII столетий. – М., 1883. – С. 1–41.

<sup>52</sup> Румовский Н. Описание Великоустюжского Успенского собора. – С. 128–133.

<sup>53</sup> ВЕВ. – 1873. – Прибавления к № 22. – С. 729–730; ПСРЛ. – Т. XXVII. – С. 117, 120.

мовых комплекса стояли на торговой площади: 1) Вознесения и Богоявления Господня (с Воздвиженским приделом); 2) пятиглавая «поставленная ново» церковь Воскресения Господня (с приделами Спаса Нерукотворного и царевича Дмитрия); 2) теплая церковь Иоанна Богослова с приделами Николы Чудотворца и Иоанна Златоуста. У гостиного двора находилась церковь Живоначальной Троицы с Флоро-Лаврским приделом и церковь Великомученицы Варвары с приделом Афанасия Александрийского.

Меньшее число церквей указано на посаде. За острогом, против старой городской осыпи отмечен храмовый комплекс Сретения Владимирской Богоматери и Св. Жен Мироносиц. Далее по Сухоне стояли: церковь Петра-митрополита, Благовещения Богородицы, Симеона Столпника (с теплой церковью Василия Кесарийского), Ильи Пророка (с церковью Зосимы и Савватия Соловецких). Напротив посада, на правом берегу Сухоны в Дымкове слободе отмечен храмовый комплекс церквей Дмитрия Солунского и Сергия Радонежского. В отличие от перечисленных выше городских и посадских храмов, этот имел царскую жалованную грамоту (Михаила Федоровича Романова) за приписью дьяка М. Смывалова на пашню и угоды<sup>54</sup>.

Ряд названных церквей повлиял на формирование топографии Устюга, что доказывается названиями его площадей: в городе — Большая Богословская, Варварская, Вознесенская; на посаде — Мироносицкая<sup>55</sup>. К церквям тяготели и административно-тяглые единицы внутригородского деления — например, Пречистенская сотня, Леонтьевский конец, Пятницкий конец<sup>56</sup>. Как и в других городах России, по церквям и монастырям в Устюге назывались некоторые улицы — Архангельская, Рождественская, Никольская, Петровская; Никольский переулок<sup>57</sup>. На отсутствие жесткой границы между посадом и прилегающими к нему землями также указывают церковные названия: Мироносицкая улица — Мироносицкая площадь — Мироносицкое село; Пятницкий конец — Пятницкое село. Весьма показательны также измерение и учет земли в Леонтьевском и Пятницком селах такой земель-

---

<sup>54</sup> Бысть на Устюзе... — С. 207.

<sup>55</sup> Там же. — С. 174, 195.

<sup>56</sup> Там же. — С. 175, 205, 226.

<sup>57</sup> Там же. — С. 176, 178–179, 184, 209–211.

ной и окладной единицей, как известный еще в Древней Руси *плуг*<sup>58</sup>.

Состав церквей Устюга оставался неизменным и в конце XVII века, судя по писцовой книге А. И. Лодыженского и подьячего А. Ерофеева 1676–1677 годов, дополненной стольниками Н. С. Ефимьевым, И. И. Поярковым и дяком А. Покрышкиным в 1682–1683 годах. В ней содержатся дополнительные сведения о материальном обеспечении храмов. С этой точки зрения они могут быть разделены на две группы – существующие, во-первых, на фиксированную («уставную») государеву или мирскую ругу либо, во-вторых, на нефиксированные подаяния посадских людей. Особый статус имела соборная (неприходская) Успенская церковь, содержание которой производилось на «казенные деньги Ростовских митрополитов» и доход от церковных деревень в Устюжском и Усольском (Сольвычегодском) уездах<sup>59</sup>.

Размер церковной *руги* (денежного и хлебного содержания) колебался от 20 до 35 руб. Руга формировалась в рамках «мирских сборных ружных денег», а выдавалась на основании государевых грамот и мирского приговора. По некоторым церквям руга в переписной книге указана не суммарно, а дифференцированно: попу – 10 руб., дякону – 8 руб., пономарю – 6 руб., трапезнику – 1,5 руб. в год<sup>60</sup>. Помимо денежной руги, храмы, в которых покоились под спудом мощи Прокопия Праведного и Иоанна Устюжского, получали от посадских и уездных людей воск на «негасимые» и «малые» свечи, ладан и церковное вино. На праздник Прокопия Праведного земские старосты Устюга организовывали общегородскую и всеуездную трапезу («Прокопьевскую мольбу»): из скупых бухгалтерских записей в их расходных книгах Е. Н. Швейковской удалось извлечь многоаспектный материал социокультурного значения<sup>61</sup>. Еще одним источником церковных доходов была хозяйственная деятельность некоторых приходских церквей, контролируемая их старостами (землевладение как посадских, так и сельских церквей, использование труда половников, хлебная торговля). Соответствующие факты на

<sup>58</sup> Шляпин В. П. Акты... – С. 147.

<sup>59</sup> Устюг Великий. Материалы для истории города... – С. 47.

<sup>60</sup> Там же. – С. 59.

<sup>61</sup> Швейковская Е. Н. Прокопьевская трапеза: праздник и повседневность на Русском Севере в XVII в. // Одиссей: Человек в истории: Трапеза: 1999. – М., 1999. – С. 14–20.

основе устюжских таможенных книг приведены Ю. А. Тихоновым<sup>62</sup>.

Посадская община обеспечивала дворами, дворовыми местами, землей и огородами попов и дьяконов Спасской и Покровской церквей. Дворами, землей и огородами попы и дьяконы владели только на время служения, не имея права их продавать и закладывать, а затем дворы и земля передавались другим представителям приходского духовенства<sup>63</sup>. Есть немало данных о землевладении посадских церквей и в Устюжском уезде, особенно в ближайшем околородье<sup>64</sup>.

Сведения о храмах в писцовых книгах 1623–1626 и 1676–1683 годов можно существенно дополнить информацией из хронологически близких к ним сборных 1625 и 1682 годов книг, отразивших внутрицерковное налогообложение. Первая сборная книга была составлена по приказу Ростовского митрополита Варлама устюжским десятильником, митрополичьим сыном боярским Г. В. Чубаровым на основе «данных уложенных книг по окладу В. Горяинова 133 (1625) года» и имеет позднейшие приписки за 1628–1636 годы. Этот ценный источник был опубликован еще в 1894 году,<sup>65</sup> но с тех пор, если не ошибаемся, бегло был использован лишь Н. И. Суворовым (в статье о двинском Николо-Прилуцком монастыре),<sup>66</sup> В. П. Шляпиным (в статье об Орловской Всесвятской церкви)<sup>67</sup> и Н. В. Устюговым (в статье о русской церкви в XVII веке). Устюгов подсчитал общую сумму поступлений в казну ростовского митрополита — свыше 71 руб. — и установил возрастание этой дани в 1680-е годы до 183 руб.<sup>68</sup> По

---

<sup>62</sup> Мерзон А. Ц., Тихонов Ю. А. Указ. соч. — С. 599–601.

<sup>63</sup> Устюг Великий: Материалы для истории города... — С. 44.

<sup>64</sup> Швейковская Е. Н. Государство и крестьяне в России. Поморье в XVII в. — М., 1997. — С. 129–130; РИБ. — Т. XIV. — Стб. 1103.

<sup>65</sup> РИБ. — Т. XIV. Акты Холмогорской и Устюжской епархий. — Ч. 2. — СПб., 1894. — № XXIX. — Стб. 888–916.

<sup>66</sup> Суворов Н. И. Николаевский Прилуцкий монастырь Устюжского уезда Вологодской епархии. — Вологда, 1899. — С. 2. В краеведческой статье Е. С. Пановой также имеется ссылка на книгу 1625 года (Панова Е. С. Из истории Евдских деревень // Двинская земля: Материалы Стефановских чтений. — Вып. 3. — Котлас, 2004. — С. 249, 251).

<sup>67</sup> Шляпин В. П. Орловская Всесвятская церковь Устюжского уезда // ВЕВ. — 1899. — Прибавления к № 20. — С. 499.

<sup>68</sup> Устюгов Н. В., Чаев Н. С. Русская церковь в XVII в. // Русское государство в XVII в. Новые явления в социально-экономической, политической и

ряду ремарок в тексте видно, что публикация была осуществлена с оригинала книги. Его местонахождение ныне нам неизвестно.

Текст сборной книги 1625 года состоит из совокупности однородных статей типа: Мироносицкой поп платит дани столько-то (плюс ряд пошлин), в конце после перечислений — всего по приходу столько-то алтын денег. Перечень приходов в книге при некоторых сбивках осуществлен по трем третям — Двинской, Сухонской и Южской, то есть так же, как государевыми писцами обычно проводились землеописательные работы в Устюжском уезде. Состав владычной администрации, которой полагались отчисления, — это десятильник и доводчик, причем первый не один, а со своими «людьми» (напомним, что приставы десятильника были отмечены еще в царской грамоте 1555 года). Церковный прямой налог — «дань» — аналогичен дани в системе государственного обложения, а упоминание доводчика (должностного лица, имевшего административно-налоговые и судебные полномочия, в том числе и по доставлению обвиняемого в суд) также находит параллель в многочисленных актовых источниках средневековой Руси, отразивших функционирование наместничьего аппарата (тиуны, праведчики, доводчики).

Денежные единицы, в которых взимались поборы, в сборной книге 1625 года выражены по-разному: в *белах* — дань за корм десятинику и его людям, в *алтынах* и *«деньгах»* — выплаты за объезд и пошлыны десятинику и доводчику. По всем городским и сельским приходам заметны фиксированные взносы *десятинику*: за корм — 5 бел, его людям — 2 бел, за его пошлыны — 5 алт.; *доводчику*: за корм — 3 деньги, за его пошлыны — алтын. Из таблицы 2 видно, что доводчиковы пошлыны нередко взимались нерасчлененно со взносом за его «объезд». Отчисления агентам архиерейской администрации были дифференцированными в зависимости от занимаемого в ней места (десятильники с их людьми получали больше, чем доводчики). Одинаковыми для всех храмов являлись две (не персонифицированные) пошлыны: кутейное (по-видимому, отчисления в архиерейскую казну четвертой части «сорокоустных денег», получаемых «все

---

культурной жизни. — М., 1961. — С. 297. По итогам книги 1625 года всего на Устюге и в уезде — 4775 бел. Если приравнять белу 3 деньгам, то получается 71,6 руб.

клиросом»<sup>69</sup>) — пол-третья алтына и писчая белка. Возможно, кутейное генетически восходит к «девятине» Археографического списка Краткой Правды, 41-я статья которой предусматривала отчисления в пользу церкви от доходов мечника и емца<sup>70</sup>. Девятина тоже связана с поминанием умерших в течение девяти дней. Белкой же в данном случае являлась, по-видимому, мелкая монета достоинством в 3,0–3,3 деньги. По тяжести обложения городских и сельских храмов различия касались только церковной дани. По нашим ориентировочным подсчетам, церковная дань как прямой налог в архиерейскую казну в указанное время являлась третьей частью от архиерейского дохода с Устюжской десятины. За пределами дани две трети поступлений были адресованы десятильнику и доводчику с их агентами. Налицо, полагаем, *церковно-корпоративная* форма собственности и ее финансово-экономической реализации. И в дальнейшей эволюции финансовой системы Ростовской архиерейской кафедры доля пошлин в коммутированном денежном выражении над собственно данью еще более возрастет.

Взносы «за объезд десятильника» и «за объезд доводчика» выплачивались только причтами сельских церквей<sup>71</sup>. В книге по ряду приходов заметна унификация некоторых их них — 6 алт. за объезд десятильника и 3 алт. — за объезд доводчика. В то же время по ряду приходов указаны довольно большие величины объездной пошлыны, коррелирующие, вероятно, не только с количеством приходских дворов и их «прожиточностью», размерами церковной земли у причетников, но и реальным расстоянием между приходами и Устюгом, где была резиденция владычного десятильника. С церковью Вилегодской волости и Лальского острога платилось по 17–20 алт. объезда и по 130–160 бел дани<sup>72</sup>.

В писцовой книге 1623–1626 годов отмечен «у Пречистые на площади двор Варлама митрополита Ростовского на приезд десятильником, длина двору по воротам 17 сажень с полусаженью, а по-

<sup>69</sup> РИБ. — Т. XII. — Стб. 1217.

<sup>70</sup> Правда Русская. — Т. 2. — Комментарии / Под ред. Б. Д. Грекова. — М.; Л., 1947. — С. 223, 231–232.

<sup>71</sup> РИБ. — Т. XII. — Стб. 888–916.

<sup>72</sup> РИБ. — Т. XIV. — Стб. 900–901.

перег 15 сажень»<sup>73</sup>. На этом дворе находилась «святительская митрополич домовая казна», велось обширное делопроизводство<sup>74</sup>.

В отношении погостов Вилегодской волости (Ильинского, Покровского, Никольского и на усть-Вилиади), можно предположить, что по делам гражданского управления они были приданы к Устюгу еще при Иване III, о чем упоминалось в его жалованной грамоте пермскому епископу Филофею 1483 года<sup>75</sup>. «Придание» части Перми Вычегодской – Лузской и Вилегодской Пермцы – в ведение «устюжского присуда» (то есть подведомственности) упомянуто в жалованной грамоте Ивана III жителям Перми Вычегодской 1485 года<sup>76</sup>. Так одновременно с ростом приходской сети в процессе христианизации восточных и юго-восточных окраин Устюжской земли формировались границы Новгородской, Ростовской и Пермской епархий. Скорее всего, тогда же северная часть Пермской земли – по р. Пинеге и волость Сура Поганая – была подчинена «присуду Двинской земли Кегрольские». Еще долгое время после указанных мероприятий на севере не было жесткого соответствия между разграничением административной подведомственности и церковной юрисдикции.

Очерченная погостами окладной книги 1625 года территория отражает «Устюжскую землю», освоение которой в XII–XIII веках происходило во многом благодаря потоку «низовой» колонизации, исходящему из Ростово-Суздальской земли, а в церковном отношении «окормляемому» Ростовской епархией. Тотемскими по своей гражданско-административной принадлежности являются упомянутые в окладной книге погосты в волостях Дмитриев Наволок, Сученская, Семенов Наволок; Сольвычегодскими – погосты в Пачеозерской, Вилегодской волостях, Андреевском стане (Вымская гора), Лузской Пермце (Никольский, Архангельский, Покровский, Воскресенский на Турьей горе) и Онтропьевой слободе. К Яренскому уезду относилась Ленская волость с Николаевским погостом.

Упоминаемые в сборной книге 1625 года взимания за объезд и корм десятильника и доводчика с их людьми ретроспективно от-

<sup>73</sup> Бысть на Устюзе... – С. 209.

<sup>74</sup> РИБ. – Т. XII. – Стб. 537; Т. XIV. – Стб. 1013.

<sup>75</sup> Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV – начала XVI в. (далее – АСЭИ). – М., 1964. – Т. 3. – № 291.

<sup>76</sup> Там же. – № 291а.

ражают существовавшие когда-то порядки древнерусского полюдья и последующей системы кормлений. Полюдье — это архаичный институт, зародившийся в недрах родоплеменного строя и имевший многообразные функции — ритуально-магические, судебно-политические, финансово-экономические. Его можно понимать двояко. *Во-первых*, как непосредственно круговой объезд («кружение», согласно описанию еще Константином Багрянородным) князьями определенной территории с целью сбора дани, осуществления судебно-налоговых, организационно-хозяйственных функций. Для Ростовской земли наиболее раннее летописное свидетельство функционирования зимнего полюдья относится к 1190 году при вел. кн. Всеволоде Большое Гнездо (8 февраля он находился в полюдье в Переславле, а 25 февраля — в Ростове)<sup>77</sup>. *Во-вторых*, как корм, дифференцированно причитающийся участникам указанного объезда («людям») в зависимости от их места, ранга в данной феодальной иерархии. По такому же принципу осуществлялось присвоение должностными лицами и в системе кормлений: тиуны получали «вполы» наместников, а доводчики — «вполы» тиунов и т. д.

К первой четверти XVII века и непосредственный объезд агентами владычной администрации церковных приходов, и натуральный корм в пользу десятильников и доводчиков — всё это было уже заменено денежным эквивалентом. Взимание основного церковного налога — дани — «белами» усиливает ощущение архаики, отразившейся в сборной книге 1625 года. Согласно Повести временных лет, дань в осенне-зимний период собиралась мехами (горностаями, куницами, соболями, белками — «по беле с дыма», то есть по беличьей шкурке со славянского жилища типа полужемлянки с печью, отапливаемой по-черному)<sup>78</sup>. Употребление же бел в качестве денежных единиц, согласно исследованиям В. Л. Янина, начинается во второй половине XIII века<sup>79</sup>. Для района Устюга сравнительно раннее упоминание «бел»

<sup>77</sup> См.: Фроянов И. Я. Рабство и данничество у восточных славян (VI–X вв.). — СПб., 1996. — С. 459–462. Автор настаивает на нетождественности дани и полюдья, поскольку первая изымалась насильственно, а полюдье выплачивалось добровольно.

<sup>78</sup> Подробнее см.: Каштанов С. М. Возникновение дани в Древней Руси // От Древней Руси к России Нового времени: Сб. ст. к 70-летию Анны Леонидовны Хорошкевич. — М., 2003. — С. 57–71.

<sup>79</sup> Янин В. Л. Берестяные грамоты и проблема происхождения новгородской денежной системы XV в. // Вспомогательные исторические дис-

как денежной единицы находим в Двинской уставной грамоте 1397 года: двинские гости на Устюге платили наместникам с воза две белки (в Вологде — по одной)<sup>80</sup>. Фигурирует этот термин и в летописном рассказе о примирении устюжан с новгородцами и двинянами после неудачной попытки первых совершить поход на Двину в 1417 и 1425 годах (устюжанам пришлось выплатить «50000 белки и 52 сорока соболей»)<sup>81</sup>. Обнаруживаются «белы» и в жалованной оброчной грамоте ростовского архиепископа Кирилла причту Афанасьевской церкви в Сольвычегодске 1535 года. Ею устанавливался оброк в архиерейскую казну на Рождество Христово — пол-30 бел, а также десятильнику 5 бел, доводчику 2 белки<sup>82</sup>. Неоднократные упоминания «беличьего оклада» находим в некоторых царских указных грамотах из архива Великоустюжского Успенского собора, делопроизводственной документации 1680-х годов<sup>83</sup>. Следовательно, белы могли быть еще и окладными единицами. Вероятно, именно они имеются в виду в итоге сборной книги 1625 года: всего на посаде и уезде 4775 бел<sup>84</sup>.

В анализируемой книге также отразилась практика замены многочисленных поборов и взносов единообразным денежным оброком, оформляемая грамотами владыки и напоминающая выдачу княжеских и царских жалованных оброчных грамот. Такая замена известна и по некоторым грамотам московских митрополитов конца XV века<sup>85</sup>. Судя по ремаркам сборной книги, подобные грамоты имели устюжские монастыри: городские — Михайло-Архангельский, Иоанно-Предтеченский, Троице-Гледенский; сельские — Двинский Троице-

---

циплины. — Л., 1970. — Вып. 3. — С. 168.

<sup>80</sup> АСЭИ. — Т. III. — № 7.

<sup>81</sup> УСЛ. — С. 73.

<sup>82</sup> Черкасова М. С. Актовые источники в составе некоторых «историко-статистических описаний» церковных приходов Севера. Приложение. № 1 // Важский край: Источниковедение. История. Культура: Исследования и материалы. — Вельск, 2006. — Вып. 3. — С. 165.

<sup>83</sup> Румовский Н. Описание Великоустюжского Успенского собора... — С. 99, 101; РИБ. — Т. XII. — Стб. 980, 982; Т. XV. — Стб. 1117.

<sup>84</sup> РИБ. — Т. XIV. — Ч. 2. — Стб. 914.

<sup>85</sup> АСЭИ. — Т. III. — № 246. В грамоте речь идет о митрополичьем десятильнике в Костроме, который с церкви Николы Чудотворца в вол. Емстне получал 5 алт. на Рождество Христово за все свои пошрины, корм, осенний проезд и явленную кунницу.

Телегов, Лальский Богородицкий Устьнедумский, Тотемский Успенский Некрюнский, Кичменгский Успенский, Соловецкая Зосимо-Савватиевская пустынь в Комарицком стане. О величине городских обителей дает представление писцовая книга 1623–1626 годов: например, в Иоанно-Предтеченском монастыре было 30 чел. братии, а Михайло-Архангельский монастырь вообще являлся весьма крупным — 125 чел.<sup>86</sup> Сведениями о численности насельников остальных монастырей мы не располагаем, но была она небольшой.

Дозором и обложением новых храмов церковной данью и пошлинами могли заниматься поповские старосты и десятские г. Устюга. Делали они это, «наезжая в приходы», и «в правду, чего стоит» (в зависимости от количества дворов в данной местности и размеров церковной земли), иногда — при содействии владычных детей боярских и на основании митрополичьих грамот. Оброчное обложение практиковалось в отношении не только монастырей, но и некоторых приходов. Его причиной следует считать расширение церковно-монастырского строительства на территории Устюжской десятины Ростовской митрополии в первой четверти XVII века, дифференцированность приходов по степени обеспеченности. Об этом можно судить на основании порядка описания в сборной книге: фиксируется Кичменгский городок, а затем «отставка от городка — монастырек зачат новой, а в нем поставлен храм во имя Успения Богородицы». В отдельных случаях сообщаются даты сооружения новых церквей как «выставленных» или «отставленных» от материнских храмов. Например, в дер. Павине в вол. Святице в 123 (1615) году был поставлен новый храм во имя Николая Чудотворца — отставка из Троицкого храма соседней волости Сараевы<sup>87</sup>. Следует подчеркнуть, что в писцовых и переписных книгах XVII века волости Святица и Сараева как соседние описывались иногда вместе<sup>88</sup>.

Именно поповскими старостами храм мог быть «новообложен», и с него платился единообразный денежный оброк «за дань и все

---

<sup>86</sup> Бысть на Устюзе... — С. 231–232.

<sup>87</sup> РИБ. — Т. XIV. — Стб. 908, 909.

<sup>88</sup> Богословский М. Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. — Т. I. — М., 1909. — Приложения. — С. 53; Писцовые книги Русского Севера... — С. 348, 357.

пошлины»<sup>89</sup>. Порой в рамках одной волости (например, Черевковской) соседние приходы облагались по-разному — Никольские попы платили всю совокупность дани и пошлин десятильнику и доводчику (и это составляло внушительную сумму — свыше 3 руб.), а Троицкий поп — унифицированный оброк 6 алт. 4 ден.<sup>90</sup> Систематизация сведений об оброчных храмах в городе и уезде приведена ниже в таблице 2. По ней заметна тенденция к унифицированному обложению большинства оброчных городских и сельских приходов — по 6 алт. 2 ден., либо городских монастырей — по 3 руб. Перенос центра тяжести в организации налогообложения с агентов владычной администрации на институт поповских старост к 1620-м годам объясняет возникновение коммутированных сборов типа — «за объезд», «за корм и все пошлины» — десятильника и доводчика.

О налогообложении приходов в Устюжской десятине в дальнейшем можно узнать из платежных отписей поповских старост. Например, 22 января 1668 года поповский староста сольвычегодской Борисоглебской церкви Д. Дорофеев взял в казну Ростовского митрополита по доходной книге с Богоявленской церкви Лальского погоста «за все пошлины оброком гривну, белозерщины 10 алт., казначейских 5 алт., в подъем гривна, протори 18 алт. 2 ден., и всего 1 руб. 2 гривны»<sup>91</sup>. Под «белозерщиной» в приведенном перечне следует понимать компенсацию за утрату Ростовской митрополией в 1658 году «Белозерской десятины», 139 храмов которой были переведены в состав Вологодской епархии<sup>92</sup>. «Проторями» назывались взимания на организацию ямской гоньбы для поездок архиерея и лиц его администрации. Сборы на ямские архиерейские подводы в 1682 году в Богородицком приходе в дер. Бобровникове (здесь была церковь Сретения иконы Владимирской Богоматери) составляли «с трех лошадей по алтыну с лошади»<sup>93</sup>.

Сопоставимый материал о «белищем» и «оброчном» обложении

<sup>89</sup> РИБ. — Т. XIV. — Стб. 914–915.

<sup>90</sup> Там же. — Стб. 897.

<sup>91</sup> Сборник материалов для истории г. Лальска... — С. 85. (Отпись сохранилась в архиве Лальской Богоявленской церкви.)

<sup>92</sup> Сборник актов Северного края XVI–XVII вв. / Сост. А. А. Колычев. — Вологда, 1925. — № 17. — С. 25.

<sup>93</sup> РИБ. — Т. XIV. — Стб. 1111, 1119, 1126.

отыскивается в «зборной книге» Ростовской митрополии в канун *вы-*ведения Устюга из ее юрисдикции. Она была создана священником церкви Св. Великомученицы Варвары Андреем и датирована 8 апреля 190 (1682) года (дата подачи в канцелярию митрополита)<sup>94</sup>. В переписной книге того же времени по г. Устюгу указан «двор Троицкого и Варварского попа Андрея Леонтьева, у него сын Ивашко, длина двора и огорода 15 сажень, поперег 5 сажень»<sup>95</sup>. Несомненно, владелец данного двора и составитель книги — одно и то же лицо. Его книга имеет заголовок «Книги Устюга Великого митрополич зборной данной казне с посаду и уезду». По правому нижнему краю листов книга скреплена подписью устюжского соборного протопопа Максима и черного попа Арсения Костюрина (он являлся архимандритом Михайло-Архангельского монастыря). Состав всех городских и большинства сельских приходов в книгах 1625 и 1682 годов совпадает. По ряду волостей Южской трети Устюжского уезда (Верхпушемской, Енальской, Кичменгской, Орловской) в книге 1682 года фигурирует ряд новых приходов. В книге 1682 года отражены несколько волостей, вообще отсутствующих в сборной 1625 года. Во-первых, это расположенная в южной части Устюжского уезда Вохомская волость с 5 приходами, относящаяся к бассейну р. Волги (р. Вохма — приток Ветлуги)<sup>96</sup>. Во-вторых, волости Двинской трети — Дракованова Кулига, Красный Бор и Цывозерская. Это свидетельствует и о продолжающемся церковном строительстве на территории Устюжской десятины, и о неполноте книги 1625 года (в ней, например, нет Туглимской слободки Яренского уезда, подчинявшейся Ростовскому архиерею, правда, нет ее и в книге 1682 года). В писцовых книгах Устюжского уезда 1620-х годов Цывозерская, Вохомская волости, Дракованова Кулига указаны, отсутствует только Красный Бор в устье реки Нечменжа на Двине<sup>97</sup>. Интенсивное развитие Красноборского прихода относится ко времени после 1625 года, хотя Спасская церковь на Красном Бору упоминается еще в 1582 году, затем неоднократно возобновлялась. Здесь была местночтимая явленная икона Всемилоственного Спаса (в

<sup>94</sup> Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (далее — ОР РНБ). Общество любителей древней письменности. — Q. 752.

<sup>95</sup> Устюг Великий. Материалы для истории города... — С. 130.

<sup>96</sup> Богословский М. Земское самоуправление... — С. 23.

<sup>97</sup> Писцовые книги Русского Севера... — С. 347, 348.

1627 году ее возили в Москву к царю Михаилу Федоровичу), развивался торжок, а благословенная грамота Ростовского митрополита Варлама на сооружение храма выдана священнику Прокопьевской церкви Усть-Евдской волости Нижнего конца Комарицкого стана Михаилу 30 марта 1624 года<sup>98</sup>. В Летописце Льва Вологодина построение Спасской церкви отнесено к 1633 году и связано с местным жителем Игнатием Яковлевым сыном Ожеговым-Рудаком<sup>99</sup>. Около 1643/44 года ростовский митрополит Варлам выдал благословенную грамоту на основание Богородицкой Теплогорской пустыни на месте явленной иконы Владимирской Богоматери<sup>100</sup>. Митрополичья кафедра поддержала и устройство Знаменно-Филипповской Яиковской пустыни на месте явленной иконы (до 1657 года)<sup>101</sup>.

Продолжалось церковное строительство и в ближайшей околородской округе Устюга. Так, в дер. Бобровникове по благословению ростовского митрополита Ионы Сысоевича состоятельный посадский человек Г. О. Мыльников «по своему обещанию, на свои пожитки» и на своей тяглой земле возвел церковь Сретения Владимирской Богоматери<sup>102</sup>. Рядом, на земле именитых людей Строгановых, находился более древний приход церкви Царя Константина. Сравнительная структура соседних приходов в 1680-е годы отражена в таблице 5. Она показывает совокупность владельческих прав на деревни приходов: большая их часть принадлежала Строганову (10) и Мыльникову (7), по 1–2 деревни имели также городские церкви Устюга (Вознесения, Симеона Столпника и Спаса-Преображения) и 4 деревни — Михайло-Архангельский монастырь. Церковь Царя Константина

<sup>98</sup> Устюжский летописец // ВЕВ. — Прибавления к № 23. — С. 771; РИБ. — Т. XIV. — Стб. 1198, 1203–1205. От 1686 года сохранилась весьма ценная опись имущества и земель Красноборской Спасской церкви (Там же. — Стб. 1167–1181).

<sup>99</sup> ПСРЛ. — Т. XXXVII. — С. 140, 175.

<sup>100</sup> Власов А. Н. Сказания о чудотворных иконах Устюжского края XVI–XVII вв. // Книжные центры Древней Руси. XVII век. Разные аспекты исследований. — Л., 1994. — С. 231.

<sup>101</sup> Суворов И. К истории Знаменно-Филипповской Яиковской пустыни Устюжского уезда // ВЕВ. — 1899. — Прибавления к № 20. — С. 500–501; Власов А. Н. Устюжская литература... — С. 76–77.

<sup>102</sup> РИБ. — Т. XIV. — Стб. 1115, 1118.

была обложена «белочным окладом» (30 бел), и выплаты в архиерейскую казну с ее прихода составляли 87 алт. 22 ден. (со двора в среднем по 2,6 алт.). Пречистенский приход был обложен более облегченным оброком и пошлинами (всего 28,3 алт., а со двора 1,2 алт.) — см. таблицу 5. Представление о среднем городском приходе дают «сказки причетников и церковных старост» за 1683 год. Так, в приход Мироносицкой церкви входило 100 дворов (кожевников, серебряльников, мелких розничных торговцев, стрельцов, чернорабочих). Прихожане давали за службу попу хлебную ругу — 40 мер ржи, овса, ячменя; дякону — 25 мер, а «всем приходит с пожен 50 копен сена»<sup>103</sup>.

Размер «беличьей дани» (либо это ее оклад) по каждому приходу в книгах 1625 и 1682 годов одинаков. В этом мы склонны усматривать дополнительное доказательство глубокой традиционности, архаичности данного побора. Общее же увеличение обложения приходов достигалось в конце XVII века за счет коммутации отдельных поборов 1620-х годов — кутейного, кормовых, пошлин десятильнику и доводчику, людских и писчей белки, объединявшихся в 1682 году в комплекс «денежных доходов». Это увеличение особенно заметно по оброчным монастырям: сумма «оброка за все пошлыны» с трех устюжских монастырей осталась прежней — 3 руб., зато все остальные взимания в 3—6 раз превосходили старый оброчный сбор (см. таблицу 3). Сказанное относится и к группе оброчных церквей: размер оброка для них (8 алт. 2 ден.) в книгах 1625 и 1682 годов также совпадает, но усиление тяжести обложения до 28—30 алт. и здесь достигалось за счет дополнительных поборов, указанных *дифференцированно*: за убылую Белозерскую десятину, подъемных и казначейских денег.

К 1682 году в Устюжском уезде стало больше оброчных церквей, плативших поборы в алтынах и «деньгах», что само по себе свидетельствует о расширении оброчного оклада как более доходного для архиерейской кафедры по сравнению с «беличьим». Так достигалось существенное усиление налогообложения приходского духовенства в пользу Ростовского владыки. По ряду других приходов указан *комплексный сбор* «за убылую Белозерскую десятину и *подъездных* и казначейских и в домовое строение» столько-то алтын/денег. На память невольно приходит княжеский *подъездной* из Правды Ярославичей. Несмотря на внушительный хронологический диапазон сравнивае-

<sup>103</sup> РИБ. — Т. XII. — Стб. 598—599.

мых источников, параллель в принципе и здесь возможна. Отмеченные в сборной книге 1682 года «подъездные деньги» указывают (по аналогии с объездом десятильника и доводчика в 1625 году) на самый взнос со стороны приходского духовенства в пользу архиепископа. О происходившей в XVII веке коммутации архиерейской ренты с приходов дополнительно свидетельствует такой побор, как «кормовые деньги» (без детализации, чьими они были — десятильника или доводчика). Таким образом, и в источнике конца XVII века ретроспективно отражены порядки древнерусского полюдья и сменившей его впоследствии системы кормлений.

В «зборной книге» 1682 года имеется особый раздел — «книги десятилнич почестным денгам». Т. А. Бернштам *почестьем* называет выплаты архиерею с прихода в престольный праздник<sup>104</sup>. В Словаре Вл. Даля *почестье* определяется как внешнее оказание почтения, уважения, почета по сану, заслугам, славе, как торжественное обрядовое признание заслуг, пир, угощение<sup>105</sup>. Взносы «архиерейским приказным в почесть» сопровождали ряд пошли, практикуемых на землях Ростовской архиерейской кафедры. Например, в Шуйском городке (Сухонское правобережье, Вологодский уезд) по окладной книге 1675/76 года эти взносы можно обобщить по такой схеме:

Виды пошлин	вечные			похоронные	почеревные
	с отрока	с двоюженца	с троюженца		
основной взнос	3 а. 3 д.	6 а. 6 д.	9 а. 9 д.	4 а. 4 д.	4 а. 4 д.
приказным в почесть с пошлыны	3 а. 3 д.	6 а. 6 д.	9 а. 9 д.	4 а. 4 д.	4 а. 4 д.

Источник: ОР РНБ. Основное собрание рукописной книги. Q. II. — 107. Л. 183 об.

В таком же размере похоронные и почеревные пошлыны взимались на Устюге, согласно записной пошлинной книге игумена Троице-Гledenского монастыря Афанасия и соборного протопопа Владимира Никитина 1665 года<sup>106</sup>. «Десятинничье и дьячье почестье»

<sup>104</sup> Бернштам Т. А. Приходская жизнь русской деревни... — С. 137.

<sup>105</sup> Даль Вл. Толковый словарь... — Т. 3. — С. 371–372.

<sup>106</sup> Государственный архив Вологодской области. — Ф. 883 (Суворовы). — Кн. 245. Книга имеет скрепу десятского попа Борисоглебской церкви Афанасия.

известно также в приходах Чарондской округи, принадлежащих Новгородской митрополии в 1675/76 году<sup>107</sup>. Судя по формуляру записей в сборной книге 1682 года, сами попы с крылошанами определяли величину десятильничьего почестья («Пятницкие попы Иван да Алексей положили десятильнич почести 4 гривны»). Размер этого взноса также очень варьирует, и заметна прямо пропорциональная зависимость от общей величины «беличьего оклада» церковной дани. Для двух соседних приходских церквей — Царя Константина в селе Нокшенском и Богородицком в дер. Бобровникове — размеры «почестных десятильничьих денег» существенно различались: в первой (тяглой, положенной в оклад 30 бел) — 13 алт. 2 деньги, во второй (не имевшей своей земли, оброчной) — гривна<sup>108</sup>.

Из одной устюжской прихода-расходной книги 1681 года следует, что выплата «почестья» митрополиту и лицам его администрации производилась в Ростове поповскими старостами, привозившими в архиерейскую казну различные собранные ими деньги. При этом размеры почестья каждому лицу зависели от занимаемого им ранга: казначею, дяку и его жене, приказному, первому подьячему, второму подьячему<sup>109</sup>. В самом Устюге митрополичьему приказному, священнопротопопу Успенской церкви Максиму ко Христову дню было «несено перепеча да 50 яиц, дано 5 алт. 2 ден.»<sup>110</sup>. Перепечей назывался пасхальный кулич, праздничный каравай<sup>111</sup>.

Со сборной книгой апреля 1682 года сопоставима составленная в марте 1682 года книга выборных поповских старост «приходным сборным проторным деньгам» по оброчным храмам, обложенным «белочным окладом». В основе ее лежали два «братских заручных розрубника». Согласно им, в первый сбор с 10 бел (как окладных единиц) собрано по 8 алтын 2 деньги плюс по 10 алт. с каждой оброчной церкви. Это позволило собрать «в первый сбор» свыше 85 руб. Во второй сбор с 10 бел дани бралось по 15 алт. оброка, а всего — свыше 95 руб.<sup>112</sup>

Сохранилась расходная («издержечная») книга поповских ста-

<sup>107</sup> ОР РНБ. Основное собрание рукописной книги. — Q. II. — 107. Л. 197.

<sup>108</sup> РИБ. — Т. XIV. — Стб. 1127.

<sup>109</sup> Там же. — Т. XII. — Стб. 541.

<sup>110</sup> Там же. — Стб. 1014.

<sup>111</sup> Даль В. Толковый словарь... — Т. 3. — С. 73.

<sup>112</sup> РИБ. — Т. XIV. — Стб. 1011–1012.

рост «в архиерейские святительские держы». Книга датируется мартом 1682 — апрелем 1683 года, то есть охватывает последний период подчинения Устюжской десятины Ростовской митрополии и начальный момент ее существования уже в рамках новоучрежденной Великоустюжской епархии<sup>113</sup>. В книге фигурируют владычные недельщики и приставы, получающие в разных количествах «почестье» по разным поводам. Можно даже заметить распределение присылаемых в Устюжскую десятину приставов по трем третям уезда — Сухонской, Двинской и Южской.

Подведем краткие итоги. Церковно-приходская сеть Устюга и уезда начала формироваться в XIII–XIV веках в рамках Устюжской десятины Ростовской архиерейской кафедры. К концу XVII века насчитывалось порядка 20 городских (по Устюгу) и 140 сельских приходов<sup>114</sup>. Первоначально устюжские церкви были деревянными, а каменное их строительство активизируется, в основном, во второй половине XVII века. Большую роль в нем сыграло само население в лице богатых купцов (Грудцыных-Усовых, Ревякиных, Гусельниковых, Строгановых), посадских людей (Г. О. Мыльников и др.) и — отчасти — Ростовская архиерейская кафедра. Несомненна связь церковного строительства с процессом колонизации в Устюжской земле, хотя состояние источников не позволяет представить конкретный ход этого строительства в раннее время (до XVI века включительно) с желаемой полнотой. Владычную власть в городе и уездах осуществляли архиерейские десятильники и доводчики, имевшие административно-судебные и налоговые полномочия. Приказными людьми архиерея являлись присылаемые из Ростова приставы, недельщики, а из представителей местного духовенства — соборный Успенский протопоп, архимандрит Михайло-Архангельского и игумен Троице-Гledenского монастырей. В повседневной жизни и хозяйственной деятельности велика была также роль поповских старост (в уезде — «заказных старост») и десятских попов, а также церковных старост как выборных представителей от посадской и крестьянской общины. Содержание

<sup>113</sup> РИБ. — Т. XIV. — Стб. 1013–1015.

<sup>114</sup> Примерно столько же — 130 приходов — указано А. В. Камкиным по Устюжскому уезду в 1690-е годы (Камкин А. В. Православная церковь на Севере России... — С. 23).

приходских церквей производилось, согласно царским грамотам, на «государеву ругу» и на «мирское подаяние». В материальном обеспечении (земельном и денежном) причта роль общины особенно показательна. Участие в суде по делам духовным, ведение хозяйства церковью, сбор церковной дани и других пошлин, их доставка в архиерейскую казну в Ростове — в этих сферах осуществлялись прерогативы местного духовенства (черного и белого) и выборных лиц от общины.

Функционирование церковно-приходской сети города и уезда отразилось в регулярном составлении большой совокупности разнообразной документации — писцовых и переписных, окладных и сборных, приходных и расходных книг, актовых источников. Несмотря на значительную удаленность устюжских приходов от Ростова, трудно согласиться с высказанным в научной литературе мнением о том, что власть епархиального архиерея на Севере существовала *de jure*<sup>115</sup>. Важнейшей сферой архиерейского управления на Устюге было налогообложение городских и сельских приходов, тяжесть которого к 1680-м годам по сравнению с первой четвертью столетия многократно увеличивается.

Новый этап в истории церковно-приходской структуры начался с 1682 года, когда образовалась самостоятельная Устюжская епархия, и процесс этот требует отдельного рассмотрения.

Таблица 1

**Структура налоговых взиманий в Устюжской десятиине в 1620-е годы**

Виды взиманий	Городские приходы	Сельские приходы
церковная дань	+	+
кутейное	+	—
за корм десятильнику	+	+
за корм людям его	+	+
пошлин десятильника	+	+
за корм доводчику	+	+
писчая белка	+	+
за объезд десятильника	—	+
за объезд доводчика	—	+
пошлин доводчику	+	+

<sup>115</sup> Стефанович П.С. Указ. соч. — С. 307.

Таблица 2

## Налогообложение церковных приходов Устюжской десятины в 1625 году

Волость, погост, городок, село или слобода	Приход	Д а н ь (белы)	Десятильнику		Доводчику		Всего
			объезд	п о ш - лины	объезд	пошли- ны	
Двинская треть							
Синега	Пречистенский	130	15 а.	6 а. 4 д.	3 а. 2 д.	3 а. 2 д.	2 р. 31 а. 4 д.
Нокшемское сельцо	Цареконстантиновский	30	6 а.	3 а.	3 а.		32 а.
вол. Шемокса	Пречистенский	30	6 а.	3 а.	3 а.		32 а.
Шемогодская вол.	Никольский	10	2 а.	2 а.	1 а.		16 а.
вол. Ярокурье	Рождественский	100	13 а. 2 д.	6 а. 4 д.	3 а. 2 д.	3 а. 2 д.	15 а.
вол. Ярокурье	Николо-Прилуцкий м-рь	120	15 а.	6 а. 4 д.	гривна	3 а. 4 д.	2 р. 27 а.
вол. Приводна	Никольский	50	8 а. 2 д.	3 а. 2 д.	10 д.	10 д.	1 р. 11 а. 2 д.
вол. Вотложма	Вознесенский	120	15 а.	6 а. 4 д.	гривна	гривна	2 р. 26 а. 4 д.
вол. Удима	Васильевский	80	8 а. 2 д.	5 а.	5 а.		1 р. 30 а.
вол. Вондокурье	Воскресенский	60	8 а.	3 а. 2 д.	10 д.	10 д.	1 р. 16 а. 2 д.
вол. Котлас	Никольский	20	3 а.	1 а.	—	—	20 а. 2 д.
вол. Туровец	Богоявленский	20	4 а.	1 а.	1 а.		21 а.

вол. Комарицы	Никольский	120	15 а.	6 а. 4 д.	3 а. 2 д.	3 а. 2 д.	2 р. 26 а. 2 д.
вол. Вондога	Преображенский	20	3 а.	2 а.	1 а.		21 а. 2 д.
вол. Вешкурье	Рождественский	10	3 а.	2 а.	1 а.	1 а.	16 а.
вол. Верхняя Мош- курья	Никольский	10	2 а.	4 д.	4 д.		13 а. 2 д.
вол. Юрьев Наволок	Егорьевский	60	12 а.	3 а. 2 д.	10 д.	10 д.	20 а. 2 д.
вол. Евда-река	Вознесенский	8	1 а.	—	4 д.		9 а. 4 д.
вол. Усть-Евда	Прокопьевский	30	3 а.	10 д.	10 д.		26 а. 2 д.
вол. Пермогорье	Воскресенский	110	1 а.	6 а. 4 д.	гривна	3 а. 2 д.	2 р. 21 а. 4 д.
вол. Ракула	Пречистенский	40	5 а.	2 а.	1 а.	1 а.	33 а.
вол. Кивокурье	Ильинский	40	5 а.	2 а.	1 а.	1 а.	1 р. 4 д.
вол. Тойма	Никольский	40	8 а.	3 а. 4 д.	10 д.	10 д.	1 р. 6 а. 4 д.
вол. Ерга, Средний погост	Егорьевский	20	3 а. 2 д.	2 а.	—	—	22 а. 2 д.
вол. Ерга, Средний погост	Афанасьевский	10	2 а.	1 а.	3 д.	3 д.	14 а.
вол. Нижняя Ерга	Покровский	40	5 а.	2 а.	1 а.	1 а.	33 а.
вол. Ягрыш	Никольский	40	5 а.	2 а.	2 а.		1 р. 4 д.
вол. Тойма	Никольский	40	8 а.	3 а. 4 д.	10 д.	10 д.	1 р. 6 а. 4 д.
вол. Черевково	Никольский	150	20	8 а. 2 д.	4 а.	4 а. 2 д.	3 р. 16 а. 4 д.
вол. Сидорова Едома	Егорьевский	15	3 а.	1 а.	3 д.	3 д.	17 а. 3 д.
вол. Лябла	Спаский	20	3 а. 2 д.	8 д.	8 д.		21 а.
вол. Белая Слуда	Ильинский	50	5 а.	2 а.	1 а.	1 а.	1 р. 5 а. 4 д.
вол. Перекопъ	Троицкий	40	6 а. 4 д.	2 а.	1 а.	1 а.	1 р. 2 а. 2 д.
вол. Нижняя Уфтюга	Троицкий	100	15 а.	6 а. 4 д.	гривна	3 а. 2 д.	2 р. 16 а. 4 д.
вол. Мордас	Троицкий	50	7 а. 3 д.	3 а. 2 д.	3 а. 3 д.		1 р. 10 а. 5 д.

Сольвычегодский уезд							
вол. Пачеозеро	Архангельский	100	15 а.	6 а. 4 д.	3 а. 2 д.	3 а. 2 д.	2 р. 16 а. 4 д.
вол. Вилядь	Никольский	130	17 а. 2 д.	6 а. 4 д.	6 а. 4 д.		17 а.
вол. Вилядь	Ильинский	100	15 а.	6 а. 4 д.	гривна	3 а. 2 д.	2 р. 16 а.
вол. Вилядь	Преображенский	150	20 а.	6 а. 4 д.	6 а. 4 д.		3 р. 19 .1 д.
вол. Верховалы	Архангельский	40	6 а. 4 д.	3 а. 2 д.	гривна		1 р. 5а.
Лальский острог	Никольский	160	20 а.	7 а.	3 а. 2 д.	3 а. 2 д.	3 р. 18 а. 4 д.
вол. Сученская	Ильинский	70	10 а.	4 а. 4 д.	2 а. 2 д.	2 а. 2 д.	1 р. 25 а. 4 д.
Онтипина слобода	Никольский	20	4 а.	8 д.	8 д.		21 а. 4 д.
с. Ондреевское	Успенский	45	7 а.	3 а.	10 д.	10 д.	1 р. 7 а. 3 д.
вол. Луза	Покровский	45	7 а.	3 а.	3 а.		1 р. 7 а. 1 д.
Онтропьева слобода	Преображенский	80	10 а.	4 а.	2 а.	2 а.	1 р. 29 а. 4 д.
вол. Турина гора	Воскресенский	70	10 а.	4 а.	2 а.	2 а.	1 р. 24 а. 4 д.
Сухонская треть							
Ратмеров городок	Никольский	5	1а.	—	4 д.		6 а. 3 д.
Ратмерово	Пречистенский	70			4 а.		1 р. 23 а.
Миткина гора	Ильинский	70	7 а. 4 д.	3 а. 2 д.	гривна		1 р. 21 а.
Яренский уезд							
вол. Лена	Никольский	50	7 а. 3 д.	3 а. 2 д.	гривна		1 р. 10 а. 5 д.
Южская треть							
вол. Шарденга, Бы- кокурский стан	Никольский	30	6 а.	2 а.	2 а.		30 а.
Иванов погост	Богословский	25	3 а. 2 д.	2 а.	2 а.		24 а. 5 д.
вол. Шарденга	Егорьевский	10	2 а.	2 а.	2 а.		16 а.
вол. Морозовицы с Югу	Петра митрополита	30	6 а.	2 а.	2 а.		30 а.

вол. Усть-Луза	Всехсвятский	40	8 а. 2 д.	2 а.	2 а.		4 а.
Орловская вол.	Троицкий	50	7 а. 3 д.	3 а. 2 д.	гривна		1 п. 10 а. 3 д.
Еремеево сельцо	Успенский	10	2 а.	3 д.	3 д.		12 а. 3 д.
вол. Варжа	Афанасьевский	40	6 а.	2 а.	2 а.		
вол. Шаска	Никольский	50	7 а. 2 д.	3 а. 2 д.	10 д.	10 д.	1 р. 6 а. 4 д.
вол. Шорга	Троицкий	110	20 а.		гривна	гривна	2 р. 26 а.
Подосиновская вол.	Рождественский	90	13 а. 2 д.	5 а.	пол-3 а.	пол-3 а.	2 р. 6 а. 2 д.
вол. Верх-Пушма	Никольский	20	4 а.	2 а.	1 а.	1 а.	23 а.
вол. Яхренга	Богоявленский	60	10 а.	4 а.	1 а.	1 а.	1 а.
вол. Утманова	Никольский	70	13 а. 2 д.	5 а.	5 а.		1 р. 30 а.
вол. Сосновец	Архангельский	30	5 а.	2 а. 2 д.	7 коп.		29 а. 4 д.
вол. Ентала	Егорьевский	30	5 а.	2 а. 2 д.	7 д.	7 д.	29 а. 4 д.
Ентальский городок	Введенский	50	7 а. 2 д.	7 а. 3 д.	3 а. 2 д.	3 а. 2 д.	29 а. 4 д.
вол. Килченга	Троицкий	30	5 а.	2 а. 2 д.	2 а. 2 д.		29 а. 4 д.
Кобыльский городок	Ильинский	18	3 а. 2 д.	10 д.	10 д.		20 а. 4 д.
вол. Усть-Кичменга	Афанасьевский	30	5 а.	2 а. 2 д.	2 а. 2 д.		29 а. 4 д.
Кичменгский городок	Спасский	30	5 а. 2 д.	2 а. 3 д.	пол-3 а.		30 а. 2 д.
вол. Шонга	Никольский	40	5 а. 4 д.	—	9 д.	9 д.	33 а. 1 д.
вол. Халезец	Пречистенский	20	4 а.	10 д.	10 д.		22 а. 2 д.
вол. Березовец	Архангельский	15	3 а. 2 д.	1 а.	1 а.		17 а. 2 д.
Новая слобода с Верх-Юга	Никольский	15	3 а. 2 д.	1 а.	1 а.		16 а. 5 д.
вол. Сараева	Троицкий	17	3 а. 2 д.	8 д.	4 д.	4 д.	19 а. 3 д.

Сухонская треть							
Бобровская вол.	Никольский (1)	10	2 а.	1 а.	1 а.		14 а.
Бобровский ям	Никольский (2)	5	1 а.	1 а.	—		6 а.
вол. Дмитриев На- волоок	Дмитриевский	5	1 а.	2 д.	2 д.		9 а. 2 д.
вол. Усть- Городишна	Богоявленский	5	1 а.	2 д.	2 д.		8 а. 4 д.
вол. Городишна	Богоявленский	5	1 а.	2 д.	10 д.		22 а. 2 д.
Городищенский го- родок	Всехсвятский	10	2 а.	1 а.	1 а.		14 а.
Брусенская вол.	Воскресенский	5	1 а.	2 д.	2 д.		9 а. 1 д.
Брусенский городок	Никольский	10	2 а.	1 а.	1 а.		14 а.
Сухонская треть							
вол. Верхняя Уфтога	Преображенский	8	1 а.	4 д.	4 д.		11 а. 4 д.
вол. Верхняя Уфтога	Никольский	4	3 д.	2 д.	2 д.		6 а.
Сученская вол.	Архангельский	5	1 а.	4 д.	4 д.		9 а. 2 д.
вол. Стрельна	Никольский на Опоке	10	2 а.	4 д.	4 д.		13 а. 4 д.
вол. Стрельна	Успенский	15	3 а.	2 а.	2 а.		19 а. 3 д.
Ерогоцкая вол.	Рождественский	30	5 а.	2 а. 3 д.	2 а.		29 а. 3 д.
Луженская вол.	Никольский	20	4 а.	2 а.	1 а.	1 а.	23 а.
Котовальская вол.	Благовещенский	40	8 а.	3 а.	3 а.		1 р. 5 а. 4 д.
Котовальская вол.	Воздвиженский	10	2 а.	1 а.	1 а.		13 а.
Дополнительная запись от 15 января 1628 года							
Сольвычегодский у., Андреевская вол., Вымская гора	Благовещенский	15	7 а. 2 д.	гривна	9 д.	9 д.	26 а. 3 д.

Примечание. В таблице не отражены фиксированные пошлины: «кутейное» пол-3 алтына, «за корм десятильнику 5 бел, людям его 2 белки, доводчику 1 алт.», писчая белка, но в общие итоги по приходам они включены.

## Оброчное обложение в Устюжской десятине в 1625 году

УЕЗД			
сельские приходы			
волость	приход	размер оброка	по какой грамоте
Вотложма	Вознесенский	8 а. 2 д.	—
Лименда	Никольский (1)	10 а. 2 д.	—
Лименда	Никольский (2)	6 а. 4 д.	—
Липовый Шеломянь	Никольский	10 а.	—
Черевково	Троицкий	6 а. 4 д.	—
Вилядь	Благовещенский	3 а. 4 д.	—
Халезец	Георгиевский	6 а. 4 д.	—
Святица	Никольский	6 а. 4 д.	—
Слуда	Никольский	6 а. 4 д.	—
Двина	Никольский Кула- ковский	6 а. 4 д.	—
Лена	Никольский	20 а.	—
Леменский починок	Петропавловский	8 а. 2 д.	—
Халезец	Введенский	8 а. 2 д.	—
дополнительная за- пись от 20 января 1636 года			
дер. Щекина	Спасо- Преображенский	5 а.	—
дополнительная за- пись от 21 декабря 1637 года			
Верховарженская	Никольский	8 а. 2 д.	—
сельские монастыри и пустыни			
Троице-Телегов на Двине	—	3 р.	митрополита Варлама

Богородицкий Усть-Недумский на р.Лузе	—	5 а.	митрополита Филарета (?) в 120 году
Успенский близ Кичменгского городка	—	6 а. 4 д.	—
Некрюнская Успенская пустынь в Семёнове Наволоке	—	3 а. 2 д.	—
Новая пустынь Соловецких чудотворцев в Комарицком ст.	—	6 а. 4 д.	—
<b>ГОРОД</b>			
<b>приходы</b>			
—	Егорьевский	6 а. 4 дн.	—
—	Спаса Нерукотворного на площади	6 а. 4 дн.	—
<b>монастыри</b>			
—	Михайло-Архангельский	3 р.	митрополита Филарета
—	Троице-Гледенский	3 р.	митрополита Варлама
—	Иоанно-Предтеченский	3 р.	митрополита Варлама

Таблицы 1–4 составлены по источникам: РИБ. Т. XIV. Ч. 2. № XXIX. Стб. 887–916; ОР РНБ. Общество любителей древней письменности. Q. – 752.

## Налогообложение церковных приходов и монастырей Устюга в 1682 году

Название	Дань (в белах)	Денежные доходы	За убылую Белозер- скую десятину, подъ- ездных и казначейских	Десятинничье почтенье
<b>приходы</b>				
Прокопьевский	20	23 а.	1 р. 11 а. 2 д.	10 а.
Пятницкий	50	1 р. 4 а. 4 д.	21 а. 4 д.	4 гривны
Дмитриевский на Дымкове	50	1 р. 4 а. 4 д.	21 а. 4 д.	10 а.
Симеоновский	40	32 а.	21 а. 4 д.	8 а.
Воскресенский	10	15 а. 3 д.	21 а. 4 д.	4 гривны
Никольский	20	23 а.	21 а. 4 д.	2 гривны
Мироносицкий	40	32 а.	21 а. 4 д.	8 а. 2 д.
Рождественский	40	32 а.	21 а. 4 д.	10 а.
Петровский	40	32 а.	21 а. 4 д.	10 а.
Борисоглебский	10	15 а.	21 а. 4 д.	1 гривна
Никольский	20	23 а.	21 а. 4 д.	2 гривны
Леонтьевский	30	27 а.	21 а. 4 д.	2 гривны
Спасо-Преображенский	40	32 а.	21 а. 4 д.	пол-полтины
Варварский	10	14 а.	21 а. 4 д.	1 гривна
Иоанна Блаженного	10	13 а.	21 а. 4 д.	4 а.
Покровский	10	15 а.	21 а. 4 д.	6 а. 4 д.
Спаса Нерукотворного на площади	—	6 а. 4 д.	28 а. 2 д.	пол-5 а.
<b>монастыри</b>				
Михайло-Архангельский	—	3 р.	17 р. 21 а. 4 д.	1 р.
Троице-Гledenский	—	3 р.	6 р. 21 а. 4 д.	26 а. 4 д.
Иоанно-Предтеченский	—	3 р.	5 р. 21 а. 4 д.	23 а. 2 д.

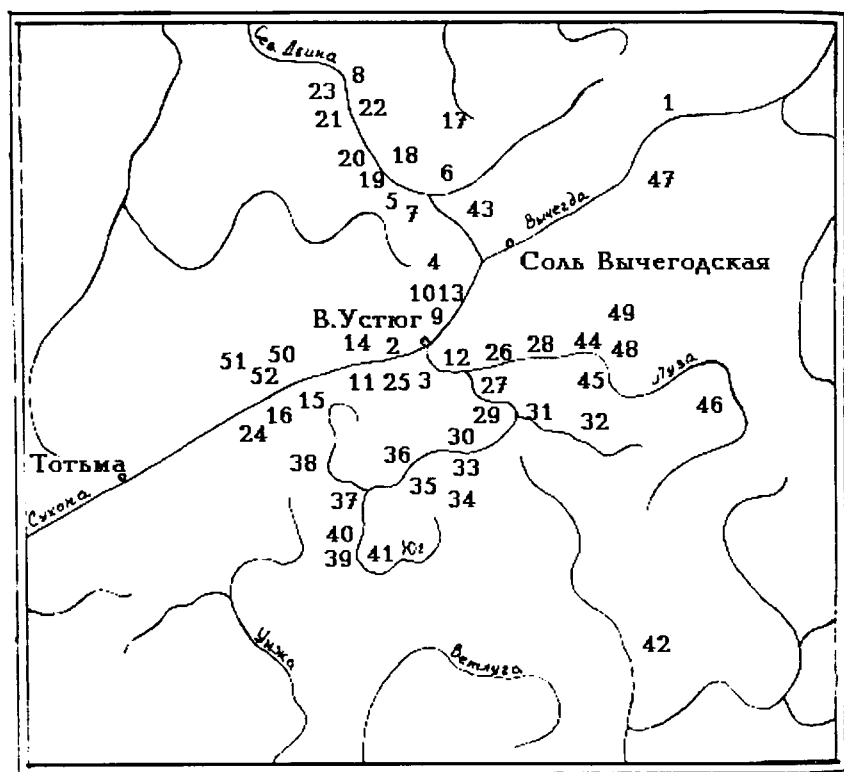
Таблица 5

**Структура соседних приходов в 1680-е годы**

Цареконстантиновский		Пречистенский	
деревни	дворов / дымов	деревни	дворов / дымов
за именитым человеком Г.Д. Строгановым		за устюжанином Г.О. Мылниковым	
Ямжега	3/3	Бобровниково	3/3
Пазухи	1/1	Оменово	1/1
Уржумово	3/3	Соколово	3/3
Степаново	1/1	Степаново	1/1
Зубцово	3/3	Гришино	1 хоз. двор
Гришино	3/3	Рубцово	2/2
Глятьково	3/3	Петряево	2/2
Уварово	3/3		
Сосновец	3/3		
Шемякино	4/4		
за Михайло-Архангельским монастырем в Устюге			
Тиунцово	2/2	Подозерие	2/2
Бушково	3/3	Демьяново	4/4 и 1 келья
за ц. Вознесения в Устюге		за ц. Симеона Столпника в Устюге	
Пайкино	2/2	Куприяново	2/2
		за ц. Спаса-Преображения в Устюге	
		Колпаково	2/2
церковная дань и пошрины		церковный оброк и пошрины	
с 30 бел дани 25 алт., за убылую десятину 10 алт., в московский подъем 2 гривны, казначейских 5 алт., почестных 13 алт. 2 ден., в протори 34 алт.		гривна с церкви, в московский подъем 6 алт. 4 ден. казначейских 5 алт., прибылых 2 гривны, почестных гривна.	
всего: 87 алт. 22 ден., в среднем со двора по 2,6 алт.		всего: 28 алт. 2 ден., в среднем со двора по 1,2 алт.	

Источник: РИБ. Т. X. IV. Стб. 1103, 1127, 1133–1134.

Схема расположения приходов  
Устюжской десятины в XVII веке



Примечания.

По ряду волостей под одной цифрой ориентировочно локализовано несколько приходов.

Автор выражает признательность старшему преподавателю кафедры физической географии естественно-географического факультета Вологодского государственного педагогического университета Марине Леонидовне Колесовой за помощь в работе над карто-схемой.

Приложение 2

Список приходов Устюжской десятины

Волости или станы	Приход	№ на схеме
<b>Яренский уезд</b>		
вол. Лена	Никольский приход	1
<b>Устюжский уезд</b>		
Сухонский Нововышлый стан	Цареконстантиновский приход	2
Быкокурский стан	Никольский приход	3
Вондокурский стан	Воскресенский приход	4
Комарицкий Нижний стан	Никольский приход	5
Белослудский стан	Никольский приход, Ильинский приход	6
Комарицкий Верхний стан	Николо-Прилуцкий приход	7
Кивокурский стан	Ильинский приход	8
Ярокурский стан	Рождественский приход	9
вол. Синегга	Пречистенский приход	10
Стреленская вол.	Успенский приход	11
вол. Шемокса	Пречистенский приход, Никольский приход	12
вол. Вотложма	приход Вознесения	13
вол. Верхняя Ерга	Никольский приход	14
Бобровская вол.	два Никольских прихода	15
Городишная вол.	Богоявленский приход, Всехсвятский приход	16

Волости или станы	Приход	№ на схеме
вол. Верхняя Уфтюга	Преображенский приход	17
Пермогорье	Воскресенский приход	18
вол. Лябла	Спасский приход	19
Дракованова Кулига	Никольский приход	20
Черевково	Никольский приход, Троицкий приход	21
Сидорова Едома	Егорьевский приход	22
вол. Ягрыш	Никольский приход	23
Брусенская вол.	Никольский приход, Воскресенский приход	24
вол. Луженга	Никольский приход	25
Иванов погост	Богословский приход	26
вол. Орлова	Троицкий приход, Успенский приход	27
вол. Шаска	Никольский приход	28
вол. Шолга	Никольский приход	29
вол. Яхренга (Сосновец)	Богоявленский приход, Архангельский приход	30
Подосиновская вол.	Рождественский приход	31
Верхпушемская вол.	Никольский приход	32
вол. Утманова	Никольский приход	33
Ентальская вол.	Егорьевский приход, Введенский приход	34
Ентальская вол.	Введенский приход	35
вол. Килченга	Троицкий приход	36
вол. Кичменга	Спасский приход	37

<b>Волости или станы</b>	<b>Приход</b>	<b>№ на схеме</b>
вол. Сараева и Святица	Никольский приход, Троицкий приход	38
вол. Халезец и Березовец	Пречистенский приход, Георгиевский приход, Архангельский приход, Введенский приход	39
вол. Лименда	Никольский приход	40
Никольская слободка	Никольский приход	41
Вохомская вол.	Никольский приход, Троицкий приход, Преображенский приход, Егорьевский приход, Вознесенский приход	42
<b>Сольвычегодский уезд</b>		
Пачеозерский стан	Архангельский приход	43
Ратмеровский стан	Никольский приход, Пречистенский приход	44
Андреевское сельцо	Успенский приход	45
Лузская вол.	Покровский приход, Всехсвятский приход	46
Вилегодская вол.	Никольский приход, Ильинский приход, Преображенский приход, Благовещенский приход	47
Антропьева слобода	Преображенский приход	48
Лальская вол.	Архангельский приход, Никольский приход	49
Нижняя Уфтюга	Троицкий приход	50
Дмитриев Наволок	Дмитриевский приход	51
вол. Сученга	Архангельский приход	52

М. В. Васильева (Вологда)

**Влияние вероисповедных принципов на уклад жизни  
хуттеровых братьев на территории Российской империи  
в конце XVIII — первой половине XIX века**

Хуттеровы братья (нем. die Hutterischen Brüder), о которых пойдет речь в статье, являются представителями радикальной Реформации и относятся к одному из анабаптистских течений. Становление хуттерова братства произошло во второй половине 20-х — первой половине 30-х годов XVI века в Моравии, куда начиная с 1526 года хлынул поток немецких, швейцарских и австрийских беженцев-анабаптистов, вынужденных скрываться от преследований властей. В Моравии были созданы первые «братские дворы» и заложены основы новой этноконфессиональной общности. В 1528 году от анабаптистской общины в Никольсбурге (Микулов) отделилась группа последовательных пацифистов и сторонников общности имущества, переселившаяся в Аустерлиц (Славков), которая стала ядром братства, вскоре по имени известного анабаптистского проповедника Якоба Х(Г)уттера (Jacob Hu(e)tter)<sup>1</sup> названного «хуттеровым». Наивысший расцвет этого братства приходится на вторую половину XVI века.

Вероучение хуттеровых братьев проникнуто реформационным духом: они отвергали авторитет священного предания и церковную иерархию; следуя принципу всеобщего священства, избирали из собственной среды руководителей общин и проповедников; максимально упрощали религиозный культ и отрицали постулаты о приносящих спасение таинствах, а практикуемые ими крещение, причащение и рукоположение утратили сакральное содержание. Как и другие анабаптисты, хуттеровы братья отказывались от крещения младенцев и крестили только взрослых, обосновывая это тем, что выбор вероисповедания должен быть свободным и осознанным актом, который может являться таковым лишь в сознательном возрасте. Крещение, с их точки зрения, — не таинство, а знак свершившегося «возрождения верующего в духе», который символизирует его вступление в «братство истинно верующих».

---

<sup>1</sup> Якоб Хуттер был сожжен за свои убеждения в Инсбруке в 1536 году.

С протестантским учением о спасении «только верой» хуттеровскую сотериологию сближает признание того, что путь человека к избавлению от печати первородного греха лежит через раскаяние, веру в искупительную жертву Христа и духовное возрождение, а спасение — это милость, даруемая Богом истинно верующему. Вместе с тем хуттеровцы отрицали абсолютное предопределение человека к спасению или вечным мукам. Ими признавалась возможность спасения каждого верующего при соблюдении определенных правил, следование которым обеспечивал строй жизни хуттеровской общины. Отсюда — представление хуттеровцев об их братстве как сообществе истинных божьих избранников, которые должны обособиться от «грешного» мира.

Как большинство реформаторов, хуттеровы братья отрицали в качестве средства спасения выделение сферы особой сакральной деятельности, объявляя божественным служением всю повседневную жизнь верующего.

Разгром входе Тридцатилетней войны габсбургско-католической армией чешских военных сил в битве у Белой горы 8 ноября 1620 года резко изменил политическую ситуацию в Моравии и отношение к тем, кто не придерживался католической веры. В 1622 году члены хуттерова братства были оттуда изгнаны. С этого времени их основными местами проживания стали территория Словакии (та ее часть, которая в те времена относилась к габсбургской Венгрии) и Трансильванское княжество. Однако в XVIII веке Габсбургами и здесь была развернута активная деятельность по обращению хуттеровых братьев в католичество, которая достигла своего апогея во времена правления австрийской эрцгерцогини Марии Терезии. Лишь немногим из братьев удалось избежать рекатолизации. В 1767 году 67 хуттеровцев бежали из Трансильвании в Валахию, находившуюся в зависимости от Османской империи. В их числе были 16 хуттеровых братьев из Алвинца (Alwinz = Winz = Vintu de Jos)<sup>2</sup>. Остальные были новообращенными членами братства из Кройца (Kreuz)<sup>3</sup> и Штайна (Stein)<sup>4</sup>, которые в 1755 году из-за приверженно-

---

<sup>2</sup> Близ современного румынского г. Алба-Юлия.

<sup>3</sup> К северо-востоку от современного румынского города Сибиу.

<sup>4</sup> К северо-востоку от Кройца.

сти лютеранству были переселены властями из Каринтии в Трансильванию, где вскоре стали сторонниками хуттеровского вероисповедания<sup>5</sup>.

В 1768 году, вскоре после того как бежавшие в Валахию хуттеры братья обосновались близ Бухареста, началась война между Россией и Турцией, негативно сказавшаяся на их положении. Спасаясь от грабежей и насилия, они решили переселиться на территорию Российской империи. Весной 1770 года войско под командованием графа П. А. Румянцева (с 1775 года — Румянцев-Задунайский) предприняло поход за Днестр. Близ г. Хотин представители хуттеровых братьев были приняты командующим. Членам братства было предложено поселиться в имении П. А. Румянцева Вишенки (укр. Вишеньки)<sup>6</sup>, на что они согласились после подписания графом 4 июня 1770 года в лагере на берегу р. Прут документа, получившего название «Пожалованные права колонистам, желающим поселиться в Вишенках».

История хуттеровых братьев до момента их переселения на территорию Российской империи зарубежными историками исследована достаточно обстоятельно, что нельзя сказать о последующем периоде. Цельное, обобщающее исследование истории хуттеровых братьев конца XVIII — первой половины XIX века пока не опубликовано, хотя некоторые аспекты жизни хуттеровских общин на территории Российской империи нашли свое освещение в научной литературе<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Klein-Geschichtsbuch. — Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. — С. 201–307.

<sup>6</sup> Ныне с. Вишенки Коропского района Черниговской области (Украина).

<sup>7</sup> См., например: Васильева М. Гуттерівське братство на Чернігівщині // Сіверянський літопис. — Чернігів, 1995. — № 5. — С. 75–81; Она же. Исторические судьбы хуттеровских братьев в 1770–1870-е гг. и их отношение к принципу общности имущества // Историческая мысль в современную эпоху: материалы II межвузовских исторических чтений, посвященных памяти профессора В. А. Козюченко: Волгоград, 2–4 апреля 1996. — Волгоград, 1997. — С. 61–69; Голосов Н. А. Остатки гончарства и шелководства бывшей немецкой колонии в с. Радичев // Земский сборник Черниговской губернии. — 1892. — № 10. — С. 34–35; Клаус А. Наши колонии: Опыты и материалы по истории и статистике иностранной колонизации в России. — СПб., 1869; Липский В. Приходская ведомость села Вишенок Кролевецкого уезда //

Для исследования истории хуттеровых братьев в период их пребывания на территории Российской империи большой интерес представляют материалы правительственных учреждений, на которые было возложено управление иностранными переселенцами. В конце XVIII века этими вопросами ведала «Экспедиция государственного хозяйства, опекунства иностранных и сельского домоводства», учрежденная при Сенате 4 марта 1797 года. В 1802 году она была передана в Департамент внутренних дел Министерства внутренних дел (далее — МВД). В 1811 году Департамент внутренних дел МВД был преобразован в Департамент государственного хозяйства и публичных зданий, в числе прочего ведавший вопросами управления иностранными колониями. 28 сентября 1833 года Департамент государственного хозяйства и публичных зданий включен в состав Хозяйственного департамента МВД, образованного в 1811 году. 26 декабря 1837 года было учреждено Министерство государственных имуществ. В его состав входили три департамента, канцелярия, Совет министров и ученый комитет. В ведении этого министерства находились, в частности, иностранцы, поселившиеся на территории Российской империи.

Материалы МВД, Министерства государственных имуществ и подведомственных им учреждений на местах, в первую очередь Попечительного комитета новороссийских иностранных поселенцев (функционировал в начале XIX века в г. Екатеринославе) и Попечительного комитета об иностранных поселенцах Южного края России (1818—1871 годы, наиболее длительное место пребывания — г. Одесса), представляют особый интерес для исследования уклада жизни переселившихся на территорию Российской империи хуттеровых братьев. Документы этих учреждений ныне сосредоточены в основном в Российском государственном историческом архиве (г. Санкт-Петербург) и Государственном архиве Одесской области (Одесса). Ряд документов, касающихся истории хуттеровых братьев на Украи-

---

Черниговские епархиальные известия. Часть неофициальная. — № 2. — 15 января 1875. — С. 61–67; № 4. — 15 февраля 1875. — С. 111–117; Vasiljeva M. The Hutterian Brethren in the Ukraine (1770–1874) // Research Support Scheme: Network Chronicle. — Prague, January 1998. — P. 19–21; Hege Ch., Hein G. Wischenka // Mennonitisches Lexikon. — Karlsruhe (Baden), 1966. — 4. Bd., 53. u. 54. Lieferung. — S. 547.

не представлен в государственных архивах Черниговской, Крымской и Днепропетровской областей.

Кроме того, для исследования истории хуттеровых братьев периода их пребывания на территории Российской империи огромное значение имеет «Малая книга истории хуттеровых братьев» (нем. «Das Klein-Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder»)⁸ — хроника хуттеровцев, начало составлению которой было положено на территории Украины в конце XVIII — начале XIX века. Книга была найдена, обработана, снабжена богатым научным аппаратом и опубликована в 1947 году профессором германистики из США А. Й. Фридрихом Цигльшмидом (A. J. Friedrich Zieglschmid, 1903–1950)⁹. Начало написанию этого труда было положено видным деятелем хуттеровых братьев Йоханнесом Вальднером (Johannes Waldner)¹⁰. Первая часть

⁸ Das Klein-Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder / Hrsg. von A. J. F. Zieglschmid. — Philadelphia, 1947; Klein-Geschichtsbuch. — Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983.

⁹ Friedmann R. A. J. F. Zieglschmid // Mennonite Quarterly Review. — Goshen (Ind.), 1950. — P. 364–365; Friedmann R. Zieglschmid, A. J. Friedrich (1903–1950) // Mennonitisches Lexikon. — Frankfurt a. M.; Karlsruhe, 1967. — Bd. 4. — S. 601–602; Zieglschmid A. J. F. The Hutterian Chronicle // The American–German Review. VIII. — Nr. 4. — April, 1942. — P. 18–25.

¹⁰ Йоханнес Вальднер (1749–1824). Его родители, Энна и Георг Вальднер, были выходцами из Каринтии (из Эмлаха — Ämlach). В 1755 году они вместе с тремя детьми были выселены в Трансильванию. Здесь в начале 1760-х годов вступили в хуттерово братство. В 1767 году Вальднер стал участником драматического перехода через Южные Карпаты (Трансильванские Альпы) группы хуттеровых братьев, которые ради сохранения своей веры были вынуждены покинуть Трансильванию и перебраться в Валахию, а оттуда — на Украину. 16 августа 1782 года Вальднер был избран общиной «служителем Слова», а 2 апреля 1783 года утвержден в «служении Слову» через рукоположение старейшины. В 1794–1824 годах был старшиной хуттеровцев на Черниговщине. Он последовательно отстаивал традиционную систему ценностей братьев, в том числе принцип общности имуществ. Во многом благодаря его деятельности братству удалось сохранить в инокультурной среде старинные обычаи, внутренне укрепиться и выстоять в трудный для него период. См.: Klein-Geschichtsbuch. — Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. — S. 269, 314, 319, 360, 370, 390, 394, 412, 420, 425, 447; Friedmann R. Waldner, Johannes // Mennonitisches Lexikon. — Frankfurt a. M.; Karlsruhe, 1967. — Bd. 4. — S. 457.

книги представляет экскурс в раннюю историю хуттерова братства, в котором Вальднер обобщает материалы «Большой книги истории хуттеровых братьев»<sup>11</sup>, внося в них некоторые дополнения и уточнения. Вторая часть озаглавлена «Записки Йоханнеса Вальднера об упадке и крушении хуттеровых братьев в Венгрии и Трансильвании (1666–1767)». Третья — «Мемуары Йоханнеса Вальднера о хуттеровых братьях в Валахии и в Малороссии (1752–1802)». Первые три части были написаны Вальднером в период между 1794 и 1802 годами. Помимо текста, принадлежащего перу Вальднера, в «Малую книгу истории хуттеровых братьев» вошли материалы других авторов, позволяющие проследить дальнейшую историю братства до 1940-х годов. В четвертой части представлено «Продолжение хуттеровской истории с 1802 до 1874», составленное Петером Хофером (Peter Hofer)<sup>12</sup> и Петером Янценом (Peter Janzen)<sup>13</sup>, обработанное и дополненное Цигльшмидом. Пятая часть посвящена переселению хуттеровцев в Америку и истории их общин с 1874 по 1947 год. В ней изложение событий до 1897 года основывается на записях Хофера и Янца, при этом Цигльшмид восполняет пробелы в повествовании и составляет комментарий к тексту. О более позднем времени остались лишь устные предания и разрозненные документальные материалы, которые были обобщены и систематизированы издателем.

Указанные выше исторические источники позволяют исследовать уклад жизни хуттеровых братьев на территории Российской империи в конце XVIII — первой половине XIX века и влияние на него их вероисповедных принципов.

---

<sup>11</sup> Die Älteste Chronik der Hutterischen Brüder: Ein Sprachdenkmal aus frühneuhochdeutscher Zeit / Hrsg. von A. J. F. Zieglschmid. Ithaca, New York, 1943; Geschicht-Buch der Hutterischen Brüder / Hrsg. durch R. Wolkan von den Hutterischen Brüdern in Amerika. — Standoff-Colony bei Macleod (Alberta, Canada); Wien, 1923.

<sup>12</sup> Петер Хофер родился около 1836 года. В 1850-е — 1870-е годы был видным деятелем хуттеровской общины. В 1877 году эмигрировал в Южную Дакоту, где стал одним из лидеров «людей учителя» (die Lehrerleute). Умер в 1900 году. См.: Klein-Geschichtsbuch. — Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. — S. 445, 785.

<sup>13</sup> Петер Янцен по профессии был сапожник, по должности — школьный учитель, переписчик (не менее трех раз переписал «Большую книгу истории хуттеровых братьев»).

Первым поселением хуттеровых братьев на территории Российской империи стало черниговское имение графа П. А. Румянцева Вишенки. 1 августа 1770 года сюда прибыли 67 членов братства. Граф П. А. Румянцев жаловал поселенцам свободное исповедание веры, освобождение от принесения присяг и от военной службы, «соблюдение покоя» и сохранение свободы (они могли беспрепятственно покинуть земли графа, заплатив долги и уступив десятую часть нажитого имущества). Им выделялись деньги на дорожные издержки и обеспечивалось сопровождение. Граф обязывался на первое время предоставить переселенцам временное жилье, а впоследствии выделить им лес и деньги для постройки собственных домов. До обзаведения хозяйством им гарантировалось необходимое пропитание. На новых землях хуттеровым братьям предоставлялись три льготных года, в течение которых они освобождались от уплаты поземельных денег. По истечении льготных лет они должны были платить «за землю и дома наличными деньгами» (то есть освобождались от барщины). Членам общины разрешалось «свободно отправлять промыслы» и продавать изготовляемые ими изделия<sup>14</sup>.

Сначала переселенцам было предоставлено временное жилье, но они стали быстро обустраиваться и уже 20 июля 1771 года собрались под одной крышей в новом доме, где 24 июля состоялась первая проповедь. В 1770—1780-е годы братья развернули в Вишенках активную хозяйственную деятельность. В 1776 году ими была построена водяная мельница, в 1778 — «большая» и «малая» школы (школа и детский сад), в 1779 — молитвенный дом, в 1787 — ветряная мельница и т. д.

Следуя примеру ранних христианских общин, стремясь к максимальному самоотречению и отвергая бранные земные ценности ради спасения души, хуттеровцы начиная с XVI века<sup>15</sup> проводили в жизнь в своем братстве принцип общности имуществ. Поселившиеся в Вишенках хуттеровы братья также организовали свою жизнь на основе принципа «христианской общности в духовном и бренном». Под общностью в «бренном» (временном, преходящем — нем. «Zeitlichen») подразумевалась общность имуществ членов общины,

---

<sup>14</sup> Klein-Geschichtsbuch. — Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. — S. 306—327.

<sup>15</sup> С перерывом с конца XVII века до начала 1760-х годов.

общественное производство и потребление, коммунальный быт, общинное воспитание и т. п. Хуттеровы братья отказывались от личной собственности в пользу общины, которая, в свою очередь, обеспечивала их всем необходимым. «Вишенские поселенцы» сообща выполняли сельскохозяйственные работы. Изделия, производимые мастерами-членами братства, считались общинной собственностью. Часть из них использовалась внутри общины, другая продавалась. Личных денежных средств у хуттеровцев не было. Вырученными деньгами распоряжалась община. Все сферы жизни хуттеровского братского двора в Вишенках регламентировались общинными уставами, которые базировались на старинных распорядках, восходящих к моравскому периоду истории братства.

Быт хуттеровых братьев основывался на принципах общежития. Питались они сообща в одной комнате. Каждый получал столько еды, сколько ему полагалось в соответствии с общинными порядками, в зависимости от возраста, пола, состояния здоровья, характера выполняемой работы. Одежду в соответствии с принятыми нормами также выдавала община. Она была простая и единообразная: мужчины носили короткие черные штаны, белые чулки, башмаки, белую куртку, черный жилет и широкополую шляпу; в женской одежде преобладали платья синего цвета и белый платок. Браки заключались только внутри общины и находились под ее контролем. Дети воспитывались и обучались отдельно от родителей воспитателями и учителями из числа хуттеровых братьев<sup>16</sup>.

Во главе хуттеровых братьев в Вишенках стояли избираемые пожизненно старшины (нем. — *der Vorsteher*, или *der Älteste*), которые управляли жизнью общины и являлись ее духовными лидерами. В 1770–1779 годы старшиной был Хэнсель Клайнсассер (*Hänsel Kleinsasser*), о котором в хронике хуттеровых братьев сказано, что он,

---

<sup>16</sup> Клаус А. Наши колонии... — С. 24–34; Липский В. Приходская ведомость села Вишенок Кролевецкого уезда // Черниговские епархиальные известия. Часть неофициальная. — № 2. — 15 января 1875. — С. 61–67; № 4. — 15 февраля 1875. — С. 111–117; Donner H. Bericht von den taufgesinnten Brüdern zu Wischinka in Rußland // Gemeindeblatt für Mennoniten. — 7. Jhrg. — № 6. — Juni, 1876. — S. 44–45; № 7. — Juli, 1876. — S. 53–54; № 8. — Aug. — S. 60–62; № 9. — Sept. — S. 67–69; № 10. — Okt. — S. 77–78; № 11. — Nov. — S. 84–85; Hege Ch., Hein G. Wischenka... — S. 547.

будучи человеком, «наделенным Богом пониманием и мудростью», «с максимально возможным усердием управлял общиной Господа и заботился о ней»<sup>17</sup>. На смену Х. Клайнсассеру в 1779–1794 годы пришел Йозеф Кур (Joseph Kuhr)<sup>18</sup>, а в 1794–1802 – Йоханнес Вальднер.

<sup>17</sup> Хэнсель, или Йоханнес (Johannes), Клайнсассер родился около 1726 года в Эмлахе (Каринтия). В 1755 году вместе с женой Барбарой, дочерью Христиной и тремя братьями за принадлежность к лютеранскому вероисповеданию выслан из Каринтии в Трансильванию. В 1762 году Клайнсассер принял анабаптистское крещение и был представлен для прохождения испытания в качестве «служителя Слова». В 1763 году в Алвинце был утвержден в «служении Слову». Под руководством Клайнсассера из новообращенных хуттеровцев, преимущественно из числа эмигрантов из Каринтии, была создана община, основанная на принципе общности имущества, от которого в других хуттеровских общинах к данному времени вынуждены были отказаться. В связи с этим Клайнсассер вошел в историю братьев как человек, через которого Бог снова «собрал свою общину и она была в целом приведена к своему изначальному состоянию». Члены общины Клайнсассера составили костяк той группы, которая переселилась сначала в Валахию, а в позднее – в Вишенки. Умер 16 октября 1779 года в Вишенках. О нем см.: Klein-Geschichtsbuch. – Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. – S. 264–350, 663.

<sup>18</sup> Йозеф Кур родился около 1714 года. Выходец из Алвинца. 15 августа 1747 года Кур избран «служителем Слова», а 12 октября 1748 года утвержден в этой должности через рукоположение хуттеровского старейшины в Алвинце. С этих пор в течение 46 лет Кур был одним из наиболее выдающихся проповедников и наставников в вере в хуттеровом братстве. Он принимал активное участие в спорах, возникавших между членами братства, всегда выступая в роли защитника традиционных общинных установлений. Неоднократно вступал в дебаты по вопросам веры с католическими священнослужителями, иезуитами. Будучи видным деятелем хуттерова братства, Кур подвергался в Трансильвании преследованиям за веру. С апреля по сентябрь 1763 года был в заключении. В апреле 1764 года снова был арестован и заключен в монастыре в Клаусенбурге (Cluj, Румыния). Попытки иезуитов, католического духовенства и светских властей заставить Кура принять католичество оказались безуспешными. По этой причине в ноябре 1766 года он был выдворен в Галицию (тогда территория Речи Посполитой), и ему под страхом смерти запретили возвращаться в Трансильванию. Тем не менее в 1767 году Кур вернулся и вывел часть хуттеров из Трансильвании в Валахию. Умер 2 мая 1794 года в Вишенках. См.: Klein-Geschichtsbuch. – Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. – S. 350, 351, 357, 390.

Старшины утверждали в «служении Слову» избираемых общиной проповедников — «служителей Слова» (*der Diener des Worts*). В Вишенках «служителями Слова» в 1770—1779 годы были упоминавшийся выше Йозеф Кур, в 1779—1792 — Йозеф Мюллер (*Joseph Müller*)<sup>19</sup>, 1792—1802 — Андреас Вурц (*Andreas Wurz*)<sup>20</sup>. Во главе каждой отрасли братского хозяйства стояли «начальники» (*die Fürgestellten*). Вопросами потребления в вишенской общине ведал эконо (*der Haushalter*). С начала 1770-х годов до 1802 года эту должность занимал Йозеф Клайнсассер (*Joseph Kleinsasser*)<sup>21</sup>.

В 1770-е годы среди проживавших в Вишенках хуттеровых братьев разгорелись дебаты по целому ряду вопросов, касающихся религиозного культа и внутренней жизни общины. В частности, обсуждался вопрос о молитве. Расхождения между различными хуттеровскими общинами (в первую очередь между общинами Кройца и

---

<sup>19</sup> Йозеф Мюллер родился около 1750 года. Выходец из Лентзаха (Каринтия). Его родители, Элизабет и Йозеф Мюллер, в 1755 году вместе с детьми были высланы из Каринтии в Трансильванию. В 1762 году Йозеф Мюллер Старший принял анабаптистское крещение. В 1763 году он стал «служителем повседневных нужд» в хуттеровской общине в Кройце. В 1767 году переселился в Валахию, затем — на Украину. В октябре 1779 года Мюллер был избран общиной «служителем Слова», а 22 марта 1780 года он был утвержден в «служении Слову» Йозефом Куrom посредством возложения рук и исполнял возложенные на него проповеднические обязанности до своей смерти. Умер 2 мая 1792 года в Вишенках. В «Малой книге истории хуттеровых братьев» Мюллер характеризуется как «усердный, богобоязненный и неутомимый человек в духовном и бренном». См.: *Klein-Geschichtsbuch*. — Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. — S. 268—327, 350, 388, 663.

<sup>20</sup> Андреас Вурц родился около 1761 года. 13 мая 1792 года он был избран, а 16 января 1793 года утвержден «служителем Слова». Умер 20 мая в 1810 года в Радичеве Кroleвецкого повета Черниговской губернии в возрасте 49 лет. См.: *Klein-Geschichtsbuch*. — Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. — S. 269, 273, 281, 282, 285—288, 291, 295, 302, 309, 328, 343, 388, 389, 420, 422.

<sup>21</sup> Йозеф Клайнсассер родился около 1739 года. Выходец из Эмлаха (Каринтия). Брат Йоханеса Клайнсассера. В течение 34 лет выполнял обязанности эконома в общине хуттеровых братьев. Его помощником был Якоб Хофер (*Jacob Hofer*). Умер Й. Клайнсассер 30 января 1807 года в Радичеве Кroleвецкого повета Черниговской губернии. См.: *Klein-Geschichtsbuch*. — Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. — S. 268, 412, 422.

Штайна), выходцы из которых собрались в Вишенках, проявились еще в Трансильвании. По сути, речь шла о том, на базе традиций какой общины (Кройца, Штайна или Алвинца) должно было совершиться объединение хуттеровых братьев в Вишенках. Группу, состоящую из выходцев из Кройца, возглавлял Маттис Хофер (Mathies Hofer)<sup>22</sup>. Он настаивал на том, чтобы братья и сестры молились только все вместе, а индивидуальные молитвы были запрещены. Выходцы из Штайна во главе с Мартином Гланцером составляли основу группы, выступавшей за сохранение индивидуальной («обособленной») молитвы. До конца 1770-х годов между спорящими установилось равновесие сил, в результате чего колонисты заняли компромиссную позицию: «тихая» персональная молитва была сохранена в общине наряду с «громкой» общинной (за которой оставался приоритет). Помимо индивидуальных молитв, все

---

<sup>22</sup> Маттис Хофер — один из хуттеровских духовных лидеров. Написал около 30 песен и несколько книг духовного содержания. Отличался хорошим знанием текста Библии. Долгое время был в заключении в Трансильвании. После освобождения в 1773 году присоединился к общине в Вишенках. Хофер в целом ряде случаев выступал в качестве новатора. В «Малой книге истории хуттеровых братьев» его деятельность в целом оценивается как попытка реорганизовать общину «по его собственному разумению», изменить «старые добрые распорядки». Постоянное стремление Хофера ввести новшества привело к серьезному конфликту с общиной. После смерти в 1779 году Х. Клайнсассера позиции Хофера в общине ослабли. Упорно настаивая на своей правоте и не желая воспринимать никаких доводов, он противопоставил себя остальным. В результате на общем собрании большая часть колонистов в Вишенках высказалась за его изгнание. Покинув Вишенки, Хофер перебрался за границу, побывал в Пруссии, Германии, Голландии. Здесь он пытался найти братьев, живущих на принципах общности имущества. В 1781 году им была предпринята попытка примирения с общиной в Вишенках через прусского меннонитского старшину Герхарда Вибе (Gerhard Wiebe), выступившего в роли посредника. В своем письме в Вишенки Г. Вибе просил общину и лично Й. Кура простить Хофера и вернуть обратно этого «бедного брата». Однако вишенские братья не согласились его принять обратно без признания им правоты общины по вызвавшим разногласия вопросам. Отчаявшись найти понимание в Европе, Хофер решил уехать в Америку, но это ему не удалось. В 1786 году он умер. См.: Klein-Geschichtsbuch. — Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. — S. 269, 279, 330, 332–334, 344, 347–349, 351, 354.

члены братства рано утром (перед завтраком) и вечером (перед ужином) должны были собираться, чтобы молиться совместно. Во время утреннего общинного собрания братья и сестры приветствовали друг друга: лица одного пола обнимали друг друга, а лица разного пола подавали друг другу руки. Под руководством старшины общинники произносили молитву, после чего садились завтракать. Во время вечернего общего собрания «служитель Слова» читал вслух псалмы. После молитвы читали две главы из Библии, пели духовные песни, после чего ужинали.

Зачинщиком и наиболее активным участником большинства разногласий в хуттеровской общине был М. Хофер. Большинство членов братства он стал восприниматься как новатор, пытающийся изменить общинные устои. После его изгнания среди колонистов в Вишенках возобладала позиция сторонников сохранения в жизни общины и ее вероучении традиций, восходящих к ранним хуттеровским обычаям. С 1779 года «служителей Слова» освободили от чтения псалмов перед общиной, отменили утреннюю общинную молитву и стали собираться к общей молитве только вечером, в 17 часов<sup>23</sup>.

В 1781 году император Священной Римской империи германской нации, австрийский эрцгерцог Иосиф II издал так называемый толерантный патент, частично предоставлявший свободу вероисповедания. В связи с этим у проживавших в Вишенках хуттеровых братьев появилась возможность возобновления контактов с собратьями по вере, оставшимися на землях Габсбургов. В 1781—1784 годы представителями вишенской общины было совершено пять миссионерских путешествий, во время которых в габсбургских и прусских владениях среди меннонитов и бывших хуттеровых братьев проводилась агитация за переселение в Вишенки. В течение 1781—1783 годов в Вишенки переселились 14 человек из бывших венгерских и трансильванских хуттеровских общин (с территории современной Словакии и Румынии). В 1784 году сюда одновременно прибыли 47 человек из Соботиште (Sobotiště, нем. Sabatisch)<sup>24</sup> и Великих Левар (Velke

<sup>23</sup> Klein-Geschichtsbuch. — Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. — S. 328—349.

<sup>24</sup> Находится в Словакии, близ моравской границы. Хуттеровский братский двор — 1546—1762 годы.

Levare = Lewär, нем. Groß-Schützen)<sup>25</sup>. В 1790 году братский двор в Вишенках пополнился четырьмя выходцами из Германнштадта (нем. Hermannstadt)<sup>26</sup> и Алвинца. В 1782–1783 годы в Вишенки из Пруссии прибыли около 20 меннонитов, однако в 1784 году почти половина из них вернулась обратно. В 1793 и 1795 годах были совершены последние (шестое и седьмое) миссионерские путешествия в Собишце и Лемберг<sup>27</sup>, близ которого проживали находящиеся в контакте с вишенскими хуттеровцами меннониты (выходцы из Пфальца). В 1796 году в Вишенки из Лемберга прибыли 9 меннонитских семей во главе с Якобом Бергтольдом (Jacob Bergthold). Однако между меннонитами и хуттеровцами сразу выявились серьезные разногласия, в том числе по вопросам вероучения. Они привели к тому, что вскоре почти все меннониты покинули Вишенки. Члены хуттеровской общины в Вишенках поддерживали контакты не только с меннонитами, но и с гернгутерами. В результате миссионерских путешествий в Вишенки был привезен ряд старинных хуттеровских книг<sup>28</sup>, способствовавших сохранению традиционных братских устоев.

Каждый член братства в соответствии с вероучением должен был обладать навыками какого-либо ремесла. Хуттеровы братья возрождали в Вишенках традиционные промыслы: ткачество, изготовление шляп, сапожное, столярное, токарное, кожевенное, слесарное, кузнечное дело и т. д. Их продукция отличалась высоким качеством и пользовалась большим спросом среди местного населения<sup>29</sup>.

Сразу после основания колоний на Черниговщине хуттеровцы стремились наладить знаменитое хабанское керамическое производство<sup>30</sup>. В 1785 году ими были разработаны правила, которым

---

<sup>25</sup> Находится в Словакии. С 1588 года – хуттеровский братский двор. История хуттеровской общины в Великих Леварах восходит к 1588 году, когда императорский стольник Бернат Ленбахи и его жена Франческа Белаши-Кюн заключили с хуттеровцами договор о постройке здесь братского двора.

<sup>26</sup> Ныне г. Сибиу, Румыния.

<sup>27</sup> Расположен в Галиции, тогда – провинция Габсбургской империи.

<sup>28</sup> Klein-Geschichtsbuch. – Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. – S. 355–393.

<sup>29</sup> Ibid. – S. 326, 327, 331, 349, 350.

<sup>30</sup> Хабанская керамика – знаменитый центральноевропейский фаянс,

должны были следовать гончары-общинники. В них в качестве обоснования правомерности того или иного установления используются формулировки типа «наши предки строго придерживались этого». Отдавая в определенной мере дань веяниям времени и испытывая некоторое влияние местного гончарства, хуттеровцы никогда не отходили полностью от традиционных, восходящих к концу XVI — первой половине XVII века, технологий, форм и декора изделий.

В 1783 году в Левобережной и Слободской Украине юридически оформляется закрепощение крестьян. В ходе проведенной в связи с этим ревизии были переписаны и проживавшие в Вишенках хуттеровы братья, в результате чего в официальных документах они попадают в число закрепощенных владельческих крестьян. С этого времени члены хуттеровской общины в Вишенках должны были от каждого лица мужского пола (независимо от возраста) платить подушную подать в размере 70 копеек (при этом сверх каждого уплачиваемого рубля следовало доплачивать по 2 копейки). В общей сложности хуттеровцев обязали ежегодно вносить 58 рублей 55 копеек поголовного сбора. Помимо этого, им следовало ежегодно платить поземельные деньги в размере 46 рублей 40 копеек. Вместе поголовный и поземельный сборы составили 104 рубля 95 копеек.

Когда началась Русско-турецкая война 1787—1791 годов, были введены дополнительные поборы, связанные с военными нуждами. Они распространялись и на проживавших в Вишенках хуттеровых братьев. Однако, согласно хуттеровскому вероучению, платить налог на войну «перед Богом равнозначно тому, чтобы самим идти на войну и проливать кровь», что противоречило одному из основных вероисповедных принципов хуттеровых братьев. В связи с этим они обратились к П. А. Румянцеву-Задунайскому с просьбой освободить их

---

производившийся гончарами-хуттеровцами в XVI—XVIII веках в Моравии, Словакии, Трансильвании. В конце XVIII — первой половине XIX века производство постхабанской керамики было налажено колонистами-хуттерами на Черниговщине, где впоследствии его традиции были продолжены и сохранены до 1920-х годов их украинскими преемниками. Название, по всей видимости, происходит от слова «хабаны» (вероятно, словацкий вариант воспроизведения немецкого слова «Haushabener»). Так называли бывших хуттеров, уже обращенных в католическую веру, но какое-то время по-прежнему продолжавших жить на братских дворах («Haushaben»).

от этих платежей, ссылаясь на права, пожалованные им графом в 1770 году. Узнав, что иностранные поселенцы, проживавшие в Вишенках, не желают подчиняться императорскому указу, П. А. Румянцев-Задунайский велел им покинуть его земли. 23 октября 1787 года на общинном собрании было объявлено, что могут быть только два варианта решения проблемы: либо внести налог на войну, либо «покинуть дом и двор и обречь себя на лишения». Каждый должен был обозначить свою позицию. Члены общины решили, что «им лучше принять мучения за Бога и Его истину, чем грешить против Бога и Его заповеди». Следовательно, лучше покинуть Вишенки, чем платить налог на войну. Избежать этого помогло найденное компромиссное решение проблемы. 15 декабря 1787 года с хуттеровыми братьями был заключен договор, согласно которому они обязывались платить графу ежегодно по 150 рублей. В эту сумму входили все причитающиеся с них поборы, вне зависимости от их назначения. За то, на какие цели будут израсходованы эти деньги в дальнейшем, хуттеровы братья с себя ответственность снимали. В будущем какими-либо податями или налогами сверх названных денег их было обещано не облагать.

В 1795 году хуттеровы братья были вновь подвергнуты ревизии. Члены братства осознавали, что их свобода поставлена под угрозу<sup>31</sup>.

В 1796 году, после смерти П. А. Румянцева-Задунайского, Вишенки перешли по наследству его сыну — известному русскому государственному деятелю, дипломату графу С. П. Румянцеву. Вскоре после этого остро обозначился вопрос о статусе хуттеровых братьев. Они считали себя свободными людьми, но в ревизских документах числились как податные души и должны были нести рекрутскую повинность. В октябре 1797 года в Петербург были направлены представители братства Й. Вальднер и Христиан Хофер (Christian Hofer). Они обратились к С. П. Румянцеву с просьбой о подтверждении прав, пожалованных хуттеровым братьям его отцом. Граф отказался это сделать, ссылаясь на то, что официально «вишенские поселенцы» числятся людьми несвободными, обязанными платить поголовные деньги и привлекаться к военной службе.

---

<sup>31</sup> Клаус А. Наши колонии... — С. 24–34; Klein-Geschichtsbuch. — S. 382–393.

В связи с этими событиями 12 ноября 1797 года поверенные хуттеровых братьев подали на имя императора Павла I прошение о подтверждении прав, пожалованных им П. А. Румянцевым-Задунайским, и о предоставлении им на основании манифеста от 22 июля 1763 года льгот как иностранным поселенцам. Речь шла о подтверждении прав свободного исповедания веры, беспрепятственного перехода с одной земли на другую, невмешательства во внутренние дела общины, свободного отправления промыслов, свободы от поставки рекрутов, от принесения присяги, от барщины, от налогов на военные нужды. Император «вишенским поселенцам» (как принадлежащим частному владельцу) в просьбе об уравнивании в правах и привилегиях с «вызванными поселенными на счет короны» меннонитами отказал и распорядился оставаться впредь «на том же самом положении», на каком они были при П. А. Румянцеве-Задунайском.

Чтобы добиться официального оформления своего свободного статуса, избежать закрепощения и получить льготы, аналогичные тем, которые государство предоставляло меннонитам, хуттеровым братьям оставалось только одно — попытаться перейти на государственные земли. Прошение об этом было подано хуттеровцами на имя императора в апреле 1801 года, а уже 22 мая 1801 года Александр I издал именной указ о переселении иностранных поселенцев из Вишенок на казенные земли и предоставлении им прав, пожалованных меннонитам Павлом I грамотой от 6 сентября 1800 года. Начиная с этого времени, в официальных документах проживавшие на Украине хуттеровы братья фигурируют как меннониты<sup>32</sup>.

Переселение осуществлялось весной 1802 года. Деревянные хуттеровские постройки в Вишенках были разобраны и перевезены на новое место. Для нового строительства за казенный счет был выделен лес. Десятая часть нажитого в Вишенках имущества была отдана хозяину имения деньгами, зерном и скотом. 15 июня 1802 года последние хуттеровы братья покинули Вишенки и переселились в местечко Радичев(о) Черниговской губернии (укр. Радичів)<sup>33</sup>, где пре-

<sup>32</sup> Полное собрание законов Российской империи. — Т. XXVI. — СПб., 1830. — № 19887. — С. 656; Российский государственный исторический архив. — Ф. 383. — Оп. 29. — Д. 861; Klein-Geschichtsbuch. — Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. — S. 394—405.

<sup>33</sup> Ныне с. Радичев Коропского района Черниговской области (Украина).

жде располагались их оброчные земли<sup>34</sup>.

В соответствии с предоставленными льготами переселенцам следовало выделить 2860 десятин земли (по 65 десятин на каждое из 44 семейств). Однако хуттеровы братья довольствовались 775 десятинами земли, расположенной по обоим берегам р. Десны. На правом берегу им было предоставлено 463 десятины преимущественно пахотных земель; здесь был возведен братский двор, мастерские, винокурня, ветряная мельница. На левом — 312 десятин леса, лугов и небольшие участки плодородной пахотной земли; здесь они соорудили винокурню и водяную мельницу. С каждой десятины отведенной им удобной земли колонисты платили по 15 копеек ассигнациями в год. Правительство выделило колонистам на обустройство ссуду в размере 4000 рублей (на 10 лет, с началом уплаты в 1806 году). Первоначально в братстве числилось 202 поселенца (женского и мужского пола), в 1810 году — 228, в 1815 году — 241. Хуттеровы братья в Радичеве занимались хлебопашеством, скотоводством, пчеловодством, различными промыслами. Часть изделий использовалась внутри общины, другие шли на продажу. Члены братства разбили большой фруктовый сад и шелковичную плантацию. В январе 1818 года в братском хозяйстве насчитывалось 200 овец, из шерсти которых изготовлялось до 200 шляп в год (75 % — на продажу); 6 ткацких станков (4 вырабатывали ткани для внутренних нужд, 2 — на продажу; пряжа для ткачей изготовлялась хуттеровскими «сестрами»). Старшиной братства в Радичеве был Й. Вальднер. С 1802 по 1810 год проповедником («служителем Слова») был Андреас Вурц. После его смерти в 1810 году проповедником был избран Якоб Вальтер<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Российский государственный исторический архив. — Ф. 383. — Оп. 29. — Д. 440. — Л. 1; Государственный архив Одесской области. — Ф. 6. — Оп. 1. — Д. 50. — 530 л.

<sup>35</sup> Якоб Вальтер (Jakob Walther) родился около 1769 года. Его отец — гончар Якоб Вальтер — прибыл в Вишенки из Сабатиша в 1782 году и в 1783 году вступил в вишенскую общину. Вскоре после этого он перевез в Вишенки из Сабатиша свою семью, в том числе и сына Якоба. 29 мая 1810 года избран «служителем Слова», а 2 января 1811 года утвержден в этой должности Й. Вальднером. В 1817 году Вальтер выступил инициатором раздела имущества Радичевского братства, объяснял свою позицию внутренними непорядками, падением благонравия, низким благосостоянием, несоблюдением

До 1819 года радичевские колонисты по-прежнему придерживались принципа общности имущества и вели коммунитарный образ жизни. Всё их движимое и недвижимое имущество, как до этого в Вишенках, считалось достоянием общины. В общине был строгий распорядок дня. Зимой члены братства выходили на работу в 5 часов, обедали в 11 час. 30 мин., ужинали, когда начинало смеркаться, спать укладывались в 21 час. Летом рабочий день был длиннее. Мужчины и женщины получали ежегодно 2 рубашки, 2 пары обуви и другую одежду по мере необходимости (одежда и обувь изготавливалась общинными мастерами).

Хуттеровцы проживали на братском дворе, обнесенном плетневым забором с запиравшимися на ночь воротами. К 1818 году в Радичеве у хуттеровых братьев было шесть каменных и два деревянных корпуса, а также несколько других небольших построек. Тип жилых построек был своеобразным, отвечающим потребностям коллективистского образа жизни хуттеровцев. Кровли над жилыми корпусами были высокими. Вдоль чердаков проходили коридоры, по обеим сторонам которых располагались небольшие комнаты с отдельными входами. Они служили спальнями для супружеских пар. В больших по размеру комнатах по 12—16 человек жили холостые мужчины, начиная с 15 лет (то есть с того момента, когда они заканчивали обучение и переходили во взрослую возрастную группу, принимали крещение и становились полноправными членами братства). Таким же образом в отдельных помещениях проживали девушки. В особых комнатах отдельно от родителей жили дети. Сразу после появления ребенка на свет женщина переводилась в специальное помещение, где она вместе с другими матерями ухаживала за младенцем до того момента, когда ему исполнялось 1,5 года. Достигшие этого возраста дети отдавались сначала в так называемую «малую школу», потом — в «большую школу». «Малая школа» предназначалась для детей в

---

старинных установлений, которые, по его мнению, скрывались за внешним благочинием. В 1824—1842 годах был старшиной хуттеровых братьев в Черниговской губернии, а в 1843—1855 — в Таврической. Умер в 1855 году в Хуттертале Мелитопольского уезда Таврической губернии. См.: Klein-Geschichtsbuch. — Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. — S. 356—362, 368—375, 373, 375, 421, 425, 444, 445, 663, 679, 785; РГИА. — Ф. 383. — Оп. 29. — Д. 440.

возрасте до 6 лет, «большая» — от 7 до 14 лет. С 1,5 до 4-х лет дети обоего пола жили в одной комнате, с 4-х до 6 лет — в другой; с 7 лет мальчиков и девочек поселяли раздельно. Уход за детьми возлагался преимущественно на пожилых вдов. Обучением и воспитанием занимался учитель из числа колонистов. В ходе обучения дети постигали хуттеровское вероучение, учились читать, писать, считать, получали навыки ремесленного труда. Много внимания уделялось духовному песнопению, которому в первую очередь обучали девочек и женщин. Для молитв была выделена особая комната. Основным методом воздействия на нарушителей заведенного порядка было увещание. Физические наказания не применялись. Самым строгим наказанием было изгнание из общины.

Постепенно среди общинников в Радичеве зрело недовольство сложившимися порядками. Инициатором развернувшегося движения за раздел общественного имущества выступил Я. Вальтер. В августе 1817 года он вместе с сыновьями и братом Дариусом Вальтером отделился от братства и поселился в выстроенном на общинной земле обособленном доме, самовольно взяв часть общинного имущества.

Попытки Й. Вальднера отстоять традиционный образ жизни братства и его единство не увенчались успехом. В январе 1818 года братство в Радичеве посетил коллежский советник Иван Бунин. Предпринятая им попытка вернуть хуттеров к былому единству успехом не увенчалась. 5 июля 1818 года между сторонниками сохранения общности имущества и решившими отделиться от братства 24 семьями было заключено соглашение, в котором оговаривались условия разделения братства. Община обязывалась передать отделяющимся и переселяющимся на другие земли колонистам по 400 рублей на каждую из 24 семей (половину этих денег должны были выплатить сразу, другую — к 1 января 1819 года), 250 рублей на покупку барки для переезда, половину всего имевшегося в братстве скота и три ткацких стана. Отделяющимся семьям было разрешено взять с собою находившуюся в данный момент в их пользовании одежду и орудия ремесленного производства. Община обязывалась обеспечить переселяющихся продуктами на дорогу (12 четвертей муки, 2 четверти круп, 2 пуда соли). Правительство удовлетворило прошение группы хуттеров во главе с Я. Вальтером об их отделении от радичевской общины и переселении в новороссийские менно-

нитские колонии. Осенью 1818 года около 30 семей (143 человека; больше, чем предполагалось сначала) покинули Черниговщину. Отделившиеся от братства должны были следовать до молочанских меннонитских колоний, однако они не успели к наступлению холодов добраться до места назначения и на зиму были расквартированы в Хортицкой и Кронсгартенской меннонитских колониях Екатеринославской губернии. Положение переселенцев усугублялось в связи с невыполнением радичевской общиной обязательств по выплате к 1 января 1819 года оставшейся части причитавшейся им денежной суммы, которую переселенцы планировали использовать на постройку жилищ и хозяйственное обзаведение. Вместо этого в Екатеринослав был прислан рапорт, в котором члены братства предъявляли отделившимся братьям различные претензии<sup>36</sup>.

После отделения части братьев в радичевской общине осталось 20 семейств. Вскоре на братском дворе произошел пожар. Большая часть общинного имущества погибла в огне. В ноябре 1819 года его остатки были разделены между членами братства. Отделившиеся хуттеровцы, учитывая изменившуюся ситуацию, решили вернуться в Радичев для основания на землях братства частных хозяйств. Это им было разрешено на условии аннулирования всех взаимных претензий между радичевскими колонистами. Для управления колонистами был учрежден сельский приказ. Я. Вальтер был назначен «шульцем» (der Schulze), Й. Вальднер оставлен «духовным старшиной». Сельскому приказу вменялось в обязанность произвести уравнительный раздел бывшего братского имущества между воссоединившимися колонистами, заняться постройкой домов и обустройством колонии. Лес, винокурни, мельницы, общественные сады и строения были оставлены во владении общины. После раздела хут-

---

<sup>36</sup> Российский государственный исторический архив. — Ф. 383. — Оп. 29. — Д. 192; 440; 861; Государственный архив Днепропетровской области. — Ф. 134. — Оп. 1. — Д. 278; Klein-Geschichtsbuch. — Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. — S. 411–434, 559–564; Клаус А. Наши колонии... — С. 34–47; Описание меннонитских колоний в России // Журнал министерства государственных имуществ. — 1842. — Ч. 4, кн. 1. — С. 40–41; Authentische Nachricht von den sogenannten Hutterischen Brüdern in der Ukraine (Aus dem Tagebuch eines Reisenden: 1802) // Christliche Zeitschrift für Christen. — 3. Jhrg., 1811. — S. 113–147.

теровцы жили в двух поселениях: Радичев (на правом берегу р. Десны) и Но(е)йдорф (нем. Neudorf)<sup>37</sup>.

Колония в Радичеве располагалась в две улицы на правом берегу р. Десны и была устроена в соответствии с правилами, предписанными Инструкцией о внутреннем управлении колоний. Остатки некоторых строений тех лет сохранились в Радичеве до наших дней. Радичевские колонисты занимались земледелием, садоводством, скотоводством (разводили крупный рогатый скот, овец, свиней). Они одними из первых на Черниговщине стали осваивать шелководство. На правом берегу р. Десны колонистам принадлежали большие шелковичные плантации (в настоящее время насаждения тутовых деревьев не сохранились, о них напоминает лишь бытующий среди местного населения топоним — урочище Шелковица). Радичевские колонисты славились своими искусными гончарами — продолжателями традиций хабанской керамики. Вблизи с. Радичева функционировала гончарная мастерская<sup>38</sup>. После того как хуттеровы братья покинули эти места, в гончарне до 1920-х годов трудились украинские преемники хуттеровцев — представители гончарной династии, основоположником которой был Моисей Пузырь<sup>39</sup>. Инте-

<sup>37</sup> Klein-Geschichtsbuch. — Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. — С. 424—425.

<sup>38</sup> Государственный архив Одесской области. — Ф. 6. — Оп. 1. — Д. 50. — Л. 248 об. — 249, 253, 254, 260.

<sup>39</sup> Об этом подробнее см.: Васильева М. Хабанское керамическое производство и его украинские преемники // Регрес і регенерація в народному мистецтві: Колективне дослідження за матеріалами Третіх Гончарівських читань. — К.: Музей Івана Гончара; Родовід, 1998. — С. 186—199; Васильева М. В., Карпова О. В. Постхабанская керамика в фондах Российского этнографического музея // Экспертиза и атрибуция произведений изобразительного и декоративно-прикладного искусства: Материалы IX научной конференции (26 ноября — 28 ноября 2003 г., Москва) / Под ред. Л. И. Иовлевой, А. В. Углик. — М.: Объединение «Магnum Арс», 2005. — С. 229—237; Васильева М. В. Черниговские Вишенки как центр постхабанского керамического производства последней трети XVIII века // Український керамологічний журнал. — Опишне (Україна): Издательство Государственного музея-заповедника украинского гончарства в Опишне, 2004. — № 4. — С. 60—74; Васильева М. В. Хабанская керамика // Немцы России: Энциклопедия / Редкол.: О. Кубицкая (пред. редкол.) и др. — М.: ЭРН, 2006. — Т. 3:

ресно, что «немецкое» влияние в технологии и декоре гончарных изделий представителей этой династии отчетливо сохранялось на протяжении всего этого времени.

Колония Нойдорф находилась на левом берегу р. Десны, напротив Радичева. Дома в ней стояли в одну линию. Колонисты занимались сельским хозяйством и промыслами. По данным за 1830 год, колонисты Нойдорфа имели 8 лошадей, 87 голов крупного рогатого скота, 60 овец, 75 свиней, 14 плугов, 14 борон, 21 телегу, 30 самопрялок, 5 ткацких станков. Среди них в это время было 5 ткачей, 4 сапожника, 1 портной, 1 мельник, 4 токаря, 1 бондарь.

К 1832 году в Радичеве и Нойдорфе проживало одинаковое количество хуттеровских семей — по 26 в каждом поселении (в Радичеве — 129 человек, в Нойдорфе — 133 человека). В 1840 году в этих колониях с каждой души мужского пола (а к этому времени насчитывалось 153 души) взимались следующие сборы: на устройство путей сообщения — по 30 копеек, на земскую повинность — по 59 копеек, на канал — по 6 копеек, на содержание присутственных мест — по 18 копеек, за мельницу — 51 рубль 50 копеек, поземельных денег — по 15 копеек с десятины. Всего — 247 рублей 34 копейки.

С 1834 года хуттеровцы из Радичева и Нойдорфа ходатайствовали об их переселении в Новороссию. Этот вопрос был окончательно решен лишь в феврале 1842 года. Переселение было обусловлено следующими причинами: увеличение численности колонистов, рост дефицита пахотной земли и выпасов (если в момент поселения хуттеров в Радичеве на одну семью приходилось по 17 десятин земли, то к 1841 году — только по 11 десятин, хотя им полагалось иметь по 65 десятин на семейство); чересполосное с местным населением расположение земельных участков хуттеров (270 десятин пахотной земли, отведенной колонистам-хуттерам в Кролевецком уезде Черниговской губернии, было разделено на 43 чересполосных участка; некоторые

---

П—Я. — С. 696—698; Голосов Н. А. Остатки гончарства и шелководства... — С. 34—35; Зайченко В. В. Скарбниця народних талантів // Народна творчість та етнографія. — 1981. № 6. — С. 96—97; Митці України / Под ред. А. В. Кудрицького. — Київ, 1992. — С. 480—481; Спаська Е. Ю. Пузирьовський посуд (перший етюд з циклу «Чернігівське гончарство») // Українське гончарство: Національний культурологічний щорічник. За рік 1994. — Опішне: Українське народознавство, 1995. — Кн. 2. — С. 375—394.

из них находились на расстоянии 10—15 верст); затруднения в сбыте колонистами ремесленных изделий; удаленность черниговских колоний от близких хуттеровцам в этноконфессиональном отношении меннонитов, у которых можно было найти поддержку. Правительство считало это переселение целесообразным с точки зрения удобства управления меннонитскими колониями, сосредоточенными в одном регионе (напомним, что хуттеровцы с момента их переселения на казенные земли в официальных документах числились как меннониты). К 1841 году хуттеровские колонии на Черниговщине обладали следующим недвижимым имуществом: 49 жилых домов, молитвенный дом, 4 мельницы, 2 школьных здания, хлебозапасный амбар. У них было 19 лошадей, 137 голов крупного рогатого скота и 137 овец. Ими было выращено 927 фруктовых и 1017 тутовых деревьев<sup>40</sup>.

Осенью 1842 года хуттеровцы переселились из Черниговской в Таврическую губернию. На зиму они были расквартированы, а весной 1843 года приступили к обустройству нового поселения в Эйгенфельдской волости Мелитопольского уезда Таврической губернии<sup>41</sup>. Они вырыли колодцы, начали возведение жилых и хозяйственных построек. Переселенцам из Черниговской губернии было выделено около 3300 десятин запасных земель Молочанского меннонитского округа. Участок располагался в степи в 19 км от Мелитополя на р. Ташенак. Его местоположение открывало хорошие возможности для сбыта колонистами ремесленных изделий как в городах Крыма, так и в новых портах Ногайске<sup>42</sup> и Бердянске. Идя

<sup>40</sup> Российский государственный исторический архив. — Ф. 383. — Оп. 29. — Д. 440, 462, 602, 628; Государственный архив Черниговской области. — Ф. 128. — Оп. 1. — Д. 8070. — Л. 2; Д. 6798. — Л. 4—4 об.; Klein-Geschichtsbuch. — Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. — S. 424—436; Васильева М. Гуттерівське братство на Чернігівщині... — С. 75—81; Иностранная колонизация в России // Русский вестник. — 1889. — Т. 202. Май. — С. 213—218; Клаус А. Наши колонии... — С. 34—48, 75; Описание меннонитских колоний в России // Журнал министерства государственных имуществ. — 1842. — Ч. 4, кн. 1. — С. 41—42; Россия: Полное географическое описание нашего Отечества: настольная и дорожная книга для русских людей / Под ред. В. П. Семенова. — СПб., 1903. — Т. 7: Малороссия. — С. 344; Vasiljeva M. The Hutterian Brethren in the Ukraine... — P. 19—21.

<sup>41</sup> Ныне Мелитопольский район Запорожской области Украины.

<sup>42</sup> Ныне г. Приморск Запорожской области Украины.

навстречу желанию колонистов, министр государственных имуществ генерал-адъютант граф П. Д. Киселев 17 января 1843 года отдал Попечительному комитету об иностранных поселенцах Южного края России распоряжение «О наименовании новой колонии Черниговских меннонитов колонией Гуттерталь». Так был основан Х(Г)уттерталь (нем. Huttertal)<sup>43</sup>.

Водворение хуттеровцев на новые земли происходило под надзором Молочанского меннонитского окружного приказа. Существенную помощь попавшим в тяжелое материальное положение переселенцам оказали хортицкие и молочанские меннониты. Процесс их переселения взял под свой личный контроль известный государственный и общественный деятель меннонит Иоганн Корнис (Johann Cornies)<sup>44</sup>. Он добился от правительства разрешения на освобождение хуттеровых братьев на три года от государственных податей и выдачи беспроцентной ссуды в 15000 рублей ассигнациями для строительства домов, в возврате которой в течение шести лет он поручился лично. Хуттеровцы быстро освоились на новом месте. К 1844 году переселенцами при содействии мастеров-меннонитов было построено и заселено 30 «образцовых» домов. В ноябре 1845 года в колонии открылась школа. В 1846 году колонистам удалось погасить долг правительству.

В 1852 году 17 молодых семей из Хуттерталя выделились в колонию Иох(г)аннесру (нем. Johannesruh)<sup>45</sup>. Новое поселение располагалось в Эйгенфельдской волости Мелитопольского уезда на запасных землях Молочанского меннонитского округа, расположенных в 4 км к северу от Хуттерталя, и было названо в честь И. Корниса. В 1857 году в Иоханнесру числилось 1104 десятины земли, 72 души мужского пола, 17 наделенных землею семей и 4 безземельные. Избранные в 1857 году «служителями Слова» Петер Хофер и Якоб Випф (Jakob Wipf), или Якоб Учитель (Jakob Lehrer)<sup>46</sup>, стали руководителями этой общины.

---

<sup>43</sup> Местное название Хуттерталя — «Бородатый нумер». Оно, по всей видимости, появилось по причине того, что, следуя традиции, колонисты-хуттеровцы носили бороды. В 1915 году Хуттерталь переименован в Пришлое.

<sup>44</sup> О нем см., например: Немцы России: Энциклопедия. — М., 2004. — Т. 2. — С. 189—190.

<sup>45</sup> В 1915 году Иоханнесру переименован в Ташенак.

<sup>46</sup> Якоб Випф родился около 1837 года. Был учителем в южноукраинской колонии хуттеров. Посещал известную меннонитскую школу («Hohe

Хуттерталь и Иоханнесру были обустроены по образцу меннонитских колоний. Все постройки были кирпичные, крытые черепицей. Дома с палисадниками стояли в два ряда на одинаковом расстоянии один от другого. Между ними проходила широкая улица. Каждый дом был обращен главным фасадом во двор, а к улице — боковой стеной с двумя окнами. Преобладала следующая планировка жилых помещений: большая прихожая, в конце которой размещалась кухня, разделяла внутренне пространство дома на две половины; одна половина (выходившая окнами на улицу) была разделена деревянной перегородкой на жилую комнату и спальню; другая (обращенная во двор) предназначалась для кладовой и амбара. В комнатах были деревянные или глинобитные полы. Мебель и домашняя утварь отличались непритязательностью. Высокие кровли домов позволяли устраивать под ними складские помещения. Под одной крышей с домом размещалась конюшня. На кухне или в конюшне, как правило, имелся колодец. В глубине двора находилась «клуня» — деревянная постройка с соломенным или камышовым покрытием, предназначенная для молотбы зерна. За «клуней» обычно ставились стога сена и соломы. За ними шли огороды и поля.

Несмотря на внешнее сходство обустройства хуттеровских колоний с меннонитскими, быт хуттеровцев оставался своеобразным. Их одежда отличалась единообразием и простотой. Она изготовлялась общинниками в соответствии с традициями, при этом не допускалось изменение даже малейших деталей ее кроя и отделки. Мужчины носили однобортные сюртуки с отложным воротом, которые застегива-

---

Schule») в Г(Х)альбштадте (Молочная). 29 марта 1857 года избран проповедником в Иоганнесру. Утвержден «служителем Слова» 22 декабря 1857 года, коим был в течение 39 лет. С 1875 года в течение 21 года — старшина. Випф был в числе инициаторов движения за объединение хуттеров на основе общности имуществ, развернувшегося в Иоханнесру и Хуттертале в 1864 году. В 1877 году вместе с тринадцатью семьями из Иоханнесру эмигрировал в Северную Америку. Вместе с П. Хофером основал братский двор (Old Elmspring Bruderhof), который стал материнской колонией «людей учителя» (нем. — die «Lehrer Leut», Lehrerleut). Умер в возрасте 59 лет 6 июня 1896 года. См.: Klein-Geschichtsbuch. — Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. — S. 445, 447, 461, 664; Wipf // Mennonitisches Lexikon. — Karlsruhe (Baden), 1966. — 4. Bd., 53. u. 54. Lieferung. — S. 547.

лись на груди крючками, а полы их доходили почти до колен. Шляпа, брюки и жилет оставались традиционными, но башмаки были заменены сапогами с голенищами выше колен. Мужчины не стригли бороду и усы, носили длинные волосы. На женщинах были традиционные синие (или другого темного цвета) платья. Украшений они не носили. В пище главную роль играли молоко, картофель и фрукты. По будням обычно ели ржаной хлеб. Белый хлеб и мясные блюда считались праздничной едой. Кофе и спиртные напитки хуттеровцы не употребляли. Одним из излюбленных напитков был «прибс» (взвар из пережженных ячменя и ржи). Курение было запрещено. Игры и увеселения не допускались. Во время праздников и по воскресным дням колонисты собирались в молитвенных домах. Были приняты прогулки, общение в тесном домашнем кругу. Приверженцев этой конфессии отличала доброжелательность и постоянная готовность помочь ближнему, независимо от его национальности и веры<sup>47</sup>.

Хуттеровцы в большинстве своем не смогли вписаться в среду меннонитов. Привычные к коллективному быту, они не были готовы к тому, чтобы индивидуально вести хозяйство, обустраивать быт и воспитывать детей. Не случайно во второй половине 1840-х годов среди них началось движение за возврат к общности имуществ, сторонники которого полагали, что возврат к прежнему жизненному укладу будет способствовать духовному единению хуттерова братства и возрождению истинных христианских ценностей.

Я. Вальтер, избранный старшиной еще на Черниговщине, оставался им и в Хуттертале до своей смерти (1855 год), так как у хуттеровцев было принято избирать старшин пожизненно. В 1846 году в

---

<sup>47</sup> Российский государственный исторический архив. — Ф. 383. — Оп. 29. — Д. 551; Д. 602. — Л. 8—16 об., 29—34 об., 62—62 об., 63—64, 66, 76—79, 87—87 об., 92—93 об.; Списки населенных мест Российской империи. XLI: Таврическая губерния. — СПб., 1865; Süddeutsche Warte, religiöses und politisches Wochenblatt. — 1867. — № 19—21; Das Klein-Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder / Hrsg. von A. J. F. Zieglschmid. — Philadelphia, 1947. — S. 436—469, 562—568; Васильева М. В. Исторические судьбы хуттеровских братьев в 1770—1870-е гг. и их отношение к принципу общности имуществ. — С. 61—69; Клаус А. Наши колонии.. — С. 48—55; Clarc B.W. Die Hutterischen Gemeinschaften. — Leipzig, 1929. — S. 31—32; Süddeutsche Warte, religiöses und politisches Wochenblatt. — 1867. — № 19—21.

Хуттертале, помимо престарелого Я. Вальтера, был избран еще один старшина — Йорг Вальднер (Jörg Waldner)<sup>48</sup>, помощником которого был Цахариас Вальтер (Zacharias Walther). Вальднер возглавил движение за возврат к принципу общности имуществ и за восстановление коммунитарного образа жизни, которого хуттеры придерживались до описанного выше раздела общинного имущества в 1819 году. Сторонники обобществления имуществ для доказательства своей правоты ссылались на хуттеровские исторические манускрипты.

Во второй половине 1840-х годов среди колонистов Хуттерталя по данному вопросу выявились серьезные разногласия. С этого времени сторонники возврата к общности имуществ из Хуттерталя настойчиво ходатайствовали перед властями о разрешении поселиться отдельным братским двором. 1 марта 1857 года 33 семьи под предводительством Й. Вальднера покинули Хуттерталь<sup>49</sup> и основали в Екатеринославской губернии близ г. Орехова братский двор Х(Г)уттердорф (нем. Hutterdorf)<sup>50</sup>, купив у помещицы Кушевой за 21000 рублей 1500 десятин земли. Жизнью братского двора в Хуттердорфе руководили старшина Йорг Вальднер и его помощник Цахариас Вальтер, а лидерами хуттертальской общины стали проповедники Давид Хофер (David Hofer)<sup>51</sup> и Мартин Вальднер (Martin Waldner)<sup>52</sup>.

Колонисты в Хуттердорфе были сторонниками общности имуществ. Однако попытка претворения этого принципа в жизнь оказа-

---

<sup>48</sup> Йорг, или Йоргела (Jörgela), Вальднер, родился около 1789 года. Сын Йоханнеса Вальднера. В 1824 году хуттеры на Черниговщине избрали его «служителем Слова». 10 января 1825 года он был утвержден в «служении Слову» старостой Я. Вальтером. Был хуттеровским старшиной в 1846—1857 годах. Умер осенью 1857 года в Хуттердорфе. См.: Klein-Geschichtsbuch. — Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. — S. 269, 425, 442—445, 663—664.

<sup>49</sup> В 1857 году в Хуттертале числилось 255 душ мужского пола, 50 наделенных землею семей.

<sup>50</sup> Ныне с. Кушево (укр. Кушове) Ореховского района Запорожской области Украины.

<sup>51</sup> Давид Хофер родился около 1801 года. В 1839 году избран «служителем Слова». Умер в 1868 году в Шеромете. См.: Klein-Geschichtsbuch. — Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. — S. 443, 445, 447.

<sup>52</sup> Вальднер Мартин в 1857 году избран «служителем Слова». О нем см.: Klein-Geschichtsbuch. — Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. — S. 445, 461.

лась неудачной. Между членами братства начались раздоры. Осенью 1857 года умер Йорг Вальднер. Вскоре после этого общность имуществ в Хуттердорфе была упразднена. Колонисты оказались в тяжелом материальном положении. В 1857 году были избраны новые «служители Слова»: Михаэль Вальднер (Michael Waldner)<sup>53</sup>, Йорг Хофер (Jörg Hofer)<sup>54</sup> и Дариус Вальтер. В 1859 году М. Вальднер снова организовал в Хуттердорфе общину, основанную на принципе общности имуществ. В 1860 году еще одна такая община была создана здесь же Д. Вальтером. Йорг Хофер, первоначально присоединившийся к общине М. Вальднера, впоследствии перешел в общину Д. Вальтера<sup>55</sup>.

Таким образом, к 1860 году в Хуттердорфе имелось два братских двора, основанных на принципе общности имуществ. Между тем в центральной части колонии по-прежнему проживали единоличные хозяева, и сторонники общности имущества считали, что такое соседство вредно для их сообщества.

В связи со сложившейся ситуацией в конце 1860-х годов община М. Вальднера приобрела в Александровском уезде Екатеринославской губернии (ныне территория Запорожской области), в 15 км от Хуттердорфа, участок земли, где был обустроен новый братский двор Шеромет (Scheromet). Образ жизни проживавших здесь колонистов был основан на традиционных коммунитарных принципах, восходящих к традициям моравских общин хуттеровых братьев XVI века<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> Вальднер Михаэль родился 16 января 1834 года. В 1857 году избран, а в 1859 году утвержден «служителем Слова». В 1859 году основал братскую общину в Хуттердорфе, в конце 1860-х годов — братский двор Шеромет, в 1874 году — братский двор в США. Умер 13 октября 1889 года. О нем см.: Klein-Geschichtsbuch. — Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. — S. 445, 465, 819.

<sup>54</sup> Хофер Йорг родился в 1816 году. Умер 1 мая 1882 года. О нем см.: Klein-Geschichtsbuch. — Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. — S. 445, 664, 802.

<sup>55</sup> Das Klein-Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder / Hrsg. von A. J. F. Zieglschmid. — Philadelphia, 1947. — S. 444–460; Васильева М. В. Исторические судьбы хуттеровских братьев в 1770–1870-е гг. и их отношение к принципу общности имуществ. — С. 61–69; Клаус А. Наши колонии... — С. 52; Clarc B.W. Die Hutterischen Gemeinschaften. — Leipzig, 1929. — S. 32.

<sup>56</sup> Das Klein-Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder. / Hrsg. von A. J. F. Zieglschmid. — Philadelphia, 1947. — S. 447–461; Васильева М. В. Исто-

В 1864 году движение за установление общности имуществ возобновилось в Хуттертале и Иоганнесру. В числе его инициаторов были хуттертальцы М. Вальднер, Д. Хофер, Самуэль Клайнсассер (Samuel Kleinsasser)<sup>57</sup>. Постепенно 23 хозяйства из колоний Хуттерталь и Иоганнесру объединились в одну общину, основанную на принципе общности имуществ. Частные дома членов общины были обобществлены. Они стали использоваться как общинные столовые, детские помещения, общественные мастерские и т. п. Бывшие частные хозяйства колонистов, превращенные в общественное достояние, изначально не были компактной группой построек, поэтому в функционировании общины как единого хозяйственного организма возникали значительные затруднения. Неприспособленность бывших частных домов отдельных семей для целей, которым они должны были служить после обобществления, также создавала значительные неудобства. Потребовавшиеся перестройки старых и сооружение новых строений вели к дополнительным материальным затратам. Несмотря на предпринятые усилия, хуттеровы братья в Иоганнесру не смогли прийти к истинному единению. Значительная их часть была воспитана в условиях частной собственности, поэтому нормы общежития прививались с большим трудом (особенно среди женщин). Кроме того, обобществление имуществ не было самоцелью. Его сторонники полагали, что оно приведет к духовному единению братства, укрепит его, возродит истинные христианские ценности. Однако этого не произошло. Летом 1868 года общинники из Хуттерталя<sup>58</sup> и Иоганнесру осуществили раздел общинного имущества и вернулись к жизни отдельными семьями. Сторонники общности имуществ С. Клайнсассер и Д. Хофер, оставаясь в Хуттертале, фор-

---

рические судьбы хуттеровских братьев в 1770–1870-е гг. и их отношение к принципу общности имуществ. — С. 61–69; Clarc B.W. Die Hutterischen Gemeinschaften. — Leipzig, 1929. — S. 32.

<sup>57</sup> Самуэль Клайнсассер родился в Вишенках на Черниговщине в 1813 году, умер в 1885 году в Пенсильвании.

<sup>58</sup> К 1864 году в Хуттертале было 47 дворов, 368 жителей, сельское училище, два кирпичных завода. В 1865 году на должность «служителя Слова» был избран Михаэль Шталь. В октябре 1867 года он стал старостой в Хуттертале.

мально присоединились к хуттердорфской общине Михаэля Вальднера. Впоследствии С. Клайнсассер со своей семьей переселился в новую колонию Шеромет.

В конце 1860-х годов несколько семей из Хуттерталя и Иоганнесру основали на территории Екатеринославской губернии поселение Но(е)йх(г)уттерталь (нем. Neu-huttertal)<sup>59</sup>. Поселившиеся здесь являлись сторонниками частной собственности. Их лидерами были Пауль Четтер (Paul Tschetter)<sup>60</sup> и Йозеф Випф (Joseph Wipf).

Члены хуттерова братства подчинялись требованиям властей только тогда, когда они не вступали в противоречие с их вероисповедными принципами<sup>61</sup>. В противном случае они предпочитали покинуть территории, на которые распространялось действие законов, вступающих в противоречие с их убеждениями. Члены братства, согласно хуттеровскому вероучению, не должны были принимать участие в деятельности органов государственного управления, платить военные налоги, присягать, служить в армии.

Принятие в 1871 году в связи с проводимыми государственными реформами «Правил об устройстве поселян-собственников», к которым с этого времени причислялись колонисты, лишало их на

---

<sup>59</sup> В «Малой книге истории хуттеровых братьев» упоминается другое название этого поселения — Дабрич(ш)а (Dabritscha, Dabrischa), которое, по-видимому, происходит от имени прежнего собственника земли. См.: Das Klein-Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder / Hrsg. von A. J. F. Zieglschmid. — Philadelphia, 1947. — S. 447–460.

<sup>60</sup> 30 января 1866 года Пауль Четтер был избран хуттерами на должность учителя (нем. «ins Lehramt»), а 10 июля того же года он был в ней утвержден меннонитским старшиной Петером Веделем (Peter Wedel). Впоследствии в числе хуттеровцев из Нойхуттерталя переселился в США. Обосновался в штате Южная Дакота, недалеко от братского двора, основанного выходцами из Хуттердорфа (Wolf Creek Bruderhof), как единоличный хозяин. О нем см.: Klein-Geschichtsbuch. — Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. — S. 373, 422, 444, 447, 454, 455.

<sup>61</sup> Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder: Ein Sprachdenkmal aus frühneuhochdeutscher Zeit / Hrsg. von A. J. F. Zieglschmid. — Ithaca, New York, 1943; Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter / Hrsg. von L. Müller. — Leipzig, 1938. — T. I. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. Bd. XX); Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter / Hrsg. von R. Friedmann. — Gütersloh, 1967. — T. 2.

территории Российской империи прежнего особого статуса и было воспринято как наступление на права иностранных поселенцев.

В 1873 году Пауль Четтер и его внук Лоренц Четтер (Lorenz Tschetter) вместе с группой меннонитов совершили поездку в Северную Америку с целью выяснения возможности переселения туда из России их единоверцев.

Введение в России в 1874 году всеобщей воинской повинности окончательно убедило пацифистов-хуттеровцев в необходимости эмиграции. В 1874 году они покинули Шеромет и Хуттердорф, в 1874–1875 годы – Нойхуттерталь, в 1876 году – Хуттерталь, в 1876–1877 годы – Иоганнесру. Первые североамериканские поселения хуттеровых братьев были основаны в штате Южная Дакота (Bon Homme Bruderhof, Wolf Creek Bruderhof, Old Elmspring Bruderhof).

Вековая история хуттеровых братьев, связанная с их пребыванием на территории Российской империи, убеждает в мощном, можно сказать, определяющем, влиянии на их уклад жизни основных вероисповедных принципов, проповедуемых представителями этой конфессии. Вероучение определило своеобразный коммунитарный образ жизни хуттеровых братьев, ставший их важнейшим отличительным признаком по сравнению с представителями других анабаптистских течений.

С. В. Кретинин (Воронеж)

**Карл Каутский как историк христианства и католической церкви**

Среди разносторонних интересов признанного теоретика международной социал-демократии Карла Каутского особое место занимает история христианства и христианской церкви, а также Реформации в Европе.

Обращение к данной проблематике было связано как со стремлением Каутского сформулировать марксистскую версию истории христианства, так и с его личными переживаниями. Дело в том, что сам Каутский происходил из религиозной семьи, в частности его дедушка и бабушка по отцовской линии были набожными католиками, а сам Каутский провел несколько лет в монастыре.

Первые публикации по проблемам происхождения христианства Каутского относятся к 1883—1885 годам<sup>1</sup>. Интерес к этой теме определялся для него двумя основными взаимосвязанными причинами. Первой из них следует назвать необходимость оценить последствия «культуркампа» Бисмарка 1872—1876 годов, в результате которого роль и значение католической церкви усилились, а не уменьшились, как рассчитывал Бисмарк. Вторая причина была связана как раз с тем, что социал-демократам было необходимо объяснить воспитанным в религиозном духе рабочим суть и смысл своей антицерковной, атеистической позиции. Об этом писал Энгельс в 1882 году, подчеркивая, что от религии нельзя просто и быстро отделаться, объявив ее бессмыслицей, а «необходимо прежде суметь объяснить ее происхождение и ее развитие, исходя из тех исторических условий, при которых она возникла и достигла господства»<sup>2</sup>. Другой товарищ К. Каутского Ф. Меринг указывал, что рабочий в борьбе за свои права инстинктивно использует формулировки христианского коммунизма, «охотно вспоминает о первобытном христианстве»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См., например: Kautsky K. Die Entstehung der biblischen Urgeschichte // Separat-Abdruck aus «Kosmos». — 188. — S. 201—214.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 19. — С. 307.

<sup>3</sup> Меринг Ф. История германской социал-демократии. — М., 1907. — Т. 4. — С. 134.

Таким образом, Каутскому предстояло решить две основные, взаимосвязанные задачи: создать историческое исследование о происхождении христианства с позиций марксизма и осветить точку зрения социал-демократии на христианскую религию. В этой ситуации Каутскому было крайне сложно создать объективную, беспристрастную картину возникновения и начальной истории христианства (что он и сам подчеркивал неоднократно). Более того рискнем утверждать, что Каутский ставил своей задачей создать не объективное историческое исследование, а именно политически ангажированную работу. Однако высокий уровень исполнения задуманного позволил Каутскому создать одно из лучших своих произведений — «Происхождение христианства», считающееся и поныне классическим историческим исследованием на эту тему.

Свои исторические исследования Каутский формировал по принципу накопления материала: сначала это были небольшие статьи (например, опубликованные Каутским в 1880-е годы в «Космосе»), затем, по мере разработки темы, появлялись отдельные брошюры. Так, в 1902 году Каутский опубликовал небольшую книгу «Социал-демократия и католическая церковь», которая и легла в основу его «Происхождения христианства»<sup>4</sup>.

Особо следует подчеркнуть источниковедческий характер работы: Каутский сумел проанализировать основные источники по истории христианства, разделив их на языческие и христианские и акцентировав внимание на трактовке образа Христа в источниках и литературе.

Следуя традиционной материалистической схеме, Каутский начинал рассмотрение истории христианства с характеристики социально-экономической обстановки, в которой оно возникло. Он писал: «Основу способа производства тех стран, что входили в состав Римской империи, составляло крестьянское сельское хозяйство и, хотя и в меньшей степени, ремесло и торговля. Производство было направлено, в основном, на удовлетворение собственных потребностей. Товарное производство было еще слабо развито»<sup>5</sup>. Про-

---

<sup>4</sup> Kautsky K. Die Sozialdemokratie und die katolische Kirche. — Б., 1902.

<sup>5</sup> Ders. Die Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung. — Stuttgart, 1908. — S. 26.

должая характеристику античного хозяйства, Каутский акцентировал внимание на отсутствии свободного найма рабочей силы, что предопределяло широкое распространение рабства. При этом он подчеркивал, что рабовладение означало не прогресс, а регресс с технической точки зрения, ибо рабы не были заинтересованы в результатах своего труда. Тем самым человечество оказалось в экономическом «тупике», выход из которого был найден, по мнению Каутского, в хозяйстве свободных германцев<sup>6</sup>.

Именно экономическая несостоятельность рабского хозяйства вела, по Каутскому, к резкой социальной дифференциации общества: на одном его полюсе оказались представители господствующего класса, «часть которого вырождалась», а на другом — «все увеличивающаяся армия рабов, с которыми обращались хуже, чем с выючными животными». Близким к рабам Каутский находил положение и сотен тысяч свободных граждан и вольноотпущенников, разорявшихся земледельцев, нищавших ремесленников, люмпен-пролетариев, которые «в экономическом плане являлись лишними людьми в обществе»<sup>7</sup>. Этих людей Каутский объединял понятием «пролетариат», подчеркивая неаутентичность его с пролетариатом в классическом понимании слова. При этом надо отметить, что Каутский относил к античному пролетариату те слои населения, что были вычеркнуты из экономической жизни общества, а именно — из производства, или играли в нем малозначительную роль.

Каутский специально остановился на сущности классовой борьбы в Римской империи, подчеркивая, что ни люмпен-пролетариат, ни близкие к нему по своему социальному положению крестьянство и ремесленники не стремились создать «новый, более совершенный способ производства». Их примитивно-коммунистические идеалы состояли в перераспределении общественных благ в свою пользу путем ограбления господствующего класса<sup>8</sup>. Именно эти слои населения, по Каутскому, составили затем социальную базу христианства как одного из проявлений раннекоммунистических учений (христи-

---

<sup>6</sup> Ders. Die Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung. — Stuttgart, 1908. — S. 57, 69.

<sup>7</sup> Ibid. — S. 53, 54.

<sup>8</sup> Ibid. — S. 55.

анский коммунизм). Тем самым Каутский стремился показать, что христианство с самого начала выражало настроения отнюдь не прогрессивных слоев общества. Этим он пытался дезавуировать христианскую религию, лишить историю ее возникновения героического налета и разоблачить основные христианские догматы с марксистской точки зрения. Хотя Каутский признавал при этом схожесть коммунистических идеалов раннего христианства и социал-демократии, подчеркивая, что по мере развития христианства, его выхода за пределы Палестины и превращения в господствующую религию это сходство быстро исчезало.

Обратим внимание на оценку Каутским рабов, которые в его изложении предстают подавленной, дезорганизованной, озлобленной, мстительной толпой, но отнюдь не классом, способным на организованное сопротивление рабовладельцам. У Каутского вообще практически ничего не говорится о прогрессивности классовой борьбы рабов, а сама борьба больше характеризуется с точки зрения противостояния «христиан-пролетариев» и богатеев. Тем самым Каутский дистанцировался от марксистского тезиса о том, что «свободный и раб, патриций и плебей, помещик и крепостной, мастер и подмастерье, короче, угнетающий и угнетаемый находились в вечном антагонизме друг к другу, вели непрерывную, то скрытую, то явную борьбу, всегда кончавшуюся революционным переустройством всего общественного здания или гибелью борющихся классов»<sup>9</sup>.

Следует отметить, что анализ Каутским классовых противоречий в античном обществе был сосредоточен на характеристике социально-экономических условий, в которых возникло христианство, и его социальной базы. Он не видел прогрессивности рабовладельческого хозяйства по сравнению с первобытнообщинным строем, а борьба рабов и рабовладельцев не нашла должного внимания на страницах «Происхождения христианства». Каутский туманно выражался относительно условий, при которых произошел переход к феодализму, связывая его, в частности, с натиском варварских племен в период Великого переселения народов. Более конкретно об этом он писал в «Предшественниках новейшего социализма», указывая, что именно германцы привели к образованию новых государств

---

<sup>9</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 4. — С. 420.

и нового социального строя<sup>10</sup>. В этой работе, а также в «Происхождении христианства» Каутский сделал несколько ремарок относительно возникновения современного государства, которые были им развиты в работах 1920—1930-х годов в духе «теории завоевания».

Каутский детально проанализировал исторические обстоятельства возникновения христианства и его эволюцию от ранних общин к признанной государством религии. Он справедливо указывал на изначальный демократизм новой религии, ее «пролетарский характер», подразумевая под пролетариями совокупность низших слоев римского общества (но без рабов). В одной из своих статей, вышедших по теме происхождения христианства, Каутский вообще писал, что «массовым носителем раннехристианского коммунизма был люмпен-пролетариат»<sup>11</sup>. При этом он верно отметил тот факт, что новая религия не могла стать основой для возникновения нового, более прогрессивного социального строя. Но он признавал, что христианство дало новую общественную идеологию, которая многое заимствовала из философии периода Римской империи, в частности растерянность, легковерие, лживость, безнадежность<sup>12</sup>.

Здесь следует отметить, что Каутский разделял ряд ошибочных утверждений, свойственных современной ему историографии Античности. В первую очередь речь идет о преувеличении роли люмпен-пролетарских и низших слоев — «развязной толпы, ... составлявшей римский "народ"»<sup>13</sup>, — как писал о них Каутский в одной из своих ранних работ, — и о неверной оценке степени распространения свободного наемного труда<sup>14</sup>.

Для Каутского было характерно использование современных ему терминов для объяснения явлений прошлого. Применительно к Античности он регулярно использовал такие понятия как «пролетариат», «абсолютизм», «наемный труд». Тем самым он допускал ак-

---

<sup>10</sup> Kautsky K. Die Vorläufer des neueren Sozialismus. — B., 1947. — Bd. 1. — S. 69—70.

<sup>11</sup> Die Neue Zeit. — 1903/1904. — Bd. 2. — S. 261.

<sup>12</sup> См.: Kautsky K. Die Ursprung des Christentums. — S. 112—113.

<sup>13</sup> Jahrbuch für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. — 1881. — S. 139.

<sup>14</sup> Отметим в этой связи критику данных положений Каутского германским историком Гансом Клофтом. См.: Kloft H. Karl Kautsky und die Antike // Marxismus und Demokratie. — S. 344.

туализацию исторических процессов, за которую его критиковали. Так, отечественные авторы акцентировали внимание на попытках «описания прошлой истории в марксистских понятиях»<sup>15</sup>.

Правда, в эти понятия Каутский вкладывал конкретно-исторический смысл, не проводя прямых аналогий и не видя преемственности между «пролетариатом» Античности и Средневековья и современным ему индустриальным пролетариатом. В защиту Каутского следует сказать, что практически все германские историки Античности второй половины XIX — начала XX века также разделяли и отстаивали определенные политические идеалы и пристрастия (например, Т. Моммзен был либералом). Поэтому одной из главных своих задач Каутский считал опровержение их тенденциозной трактовки тех или иных событий античной, прежде всего — римской, истории. Например, Каутский негативно оценивал Цезаря и многих других видных правителей Рима, в которых современные ему буржуазные историки видели идеал правителей. Он резко критиковал апологетов античной демократии, указывая на ее крайне ограниченный, призванный закрепить господство правящих слоев характер. То же можно сказать и о развитии в Древнем мире ростовщичества, при характеристике которого у Каутского просматривались прямые аналогии с банковской системой современного ему капитализма, а также о захватнической политике Римской империи, которая у Каутского сопоставима с империалистической политикой ведущих капиталистических держав. Показательно, что оба эти явления (захватническая политика и ограбление римских провинций и широкое распространение ростовщичества) Каутский считал, наряду с рабовладением, главными факторами, обусловившими кризис и разрушение Римской империи. Тем самым Каутский проводил параллели с современным ему капитализмом, который, по его мнению, ждала та же участь, что и Древний Рим.

Отметим, что Каутский делал большие различия между античной культурой и культурой Древнего Востока. Он писал, что Малая Азия, Междуречье, Индия и Китай достигли «высокой степени развития культуры в то время, когда Европа находилась еще в состоя-

---

<sup>15</sup> Эрзин Г. И. Карл Каутский и его книга «Происхождение христианства» // Каутский К. Происхождение христианства. — М., 1990. — С. 19.

нии глубокого варварства. Туда эта культура прокладывала себе путь из долин Евфрата и Нила, через Сирию и Малую Азию. В Греции эта культура достигла высшего подъема и отсюда распространилась еще дальше, на восток и запад. Но Греция и Рим, а также их западные и северные владения не сумели удержаться на достигнутом ими высоком культурном уровне. В то же время оказавшийся в сфере римско-эллинской культуры Восток — Малая Азия, Сирия, Египет и Месопотамия — сумели сохранить свою культуру»<sup>16</sup>. Каутский тем самым придерживался точки зрения о том, что Древний Восток был колыбелью человеческой цивилизации, откуда она распространилась, в том числе, и на район Средиземноморья. Он также указывал на культурное превосходство средневекового Востока над средневековым Западом. Однако богатства Востока привлекали завоевателей. Каутский отмечал, что большинство их, например, арабы, «какими бы варварами они не были в период вторжения», в итоге приспосабливались к культуре завоеванных стран. Исключение он видел в турках-османах, которые стремились «к добыче новых богатств не посредством расширения торговли, а путем военной экспансии». В итоге европейцы были вынуждены искать иные пути для торговли с Азией. Каутский подчеркивал, что «господство османов дало толчок техническим изобретениям и колонизации», что, в итоге, привело к формированию капиталистических отношений<sup>17</sup>.

Здесь вполне уместно остановиться на отношении Каутского к понятиям «античный способ производства», введенный Марксом, и «античный капитализм», широко бытовавшим во времена Каутского среди историков<sup>18</sup>. Каутский не использовал понятия «античный способ производства» (хотя и ссылаясь на ту работу Маркса, где

---

<sup>16</sup> Kautsky K. Nationalstaat, imperialistischer Staat und Staatenbund. — Nürnberg, 1915. — S. 58.

<sup>17</sup> Ibid. — S. 59, 60.

<sup>18</sup> Например, Т. Моммзен подразумевал под развитием капитализма в Риме широкое распространение «денежного дела» и внешней торговли. «Стремление к приобретению богатства, к увеличению своего благосостояния охватило мало-помалу всю нацию. Считалось долгом совести и порядочности аккуратно вести свои денежные дела и увеличивать, а не прожигать полученное наследство», — писал он (Моммзен Т. История Рима. — СПб., 1993. — С. 117).

была дана характеристика этого понятия — «К критике политической экономии»). Более того он не уделил специального внимания разбору взглядов Маркса на природу производительных отношений в античную эпоху. Точнее, Каутский использовал выводы Маркса при оценке им сущности и содержания античного капитализма — понятия, использованного Каутским достаточно часто.

В 1912 году в издательстве Дица вышла книга итальянского историка Д. Сальвиоли «Капитализм в древности. Исследования по истории римской экономической истории», к которой Каутский написал введение<sup>19</sup>. На основе данных Сальвиоли Каутский построил свои рассуждения об «античном капитализме» и в «Происхождении христианства», возражая итальянскому автору, что «тем не менее античный капитализм вел к совершенно иным последствиям, нежели современный». Каутский указывал на схожесть методов «первоначального накопления капитала» античного и современного капитализма (используя данные Маркса). Он подчеркивал, что античный капитализм так и не смог создать условий для построения нового, более прогрессивного способа производства. Современному же капитализму, по мнению Каутского, это удалось<sup>20</sup>.

К числу важнейших постулатов исторической концепции Каутского относится обоснование того, что происхождение и ранняя история христианства может быть объяснена независимо от вопроса об историческом существовании Иисуса Христа. Он достаточно часто оговаривался, что не существует стопроцентных доказательств жизни и деятельности Христа, что Евангелии вполне могли описывать вымышленные события и пр. Каутский нарисовал яркую картину разложения общества и нравов эпохи поздней Римской империи, которой могли бы позавидовать О. Шпенглер, А. Тойнби. Особое внимание было уделено социально-экономической и общественно-политической обстановке на родине христианства — Палестине. Всё это позволило Каутскому создать весьма достоверную картину того времени, когда происходило зарождение и становление раннего христианства. В то же время взгляды Каутского на предмет исследо-

---

<sup>19</sup> См.: Kautsky K. Vorrede // Salvioli J. Der Kapitalismus im Altertum. Studien über die römische Wirtschaftsgeschichte. — Stuttgart, 1912.

<sup>20</sup> См.: Kautsky K. Die Ursprung des Christentums. — S. 94–95.

вания носили следы политико-идеологической тенденциозности. Это касалось не только обоснования реакционной сущности современной церкви, но и затрагивало параллели между христианством и международным рабочим движением. Вслед за Энгельсом Каутский признавал, что между первоначальным христианством и I Интернационалом было много общего, что рабочее движение по мере своего развития должно, подобно христианству, создавать «профессиональную бюрократию» для нужд партии, профсоюзов и т. п. Означало ли это, что социал-демократия ожидала в итоге судьба христианства, во главе которого встала церковная аристократия во главе с иерархами? На это вопрос Каутский дал однозначно отрицательный ответ, указывая, что между современным рабочим движением и христианством были существенные отличия, связанные с качественными отличиями между современным индустриальным пролетариатом, на плечах которого покоится все общество, и незначительным и паразитировавшим античным пролетариатом. Каутский подытоживает, что «социал-демократия ни в коем случае не может повторить путь, по которому шло развитие христианства, и что нет никаких оснований опасаться, будто из рядов социал-демократии выйдет новый класс господ»<sup>21</sup>.

Таким образом, Каутский разделял и пытался обосновать типичную для марксистов точку зрения о кардинальном отличии социал-демократии от всех других политических партий и общественных организаций. Слова Каутского, подкрепленные соответствующей научной аргументацией, в то время звучали весьма убедительно и должны были производить соответствующее впечатление на простых социал-демократов. Отметим также, что сама работа Каутского не носила антицерковного характера. Она не пропагандировала атеизм, не призывала рабочих к отказу от религиозных убеждений.

«Происхождение христианства» сам Каутский с полным основанием считал составной частью своих исследований по истории социализма, называя эту книгу в одном ряду с «Предшественниками новейшего социализма»<sup>22</sup>. Действительно, несмотря на то, что «Происхождение христианства» было написано Каутским гораздо позд-

---

<sup>21</sup> Kautsky K. Die Ursprung des Christentums. — S. 279.

<sup>22</sup> См.: Kautsky K. Die Vorläufer des neueren Sozialismus. — Bd. 1. — S. 12.

нее, это исследование как по стилю, так и по духу является неотъемлемой частью исторической концепции Каутского, заложенной в годы пребывания в Лондоне.

История католической церкви и христианства нашла отражение также и в поздних произведениях Каутского 1920—1930-х годов. В их центре — история противостояния католического духовенства и реформационных (коммунистических) учений и движений. В частности, он выделял древнехристианский коммунизм, относимый к библейским временам и периоду Римской империи, монастырский и еретический коммунизм, который он противопоставлял папству и верховному католическому духовенству. К представителям еретического коммунизма он относил различные секты и ранние реформационные движения (вальденсы, беггарды, лолларды, табориты, анабаптисты и др.). Среди прочего, одной из главных задач своих исторических работ Каутский считал защиту раннекоммунистических учений и движений от несправедливых, по его мнению, нападок и обвинений в развертывании террора, внедрении многоженства и пр. Наибольшее внимание Каутского привлекала история Реформации, а наиболее крупными представителями утопического коммунизма он считал Томаса Мора и Томаса Мюнцера, которые представляли, по его мнению, «две части социалистического движения» того времени: Мор квалифицировался им как коммунистический идеолог-утопист, а Мюнцер — как социалист-практик, один из первых революционеров<sup>23</sup>.

Политика иерархов церкви виделась Каутскому одной из главных причин раздробленности Германии. Он часто повторял мысль о том, что Германская империя, возникшая на руинах Западной Римской империи, была объединена во многом через католическую церковь. Но по мере откола Италии от Германии наблюдается и раскол в самой Германии. Последняя попытка централизовать Германию происходила в правление Гогенштауфенов (1211—1250), и Каутский находил символичным, что именно в борьбе за Неаполь погиб последний из этой династии Конрад (1268 год)<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Kautsky K. Sozialisten und Krieg. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus von den Hussiten bis zum Volkerbund. — Prag, 1937. — S. 37.

<sup>24</sup> Ders. Krieg und Demokratie. Eine historische Untersuchung und Darstellung ihrer Wechselwirkung in der Neuzeit. — Bd. I.: Revolutionskriege. — B., 1932. — S. 366.

Каутский указывал также на особую роль христианской церкви в истории его исторической родины — Чехии. Он писал: «С 1419 по 1458 год чехи имели особую республику, в которой налицо были все те классовые противоречия, которые с тех пор двигают миром. Именно здесь возникли первые коммунистические общины, образованные не на аграрной, а на индустриальной почве, в частности в Таборе»<sup>25</sup>. Позднее Каутский подчеркивал, что именно чехи первыми свергли власть католической церкви, что именно эта страна была «островом религиозной толерантности в католическом океане»<sup>26</sup>.

«Гуситский король» Иржи из Подебрад рассматривался Каутским как возможный кандидат на императорский трон. Но под турецким натиском чехи были вынуждены искать защиты у австрийских Габсбургов. Вместе с защитой они получили новые проблемы, связанные с тем, что Габсбурги выступали на стороне католиков и стремились установить в Чехии абсолютизм. Каутский традиционно разделял историю Чехии на до- и побелогорский периоды, считая, что после 1620 года начинается период реакции, мести Габсбургов, когда народ оказался погружен в невежество, неверие и жестокость, а «чешский язык оказался сведен до положения языка прислуги, крестьян, кучеров»<sup>27</sup>. Тем не менее засилье католической реакции и абсолютизма Габсбургов не смогло уничтожить чешскую нацию и чешскую культуру.

Таким образом, Карл Каутский на протяжении длительного периода, с 1880-х по 1930-е годы, уделял пристальное внимание истории христианства, роли католической церкви и антикатолических учений и течений в истории античной и средневековой Европы. Он создал первое в марксистской историографии целостное изложение истории христианства, само происхождение которого он попытался объяснить, исходя из социально-экономических факторов. На этой базе он формулировал свои взгляды по истории Реформации, Германии и Европы в целом.

---

<sup>25</sup> Ders. Krieg und Demokratie. Eine historische Untersuchung und Darstellung ihrer Wechselwirkung in der Neuzeit. — Bd.1.: Revolutionskriege. — B., 1932. — S. 412

<sup>26</sup> Kautsky K. Sozialisten und Krieg... — S. 670.

<sup>27</sup> Ders. Krieg und Demokratie... — S. 415.

А. В. Афонюшкина (Воронеж)

**Проблемы реформационного движения и религиозных войн во Франции  
в научном наследии И. В. Лучицкого**

Иван Васильевич Лучицкий (1845—1918) — видный русский историк, один из основателей «русской школы» в изучении истории Нового времени<sup>1</sup>. С 1869 по 1908 год он преподавал в Киевском университете, его учениками были Д. М. Петрушевский, В. К. Писковский, Е. В. Тарле<sup>2</sup>. В связи с 50-летием научной деятельности И. В. Лучицкому посвящен отдельный номер «Научного исторического журнала»<sup>3</sup>. Автором нескольких некрологов Лучицкого стал профессор Петроградского университета Н. И. Кареев<sup>4</sup>.

Историографические оценки творчества И. В. Лучицкого даны в работах ряда советских историков. Исследователи научного наследия И. В. Лучицкого, подходившие к нему с марксистскими мерками, анализировали, главным образом, труды по истории западноевропейской общины и по проблемам истории крестьянства накануне Французской революции 1789 года, принесшие ученому мировую славу и признание<sup>5</sup>. Б. Г. Вебер, предпринявший попытку рассмотреть взгляды киевского профессора на проблемы Реформации и религиозных войн во Франции XVI века, основное внимание сосредоточил на критике взглядов И. В. Лучицкого, недооценивавшего роль широких народных масс в ходе реформационного движения и религиозных войн во Франции XVI века, в революционном преобразовании западноевропейского общества в целом<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Бузескул В. П. Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века. — Л., 1929. — Ч. 1. — С. 188.

<sup>2</sup> Гутнова Е. В. Историография истории Средних веков (середина XIX в. — 1917 г.). — М., 1974. — С. 273.

<sup>3</sup> См.: Научный исторический журнал. — 1914. — № 4.

<sup>4</sup> Кареев Н. И. И. В. Лучицкий // Известия Российской академии наук. — 1918. — Т. 12. — №. 18. — С. 2029—2038; Он же. Памяти И. В. Лучицкого // Голос минувшего. — 1920—1921. — С. 154—158; Он же. Памяти двух историков (В. И. Герье и И. В. Лучицкий) // Анналы. — 1922. — № 1. — С. 155—174.

<sup>5</sup> См., например: Могильницкий Б. Г. Политические и методологические идеи русской либеральной историографии середины 70-х годов XIX в. — начала 1900-х годов. — Томск, 1969.

<sup>6</sup> Вебер Б. Г. Начало университетского преподавания новой истории в

Цель данной статьи — рассмотреть созданную И. В. Лучицким концепцию реформационного движения и религиозных войн во Франции XVI века, в основе которой лежало представление о том, что «действия людей в значительной степени определяются образом их мыслей в известную эпоху»<sup>7</sup>.

Источником раскрытия темы послужили первые работы И. В. Лучицкого, посвященные истории реформационного движения и религиозных войн во Франции XVI века, — диссертация на право чтения лекций, текст пробной лекции и магистерская диссертация.

Уроженец г. Каменец-Подольска, сын учителя гимназии, И. В. Лучицкий в 1862 году поступил на историко-филологический факультет Киевского университета.

Основанный в 1834 году, после подавления польского восстания 1830—1831 годов, для содействия русификаторской политике самодержавия этот университет, называвшийся официально «Университетом святого Владимира», неоднократно подвергался в дальнейшем репрессиям, которые долго не давали ему окрепнуть. После 1863 года из профессоров-историков в университете остался лишь А. И. Ставровский (1809—1882), преподававший с 1837 года и всеобщую, и русскую историю. В основе читаемого им курса всеобщей истории лежал учебник Лоренца, дополненный Гереном<sup>8</sup>. По отзывам современников, лекции А. И. Ставровского не пользовались популярностью у слушателей<sup>9</sup>. Ни о каком серьезном научном руководстве не могло быть при таких условиях и речи, и И. В. Лучицкому оставалось впоследствии утешаться тем, что «чем меньше руководства, переходящего нередко в опеку, тем больше простора для

---

России. Появление специальных исследований // Очерки истории исторической науки в СССР. — М., 1960. — Т. II. — С. 427; Он же. *Историографические проблемы*. — М., 1974.

<sup>7</sup> Лучицкий И. В. *Адам Фергюсон и его историческая теория* // Университетские известия. — Киев, 1869. — № 1. — С. 15.

<sup>8</sup> *Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета святого Владимира (1834—1894)* / Под ред. проф. В. С. Иконникова. — Киев, 1894. — С. 620.

<sup>9</sup> Шульгин В. Я. *История Университета святого Владимира за первое 25-летие его существования*. — СПб., 1860. — С. 436.

мысли, для самостоятельной работы, тем оригинальнее мысль и тем больше есть шансов оставить свой след в науке»<sup>10</sup>. Предоставленный самому себе И. В. Лучицкий в студенческие годы много читал, увлекался трудами ряда историков, но особенно сильное влияние оказал на него О. Конт, позитивистско-эволюционистские теории которого начали вытеснять тогда навязанные Гегелем идеи диалектического развития общества, разрабатывавшиеся русской исторической мыслью предшествующих десятилетий<sup>11</sup>. Мировоззрение будущего ученого сформировалось в 1860-х годах. Господствующим настроением было его «резко отрицательное отношение ко всякой нетерпимости, к притязаниям на господство над совестью». По свидетельству его ученика Е. В. Тарле, Лучицкий говорил впоследствии, что сфера свободы совести и научного исследования более занимала поколение начала 60-х годов, нежели, например, вопросы чисто политические.

В 1866 году И. В. Лучицкий окончил университет и был оставлен на два года стипендиатом для подготовки к профессуре, а в 1868 году сдал магистерский экзамен и приступил к научной, а вслед за тем и преподавательской деятельности в Киевском университете. В 1868–1869 годах в киевских «Университетских известиях» печаталась его работа «Адам Фергюсон и его историческая теория», задуманная первоначально как диссертация на право преподавания в университете в качестве приват-доцента и отразившая позитивистские черты исторической методологии молодого ученого<sup>12</sup>.

С позитивистских позиций подходил И. В. Лучицкий и к принятой им после окончания университета большой исследовательской работе по истории реформационного движения и религиозных войн во Франции XVI века. Уже в 1870 году он выпустил второй и окончательный вариант своей приват-доцентской диссертации «Гугенотская аристократия и буржуазия на юге Франции после Варфоломеевской ночи», ставшей своего рода кратким введением к его капитальным трудам по истории религиозных войн.

---

<sup>10</sup> Тарле Е. В. И. В. Лучицкий. К пятидесятилетию его научно-литературной деятельности. 1863–1913 // Голос минувшего. – 1914. – № 1. – С. 45.

<sup>11</sup> Там же. – С. 46–48.

<sup>12</sup> Лучицкий И. В. Адам Фергюсон и его историческая теория // Университетские известия. – Киев, 1868. – № 9. – Отд. II. – С. 1–27; № 11. – С. 1–47; № 12. – С. 1–22; 1869. – № 1. – С. 1–16.

Общий подход исследователя к этой теме на раннем этапе ее разработки нашел тогда же, в 1870 году, отражение в его пробной лекции «Мишель Лопиталь и его деятельность по отношению к французским религиозным партиям XVI века»<sup>13</sup>. Характерной чертой работ И. В. Лучицкого, как и других русских историков, рассматривавших проблемы европейской Реформации в 60-х и 70-х годах XIX века (М. Н. Петрова, В. В. Бауера), было резко негативное отношение к феодализму, который он отождествлял, главным образом, с пережитками и традициями феодальной раздробленности, с «насилием феодалов», с господством дворянства, «давившего и грабившего крестьян» и отличавшегося к тому же в своем большинстве «грубейшим невежеством»<sup>14</sup>. Подобно другим русским историкам, своим современникам, И. В. Лучицкий идеализировал «среднее сословие» с его «стремлением к миру, к установлению народного благосостояния на прочных основах, к ограждению труда от грабежа феодалов».

Вслед за О. Тьерри, на которого он в этой связи ссылался, И. В. Лучицкий приписывал «среднему сословию» XVI века «чувство глубокой справедливости, ясное сознание общественной пользы, любовь к порядку и инстинктивное стремление к реформам». Программу «среднего сословия» он сводил к «ограничению власти духовенства и дворянства», к «устранению политики, основанной на нетерпимости», к «работе над улучшением экономического положения страны», к «созданию национальной церкви сообразно прежним традициям». В его изображении «среднее сословие» являлось «проводником начал мира и гуманности, знания и труда». Всё это, подчеркивал И. В. Лучицкий, «резко противоречило средневековому порядку, основанному на военной деятельности и пренебрежении к труду». Поэтому дворянство «вполне основательно считало торжество среднего сословия равносильным собственной гибели»<sup>15</sup>.

И. В. Лучицкий сильно преувеличивал и политические достижения «среднего сословия» во Франции, его еще слабых и незрелых

---

<sup>13</sup> Лучицкий И. В. Мишель Лопиталь и его деятельность по отношению к французским религиозным партиям XVI века // Университетские известия. — Киев, 1870. — № 10. — С. 1–28.

<sup>14</sup> Там же. — С. 8–9.

<sup>15</sup> Там же. — С. 5–6.

тогда буржуазных элементов, место, удельный вес и роль «среднего сословия» в системе складывавшейся в то время абсолютной монархии. Тот факт, что эта монархия вплоть до окончательного крушения оставалась феодальным в своих основах государством, ученый склонен был игнорировать. Он утверждал, что «недаром во всё продолжение XVI века дворянство вопило против захватов, производимых в государстве средним сословием», что уже «в XVI веке в руках среднего сословия... стала сосредоточиваться власть судебная, административная и финансовая». По мнению И. В. Лучицкого, государство тогда уже становилось в той или иной мере органом «среднего сословия», буржуазии<sup>16</sup>.

И. В. Лучицкий настойчиво подчеркивал, что «в большинстве своих представителей среднее сословие было проникнуто монархическими чувствами, видело в усилении государства гарантии своих прав, лучшую опору прогресса». Подобно другим либералам, он полностью солидаризировался с теми прогрессивными и либеральными, в его изображении, монархическими идеями, которые он приписывал «среднему сословию» и с которыми тесно связывал всё прогрессивное движение изучавшейся им эпохи<sup>17</sup>.

На фоне подобного подхода к истории Франции XVI века Лучицкий и рассматривал в своей лекции взгляды Лопиталья, в котором видел «истого сына среднего сословия»<sup>18</sup>, и его деятельность в качестве канцлера французской монархии по отношению к религиозным партиям того времени.

Оценка И. В. Лучицким феодализма, «среднего сословия» и монархии более или менее совпадала с оценкой их М. Н. Петровым и В. В. Бауером. Общим с ними был и подход Лучицкого к Реформации в том отношении, что и он преодолел конфессиональную точку зрения на религиозные движения XVI века, всё еще тяготевшую даже и во второй половине XIX столетия над многими западноевропейскими историками Реформации — католиками и протестантами. Вместе с другими русскими прогрессивными учеными

---

<sup>16</sup> Лучицкий И. В. Мишель Лопиталь и его деятельность по отношению к французским религиозным партиям XVI века // Университетские известия. — Киев, 1870. — № 10. — С. 7.

<sup>17</sup> Там же. — С. 10.

<sup>18</sup> Там же. — С. 11.

своего времени киевский историк стремился вскрыть реальный социально-политический смысл религиозной борьбы изучавшегося им периода, социальные и политические мотивы участвовавших в ней сословий.

Понимание И. В. Лучицким Реформации отличалось, однако, и существенными особенностями. Особенности эти связаны были с его переходом на позиции позитивизма и отходом от диалектической трактовки развития, всё еще свойственной в той или иной мере его старшим современникам. В общую постановку проблемы Реформации Лучицкий вносил субъективно-оценочный критерий своего отрицательного отношения ко всякой нетерпимости. Этот критерий он стремился соотнести с периодом резкого обострения социальной борьбы во всех ее формах и видах, порождавшего, естественно, крайнюю нетерпимость. Тем самым он лишал себя возможности оценить по достоинству то новое, что при всей своей сложности и противоречивости несла с собой Реформация.

В центре внимания И. В. Лучицкого оказывалось внешнее, формальное сходство между католицизмом и Реформацией. На первый план выдвигались слабые стороны Реформации, ее историческая и социальная ограниченность,— всё то, что связывало ее со старым миром и что использовали в ней реакционные элементы там и тогда, где и когда они брали верх над прогрессивными тенденциями реформационного движения.

Признавая за Реформацией значение лишь «чисто разрушительного фактора» в борьбе против «сильнейшей опоры средневекового порядка вещей, папства», Лучицкий подчеркивал, что «она разрушала формы, почти не трогая сущности, и в своей деятельности опиралась на начала, вполне сходные с теми, на которых был построен средневековый режим». Общность этих начал он видел в той же, что и у католиков, нетерпимости деятелей Реформации к чужим мнениям, в запрещении отступать от раз принятой формулы. «Недаром,— указывал он,— Женева, например, получила название нового Рима, а Кальвин — имя папы»<sup>19</sup>. «Женевским папой» Лучицкий

---

<sup>19</sup> Лучицкий И. В. Мишель Лопиталь и его деятельность по отношению к французским религиозным партиям XVI века // Университетские известия. — Киев, 1870. — № 10. — С. 2.

назовет Ж. Кальвина и в своей монографии «Феодальная аристократия и кальвинисты во Франции»<sup>20</sup>.

И. В. Лучицкий утверждал, что во всех странах, куда удалось проникнуть Реформации, она соединялась с реакционными, аристократическими элементами. В подтверждение этого тезиса он ссылаясь не только на пример Франции, где подобная тенденция на определенном этапе проявлялась действительно очень сильно. «Застой умственный был непосредственным результатом ее водворения», — со всей категоричностью заявлял Лучицкий, закрывая глаза на всё, что этому противоречило.

С резким и решительным нападением Реформации на католицизм И. В. Лучицкий связывал активную его самозащиту, усиление влияния католицизма в оставшихся верными ему европейских государствах и упрочение здесь средневекового порядка вещей, что привело Испанию, в частности, к «страшному падению».

Непосредственным результатом Реформации явилось, считал И. В. Лучицкий, разделение всей Европы на два лагеря. Каждое из европейских государств было поставлено перед дилеммой: остаться католическим государством и уравниаться с Испанией или стать протестантским и обречь себя на временный застой, как характеризовал он тот безысходный тупик, в который, по его мнению, завела Европу Реформация<sup>21</sup>. Опираясь на субъективный критерий, на свое отрицательное отношение к нетерпимости, Лучицкий давал, таким образом, весьма негативную оценку всей Реформации, а отнюдь не только французского, гугенотского ее варианта.

В реальной исторической действительности основой широкого и бурного реформационного движения XVI—XVII веков было резкое обострение всех противоречий тогдашнего феодального общества, кризис всей старой феодальной системы в Европе. В этих условиях Реформация служила знаменем массовых антифеодальных выступлений. Она сопровождалась вместе с тем внутренними столкнове-

---

<sup>20</sup> Лучицкий И. В. Феодальная аристократия и кальвинисты во Франции. — Киев, 1871. — С. 93.

<sup>21</sup> Лучицкий И. В. Мишель Лопиталь и его деятельность по отношению к французским религиозным партиям XVI века // Университетские известия. — Киев, 1870. — № 10. — С. 3.

ниями в рядах феодализма, международными конфликтами и войнами. Таков был сложный и противоречивый процесс развития Европы на исходе Средних веков, на грани Нового времени, в период подъема реформационного движения. К общему пониманию прогрессивного характера этого процесса вплотную подходили старшие современники Лучицкого — Петров и Бауер, исходя из своего диалектического понимания истории. В отличие от них И. В. Лучицкий отвергал с позиций позитивистского эволюционизма диалектический характер развития, и это сказывалось на всем его подходе к проблеме Реформации.

Действительному, реальному ходу истории реформационного движения Лучицкий пытался противопоставить концепцию мирного и спокойного пути развития. Он стремился доказать, что таким именно было, если и не по форме, то по существу, историческое развитие Франции вплоть до Французской революции XVIII века. И поэтому всё, что противоречило этой схеме, что не укладывалось в нее, изображалось им как досадное отклонение от прямого пути прогрессивного развития Франции, как временная задержка ее движения вперед, как проявление реакции в различных ее видах. Такова основная тенденция лекции И. В. Лучицкого о Лопитале, которому он собирался посвятить «особый труд».

Согласно взглядам Лучицкого, Франция стояла в XVI веке перед той же дилеммой, что и другие европейские страны, ибо и «в ней обе партии, и католическая и протестантская, боролись за преобладание, обе были одушевлены страстным желанием завладеть безраздельно Францией». Преимуществом Франции было, однако, в глазах исследователя, то, что рядом с этими партиями здесь существовала «особая партия, находившая последователей и в других странах, но там не достигшая той силы, того значения, какое она имела во Франции». И. В. Лучицкий утверждал, что «эта партия, или, правильнее, это направление, обладала всеми достоинствами реформационного движения, не усваивая себе ни одного из его недостатков». Возникновение этой третьей «партии» он связывал с борьбой, которая происходила в Европе «между различными сектами», как он называл католиков и протестантов. Ее непосредственную, практическую программу он видел не только в вынуждавшейся обстоятельствами необходимости идти на компромиссы, но и в стремлении, продик-

тованном принципе религиозной терпимости, установить равновесие между «сектами» путем дарования каждой из них «полной свободы». Лучицкий добавлял, что целью этой партии, этого направления было «устранить религиозные начала из государственной деятельности, поставить государство выше интересов секты и тем направить деятельность государства к разрешению тех новых задач, которые возбудило Новое время, требовавшее полного устранения средневекового порядка».

Лишь за этим направлением И. В. Лучицкий признавал прогрессивный характер, лишь оно, по его убеждению, «в противоположность Реформации... соединялось с теми элементами, в которых коренилось Новое время», и именно к нему «пристало среднее сословие в лице лучших своих представителей». Интерес Лучицкого к Лопиталю и объяснялся тем, что он считал его «полнейшим выражением этого нового движения».

В изображении И. В. Лучицкого связанное с Лопиталем «движение» под знаком религиозной терпимости «выходило из кабинета мыслителя и мирным, спокойным путем, едва заметно проникало в жизнь». В отличие от Реформации «оно совершалось без шума, без театральных эффектов, без казней и костров, без битв».

Лопиталь — мыслитель из рядов «среднего сословия», из среды легистов, призванный к управлению государством по настоянию королевы-матери Екатерины Медичи и возглавивший в качестве канцлера французской монархии ее чиновничий аппарат, выступал, таким образом, у И. В. Лучицкого вместе с горсткой своих единомышленников пролагателем мирного, постепенного, эволюционного пути прогрессивного развития. Этот путь Лучицкий противопоставлял бурному реформационному движению и лежавшей в основе его острой социальной борьбе переходного от феодализма к капитализму периода<sup>22</sup>.

Лучицкий признавал, что программа религиозной терпимости и полной религиозной свободы, которую он приписывал Лопиталю, осталась неосуществленной. Он не мог, разумеется, отрицать, что за

---

<sup>22</sup> Лучицкий И. В. Мишель Лопиталь и его деятельность по отношению к французским религиозным партиям XVI века // Университетские известия. — Киев, 1870. — № 10. — С. 13—15.

вынужденными, нерешительными, непоследовательными шагами в этом направлении разразилась «Варфоломеевская резня» и последовало дальнейшее обострение гражданской войны во Франции под религиозными лозунгами. Лучицкий констатировал, что зародившееся в голове Лопиталья «движение», ограниченное пределами его ближайшего окружения, «было, так сказать, затерто, заглушено реформационным движением, которое подготовило для него почву». Он соглашался с тем, что Лопиталь «не достиг своей цели вполне», ибо «не такова была эпоха, когда подобные доктрины могли бы осуществиться в жизни»<sup>23</sup>.

И все же И. В. Лучицкий не допускал «никакого сомнения», что «истинное движение вперед» связано было не столько с напряженной борьбой всех сословий вокруг поднятых Реформацией вопросов, сколько с тем направлением, представителем которого считал Лопиталья. Он утверждал, что это «движение» «гораздо сильнее влияло на развитие западноевропейской цивилизации, чем какое-либо другое из тех движений, которыми так богат XVI век». «Его представители впервые и самым решительным образом развили требование свободы мысли и исследования», — заявлял Лучицкий, проецируя в прошлое свои либеральные идеалы и изображая проводников политики феодальной в своих основах королевской власти их носителями<sup>24</sup>.

Историческую действительность Франции не только XVI, но и XVII и частично даже XVIII века, с ее антагонизмами и конфликтами, с ее шаг за шагом подготавливавшейся и на исходе XVIII столетия разразившейся революцией, И. В. Лучицкий стремился объяснить плавным и спокойным развитием идеи веротерпимости и свободы мысли. Он настаивал на том, что одним фактом провозглашения этих принципов устранялась дилемма, которая стояла тогда и перед другими европейскими государствами. «Европа выигрывала, так сказать, страну, свободную в своей умственной жизни от средневековых понятий». За Францией же обеспечивалась «возможность

---

<sup>23</sup> Лучицкий И. В. Мишель Лопиталь и его деятельность по отношению к французским религиозным партиям XVI века // Университетские известия. — Киев, 1870. — № 10. — С. 2.

<sup>24</sup> Там же. — С. 14.

правильного прогресса, подготовившего почву для той широкой умственной деятельности, блестящим результатом которой была литература XVIII века». Доктрины эти определили, подчеркивал историк, и «характер деятельности последующих реформаторов», к числу которых он относил как Ришелье, всемерно укреплявшего абсолютную монархию, так и «деятелей XVIII века», содействовавших своей критикой ее революционному крушению. Пытаясь установить прямую линию мирной эволюции от Лопиталья до просветителей, Лучицкий заключал свою лекцию указанием на то, что «недаром имя Лопиталья пользовалось высоким уважением в среде французских мыслителей XVIII века, не даром о нем так много писали и говорили они». Таков общий подход Лучицкого к истории реформационного движения в Европе, с одной стороны, к истории Франции этого периода, с другой, на первом этапе изучения им истории французских религиозных войн XVI столетия.

Первое крупное исследование по истории религиозных войн — «Феодальная аристократия и кальвинисты во Франции» — Лучицкий опубликовал в качестве магистерской диссертации через пять лет после окончания университета, в 1871 году. Наряду со значительным количеством печатных источников, он использовал рукописные документы из коллекции Публичной библиотеки в Петербурге. Это сочинение должно было явиться, по замыслу автора, оставшемуся в полном объеме неосуществленным, первой частью большого трехтомного труда под общим заглавием «История феодальной реакции во Франции в XVI—XVII веках». Специально характеристике этого «направления», противопоставляемого Лучицким Реформации, посвящен его «Очерк развития скептической мысли во Франции в XVI и XVII веках», опубликованный в журнале «Знание» в 1873 году.

В соответствии со своим пониманием феодализма как прежде всего раздробленности Лучицкий ставил перед собой задачу возможно полнее проанализировать отдельные фазы борьбы «старых средневековых элементов» в лице феодальной аристократии, городских общин и даже целых провинций с их «стремлением к местной независимости, к самоуправлению» против «централизации», против «поглощения властью короля местной и личной независимости».

Оппозиции «старых средневековых элементов» Лучицкий давал уже в предисловии к магистерской диссертации резко отрицательную оценку. Он называл ее «вечно брюзжащей, вечно недовольной, вечно готовой начать ссору», говорил об ее «узком эгоистическом интересе», указывал на «стеснительные формы» отстаиваемой ею «местной и личной независимости», «часто ложившиеся тяжелым бременем на народ». В том же предисловии автор представил краткий, схематичный набросок основных линий своей общей концепции той «феодальной реакции», которая лежала, по его убеждению, в основе религиозных войн. «Борьба началась между центральной властью и кальвинистской знатью, к которой присоединилась почти вся туземная, не пришедшая католическая знать и которая искала поддержки в городских общинах юга и западного побережья, где дух независимости был развит с большею силою, чем в каком-либо другом месте, и где живо чувствовались тяготы усиливающейся централизации», — утверждал Лучицкий. Эта первая фаза борьбы окончилась торжеством возникшей в процессе ее «аристократической лиги».

Последствия борьбы — связанное с нею разорение, страшные тяготы, лежавшие на народе, ненависть, которую питали буржуазия и народ к знати, религиозный фанатизм — «вызвали сильную реакцию в народе». Этой реакцией «воспользовались монахи, получавшие жалованье от испанского правительства, и пришедшая знать в лице Гизов и их родичей». В противовес «аристократической лиге» они создали новую — «католическую лигу», к которой примкнул король.

Сближение короля с «католической лигой» было, однако, недолговечным. «Крайние революционные доктрины, проповедуемые лигерами, их демократизм в средневековом духе заставили его искать союза в другом месте, и он нашел его в той аристократической лиге, которая вела с ним борьбу, но которой грозила страшная опасность в случае торжества католической лиги и которая ввиду этого протягивала своему вчерашнему врагу руку». Результатом этого союза между королем и «аристократической лигой» было, по мнению Лучицкого, «торжество королевской власти в лице Генриха IV» и падение ее наиболее опасного соперника — «католической лиги». Что касается «аристократической лиги», то она «увидела себя вновь в том старом положении, которое вызвало ее прежде к борьбе с центральной властью». Борьба возобновилась, но, полагал И. В. Лучицкий, это было уже

лишь эпилогом «феодалной реакции», так как «союз с короною повлек за собою одно последствие, крайне вредное для знати: знать приучилась к придворной жизни, развила в среде своих членов стремление видеть в жизни при дворе идеал существования, ее легко было купить — привлечь обещаниями пустых отличий и т. п.». Поэтому Ришелье уже нетрудно было подавить оппозицию знати, а одновременно — и тех «общин», которые «вели заодно со знатью борьбу, но которые вечно ссорились, вечно не доверяли знати, опасаясь насилий со стороны надменных и тщеславных ее представителей».

Характеризуя в предисловии к книге «Феодалная аристократия и кальвинисты во Франции» содержание труда, И. В. Лучицкий указывал, что в нем рассматривается лишь первая фаза той «борьбы, которую вела главным образом аристократия против усиливающейся централизации». Вместе с тем автор подчеркивал, что при изложении этой борьбы он «старался обратить особенное внимание» на «отношения между буржуазией и знатью», придавая им значение «существенного факта, всей борьбы, факта, оказывавшего всегда громадное влияние на исход борьбы»<sup>25</sup>. По существу всё построение пронизано полемическим духом и подчинено задаче опровержения неправильной, по его мнению, точки зрения на реформационное движение и религиозные войны во Франции.

Основное положение своей магистерской диссертации, согласно которому «первая фаза борьбы была главным образом борьбою аристократии против королевской власти», Лучицкий противопоставлял «господствующему в науке мнению, что эта борьба носила на себе демократический характер». Его критика была направлена против той концепции французского реформационного движения, наиболее крупным представителем которой был Ж. Мишле. Вслед за другими французскими прогрессивными историками, начиная с Вольтера и других просветителей и включая историков-либералов первой половины XIX века, Мишле подходил к реформационному движению уже не с конфессиональной точки зрения, хотя еще и преимущественно в плане борьбы идей. Стремясь обнаружить во французском прошлом истоки республиканской, демократической, революционной тради-

---

<sup>25</sup> Лучицкий И. В. Феодалная аристократия и кальвинисты во Франции. — Киев, 1871. — С. I—III.

ции, он изображал в своей «Истории Франции» религиозные войны XVI века своего рода религиозной революцией, а гугенотов — протестантами в широком смысле слова, борцами и мучениками за свободу, республику, демократию, «предшественниками деятелей 89 года». И. В. Луцицкий констатировал, что «с легкой руки» Мишле, который «впервые и наиболее сильно содействовал укоренению подобных взглядов», и другие историки «стали находить в движении, возбужденном кальвинистами, характер демократический»<sup>26</sup>.

В принципиальном отношении Мишле и шедшие по его стопам историки правы были в той мере, в какой во Франции, подобно другим европейским странам, в основе реформационного движения лежали прогрессивные антифеодальные тенденции радикально-буржуазных элементов и народных масс, ярко обнаружившиеся в эпоху зарождения и роста капиталистических отношений в недрах феодального общества. Но из правильной, по сути дела, предпосылки о прогрессивном, антифеодальном, народном характере корней и истоков реформационного движения они делали применительно к Франции слишком прямолинейные, упрощенные, противоречившие исторической действительности выводы, считая партию гугенотов в целом выразительницей этих тенденций. Они недоучитывали конкретной обстановки во Франции XVI века, где кризис старой системы феодального господства выражался, наряду с другими своими проявлениями, в острой борьбе между различными слоями и группировками феодализма. В результате лозунги реформационного движения, которые приобрели на первых порах популярность в народе и в буржуазной среде, использовались и извращались в дальнейшем оппозиционной частью феодальной аристократии и городского патрициата в своих фракционных целях для сплочения вокруг себя всех недовольных правительством элементов и подчинения их своему влиянию и руководству. Это придало реформационному движению во Франции на определенном этапе феодально-аристократический, реакционный оттенок и, в конечном счете, обрекло его тем самым на неизбежное поражение, восстановив против гугенотов широкие прогрессивные и демократические слои страны.

---

<sup>26</sup> Луцицкий И. В. Феодальная аристократия и кальвинисты во Франции. — Киев, 1871. — С. 324.

Перед лицом диалектики французского реформационного движения Мишле закрывал глаза на конкретные, специфические, местные особенности вторичного, производного момента французской Реформации — этапа религиозных войн, когда руководство движением захватила в значительной мере гугенотская аристократия. И.В. Лучицкий же, наоборот, сделал именно этот этап стержнем своего подхода к проблеме. Лучицкий выступал с богатым материалом в руках против идеализации гугенотского движения в целом, в которую впадал Мишле.

Таким образом, И. В. Лучицкий является создателем своеобразной концепции реформационного движения и религиозных войн во Франции, во многом предвосхитившей понимание этих проблем учеными конца XX века. Выдвинутые им идеи, что веротерпимость и свобода мысли, а отнюдь не классовая борьба, являются залогом прогресса, что ранняя Реформация имела разрушительный характер, нашли развитие у ряда современных исследователей, например, в творчестве известного американского историка У. Монтера, автора многочисленных трудов по западноевропейской истории XVI — начала XVII века<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Монтер У. Ритуал, миф и магия в Европе раннего Нового времени. — М., 2003. — С. 39 и др.

## СОДЕРЖАНИЕ

Памяти Юрия Клавдиевича Некрасова (1935–2006). Воспоминания коллег и учеников .....	6
<i>Лебедев П. Н.</i> Учение о демонах в христианской апологии II века н. э. ....	30
<i>Дьяков Н. А.</i> Влияние христианизации на взаимоотношения Римской империи и варваров в IV веке .....	52
<i>Поземов С. Ю.</i> Социокультурная концепция Григория Паламы .....	67
<i>Микешин А. А.</i> Авторы «Гейльброннской программы» В. Гиплер и Ф. Вейгандт: реформационные идеи и деятельность .....	94
<i>Савина А. В.</i> Идея революции в реформационной мысли: Ж. Кальвин о сопротивлении светской власти (по «Наставлению в христианской вере») .....	103
<i>Туманов М. А.</i> Особенности экономических воззрений Жана Кальвина: к вопросу о формировании раннебуржуазной идеологии в Западной Европе .....	118
<i>Бородкин А. В.</i> Хозяйственная и миссионерская деятельность протестантской церкви в колониях Курляндского герцогства в 1651–1681 годах .....	140
<i>Черкасова М. С.</i> Церковные приходы г. Устюга и Устюжского уезда в XIII–XVII веках .....	148
<i>Васильева М. В.</i> Влияние вероисповедных принципов на уклад жизни хуттеровых братьев на территории Российской империи в конце XVIII – первой половине XIX века .....	190
<i>Кретинин С. В.</i> Карл Каутский как историк христианства и католической церкви .....	221
<i>Афонюшкина А. В.</i> Проблемы реформационного движения и религиозных войн во Франции в научном наследии И. В. Лучицкого .....	232

*Научное издание*

**Христианство в истории  
европейских цивилизаций:**

Межвузовский сборник научных статей,  
посвященный памяти профессора,  
доктора исторических наук  
Ю. К. Некрасова

ISBN 978-5-93061-042-0



Издательство «Древности Севера».  
160004, г. Вологда, ул. Октябрьская, д. 58, оф. 48.  
Тел./факс (8172) 75-93-60. E-mail: drevnostisevera@mail.ru  
Подписано в печать 22.12.2008. Формат 60 × 90/16.  
Усл. печ. л. 15,5. Уч.-изд. л. 12,8. Тираж 100 экз.

Верстка — *А. В. Суворов*  
Редподготовка — *М. В. Васильева, А. В. Суворов*  
Корректор — *Е. В. Дуганова*

Отпечатано ООО ТПФ «Граффити».  
160035, г. Вологда, ул. Зосимовская, д. 15-а.  
Тел. (8172) 72-52-12

ISBN 978-5-93061-042-0



9785930610420

