



УИЛЬЯМ
МОНТЕР

Ритуал,
миф и магия
в Европе
раннего
Нового
времени



WILLIAM MONTER

**RITUAL, MYTH AND MAGIC
IN EARLY MODERN EUROPE**

OHIO STATE UNIVERSITY PRESS
1984

УИЛЬЯМ МОНТЕР

**РИТУАЛ, МИФ И МАГИЯ
В ЕВРОПЕ РАННЕГО НОВОГО
ВРЕМЕНИ**

*Перевод с английского
А.Ю. Сергиной*

Москва
Издательский дом «Искусство»
2003

УДК 930 85
ББК 63.3(4)5
М 77

Данное издание выпущено в рамках проекта
«Translation project» при поддержке
Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) – Россия
и Института «Открытое общество» – Будапешт

William Monter
Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe
Ohio State University Press, 1984

© Ohio State University Press, 1984
© Издательский дом «Искусство», 2003
© А.Ю. Серегина, перевод с английского,
комментарии, 2003

ISBN 5-85200-412-x

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Предлагаемая читателю книга посвящена особому периоду западноевропейской истории – между Средневековьем и Новым временем: XVI – началу XVIII столетия, времени, когда видоизменялись и заново создавались конфессиональные и политические границы и постепенно вырисовывался облик многих современных идей и институтов, в том числе и современного государства.

Одним из наиболее значимых аспектов истории раннего Нового времени (как принято называть этот период) стало настойчивое стремление светских и церковных властей разных стран контролировать социальное поведение своих прихожан и подданных. Целью такого контроля было воспитание благочестивого христианина и образцового гражданина. Одним из средств достижения этой цели была борьба за чистоту веры, подразумевавшая искоренение суеверий. И протестантские, и католические богословы считали многие обряды и церемонии, порожденные народной религиозностью, «суевериями» и рассматривали их как остатки язычества. Впрочем, некоторые суеверия разделялись всем обществом, как, например, вера в ведовство, вызвавшая жестокие преследования – охоту на ведьм в XVI–XVIII веках.

Другим проявлением стремления к чистоте веры стала борьба с ересью и религиозным диссидентством, особенно ожесточенная в эпоху Реформации и вызванного ею конфессионального противостояния.

Усилия светских и церковных властей по насаждению «социальной дисциплины» стали объектом исследований в многочисленных трудах известного американского историка Уильяма Монтера. Уже в своей диссертации, защищенной в 1963 году в Принстоне, Монтер обратился к истории основных «жертв» этого процесса – еретиков, ведьм, евреев. В дальнейших своих работах он продолжал затрагивать разные аспекты этой темы. Так, анализ данных швейцарских архивов вызвал к жизни труд Монтера, посвященный институтам социального контроля в кальвинистской Женеве («Женева эпохи Кальвина», 1967). Позднее он обратился к истории охоты на ведьм в Европе («Ведовство в Европе», 1969; «Ведовство во Франции и Швейцарии», 1976), а также – к деятельности испанской инквизиции («Границы ереси: испанская инквизиция от Страны Басков до Сицилии», 1990).

Органической частью картины западноевропейской истории XVI–XVIII веков, нарисованной Монтером, является монография «Ритуал, миф и магия в Европе раннего Нового времени» (1983), публикуемая в русском переводе. Она представляет собой обобщающую работу, в которой историк рассматривает развитие идей терпимости и нетерпимости в странах, разделенных конфессиональными барьерами. Показывая, как представления о терпимости воздействовали на политику государств по отношению к иноконфессиональным группам, а также к тем, кого обвиняли в ведовстве, автор демонстрирует пройденный Европой противоречивый, полный отступлений и шагов вспять путь от религиозных конфликтов XVI века к относительно терпимому скептицизму эпохи Просвещения.

**РИТУАЛ, МИФ И МАГИЯ
В ЕВРОПЕ
РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ**

Своим созданием эта книга обязана трем историкам, хотя и совершенно по-разному. Доклад, сделанный Т.К. Раббом на заседании Американской исторической ассоциации в 1981 году, предложил смелый подход к переосмыслению проблемы религиозной терпимости в Европе раннего Нового времени в более широком, чем обычно, контексте. Неоднократные беседы с Джоном Тедески, который щедро делился со мной информацией и неопубликованными материалами, открыли для меня мир римской инквизиции в частности и средневековые структуры инквизиции в целом. Наконец, доброжелательное поощрение и удивительная широта кругозора Джеффри Паркера сделали его идеальным руководителем этого проекта. Каждому из них — моя глубокая признательность.

В предисловиях принято благодарить семью исследователя за оказанную ею поддержку, а жены всегда бывают терпеливыми и одновременно придирчивыми читателями (на благо авторов). Моя семья помогла мне, и моя жена по праву заслуживает того, чтобы эта книга была посвящена ей.

Уильям Монтер

ПРОЛОГ

«Политика римских императоров и сената по отношению к религии и благополучию своего народа поддерживалась как размышлениями просвещенных, так и обычаями суеверных подданных. Разные виды культов, существовавших в римском мире, народ считал в равной степени истинными, философы — равно ложными, а магистраты — одинаково полезными. Поэтому терпимость порождала не только взаимную снисходительность, но даже религиозное согласие».

Так писал Эдвард Гиббон в начале второй главы своего знаменитого труда «Упадок и гибель Римской империи», рисуя идеализированный портрет императоров-стоиков II века. Эта картина представляет собой типичное изображение того, что философы Просвещения понимали под «терпимостью» и «суеверием», а их толкование достаточно близко современному словоупотреблению.

Замечание Гиббона порождает три различные линии исследования. Первая из них — этимологическая: и «суеверие» (*superstition*), и «терпимость» (*toleration*) пришли в современные западные языки из латыни, однако не просто понять, почему первое из этих слов должно было приобрести уничижительный оттенок, в то время как «терпимость» уже во времена Гиббона почиталась как добродетель. «Суеверие» (*superstition*) происходит от слов, означающих «стоять над чем-либо», тогда как «терпимость» возникла от глагола со значением «терпеть», «переносить

страдания», особенно физическую боль. Однако с момента первого употребления этого понятия в I веке до н.э. римские авторы свысока смотрели на «суеверие», упоминая о нем в связи с неточными предсказаниями или, как в случае Цицерона, приведшего первую этимологию этого слова, с религиозными практиками, лишенными всякой пользы. Ученые, проследивавшие историю употребления этого слова римлянами, отмечают постоянное усиление в нем уничижительного оттенка; процесс этот был завершен лишь в IV веке в результате триумфа христианства, распространившего его значение на множество традиционных религиозных практик. Греческий аналог этого термина, упомянутый Плутархом за столетие до императоров-стойков, описанных Гиббоном, подобным же образом приобрел значение, близкое приведенному в Большом Оксфордском словаре: верования или религиозные практики, которые порождены невежеством или иррациональным страхом перед неизвестным или загадочным; ненужные или излишние религиозные практики, в особенности те, что основываются на магии. В то же самое время «терпимость» ко времени правления императоров II века превратилась в нечто, заслуживающее восхваления: типично римская добродетель, суровая, надменная и даже несколько ущемляющая интересы того, кто ее проявляет, но тем не менее достойная того, чтобы лечь в основу официальной политики, поскольку она обеспечивала *fas Romana*. Таким образом, многие практики, к которым относились «терпимо», были по сути ничем иным как «суевериями» (1).

Вторая линия исследования возвращает нас от труда Гиббона к его предмету — религиозной политике Римского государства в период наибольшего расширения его границ. Была ли она действительно в состоянии допустить и обеспечить существование либерального отношения к религиозным верованиям и обычаям, отличавшимся от официальной государственной религии? Чем была вызвана нетерпимость римлян? Другими словами, был ли

некогда, в дохристианском прошлом Рима, «золотой век» религиозной терпимости, который закончился с триумфом христианства и который не смогло вернуть даже возрождение античной мысли, известное как Ренессанс? Как нарисованный Гиббоном портрет проявлявших терпимость императоров-стоиков соотносится с широко известными и распространенными преследованиями христиан до обращения Константина в начале IV века?

Современные ученые согласны в том, что Римская империя II века не признавала некоторых религий по вполне определенным причинам. Либо их ритуалы считались развратными и аморальными, либо их последователей обвиняли в принесении человеческих жертв или в том, что они вмешивались в дела римского управления или в практику римской государственной религии. Сам Гиббон отмечал во второй главе, что «под благовидным предлогом запрета человеческих жертвоприношений», первые императоры из династии Юлиев подорвали могущество друидов в Галлии. Мучительно медленное принятие культа Исиды, чьи алтари в самом Риме разрушались не менее пяти раз, прежде чем императоры начали оказывать ему покровительство, показывает, что римское государство далеко не сразу стало проявлять терпимость к дохристианским мистическим культам восточного происхождения, даже если они и не противостояли официальной религии (2). Наконец, наиболее уместным здесь является пример евреев, которым наследовали христиане. Когда иудейские общины распространились по восточному Средиземноморью, римское государство по-прежнему продолжало политику, принятую в эллинистических государствах — официальное покровительство, особое налогообложение, значительная автономия и ряд специальных привилегий для иудеев. Однако многое изменилось после того, как зилоты подняли в 66 году н.э. восстание против Рима, закончившееся разрушением Иерусалима и рассеянием евреев по всей римской ойкумене. Затем последовала вторая Иудейская война (130–134 гг. н.э.),

когда отдельные группы евреев попытались захватить новый город, построенный на месте прежнего Иерусалима. Но даже и после этого римляне позволяли иудеям не участвовать в почитании правящего императора, и те оставались признанной религиозной общиной, платившей Риму особый поголовный сбор. В крупных городах империи ассимилированные евреи, принявшие римское гражданство, продолжали исповедовать свою веру. «Согласно нормам всеобщей терпимости, — говорил Гиббон в знаменитой главе о возникновении христианства, — римляне защищали суеверие [иудаизм], которое они презирали». Непростое, порой болезненное сосуществование иудаизма и Римской империи после падения Иерусалима стало образцом для римской политики по отношению к первым христианам. И иудеи, и христиане подвергались суровым испытаниям на протяжении I века н.э. Калигула пытался поместить свою статую в Храме в Иерусалиме; Нерон обвинил христиан в поджоге Рима. Но большую часть времени, как свидетельствует послание Адриана проконсулу Азии, Рим признавал вероисповедания, резко противостоявшие официальной религии и не допускавшие почитание императоров. Мученичества христиан до III века являлись следствием народных волнений, а не государственной политики (3).

Пока изображенная Гиббоном картина кажется вполне правдоподобной. Но как обстоит дело с «суеверием»? Сам Гиббон, конечно, прекрасно отдавал себе отчет в том, что римская религия во многом основывалась на таких практиках, как гадания на внутренностях жертвенных животных. Его описание магистратов-стоиков II века, «порой снисходящих до того, чтобы играть определенную роль в театре суеверия», где «они скрывали свои атеистические чувства под облачением жреца», карикатурно и способно ввести в заблуждение. Кажется очевидным, что в принятии решений всеми римскими подданными, от императора до последнего раба, важное место уделялось астрологии и другим магическим практикам. Неофици-

альные религии «терпели», то есть переносили их присутствие до тех пор, пока они не становились по-настоящему опасными; прорицания и связанные с ними магические ритуалы были общепринятой частью повседневной жизни, с какой бы язвительностью к ним ни относились сатирики. Римское право, наивысшее достижение обширной и древней империи, не содержало в себе никаких декретивных предписаний, направленных против магии как таковой, но лишь против магии, наносивший явный ущерб человеку или животному. В I веке н.э. состоялось несколько знаменитых процессов по обвинению в наведении порчи, описанных Тацитом и Светонием, и еще несколько — в начале IV века. Хотя «суеверие» высмеивалось некоторыми *literati*¹, римское общественное мнение в целом явно разделяло веру в его действенность и признавало его законность до тех пор, пока это не угрожало жизни или здоровью. Римляне карали магию именно потому, что она чинила вред, а не потому, что была «суеверием» (4).

Третья линия исследования связывает утверждения Гиббона о религиозной терпимости и суеверии в Риме II века с его собственным временем. Не вычитывал ли он в римском прошлом отношение к данному вопросу, свойственное ряду его современников, живших в эпоху Просвещения? Да и в самом ли деле правящие классы Европы к 1770 году сумели достичь религиозной терпимости и уничтожить суеверия? Кажется вполне логичным предположить, что они не сделали ни того, ни другого. Достаточно взглянуть на Англию времен Гиббона, чтобы убедиться в том, что она по-прежнему отказывала в привилегиях университетского образования и парламентского представительства и католическому, и протестантскому меньшинствам и, в отличие от Рима II века, все еще не признавала за рожденными на ее территории евреями права гражданства. Правящий класс Англии во времена Гиббона, кажется, и в самом деле избегал «суеверий», отменив законы против ведовства в 1736 году, и в этом он превзошел римлян. Но сельские жители Англии времен

Ганноверов² линчевали по крайней мере одну ведьму при жизни Гиббона. Если английские короли к этому времени перестали говорить о своей чудотворной силе, то низшие классы по-прежнему читали астрологические альманахи и сохраняли интерес к многочисленным формам магического фольклора. В целом современники Гиббона и Вольтера, пожалуй, были менее суеверными, но и менее терпимыми, нежели императоры-стоики. Целью настоящих эссе было показать, как развивались эти традиции, начиная приблизительно с 1500 года, с периода, последовавшего за открытием Америки и изгнанием евреев из Испании и их насильственным массовым обращением в Португалии, за появлением книгопечатания (распространявшего не только критический христианский гуманизм Эразма, но и подробное руководство по охоте на ведьм, «*Malleus maleficarum*»³), когда с началом протестантской Реформации вопрос о религиозной терпимости в христианском мире вновь сделался чрезвычайно острым. Мы попытаемся наметить новые линии исследования в довольно хорошо изученном домене истории Европы в раннее Новое время.

1. НАРОДНОЕ БЛАГОЧЕСТИЕ В ПОЗДНЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕ

Христианский мир в 1500 году представлял собой одну культурную зону и был достаточно единообразен, чтобы можно было дать общую его картину, но многочисленные региональные различия в народной религиозности делают это описание отчасти неприменимым по отношению ко всем странам. Сотни епископств и десятки тысяч приходов охватывали свою сетью всю Европу, от Португалии до Польши, от Шотландии до Далмации. Среди них были рассыпаны тысячи монастырей, обители старых орденов в сельской местности и конвенты нищенствующих орденов, располагавшихся практически в любом городе с населением свыше 4000 жителей. Европа не просто объединилась в подчинении папе Римскому, но и была обеспечена достаточным (возможно, даже излишним) количеством клириков — приходских священников и монахов. Число клириков, приходившихся на тысячу прихожан, почти в пять раз превышало соответствующий показатель, характеризующий католические регионы Европы в наши дни (1).

Непросто проникнуть сквозь этот клерикальный покров к верованиям и обычаям мирян образца 1500 года. Однако в последнее время ученые пришли к согласию относительно их основных черт. В современной историографии активно исследуется позднесредневековая Германия. В недавно вышедших работах утверждается, что

главной из этих черт была всеобъемлющая «воцерковленность»; предполагается, что «вряд ли можно найти еще одно столетие во втором тысячелетии церковной истории, когда догматический абсолютизм католической церкви встречал бы меньшее сопротивление» (2). Подлинное благочестие начала XVI века находило выражение в возникновении новых религиозных братств, новых религиозных праздников, в появлении новых религиозных процессий и в строительстве новых церквей. К 1500 году папство преодолело кризис доверия, который затронул его во времена Великой Схизмы¹ и в эпоху Соборного движения². Ереси были распространены лишь в Богемии³, а за ее пределами постепенно сходили на нет. Новые формы народного благочестия либо прямо поощрялись священниками и монахами, либо по крайней мере не вступали с ними в открытýй конфликт. Позднесредневековая народная религиозность в Германии давно уже стала объектом изучения в силу своей связи с Реформацией, поэтому представляется, что картина, изображающая Германию, в целом верна и по отношению ко всем остальным странам.

Хотя глубина, как, впрочем, и ортодоксальность позднесредневекового народного благочестия, кажется бесспорной, гораздо больше вопросов вызывает качество религиозной практики, в особенности — качество религиозного образования. В некоторых отношениях современная историография все еще находится под воздействием великих обобщающих трудов Йохана Хейзинги (*«Осень Средневековья»*, 1924) и Эмиля Маля (*«Религиозное искусство во Франции в позднее Средневековье»*, 1926). Оба автора подчеркивали преувеличенный, подчас гротескный характер христианства XV века, и прежде всего тех его форм, которые были предназначены для рядового прихожанина. Хейзинга писал о его «гиперболическом», «излишнем», «фантастическом смирении». Историки искусства нечасто отдают должное тому столетию, гиганты которого, Маттиас Грюневальд или Иероним Босх⁴, не вмещаются в представления наших современников с их

рационалистическим и оптимистическим складом ума. Историки литературы были столь же несправедливы к их собратьям — сочинителям эпохи поздней готики. Даже авторы идеи о «воцерковленности» Германии 1500 года сожалеют о «тенденции к дикому и неистовому возбуждению, склонности упрощать и вульгаризировать святыни», а также о недостатке оригинальности (3).

Религиозное искусство и духовная литература не являются нашими единственными, а тем более — лучшими из возможных источников при изучении мира народного благочестия XV века. Двадцать лет назад исследователь религиозности в позднесредневековой Фландрии использовал приходские счета для определения наиболее популярных праздников. Судя по количеству дарений, список возглавляет Страстная Пятница, за ней следуют Пасха, Рождество и Троица. По количеству «омовений» вином, предоставлявшимся прихожанам во время крупных праздников, Пасха далеко обгоняет все остальные; за ней с большим отрывом идет Рождество, когда количество прихожан — участников церемонии составляло лишь 1/5 от числа присутствовавших на Пасху; затем следуют прочие праздники. Пасха была единственным временем в году, когда прихожанам необходимо было причащаться, а следовательно, и формально исповедоваться в период между первым днем Великого Поста и Вербным Воскресеньем. Это обязательство не распространялось только на отлученных (а их во Фландрии было немало). Христианский мир в 1500 году мог быть ортодоксальным и строго соблюдать обряды, но большинство фламандцев не посещало воскресных и праздничных месс. Лишь Великий Пост и его апогей — Страстная Неделя — имели значение для народной религиозности, и значение это было огромным (4).

С праздниками было связано и множество других, ныне исчезнувших верований и обычаев. На Страстной Неделе, например, фламандцы избегали уплаты долгов, сумма которых в пенсах была бы кратна 30-ти. Еще более

своеобразные обычаи возникали в связи с Рождеством, порождая на фольклорной основе особые праздничные песнопения (хотя наиболее знаменитый символ, рождественское дерево, в позднее Средневековье был неизвестен даже в сверхблагочестивой и приверженной религиозным церемониям Германии). Во Фландрии люди верили, что в течение 12 дней по Воплощении по небесам скитается «повозка дьявола» или адская колесница (*bloewagen*), наполненная пьяными демонами, изрыгающими огонь и кровь. Как отмечал аббат, исследовавший позднесредневековую Фландрию, «невероятная сохранность германского фольклора, склонность к суевериям показывают, насколько прочна была языческая основа верований этих людей; бронзовый и железный век продолжали существовать и в век рукописей и миниатюры» (5).

Протоколы епископских визитаций, которые сообщают множество сведений о мирском благочестии в посттридентскую эпоху⁵, почти бесполезны, если речь идет о периоде до 1500 года. В лучшем случае они могут сказать нам лишь о недостатках клириков (в глазах инспекторов, осуществлявших визитацию), но прихожане редко играют здесь важную роль. Однако когда их голоса слышны, создается впечатление, что миряне стремятся лишь к правильному отправлению церковной службы и совершению таинств, а также к попечению о церковном имуществе. Они никогда не жалуется ни на невежество священника; ни на его сожительницу (если таковая у него была); и в самом деле, они скорее попытались бы скрыть ее от глаз инспекторов-чужаков (6).

Хотя верования и благочестивые практики рядовых христиан XV века трудно охватить во всем объеме и хотя они зачастую поражали своим исключительным суеверием даже современников-реформаторов, подобных Эразму⁶, или нынешних исследователей, и протестантов, и католиков, мы не должны рисовать слишком мрачную картину. Другая сторона медали — религиозное образование христианки XV века, христианки деревенского про-

исхождения, отличавшейся непреклонной ортодоксальностью и обладавшей значительными познаниями в основах вероучения. Речь идет о Жанне д'Арк⁷. Эта деревенская девушка из Лотарингии научилась основным молитвам — *Отче Наш*, *Богородица*, *Верую* — от своей матери, а не от приходского священника, на французском, а не на латыни. Она знала достаточно, чтобы отличить обязательную исповедь приходскому священнику во время Великого Поста от особых исповедей, произносившихся от случая к случаю перед странствующими монахами. Она могла отличать явления Св. Михаила и Св. Екатерины от видений, которых, как она утверждала, у нее никогда не было. Она помогала девушкам из своей деревни делать «венки» в честь Девы Марии (далекий предок культа розария). Она ежедневно посещала мессу, и это говорит о ее необычном благочестии. Но когда она появилась на общественной сцене в 1429 году, она была совершенно неграмотной. Жанна д'Арк получила религиозное образование в семье, а не у приходского священника или из Библии (7).

Многочисленные клирики, старавшиеся правильно отправлять церковные службы, но не объяснять их значение, проповедовавшие мораль, а не догму, жили среди людей, которые были одновременно благочестивыми и нетребовательными в вопросах, касавшихся границы между священным и мирским. Поток яростной критики со стороны христианских гуманистов на современные им религиозные практики, который обрушился на Германию и другие страны христианского мира около 1500 года, потряс осень позднесредневекового благочестия. Возглас Эразма в *«Оружии христианского воина»*: *«Монашество не значит благочестие»* — поистине был принятой в XVI веке версией знаменитого вольтеровского лозунга *«Раздавите гадину!»*. Но христианские гуманисты, подобно французским философам, не предвидели политических последствий своих нападок. Если мы будем рассматривать эразмианцев как незначительное меньшинство, обладавшее поддержкой

элиты, они станут для нас (если идти от противного) своего рода проводниками в мир традиционного благочестия их эпохи, включавшего в себя мифы, чудеса и магию. Помня о пропасти между народной религиозностью и гуманистическими идеями, а также об ответе Лютера⁸ Эразму, в котором говорилось, что ученость не равна благочестию, мы можем обратиться к наиболее ярким чертам позднесредневекового народного христианства.

Во-первых, прихожане почитали чудотворные силы Девы Марии даже больше, чем ее распятого Сына. Хотя верно, что почитание Девы Марии началось в период высокого Средневековья, важно понимать, насколько эта «мода» распространилась в позднее Средневековье. Если мы обратимся к проблеме чудотворных икон и мощей, например, то обнаружим, что наиболее почитаемая из древних гробниц, Сант-Яго де Компостела, была связана с мощами широко известного святого⁹. Но к позднему Средневековью, особенно в таких районах, как северная Германия или южная Кастилия, которые были христианизированы силой оружия и где было немного местночтимых святых, число святынь, посвященных Деве Марии после 1100 года стало огромным. Не случайно три наиболее почитаемые святыни, возникшие в течение XV века — столетия со сравнительно небольшим притоком новых святых, — были посвящены Деве Марии: Мария Уолсингэмская в Англии, привлекавшая к 1530-м годам больше паломников, нежели рака Томаса Бекета в Кентерберии¹⁰, Мария Гвадалупская в Испании, которая также превзошла по посещаемости гробницу Св. Якова, и Мария из Альтёттинга в Баварии, которая стала «национальной» святыней империи в 1490-е годы. (Во Фландрии так и не возникло «национальной» святыни, связанной с почитанием Девы Марии, поскольку ее чудотворный образ, найденный на вишневом дереве, в течение четырех лет являвший свое действие и совершивший около 300 зафиксированных чудес, в 1459 г. сгорел.) Масштабное исследование Лайонела Роткруга, посвященное местам па-

ломничества на территории империи, дает полную картину почитания Девы Марии в позднее Средневековье. Оно особенно заметно в южной Германии (Бавария, Франкония, Австрия, Швабия и Баден).

Таблица 1.1. Типы южногерманских святынь, 1000–1530

Период	Места паломничества, посвященные:		
	Деве Марии (%)	Христу (%)	святым (%)
До 1200 г.	20 (15)	16 (12)	94 (82)
1200–1360	55 (42)	24 (18)	53 (40)
1360–1530	242 (49)	58 (12)	192 (39)

В остальной Германии, где местных святых было еще меньше, Христос почитался наравне с Девой Марией до 1360 года, но впоследствии на долю Марии приходилось почти 60% (188 из 203) всех новых святынь (8).

Испанский материал подтверждает значение культа Девы Марии. Согласно подробному исследованию Новой Кастилии 1570-х годов, только треть (277 из 871) часовен или *ermitas* были посвящены ей. Лишь 53 из них стали свидетелями чудесных исцелений, но более чем две трети таких *ermitas* были посвящены Деве Марии; наконец, 12 из 14 святынь, привлекавших паломников из отдаленных деревень, также были связаны с культом Девы Марии. Наиболее почитаемые святыни концентрировались южнее реки Тахо, на территории, отвоеванной у мавров лишь в XIII веке. К северу от Тахо находилось 26 крупных мест паломничества, связанных с Девой Марией или ее матерью, и 20 — с другими святыми. К югу от Тахо 27 святынь было посвящено Марии или Анне, и только 3 — другим святым. Около дюжины этих святынь располагались в замках, построенных *конкистадорами*¹¹; 8 из них известны как «Мария из замка». Сходный рыцарский

оттенок почитания Девы Марии в позднее Средневековье существовал и в Баварии, где 18 святынь были связаны с чудесами, происшедшими во время охоты, и где на месте синагоги после погрома или изгнания евреев строились особого типа часовни — *schöne Maria*¹² (9).

Конечно, позднесредневековый культ Девы Марии обычно принимал менее воинственные и менее аристократичные формы. Возникшее в начале XIV века почитание *Mater dolorosa*¹³ продолжало свое существование в течение нескольких последующих столетий, принимая такие формы, как основание более 70 святынь, посвященных «Богоматери скорбящей» в Священной Римской империи, или распространенное в конце XV века во Фландрии почитание семи скорбей Девы, введенное приходским священником. Цветочные венки, которые Жанна д'Арк и ее подруги плели в честь Девы Марии, впоследствии превратились в «венки» молитв, десять *Аве, Мария*, сменявшихся молитвой *Отче Наш*, — в культ розария¹⁴. Братства розария, ревностно поддерживавшиеся доминиканцами, множились в течение второй половины XV века. Один из их наиболее известных организаторов на территории Германии, Яков Шпренгер, написал также знаменитое руководство по охоте на ведьм, «Молот ведьм» *Malleus maleficarum*¹⁵. В Испании число *ermitas*, посвященных розарию, быстро росло на протяжении XVI века, и к 1570-м годам они превзошли все прочие, посвященные святым (за исключением Св. Себастьяна). Эта форма почитания Девы Марии была особенно близка женщинам, которым легче было выразить его через молитву, нежели посредством строительства дорогостоящих алтарей или часовен. С другой стороны, женщины, дети и мужчины, принадлежавшие к низшим слоям населения, могли проявить свою особую привязанность к Деве, сообщая о связанных с нею видениях чаще, чем о видениях Христа или святых, по крайней мере в Испании (подобные сообщения, как и в более поздние периоды, тщательно проверялись церковными властями, прежде чем их признавали истинными) (10).

Почитание Сына отставало от почитания Его Матери, хотя Иисус и был в целом популярнее любого святого. По всей северной Германии, от Вестфалии до Померании и Пруссии, в 1360–1530 годах Христу было посвящено 40 новых святых, а святым — только 8. Позднесредневековое почитание Иисуса теснее всего связывалось с культом распятия или мертвого тела Христа (*Pietà*), в то время как взрослый Христос — учитель, проповедник, чудотворец — изображался редко. (Однако известна фламандская картина XV в., на которой младенец Христос держит за правую руку Марию, пишущую на дощечке.) Обычно поклонение Христу принимало форму почитания многочисленных фрагментов Креста или Тернового Венца, паломничеств к часовням, посвященным Священной Крови (как в Брюгге и Хейлсе в Англии), или даже через почитание чудотворных изображений Скорбящего Христа (*Schmerzensmannsbilder*) в Баварии. В позднее Средневековье Христу был посвящен новый праздник, день «Тела Господня» (*Corpus Christi*)¹⁶, который, как представляется, был менее популярен, нежели некоторые богородичные праздники, такие, как Сретение, Благовещение или Успение.

Роль святых в позднесредневековом народном благочестии не так легко понять. В целом они утратили свою прежнюю роль чудотворцев, и в течение XV века возникло сравнительно немного новых культов. Например, в Англии, где в XIII веке насчитывалось полдюжины новых святых, в XV веке появился только один новый святой; Жанна д'Арк сильно отличалась от прочих женщин-святых ее века (в основном аристократок, монахинь-визионерок), и во всяком случае она не была канонизирована вплоть до 1920 года. Воспоминания о святых сохранялись в именах рядовых христиан: в 1400-е годы языческие имена отмирали даже на северных и восточных окраинах христианского мира, а классические имена только начинали входить в моду среди элиты в ренессансной Италии. Но в одном отношении святые продолжали оставаться

центром народной религиозности на местах. Они по-прежнему доминировали как покровители многочисленных *ermitas* в Кастилии и светских братств северной и южной Франции. Около 1500 года половина всех *братств* Шампани была посвящена святым покровителям, аналогичную ситуацию мы наблюдаем и в Авиньоне. Повсеместно самым популярным святым был Св. Себастьян, который вместе со Св. Рохом защищал от чумы (11).

Христианский мир в 1500 году не знал серьезного разрыва между религиозностью народа и элит. В Англии в паломничество к Марии Уэлсингэмской отправлялись герцог Бэкингем¹⁷, кардинал Вулси¹⁸ и даже Эразм в начале XVI века; Екатерина Арагонская распорядилась о паломничестве в своем завещании, и даже Генрих VIII¹⁹ заплатил за свечу, поставленную перед изображением Марии Уэлсингэмской в марте 1538 года, за несколько месяцев до того, как его правительство распорядилось привезти статую Марии в Лондон и уничтожить ее. Император Фридрих III²⁰ посетил Альтёттинг в 1491 году, в то время, когда там начали совершаться чудеса. Его преемник, Карл V²¹, правивший в XVI веке, отрекся от всех почестей и закончил свою жизнь как отшельник; а его сын Филипп II²² извлек один шип из Тернового Венца и положил его у постели больного сына (12). Паломничества, чудеса, почитание мощей, даже ритуальное бичевание (в случае Карла V во время его пребывания в Хусте) — такие проявления позднесредневековой религиозности были свойственны как монархам, так и крестьянам.

Однако нельзя сказать, что христианский мир начала XVI века совершенно некритично относился к чудесам до того, как Эразм и первые протестанты начали нападать на почитание мощей и паломничества. Наиболее известным примером мнимого чуда, разоблаченного обычными людьми, было дело Йетцера в Берне (1509). Местные доминиканцы, сторонники культа розария, использовали новиция-визионера, чтобы заявить о чуде, совершенном Девой Марией и направленном против францис-

канского учения о непорочном зачатии. Йетцер видел, как гостия начала кровоточить, на ней проявились стигматы, а находившееся в его комнате изображение Девы стало плакать кровавыми слезами. Но дело было раскрыто, когда Йетцер начал противоречить собственным словам, а затем превратился в свидетеля обвинения. Он дал показания против четырех братьев-доминиканцев, которых магистраты подвергли аресту, пытке и приговорили к смерти за святотатство, ересь и связь с Дьяволом. Сам Йетцер был лишен сана и изгнан; впоследствии он женился и стал портным (13).

Йетцер черпал вдохновение для своих видений из незадолго перед тем созданного алтарного изображения «Мессы мертвых» в главной церкви Берна. Историки искусства и филологи были потрясены свойственным второй половине XV века увлечением темой смерти, тогда как демографы отмечают, что на большей части Западной Европы численность населения в этот период быстро увеличивалась. Несмотря на демографические реалии, безусловно, существовало множество трактатов об искусстве умирать, а также мода на изображение танца смерти, захватившая в конце XV века всю заальпийскую Европу и отражавшая невиданное ранее беспокойство относительно посмертной участи души. Быстрое распространение учения о чистилище привело к резкому возрастанию числа мессы за умерших, а также к быстрому развитию торговли индульгенциями в пользу грешников, томившихся в чистилище. Все эти тенденции взаимосвязаны.

В своем знаменитом высказывании Хёйзинга утверждал, что «в позднее Средневековье все представления о смерти могут быть суммированы в слове *macabre* в его современном значении». Он проследил этимологию этого слова до 1376 года, когда оно связывалось с танцем, и заметил, что «идея танца смерти представляет собой центральный пункт для целой группы связанных с ним представлений» (14). К 1485 году, когда был опубликован «*Танец смерти*», десятки иллюстраций главной темы этого

произведения уже распространились по Северной Европе. В ряде случаев, например в Базеле в 1439 году или в Любеке в 1463-м, эти изображения были заказаны сразу после вспышки чумы, но по большей части заказчики не нуждались в подобном стимуле. Помимо танцующих скелетов, на надгробиях XV века зачастую изображались разлагающиеся тела (во Франции популярным мотивом было также положение Христа во гроб) или даже скелеты священников, служащих «Мессу мертвых», созданные в Берне во времена Йетцера (после процессов 1509 г. их сочли слишком реалистичными и нанесли поверх этого изображения новое).

С поглощенностью темой смерти было тесно связано и быстрое распространение в течение позднего Средневековья веры в чистилище. В XIII веке нищенствующие братья выступали с проповедями против народной веры в то, что души после смерти отправляются непосредственно в рай или в ад. В южной Франции, применительно к которой этот феномен был исследован полнее всего, обычай накопления *посмертных* месс с целью ускорить процесс прохождения души через чистилище, распространился только после 1350 года. К XV веку изображение чистилища можно было встретить между изображениями ада ирая в придорожной часовне в Провансе. После 1350 года и бедные, и богатые стремились заказывать посмертные мессы, чтобы помочь своим душам преодолеть чистилище. Крестьяне редко заказывали много месс, однако вплоть до XIX века они оставались верными незамысловатой системе, вспоминая об умерших на девятый день после смерти и в первую ее годовщину. Горожане, купцы и ремесленники заказывали сотни и даже тысячи *посмертных месс*: «они засчитывались за годы пребывания в чистилище. При этом, подобно счетам торговых домов, речь шла о накоплении месс, а не об их повторении. Этот процесс, несомненно, внес свой вклад в устранение древнего страха перед адом, не успокоив, однако, возникших в XV веке опасений относительно распада тела». Исполни-

зовавшиеся системы были достаточно простыми и сводились к очевидным схемам. В окрестностях Авиньона, где сохранились тысячи завещаний, относящихся к периоду после 1350 года и подтверждающих данный феномен, даже бедные люди заказывали по пять месс в честь пяти ран Христовых, или по семь во имя семи радостей Девы Марии. В 1488 году сельский дворянин заказал, соответственно, двенадцать, семь, десять, одиннадцать и сорок месс в честь апостолов, семи ангельских чинов, 10 тыс. мучеников, 11 тыс. дев и 40 тыс. невинных душ. Но зачастую количество было важнее символики. К началу XV века представители патрициата небольших городов заказывали по несколько месс, которые должны были служить ежегодно в день смерти завещателя. В то же самое время традиционные формы благочестивых дарений и завещаний приходили в упадок. В окрестностях Авиньона почти никто не делал распоряжений относительно посмертных паломничеств во имя спасения душ, а количество дарений благотворительным учреждениям резко сократилось в XV веке (15).

Ускоренное прохождение души через чистилище требовало чего-то большего (или меньшего), чем поминальная месса: наиболее популярной из новых форм посмертной помощи, развившихся в позднее Средневековье, были индульгенции, изданные папским престолом. Размах торговли индульгенциями на рубеже XV—XVI веков особенно значителен. Например, кардинал Альбрехт Бранденбургский²³ приобрел индульгенции, обладание которыми засчитывалось за 39 245 120 лет, о чем упоминал в своей проповеди Тетцель²⁴ и против чего восставал Лютер. Наиболее ценной формой индульгенций были те, что приобретались во время юбилея и освобождали души их обладателей от необходимости провести в чистилище время, соответствовавшее их грехам, совершенным к моменту покупки. Такие полные индульгенции предоставлялись папой паломникам, посещавшим Рим в юбилейные годы, первый из которых пришелся на 1300 год. К началу XVI

века юбилеи проходили в разных областях христианского мира. Первый юбилей в Испании, например, состоялся по призыву посла короля Фердинанда²⁵ в Риме, а собранные средства пошли в пользу госпиталя. Юбилей был столь успешен, что оставшихся денег хватило и на восстановление монастыря в том же городе. Частичные индульгенции давались за различные виды добрых дел: одним из самых странных примеров была трехлетняя индульгенция, предложенная Карлом V и папой всякому, кто внес деньги на восстановление плотин в Голландии и Фландрии, поврежденных катастрофическим наводнением 1515 года, что принесло более 128 тыс. дукатов. Такие огромные прибыли говорят о том, что в торговле индульгенциями спрос был по крайней мере так же велик, как и предложение. За этим феноменом стоял не некий коварный заговор государей и пап, но подлинное народное чувство. Истинную ценность индульгенций можно понять, помня о завещании 1466 года, сделанном супружеской парой из Авиньона, которая, согласно ему, должна была быть похоронена в белых одеяниях, с четырьмя красными и двумя зелеными подушками, на которые следовало поместить их индульгенции. Хоронившие их монахи вынули подушки, однако положили индульгенции в могилу вместе с телами (16).

Другой стороной народной религиозности и распространенного в позднее Средневековье беспокойства о смертной судьбе души были религиозные братства. Помимо особого почитания святого или культа эти добровольные объединения имели, кажется, и другие функции и выступали до определенной степени как поминальные сообщества. Они были практически неизвестны в XIV веке в силу их коммунальной и революционной окраски, но в XV веке число этих братств значительно выросло. Среди городов северной Германии Любек насчитывал не менее 70 братств до Реформации, Кёльн — 80, а Гамбург (с населением в 13 тыс. человек) — более сотни, причем они по большей части были основаны незадолго до этого. В Кас-

тилии XVI века одно братство приходилось в среднем на сто домов, как в городе, так и в деревне. Братства были необычайно гибким институтом в отношении как членства, так и функций. В теории они были открыты для каждого христианина, «пользовавшегося доброй славой», мужчин и женщин, богатых и бедных. Братство Марии Тюенской в Ипре в 1426 году включало в себя хромых, слепых, глухих и бедных, наряду с богатыми горожанами, и члены его собирались еженедельно на особой мессе. Прочие братства могли заниматься самой разнообразной деятельностью — от постановки благочестивых пьес до организации паломничеств в Компостелу или субсидирования новых витражей для приходской церкви. Более того, членство в одном братстве не исключало членства в другом: каждый мог быть членом нескольких братств, подобно членству в современных общественных организациях. Рекорд в этой области был установлен саксонским чиновником, который принадлежал к трем десяткам братств; обычно же рядовые прихожане в Авиньоне или Шампани были членами полудюжины братств. Как говорит само название, *религиозное братство* XVI века было этическим сообществом, своего рода искусственно расширенной семьей, члены которой должны были, как предполагалось, посещать похороны почивших братьев и поминать их в своих молитвах. Братства поощрялись монахами, но не находились еще под полным контролем местного духовенства, как это случилось после Тридентского Собора. Еще не распространились ответвления, специализировавшиеся на бичевании, — флагелланты. Эти братства кающихся грешников, многочисленные в Средиземноморском регионе, пытался создать в Париже в 1580-е годы король Генрих III²⁶. В начале XVI века религиозные братства были чрезвычайно популярны и оказывали значительное воздействие на благочестие мирян (17).

Часто считают, что, подобно культуре Девы Марии, антисемитизм возник в эпоху высокого Средневековья,

однако и он достиг своего полного развития лишь после 1350 года. Известно, что в Германии первые еврейские погромы относятся ко времени Первого Крестового похода²⁷, первое свидетельство о вере христиан в ритуальное убийство евреями христианского мальчика датируется 1144 годом и исходит из Англии, а Латеранский собор 1215 года впервые обязал евреев носить отличительный знак желтого цвета. Но все эти явления в гораздо большей степени характерны для позднего Средневековья. Антисемитские выступления охватили Германию после Черной Смерти²⁸; эта волна распространилась от Парижа к другим французским городам в 1380 году с восшествием на престол нового короля²⁹. Наиболее серьезным был погром 1391 года в Испании, самый страшный в истории этой страны; он тоже пришелся на междуцарствие.

Испанские события особенно примечательны. Разрыв сравнительно хороших отношений между христианами и иудеями, существовавших здесь, вопреки традиционным представлениям, в эпоху высокого Средневековья, после 1380 года произошел внезапно и имел очень жестокий характер. Изгнание евреев в 1492 году, напоминавшее события, имевшие место ранее в Англии (в 1290 г.) и во Франции (в 1394 г.), представляло собой «окончательное решение», принятое средневековым обществом, завершившее ужасный век испанской истории. Святой доминиканец, Винсент Феррер³⁰, отлучал христиан от церкви за общение с иудеями, но отвергал насильственное крещение последних. Его пламенные антисемитские проповеди способствовали началу резни 1391 года и оказали непосредственное влияние на необычайно строгие антииудейские законы 1412 года. В Испании XV века обращенные в христианство евреи, такие, как бывший раввин Херонимо де Санта Фе, создавали антисемитские сочинения; наиболее значительным и самым оскорбительным по тону был поистине расистский трактат «*Fortalitiū Fidei contra Judeos*» («Крепость веры против иудеев») обращенного иудея (*конверса*) Алонсо де Спины³¹. Первые из великих

инквизиторов, возглавивших это новое учреждение, созданное в 1478 году для разрешения дел, связанных с обращенными иудеями, включая знаменитого Торквемаду³², также происходили из *конверсов*. Испанская инквизиция усилила преследования после 1485 года, когда во время молитвы в соборе Сарагосы был убит великий инквизитор Арагона³³; святой мученик считался в Испании чудотворцем и имел свой праздник уже в XVI веке, хотя Рим канонизировал его только в 1867 году. Другим признаком роста народного антисемитизма стало решение запретить обращенным евреям занимать должности в Толедо (1449); этому решению противился папский престол, но со временем оно было признано кастильскими королями. Наконец, перед самым изгнанием, в 1491 году в Испании было зафиксировано появление первого мученика, погибшего в результате ритуального убийства в Ла Гварда, близ Толедо. (Хотя и не сообщалось об исчезновении ни одного христианского ребенка, и на том месте, где предположительно было зарыто тело, не обнаружили никаких человеческих останков, испанцы в 1560 году построили часовню, посвященную этому «маленькому святому»; она до сих пор посещается.)

Папство выступило против обвинения евреев в совершении ритуальных убийств уже в 1247 году и продолжало это делать, хотя и нерегулярно, вплоть до 1759 года. Однако постоянное распространение этих легенд в позднесредневековой Европе служит горьким свидетельством силы народного антисемитизма. Это подтверждается и ростом антииудейской направленности мистерий, посвященных Страстям Господним, в сопоставлении с предшествующей традицией. Даже в Италии мнение папского престола относительно ритуальных убийств не разделялось популярными проповедниками, например, Св. Джованни Капестрано³⁴, который путешествовал по Италии и Центральной Европе, проповедуя против врагов веры; он помог организовать процессы о ритуальном убийстве в Силезии в 1454 году, в результате чего было казне-

но несколько евреев. Другой великий проповедник, францисканец Св. Бернардино да Фельтре³⁵, организовал казнь девяти евреев за ритуальное убийство Симона из Тренто в 1475 году; несмотря на колебания Рима, Симон был канонизирован в 1582 году, а с евреев города Тренто это обвинение не было формально снято вплоть до пятисотлетия со дня смерти Симона, пришедшегося на время работы Второго Ватиканского собора³⁶ (18).

Как можно было бы ожидать, большая часть обвинений в ритуальном убийстве и местных еврейских погромов приходится на территорию Священной Римской империи. В период с 1336-го по 1339 год вооруженные банды крестьян, именовавшиеся *Armleder*, уничтожили более сотни мелких еврейских поселений в южной Германии. Спорадические вспышки насилия случались и позже, в их числе и резня в Регенсбурге во время рейхстага 1519 года, где на месте синагоги построили часовню, посвященную Деве Марии (*schöne Maria*). В Баварии ритуальное убийство стало сюжетом популярнейшей ренессансной пьесы «*Endinger Judenspil*»³⁷. Но наиболее характерным для Баварии и южной Германии было другое «преступление» евреев — осквернение причастия. Ученый иезуит насчитал 47 случаев осквернения евреями причастия, относившихся ко всем регионам христианского мира между 1220-м и 1514 годом. За несколькими исключениями (Париж, 1290 г., Брюссель, 1369 г., Прага, 1398 г., Сеговия, 1408 г.) все эти события имели место в Германии. Более того, в 22 случаях за ними последовали еврейские погромы: 20 из них пришлись на Германию. Упоминания о чудотворной гостии («священной крови»), конечно, можно было встретить во многих регионах средневековой Европы, но только в Германии этот феномен был связан с резней евреев. В Сицилии в 1474 году сотни евреев были убиты в результате призыва: «Да здравствует Дева Мария, смерть евреям!» Один из самых ужасных погромов в европейской истории начался в лиссабонском монастыре в 1506 году, когда объявленное монахами чудо со светящимся распя-

тием было высмеяно насильственно обращенным «новым христианином». За этим событием последовала трехдневная резня, во время которой погибло более тысячи евреев; после нее двое доминиканцев было задушено и сожжено за подстрекательство к беспорядкам (19). (В Берне тот же монашеский орден тремя годами позже организовал другое псевдочудо, имевшее, правда, менее трагические последствия.)

Если антисемитизм мог соперничать с культом Девы Марии в том, что касалось скорости его распространения в эпоху позднего Средневековья (по сравнению с исходным периодом), то вера в ведовство сопоставима с представлениями о чистилище, так как была творением позднесредневековой религиозности. Конечно, истоки охоты на ведьм в Европе XV века, возводятся к дохристианским народным верованиям и ранним процессам еретиков, которые привели в XIII веке к созданию папской инквизиции. Тем не менее верно и то, что представления ученых клириков о возможности дьявола вредить человеку и заключать с ним сделки только в период позднего Средневековья соединились с народными верованиями в магические чары и ночные полеты женщин. Настоящих процессов ведьм, на которых упоминалась бы порча, насланная как результат союза с дьяволом, до XV века почти не было, но после 1425 года они стали обычным делом, совпав с увеличением интереса к этому предмету среди клириков и мирян. Кульминацией этого процесса стал выход в свет «*Malleus maleficarum*» («Молот ведьм»), изданного двумя доминиканцами в 1486 году. Подавляющая часть из пятиста средневековых процессов ведьм пришла на период после 1425 года (20).

Наиболее успешная попытка различить элитарный и народный пласты в позднесредневековых представлениях о ведовстве основывалась на материалах этих процессов. Лишь три десятка из пятисот дел содержат первоначальные показания свидетелей или истцов, обвиненных в клевете. Во всех делах подчеркивается элемент колдов-

ства, но связь с дьяволом не упоминается. Кроме того, обвинение в связи с дьяволом присутствует в большинстве дел, рассматривавшихся церковными судами, но в более многочисленной группе дел, рассматривавшихся светскими судами, это обвинение упоминается лишь в 11% случаев. Связь с дьяволом присутствовала в 27% судебных дел, протоколы которых велись на латыни, но лишь в 6% дел, чьи материалы записывались на национальных языках. Киркхедер показывает: чем ближе приходишь к народным представлениям о ведовстве, тем реже речь заходит о дьяволе; и, наоборот, чем ближе к Церкви, тем значительнее оказывается роль дьявола. Лишь в трех случаях сохранились и показания свидетелей, и протоколы допросов обвиняемых. Во всех трех случаях за данными под присягой показаниями о болезни детей или скота следовали признания в посещении шабашей, включая оргии с демонами и поедание мертвых детей. В других делах длительные допросы, проводившиеся инквизиторами, показывают, как судьи постепенно подавляют сопротивление крестьян — посредством пытки или без нее, — чтобы получить признание как в наведении порчи, так и в связи с дьяволом (21).

В конце концов, важнее всего не различие народных верований и представлений клириков, но их взаимодействие. Когда в XVI веке охота на ведьм стала одним из направлений политики европейских правительств, элиты и народ были в значительной мере согласны между собой в этом вопросе. Этот процесс никогда не был односторонним. В XV веке, во время формирования представлений о ведовстве, судьи опирались на народные верования, а теория отставала от судебной практики. Позднее рядовые верующие, как представляется, заимствовали многое из того, что им проповедовали их наставники в раннее Новое время. Этот взаимный обмен прекратился только в XVIII веке, когда образованная элита (и прежде всего клирики) вновь стала рассматривать ведовство как суеверие. Лучшие работы по позднесредневековой народ-

ной религиозности, вне зависимости от того, исходят ли они от протестанта (Мёллер), католика (Гуссар) или сторонника антропологического подхода (Кристиан), сходятся в том, что касается ее основных черт. Народная религиозность объединяла весь христианский мир, и различные регионы обладали сходными чертами, идет ли речь о Франции Жанны д'Арк, Нидерландах Эразма, лютеровской Германии или даже Италии времен Макиавелли³⁸. Начиная с имен, дававшихся младенцам при крещении и вплоть до сложных посмертных ритуалов, которые должны были ускорить освобождение души из чистилища, христиане XV века соблюдали ряд обычаев так ревностно, как только могли. Бедные были по крайней мере столь же благочестивы, что и богатые, судя по их роли в развитии религиозных братств или по их стремлению приобрести индульгенции. Они гораздо реже, чем представители элиты, давали своим детям скандинавские или античные имена.

В то же время ученые, принадлежащие к разным школам, склонны согласиться с тем, что народная религиозность XV века принимала подчас уродливые формы. Даже по меркам XVI века она была пронизана «суевериями». Индульгенции были слишком многочисленными и распространялись на слишком большое число прегрешений. Поминальные мессы наносили ущерб старинной традиции благотворительности, как показывают завещания из Авиньона. Почитание Девы Марии и Евхаристии было слишком проникнуто верой в чудеса и носило подчас слишком воинственный характер, как в случае с *schöne Maria*. Более того, позднесредневековая народная религиозность была нетерпимой. Папство пыталось сдерживать антисемитские выступления, но достигало лишь незначительных успехов. Кроме того, народные верования были проникнуты страхом — боязнью чистилища и страхом перед ведьмами.

Набожность и благочестие, суеверия и нетерпимость — все эти разные стороны жизни христианского мира в эпо-

ху позднего Средневековья на локальном уровне слагаются в единый образ. Бóльшая часть представленных в книге очерков будет, скорее, обращена к сохранившимся чертам традиции, а не к появлению нового на протяжении трех последующих столетий. Но в раннее Новое время произошло по крайней мере одно важное изменение: с этим периодом связаны первые шаги в организации религиозного образования мирян посредством катехизисов и регулярных занятий. Появление Жанны д'Арк, получившей основы религиозного образования дома, а не от священника, было невозможно в 1600 году. Многие традиции сохранились и после 1500 года, — такие, как общепринятый обычай называть детей христианскими именами или требование ежегодного причащения на Пасху (протестанты и благочестивые католики должны были делать это еще несколько раз в году). К несчастью, нетерпимость к чужакам пережила 1500 год и распространилась, помимо евреев и мусульман, на представителей конкурирующих христианских конфессий. Страх перед адом и ведьмами, тревога и беспокойство не исчезли из сознания верующих.

2. РЕФОРМАЦИЯ СВЕРХУ

Вряд ли будет уместно еще раз пересказывать здесь историю протестантской Реформации или напоминать об ее основополагающих принципах — оправдании верой, *sola Scriptura*¹, разрыве с Римом и, таким образом, с древней традицией. Как отмечали многие специалисты, ранний протестантизм был движением мирян, проявлявшимся в основном в проповедях и издании книг на народных языках (неспособность Эразма читать Лютера по-немецки была симптомом провала *philosophia Christi*²) и тесно связанным с распространением книгопечатания. Невероятная популярность Лютера становится очевидной при обращении к немецкой статистике публикаций: в 1518 году в Империи было опубликовано только 150 книг, но к 1522—1524 годам их количество возросло до 800 названий в год, и более половины из них приходилось на сочинения Лютера и его ближайших последователей. Первоначальное учение протестантов недавно было представлено как попытка десакрализовать клир путем нападок на его особые привилегии, начиная с тайной исповеди и заканчивая celibатом и каноническим правом; само движение было названо первым просвещением мирян (1).

О целях движения можно многое узнать, изучая его утопии. Сам Лютер изобразил такую утопию в последнем разделе своего величайшего памфлета «*Обращение к христианским князьям немецкой нации*». Чуть позже его талантливый последователь, Эберлин фон Гюнцберг, соста-

вил более изощренную версию в виде законов и статуты *Вольфарий*³, страны, где все прекрасно. В этом раю число религиозных праздников было сокращено до двадцати в год, плюс воскресенье; все нищенствующие ордена, а также нищенство в целом были запрещены; исповедь перед причастием стала необязательной; допускалась лишь одна молитва *Отче Наш*; изображения святых и паломничества к их мощам были запрещены; траур по умершим ограничивался одной неделей (без всяких поминальных мессы); всех, кто вступал в тайный брак, предавали казни. Принимая во внимание состояние христианского мира к 1521 году, эта программа представляла собой переворот в традиционных религиозных ценностях и практиках; она также предвосхищала большую часть тех реальных реформ, которые пытались провести, с разной степенью успеха, в течение последующего столетия все протестантские государства (2).

Учение протестантов предполагало, что библейская эра чудес миновала, завершившись столетиями разложения Римской церкви, и никогда не вернется. Оно отвергало роль Девы Марии и святых как заступников перед Богом. Нападки Лютера на индульгенции означали отрицание чистилища и радикальные изменения в народном отношении к смерти: первые протестанты шокировали своих слушателей, называя священников, служивших поминальные мессы, «пожирателями мертвых», *Totenfresser*. Произошли и другие значимые изменения, такие, как введение литургии на народном языке, коллективное пение гимнов всей конгрегацией и разрешение священникам вступать в брак. Поскольку ни святые, ни священники не могли творить чудеса (последние — превращая хлеб в плоть Господню во время Евхаристии), протестанты выдвинули мирян, вооруженных Библией на родном языке, в центр религиозной жизни — как полноценных и равноправных ее участников. Они предложили два вида практик, нацеленных на очищение религиозной жизни и обычаев рядовых христиан: во-первых, обязатель-

ное посещение воскресных проповедей, где произносилось «чистое слово Божие», обычно в течение часа, причем зачастую «возвышающий» уровень этих проповедей несколько превосходил теологические познания прихожан; во-вторых, обязательное религиозное наставление молодых или невежественных с использованием кратких сборников, содержавших основные положения христианского вероучения и именовавшихся катехизисами. Где бы протестанты ни приобретали власть, эти перемены происходили очень быстро. Сам Лютер в 1520-е годы составлял катехизисы, одновременно работая над первым циклом протестантских гимнов. Поскольку протестанты пытались устранить из христианства элементы чудесного, они должны были найти одобренный Писанием способ обращения с необъяснимыми или сверхъестественными явлениями; запретив мощи, они рекомендовали молитву в сочетании с постом как средства умиловить гнев Божий.

Ранний протестантизм был разрушительным. Многие из привнесенных им перемен были внезапными, а некоторые — поистине драматическими, особенно иконоборчество. В Регенсбурге в 1519 году, в воспоминание о разрушении синагоги, была построена большая капелла *schöne Maria*. В 1521 году там было зафиксировано более 200 чудес, сообщение о которых было издано в 1522 году печатником, опубликовавшим также восемь из трактатов Лютера (хотя Лютер нападал непосредственно на паломничества в Регенсбург). В 1524 году отмечено несколько случаев иконоборчества, но движение было остановлено городскими властями. Наконец, в 1542 году, когда Регенсбург стал протестантским, статуя *schöne Maria* была разбита, а церковь переименована. Иногда иконоборчество сопровождалось новыми толкованиями протестантов: когда хранившиеся в Женеве мощи были разобраны на кусочки, рука Св. Антония была объявлена пенисом оленя, а мозг Св. Петра описывался как пемза. В Англии иконоборчество следовало за официальными распоряжениями, когда в конце 1530-х годов комиссары Томаса

Кромвеля разрушали монастыри королевства, но в большей части английских церквей эта задача была выполнена столетие спустя солдатами другого Кромвеля⁴ (3).

Основная часть истории введения протестантских новаций в национальных церквях — в лютеранских княжествах и имперских городах, скандинавских королевствах и, конечно же, в Англии — носила менее жестокий характер, нежели иконоборчество, хотя эти перемены происходили почти столь же медленно, как и распавшийся на две стадии процесс уничтожения изображений святых в Англии. Старая система сопротивлялась, вынуждая к компромиссам. Стоит обратиться к свидетельствам из английского города Йорка, столицы северного региона, который ответил Томасу Кромвелю народными восстаниями на роспуск монастырей. Исследование завещаний показывает медленное распространение новшеств (что оценивается по присутствию в преамбулах, где говорится о душе завещателя, формул с упоминанием Девы Марии и святых, или раннепротестантских фраз о достоинстве одного Христа).

Таблица 2.1. Завещания в тюдоровском Йорке, 1538–1600

<i>Период (монарх)</i>	<i>Католики</i>	<i>Нейтральные</i>	<i>Протестанты</i>	<i>Всего</i>
1538–1546 (Генрих VIII)	163	7	0	170
1547–1553 (Эдуард VI)	88	37	12	137
1553–1558 (Мария I)	115	14	1	130
1558–1570 (Елизавета I)	56	56	34	146
1571–1580 (Елизавета I)	16	74	56	146
1591–1600 (Елизавета I)	0	92	75	167

Среди дворянства сельского Йоркшира скорость распространения религиозных новшеств была гораздо более высокой. Между 1540-м и 1550 годом большинство завещаний перешло от католического к протестантскому словоупотреблению, в тот момент, когда распространение официального протестантизма ускорилось после смерти Генриха VIII в 1547 году (4).

Свидетельства из других мест напоминают приведенные выше. Образованные элиты принимали протестантизм быстрее всего, а крестьянство усваивало его очень медленно. Интересный пример — случай в северогерманском герцогстве Померания, население которого было лютеранским уже в нескольких поколениях: когда в ходе официальной визитации обратились к крестьянам, наиболее влиятельный фермер выступил вперед и заявил: «Я верую в Деву Марию, Богородицу и в Христа, ее Сына», а все остальные просто сказали: «Я верю в то, во что верит Ханс Хилле» (5).

В системе государственной церкви, где протестантские лидеры настаивали на сохранении сети приходов и их повиновении законному светскому правителю, перемены такого масштаба не могли произойти быстро. Обращаясь к истории лютеранства и англиканства, весьма поучительно исследовать всплшки народного сопротивления инновациям и взвесить компромиссы между новыми императивами и старыми обычаями, в результате которых возник *modus vivendi* между государственной религией и народной верой. Насколько эффективным могло быть «просвещение мирян» в странах с подавляющим большинством сельского, в основном неграмотного населения?

В крайних своих проявлениях суеверия протестантов были немногим менее сильными, нежели у наиболее просвещенных католиков: если кардинал Беллармино оспаривал действенность колокольного звона как средства против грома, то крестьяне-лютеране в Германии тем не менее иногда заставляли своих пасторов звонить в колокола, чтобы предотвратить грозы, особенно в тех местах,

где сразу же после того, как колокола замолчали, были разрушены какие-либо строения (6). Но в целом можно составить перечень народных религиозных практик, применительно к которым лютеранство покончило со многими католическими обычаями. Англиканство положило конец ряду лютеранских практик, а кальвинистские и цвинглианские церкви⁵ стремились пойти еще дальше. Наиболее консервативными в этом отношении являются правила лютеранских церквей немецких территориальных княжеств, установленные во второй половине XVI века. Пронизываясь сквозь них к остаткам католических обычаев, Е.Ф. Зееден обнаружил впечатляющее число последних (7). Большинство католических таинств совершалось, по сути, так же, как и раньше, хотя они больше не считались таинствами. От лютеранских проповедников требовали, чтобы они выслушивали исповеди прихожан перед причастием и даже вели учет серьезных прегрешений, отпущенных ими, хотя никаких наказаний, конечно, они налагать не могли. Многие мессы служились на латыни, особенно по праздникам. В большей части Империи были сохранены многие католические праздники (приблизительно двадцать из тридцати). Лютеране незначительно изменили интерьеры церквей: алтари, распятия, органы, витражи, даже особые облачения для свершения месс сохранялись и в XVIII веке. В некоторых местах, подобных Франкфурту-на-Одере, дореформационными служебниками пользовались вплоть до 1580-х годов, а торжественные процессии были запрещены лишь в 1600 году. Отдельные пункты были спорными. Большинство лютеранских ордонансов запрещало колокольный звон во время грозы, но некоторые допускали его; большинство этих постановлений требовало креститься во время молитвы, но некоторые запрещали это. Многие выступали против религиозных процессий, но не все. Формулы экзорцизма, употреблявшиеся при крещении, были отменены в Пруссии в 1558 году, потому что соседи — польские кальвинисты заклеили их как знак суеверия, но введе-

ны снова десятилетие спустя. Лютеранские ордонансы равным образом противоречили друг другу и в вопросе о том, следовало ли возносить гостию во время мессы, поскольку толкования пресуществления были двойственными.

Иными были сложнейшие проблемы, стоявшие перед церковью «среднего пути» — англиканством. Англиканская церковь не следовала лютеранской политике, в соответствии с которой любая католическая практика, не являющаяся злоупотреблением, должна была сохраняться, и не принимала принцип реформатов (и пуритан), гласивший, что все, о чем специально не говорится в Писании, является излишним, а возможно, и суеверием. Согласно этому, англиканская церковь пошла гораздо дальше лютеранской в сокращении числа праздников. Она рано перешла с латыни на народный язык, уже при Генрихе VIII, обнародовавшем не только английскую Библию 1539 года⁶, но и английскую литургию 1545 года, где было запрещено обращение к святым. Англиканская церковь быстро отказалась от распятий и крестных знамений; к 1550 году братствам и приходам было запрещено праздновать дни святых покровителей, а все приходские празднества были перенесены на первое воскресенье октября. Процессии исчезали одна за другой, пока не осталась единственная: ежегодный обход границ прихода в неделю Вознесения, без хоругвей и священнических стихарей, но и этот обычай по-прежнему отвергался пуританами как «ворожба на полях». Лютеране сохранили свои алтари; но большая часть английских приходов на протяжении XVI века превратила их в столы для причастия, хотя во многих английских соборах алтари оставались вплоть до пуританского восстания 1640-х годов⁷. Подобным же образом такие предметы убранства, как витражи или органы, дольше сохранялись в английских соборах, а не в приходских церквях. В 1604 году англиканскому духовенству было запрещено «под каким бы то ни было предлогом, даже в случае одержимости, постом и молитвой изгонять беса или бесов, под страхом обвинения в

обмане и отстранения от служения». Порой англиканская церковь выглядит более консервативной, нежели лютеранская или даже католическая; в ней вплоть до XVIII века существовал самый длинный список периодов, когда, согласно каноническому праву, запрещалось заключать браки (хотя эти запрещения нечасто использовались). Если принять во внимание практические действия, то можно сказать, что англиканская церковь полностью заслуживала свою репутацию умеренного протестантизма, разрешив конкретные вопросы обрядности и религиозной традиции более радикальным образом, чем это сделали лютеране, но оставшись уязвимой для критики реформаторов, говоривших о том, что в ней сохранилось слишком много римских суеверий (8).

Что касается черной магии, то традиции государственных протестантских церквей здесь вполне сопоставимы. Отношение к ведовству в лютеранской Скандинавии было близко к английскому. В этом вопросе крупные лютеранские княжества в основных чертах приближались к Скандинавии и даже к Англии. Государственный протестантизм на севере Европы, будь он лютеранского или англиканского толка, в целом был менее жестоким в наказании ведовства, чем это обычно считается. Английские судебные протоколы, в основном Эссекские Ассизы, тщательно изученные Аланом Макфарланом, демонстрируют, что число казненных составляло 30% от приблизительно 300 человек, обвиненных в такого рода преступлениях в 1560—1680 годах. Это число несколько выше, чем 25% для Норвегии в 1560—1710 годах, где перед судом предстало более 700 обвиняемых в ведовстве. Среди скандинавских стран наиболее многочисленные судебные процессы, связанные с ведовством, происходили в Дании, где их состоялось около 2000, а количество смертных приговоров достигло почти 50% на протяжении XVI и XVII веков. В Швеции во время первой волны процессов, прокатившейся в 1590—1614 годах, на 225 дел приходится лишь 10% смертных приговоров; но серьезная паника 1668—1676

годов привела к 200 казням на более чем тысячу обвинений, которые часто выдвигались детьми. В восточной Прибалтике первый всплеск процессов пришелся на Эстонию, где обвиняли оборотней, а паника в Швеции распространилась и на финскую провинцию Эстерботтен, но ни одна из вспышек не была особенно свирепой: в последнем случае на 200 процессов, имевших место в 1665–1684 годах, приходится 14% смертных казней. Из этих разрозненных свидетельств следуют два важных вывода. Во-первых, нигде в Северной Европе даже половина арестованных ведьм не осуждалась на смерть. Во-вторых, большая часть самых суровых кампаний по охоте на ведьм приходилась на вторую половину или конец XVII века: единственная серьезная паника, охватившая Англию, выпала на 1645 год, а в Швеции это произошло поколение спустя (9).

Существует две веские причины сопоставимости этих событий. Во-первых, ведовство в Англии и Скандинавии долгое время оставалось архаичным по континентальным стандартам. Почти везде обвинения основывались на *maleficia*, порче, наведенной на людей или животных, а не на общении ведьмы с дьяволом. Первые следы упоминания о шабаше на английском процессе датируются 1612 годом, и последующие ссылки на подобные сборища являются «спорадическими и неясными», согласно Кейту Томасу. Английских ведьм обвиняли в сексуальных связях с дьяволом только во время эсекской паники 1645 года, а единственное упоминание о ведьме, летящей на помеле, относится к 1663 году. Скандинавские источники свидетельствуют, что эти страны были практически столь же архаичны, что и Англия. В финских процессах 1670-х годов около 80% обвинений имеют отношение прежде всего к *maleficia*, а не к связи с дьяволом. Во время шведской паники, за исключением ее пика — кровавого 1675 года, суды настойчиво стремились казнить лишь «явных» ведьм, которых соседи давно боялись из-за наведения порчи на людей и животных. Нигде на Севере, включая Данию, не допускались аресты и осуждения на основании свиде-

тельств других обвиненных ведьм. «Должно быть законное дело и шесть свидетелей или личное признание, прежде чем кто-либо будет осужден на смерть», — постановил с обычной осторожностью стокгольмский суд в 1593 году. Другой причиной своеобразия охоты на ведьм в Англии и Скандинавии была редкость использования пытки на подобных процессах. Английское общее право запрещало ее применение (за исключением дел об измене), Швеция руководствовалась подобными же правилами. После 1547 года в Дании постановили, что «никого не станут допрашивать под пыткой, прежде чем он будет приговорен». Этим принципам не всегда строго следовали: коллеги Мэтью Хопкинса⁸ в 1645 году изобрели оригинальную замену пыткам⁹, а шведские чиновники осмотрительно использовали ее с разрешения короля в делах о ведовстве вплоть до 1620 года. Но в целом англо-скандинавская правовая традиция в данном отношении выглядит более благоприятно в сравнении со Священной Римской империей и даже Францией. Незначительное использование пытки и неиспользование обвинений со стороны других ведьм означало меньшее количество казней за ведовство (10).

Преследование ведьм на лютеранских территориях Империи представляет собой более печальную картину. Однако в большинстве лютеранских княжеств северной Германии (кроме герцогства Мекленбург, являвшегося примечательным исключением), по-видимому, состоялось меньшее число ведовских процессов, нежели в центральной или южной Германии. В Бремене, например, только 10 из 62 человек, представших перед судом по обвинению в ведовстве в 1503—1711 годах, были подвергнуты пытке; *maleficia* по-прежнему оставалось центральным пунктом обвинений. Было описано лишь два шабаша, в которых никогда не участвовало более шести человек; и никто не был казнен за ведовство после 1603 года, хотя последний известный случай использования пытки имел место в 1640 году. Ситуация в Бремене была нетипичной, потому что его архиепископ в 1603 году запретил приме-

нять к обвиненным в ведовстве испытание водой, а также поскольку именно здесь был опубликован первый немецкий перевод знаменитого предостережения Шпее относительно правонарушений во время ведовских процессов («*Cautio Criminalis*»). Примечательно, что ни одно из полудюжины рассматривавшихся в Бремене XVII века дел об одержимости бесом (в двух из которых речь шла о пакте с дьяволом и сексуальных сношениях с ним) не привело к началу ведовского процесса. В северогерманских лютеранских княжествах случаи массовой паники были редкими по сравнению со среднерейнскими землями или небольшими государствами юго-западной Германии. Даже в южной Германии в крупнейшем лютеранском княжестве охота на ведьм (чей образ был тесно связан с *maleficium*) строго контролировалась. В герцогстве Вюртемберг имело место более 400 таких судебных процессов, и ни один из них не вызвал значительной паники. Подобно Швеции, здесь пик охоты на ведьм пришелся на сравнительно более поздний период; в этом отношении худшим для Вюртемберга десятилетием стали 1660-е годы, а события 1683–1684 годов более всего напоминали панику (11).

Белая магия была совсем другим делом. «Белых магов», то есть тех, кто либо обнаруживал действие порчи, либо снимал ее посредством терапевтической магии, было великое множество в Европе раннего Нового времени. В Англии «ведуны» обоих полов, по общему мнению, были столь же многочисленны, сколь и приходское духовенство. «Вне всяких сомнений, тех, кто получал помощь от знахарей, великое множество», — сокрушался в своем памфлете пастор из Эссекса. Дела подобных людей, в отличие от ведьм, рассматривались в английских церковных судах, где отношение к ним было довольно мягким. В суде Йоркской епархии лишь одна знахарка из десяти принуждалась к публичному покаянию, а около половины обвинений против них попросту отвергалось. Поскольку у лютеран не существовало точного эквивалента английским церковным судам, деятельность «ведунов» в

Скандинавии и Германии остается загадкой. В Бремене в 1670-е годы местные синоды осуждали изгнание глистов посредством магии, а в XVIII веке издавали постановления против магических амулетов. В Швеции знаменитая женщина-целительница дважды представляла перед местным судом еще в 1730-е годы, но в конце концов была отпущена на свободу. В целом отношение к белой магии со стороны англиканской и лютеранской церквей кажется менее суровым по сравнению с наказаниями, к которым белых магов Средиземноморья приговаривали испанская и римская инквизиции (12).

Протестантского учения о ведовстве, которое помогло бы объяснить особенности охоты на ведьм в протестантских странах, не существует, хотя почти все протестантские авторы настаивали на нескольких общих положениях. Пожалуй, наиболее важным связующим звеном является их акцент на власти провидения и божественном всемогуществе: Бог ответствен за попускание зла, а также за творение добра, и пути Его «неисповедимы». По мнению протестантских проповедников, дьявола не стоит винить за сверхъестественные бедствия, такие, как град или необъяснимые болезни. Чудеса, совершаемые дьяволом, являются всего лишь иллюзиями, *mira*, а не *miracula*. Наиболее пронизательное суждение среди высказываний протестантских авторов было сформулировано лютеранским теологом Иоганном Бренцем¹⁰ в ходе переписки с великим протестантским врачом-скептиком Иоганном Вайером¹¹. В своем трактате «*De Praestigii Daemonum*»¹² (1563) Вайер восхвалял Бренца за его просвещенные взгляды на град, благодаря которым крестьяне Вюртемберга не обвинили ведьм в нанесении ущерба их посевам. Он пошел еще дальше, в открытом письме попросив Бренца высказаться против смертной казни для ведьм, неспособных совершить то зло, о котором они говорили. Но Бренц, одобрив общий подход Вайера, не согласился с ним в отношении правильного наказания ведьм (13): «Я, как и ранее, настаиваю на том, что не в силах дьявола или ка-

кого-либо человека вызвать движение стихий. Это находится только во власти Бога. Но я не сомневаюсь в том, что имперский закон всего лишь использует язык обычных людей и просто выражает мнение самих магов и ведьм. Ибо они убеждены дьяволом в том, что своим искусством могут тревожить стихии. Я предвижу ваш ответ, что в таком случае закон карает только намерение и ложное убеждение. Но это не так, поскольку закон «рассматривает явное покушение как эквивалент самого преступления». <...>Здесь закон прав, наказывая «явное покушение».

Принимая во внимание то, что любой рядовой протестант верил в первородный грех, практически любой протестантский клирик должен был ожидать, что порочная человеческая природа попытается навести порчу с дьявольской помощью или без нее, если выпадет такая возможность. Ответ Бренца Вайеру объясняет, почему ни один протестантский священник ни разу не попытался выступить против смертной казни для ведьм, хотя все они решительно отрицали представление о том, что дьявол может превращать людей в волков или насылать град; более того, такое отношение к ведовству подтверждается Писанием (Исход 22:18). Типичные протестантские авторы пытались смягчить методы охоты на ведьм, признавая при этом реальность самого ведовства.

Англия породила наиболее примечательные подходы мирян-протестантов к ведовству в рамках традиции официальной церкви. На одном конце спектра находился Реджинальд Скот¹³ и его трактат «Обнаружение ведовства» (1584), наиболее масштабное отрицание практики охоты на ведьм, которое когда-либо было опубликовано, за исключением труда Вайера. «Ведовство, по сути, есть искусство обмана, практикуемое знахарями, — заявлял Скот. — Оно непонятно мудрым, образованным или благочестивым людям, но возможно для детей, дурачков, меланхоликов и папистов». Его книга была сожжена рукой палача по приказу нового короля Англии, Якова I, который сам

являлся автором «*Демонологии*»¹⁴. На противоположном (и в хронологическом, и в философском смысле) конце спектра находился Джозеф Глэнвил¹⁵, член Королевского Общества и пирронист в науке, опубликовавший в 1666—1681 годах серию эссе, направленных против неверия в ведовство (которое он именовал «сэддүкейством»). Он счел Скота «слишком смешным, чтобы отвечать ему», но тем не менее заимствовал ряд его доводов. Глэнвил полагал, что свидетельства более ценны, нежели теории; его основной тактикой было собирание как можно большего количества достоверных свидетельств о ведовстве, а бремя доказательства его неправоты возлагалось на сэддүкеев (14).

Хотя протестанты в конфессиональный период¹⁶ развернули не менее масштабную охоту на ведьм, нежели католики, они были снисходительны к белой магии. В теории протестанты относились ко всем видам магических практик более сурово, чем католики, поскольку им не надо было беспокоиться по поводу элементов магических заклинаний в католическом учении о мессе (где любой рукоположенный священник может совершить чудо превращения хлеба в Тело Христово, просто правильно произнося слова). Видные протестантские проповедники и в самом деле обличали многие формы магии. Влиятельный лютеранский теолог, Каспар Пейцер, в своем часто переиздававшемся труде о предсказаниях (1553) выступал против всех видов «дьявольских» пророчеств, высказывая наиболее колкие замечания в адрес каббалистов и алхимиков, но одобрял такие «естественные» виды предсказаний, как гадальные палочки, и даже астрологию. Другие пошли еще дальше. Наиболее всеобъемлющее обличение, включившее в себя в качестве своих объектов астрологию и кометологию, вышло из-под пера того самого протестанта, который дал свое имя теории государственного контроля над церковью — Томаса Эраста¹⁷. Он считал все магические действия, вне зависимости от того, совершались ли они учеными или невежественными людьми, либо дьявольскими наваждениями, либо природными

ми явлениями, которые были неверно истолкованы, и попытался разрушить все здание «естественной» магии, начиная с астрологии и алхимии и заканчивая грубейшими народными поверьями. Он обнаружил, что практически за всеми ними скрываются магически-медицинские теории Парацельса¹⁸. Но сохранение учения Парацельса, и не в последнюю очередь в Англии с ее «эрастианской» церковью, показывает степень влияния Эраста на собратьев-протестантов (15).

Повсюду в протестантской и католической Европе XVI века власти *de facto* шли на компромисс с ученой магией, одновременно осуждая народные «суеверия» и казня ведьм за их *maleficia*. Магистраты тогда еще католического Амстердама постановили в 1555 году, что «каждому, кто неграмотен и необразован и не имеет соответствующей квалификации, ранга, степени или другого звания человека, сведущего в искусствах», запрещается «упражняться в вышеупомянутых неподобающих занятиях — предсказаниях и подобных глупостях». Социальная, а не религиозная респектабельность ученой магии редко выставлялась напоказ столь вопиющим образом, но такая практика существовала повсеместно. Неграмотные народные целители были изгнаны из Женевы во времена Кальвина¹⁹, а также из расположенного неподалеку свободного города Безансона, остававшегося католическим, тогда как исторический доктор Фаустус, современник Лютера, претерпевал лишь эпизодические нападки со стороны как протестантских, так и католических властей. Подобно Кальвину, Лютер считал астрологов нечестивыми шарлатанами; но его коллега по Виттенбергу, Меланхтон²⁰, был пламенным защитником астрологии и даже, судя по его лекциям, находился под впечатлением от некоторых выводов доктора Фаустуса (16).

В целом протестантизм был не более враждебен астрологии, чем официальный католицизм. Один из величайших пап эпохи Контрреформации, Сикст V²¹, выпустил в 1586 году строжайшую буллу против астрологии.

Помимо прочего, она обязывала университет Валенсии распустить недавно созданную там кафедру астрологии, но эта кафедра пережила смерть Сикста V; она была распущена вновь в 1593 году, когда ее возглавил профессор астрономии (в 1603 г. кафедра была опять возрождена и окончательно закрыта лишь в 1613 г.). В других католических университетах астрологию преподавали еще дольше: кафедра в Болонье пережила вторую папскую буллу 1631 года, а Саламанка сохраняла свою кафедру до XVIII века. Англия, обитель *via media*²² протестантов, была так же гостеприимна по отношению к астрологам, как и Испания. Предсказания, составленные несколькими крупными лондонскими астрологами в период между правлением Елизаветы и пуританским восстанием, являются единственными документами такого рода, сохранившимися в Европе. В Лондоне профессия астролога была популярной; она приносила большой доход, и церковные суды не чинили ей особых препятствий. В 1650-е годы Уильям Лили²³ за тридцать семь месяцев составил гороскопы более чем 4400 клиентам, в число которых входили как пэры, так и служанки и моряки. По общему мнению, циник Карл II²⁴ следовал указаниям своего астролога при определении времени для произнесения важной речи перед парламентом, а врач его преемника все еще составлял гороскопы в 1680-е годы (17).

Лютеранская Германия не может похвастаться подобной подборкой астрологических прогнозов, хотя она и способна предоставить наиболее длинный список алхимиков, какой только можно найти в Европе. Хотя самый известный в европейской истории алхимик был английским протестантом, сотни алхимических трактатов, содержащихся в библиотеке Исаака Ньютона, написаны по большей части немцами. Было высказано мнение о том, что наиболее экзотическим, но одновременно и самым важным продуктом немецкой протестантской алхимии стало движение розенкрейцеров в начале XVII века, непрочный сплав мистической химии и религиозной политики, состав-

ленный лютеранским теологом для кальвиниста — курфюрста Пфальца. Посттридентский католицизм не создал ничего подобного; кажется вполне уместным, что с наиболее значимым обличением алхимии в XVII веке выступил французский монах Марен Мерсанн²⁵ (18).

Распространялась ли эта терпимость *de facto* лютеранских и англиканской церковей к ученой магии на их отношение к нонконформистам, отвергавшим государственную церковь? Являлись ли англичане и немцы в целом более терпимыми к астрологам и ведунам, нежели к католикам и сектантам? Протестантские проповедники были склонны до некоторой степени объединять католиков с магами. Реджинальд Скот заявлял, что он не видит большой разницы между магическими действиями и католическими ритуалами. «Они согласны в порядке, словах и сути, а их различие лишь в том, что паписты делают это без стыда, открыто, а те, другие — втайне. Паписты подозрительно смотрят на других знахарей, которые одержали над ними верх». Несколько ранее полемисты времен Эдуарда VI²⁶ превратили фразу католического богослужения *Hoc est corpus*²⁷ в *hocus-focus* (19). Подобные практики являлись суеверием, но не были опасны. Вопрос состоял в том, можно ли относиться к ним терпимо?

Англоязычный мир склонен считать, что лютеранство использовало нетерпимость как средство защиты, тогда как англиканство рассматривается им как наиболее терпимая форма протестантизма. Лютеранская Германия напоминает о религиозном лозунге Аугсбургского мира, *cuius regio, eius religio*²⁸, а также об узкоконфессиональном подходе, характерном для Скандинавии. Англия напоминает о терпимости к пуританам (пусть и проявлявшейся непостоянно), о смелых опытах Оливера Кромвеля и Славной Революции 1688 года, когда Локк отстаивал законодательное оформление религиозной терпимости. Однако на протяжении XVI и XVII веков лютеранская Германия и англиканская церковь были не так уж далеки друг от друга в этом отношении: лютеранские правители более

терпимо относились к религиозным меньшинствам, а англичане были менее терпимы, чем принято считать. Ни одна попытка лютеран распространить свое исповедание на изначально католическое население не потерпела такого сокрушительного провала, как в Ирландии²⁹; ни одно лютеранское государство никогда не казнило такого количества нонконформистов, как в Англии в 1540—1590-х годах, — сотни священников, убитых при Елизавете³⁰, сотни протестантов, сожженных при Марии³¹, ряд протестантов и католиков, казненных по приказу Генриха VIII³², а также некоторое число анабаптистов, приговоренных к смерти всеми монархами из династии Тюдоров.

Большая часть свидетельств о веротерпимости лютеран исходит из регионов, которые, подобно Англии, несколько раз на протяжении XVI века меняли официальную религию, хотя подлинное сосуществование конфессий процветало в других частях Империи, где ни одна из них не смогла добиться политической монополии (20). Лютеранство не могло достичь полного успеха в приобретении политической власти в землях, подобных Баден-Бадену, ставшему протестантским в 1550-е годы, перешедшему к католическому правителю в 1570-х, а затем вновь обратившемуся в лютеранство в 1590-х годах. В Пфальце, который в 1560 году перешел из лютеранства в кальвинизм, вернулся к лютеранству в 1573 году, а потом опять к кальвинизму в 1580 году, именно последний столкнулся с трудностями в борьбе за власть. Принцип *cuius regio, eius religio* невозможно было реализовать, если власть была разделена между правителями, принадлежавшими к разным исповеданиям, или же если были сильны местная автономия и привилегии. Жители Гейдельберга, столицы Пфальца, обращались в 1576 году к курфюрсту с петицией, желая сохранить своего пастора-кальвиниста, а семь лет спустя просили курфюрста-кальвиниста не смещать их лютеранского священника (в первой просьбе им было отказано, вторую удовлетворили).

В таких германских областях, как Франкония или

Силезия, где конфессиональная мозаика была особенно пестрой, невозможно было требовать строгой ортодоксии. Аномалии множились, и возникали причудливые гибриды. Прихожане легко пересекали границу, чтобы посетить церковь или участвовать в празднике людей разных вероисповеданий. В подобных обстоятельствах и клирики, и миряне могли стать биконфессиональными: франконская крестьянка приняла предсмертное причастие из рук и лютеранского, и католического священников, а в Бадене священник учил прихожан, в зависимости от их требований, то по катехизису Лютера, то по катехизису Петра Канизия³³. По всей северной Германии были разбросаны секуляризованные соборные капитулы, в которых деканы-лютеране участвовали в католических процессиях, чтобы собрать плату за требы, а католические *Domvikars*³⁴ руководили лютеранскими хорами. Некоторые области можно сравнить с женским монастырем в окрестностях Билефельда, в котором восемнадцать келий были поделены поровну между католичками, лютеранками и кальвинистками, и каждая группа по очереди избирала аббатиссу. В ряде общин существовали церемонии, подобные тем, что проводились в Вецларе, где вплоть до XVIII века лютеранские пасторы приносили свои клятвы «поддерживать чистое и истинное Евангелие», вложив свои руки в руки декана городского католического собора. Гибриды протестантизма и католицизма были распространены в северо-западной Германии не из-за резких смен конфессий, но потому, что здесь никогда не было отчетливой конфессионализации. В землях князя-епископа Оснабрюкка в 1648 году старейшим деревенским жителям был представлен вопросник из 13 пунктов, чтобы выяснить их отношение к причастию под обоими видами, браку священников, количеству таинств и т.п. и определить, являлись ли они лютеранами или католиками в 1624 году. Однако ответы оказались столь неясными, что члены комиссии, выработавшей условия мирного договора, которые должны были определить конфессиональные

границы, не сумели решить, куда их нужно отнести. Соседнее герцогство Клевское могло похвастаться максимальной степенью религиозной терпимости в рамках Священной Римской империи. Здесь, как и в Бадене, клирики служили и католические мессы, и протестантские службы в одной и той же церкви, но перед разными конгрегациями (и эти конгрегации защищали их от гнева соответствующих церковных иерархов); другие священники предлагали одной и той же конгрегации смесь католицизма и протестантизма. В отдаленных уголках Пруссии подобные смешанные службы встречались еще в 1850 году. Во многих районах Германии, следовательно, лютеранство сосуществовало с католицизмом (реже с кальвинизмом), невзирая на предпринятые в 1555-м и 1648 годах³⁵ попытки при помощи имперского права ввести государственные церкви. Принцип *cuius regio, eius religio* был идеалом, от которого отходили всякий раз, когда возникали серьезные разногласия между правителем и подданными.

Это утверждение применимо и к Англии. Национальная церковь, возглавляемая монархом, — уникальная форма протестантизма, *via media* между лютеранской и кальвинистской традицией. Но этот средний путь вовсе не имел своим логическим продолжением идею мирного сосуществования с диссентерами³⁶. С этой точки зрения история «среднего пути» начинается с одновременной казни по приказу Генриха VIII трех сектантов и трех католиков в 1540 году, а заканчивается солдатами Кромвеля, столетие спустя резавшими как ирландских католиков, так и шотландских ковенантеров³⁷. Англиканская церковь была наиболее огосударствленной из всех: нигде больше нельзя было обратиться с апелляцией на решение суда архиепископа в «Высший Суд делегатов по церковным и морским делам», созданный в 1566 году, где среди судей были и клирики, и миряне (21). Ни в одной лютеранской стране князь не именовался главой церкви. Но национализм как таковой не является гарантией религиозной терпимости, как показывает история Скандинавии или

Франции времен Людовика XIV. Почему же англиканство считается наиболее терпимой из всех протестантских конфессий? И как Англия приобрела свою репутацию образца религиозной терпимости в большой стране?

Имеются серьезные свидетельства, поддерживающие подобные претензии. Во-первых, Англия никогда не была единой в религиозном отношении. В правление династий Тюдоров и Стюартов существовали группы католических рекузантов³⁸. При Марии Тюдор действовали нелегальные протестантские конгрегации, незаконные общины сектантов — при Елизавете, незаконные общины англикан — при Кромвеле³⁹. На протяжении всего правления Тюдоров и Стюартов фактическое сосуществование этих конфессий ограничивалось рядом парламентских статутов, пыгавшихся ввести религиозное единообразие. Английская политическая нация, собравшаяся в Парламенте, никогда не благоволила к религиозной свободе, и не следует ожидать, что англичане в этом отношении отличались от прочих европейцев, живших в эпоху раннего Нового времени. В период диктатуры Оливера Кромвеля были проведены примечательные эксперименты в области терпимости, но тогдашняя ситуация была исключительной, ведь правитель по религиозным убеждениям был близок к терпимому протестантизму⁴⁰. Во время правления законного монарха, принадлежавшего к религии меньшинства, — Якова II, оказалось невозможным преодолеть парламентскую оппозицию введению веротерпимости⁴¹. Но в тюдоровской и стюартовской Англии религиозная терпимость *de facto* (особенно между католиками и англиканами) основывалась на предположении, что любую веру, которая прямо не угрожает национальной безопасности, можно исповедовать частным образом. Как подчеркивает глава современных английских историков Реформации⁴², величайший английский полемист-протестант, автор мартирологов был пламенным противником любых преследований⁴³; он пыгался спасти анабаптистов от костра и поддерживал идею терпимости даже по отношению к ка-

толикам, а великий теоретик англиканской церкви, Ричард Хукер⁴⁴, рассматривал ее как одну из частей христианского мира и свободно допускал, что человек может быть спасен даже и в рамках католической церкви (22).

Необходимо также вспомнить, что наиболее ранние и впечатляющие из английских экспериментов в области веротерпимости имели место в североамериканских колониях. Настоящей утопией религиозной свободы стали основанная Роджером Уильямсом колония Род-Айленд и плантация Провиденс⁴⁵, известная ее пуританским соседям как «клоака несправедливости», а историкам — как место строительства старейшей в британской Америке синагоги и первая колония, в которой большая часть правящей элиты в XVII веке принадлежала к квакерам. Британская Северная Америка также включала в число своих колоний и те, что были основаны католическим пером при Карле I, а позднее, при Карле II, — и наиболее известным квакером; обе хартии колоний содержали в себе гарантии религиозной свободы (к счастью для церквей, к которым принадлежали их основатели, так как и Мэриленд, и Пенсильвания были быстро обращены в протестантизм)⁴⁶. Итак, три из тринадцати первоначальных колоний в Северной Америке были основаны специально для того, чтобы дать религиозную свободу тем, кто в Англии страдал от дискриминации.

Другой аспект, в котором *via media* англиканской церкви выглядит более мягким и терпимым, проявляется в относительно небольшом числе приходских священников, лишенных бенефициев во время резких изменений официального исповедания в 1545–1560 годах. Во время католической реставрации при Марии Тюдор приходы утратили женатые священники: в мятежных и охваченных протестантской проповедью регионах, например в Эссексе, более четверти приходов (88 из 319) перешли в другие руки, а в лондонской епархии было смещено более трети священников; но в более традиционных северных регионах бенефициев лишилась приблизительно одна десятая

часть священников. Протестантская реставрация при Елизавете оказалась более мягкой. Даже на севере было смещено лишь около 2% священников, а один известный рекузант долгие годы провел в Лувене, прежде чем потерять свой приход. Подобные свидетельства явно контрастируют с данными из Пфальца, где приблизительно 2/3 клириков из 360 приходов были лишены бенефициев, когда княжество в 1564 году из лютеранского стало кальвинистским, и почти 90% были смещены, когда оно вернулось к лютеранству в 1577 году. (Около двух третей священников было смещено в 1584 г., когда княжество снова перешло в кальвинизм.) В отличие от этого, картина в Англии XVII века выглядела несколько иначе: после прихода к власти пуритан в 1640-е годы имели место массовые исключения из числа приходского духовенства, а более 1/5 британских приходов (около 1760) сменили своих пастырей во время реставрации англиканской церкви в 1660 году⁴⁷; даже Славная Революция и начало более широкой веротерпимости⁴⁸ стоили по крайней мере 400 неприсягнувшим священникам их приходов в 1690-х годах. Большинство английских викариев пережили все изменения официального исповедания в период между правлениями Генриха VIII и Вильгельма III, и все-таки на протяжении XVII века гораздо большее их число лишилось приходов, нежели в XVI веке (23).

Наконец, ни одно рассуждение о границах религиозной терпимости в Англии не может игнорировать ситуацию в Ирландии. Здесь британское правительство создало официальную протестантскую церковь Ирландии с четырьмя архиепископствами, 18 епископствами и слабой приходской инфраструктурой. В долговременной перспективе она оказалась совершенно неэффективной в конкуренции с католическим епископатом, который после 1600 года назначался из Рима; он был нелегальным, но доминировал на всей территории, за исключением английского Пейла⁴⁹. (В современной Ирландии около 3% населения принадлежит к «национальной» церкви.)

Официальная религия меньшинства породила абсолютно неэффективный кодекс карательных мер против ирландских католиков. Книга Общих Молитв, введенная в Ирландии Елизаветой I, была написана на латыни, а не на английском или гэльском — колониальное установление, отвергавшее основной протестантский принцип литургии на национальных языках. Английские протестанты никогда не пытались обратить ирландцев, довольствуясь изгнанием (1666) или казнью (1681) их католических архиепископов. В Ирландии, как и в Северной Америке, степень религиозной терпимости значительно уменьшилась после обнародования Акта о веротерпимости 1689 года. Здесь в соответствии с новыми законами запретили заседать в ирландском парламенте католикам (1693), а также тем протестантам, чьи жены были католичками (1697), и в конце концов их исключили из числа избирателей (1727) (24).

С выгодной позиции Франции XVIII века Вольтер рассматривал Англию как счастливую обитель религиозной терпимости, где наконец решено, что «мир с тридцатью религиями лучше, чем война и отсутствие всякой веры». Он хорошо знал Англию (но не Ирландию). Английская ситуация в отношении веротерпимости и в самом деле выглядит более благоприятной в сравнении с Францией времен Вольтера или даже с большей частью лютеранской Европы. Но этот пример кажется неубедительным в сопоставлении с ближайшим протестантским соседом, Соединенными Провинциями. Здесь евреи поселились на полвека раньше, чем Кромвель пригласил их в Англию⁵⁰, здесь анабаптисты и антитринитарии спокойно уживались вместе уже за пятьдесят лет до того, как англичане в 1612 году перестали их казнить. Здесь существовал другой тип протестантизма, к которому мы теперь и обратимся.

3. КАЛЬВИНИСТСКАЯ ТРАДИЦИЯ

В чем состоит главное отличие кальвинизма от лютеранства или англиканства? Не во внимании последнего к государственному контролю над церковью, хотя, по сути, и в Англии, и в лютеранских государствах этот контроль был всеобъемлющим. Человек, давший свое имя цезарепапизму XVI века, Томас Эраст, был швейцарским кальвинистом, работавшим по большей части в Пфальце, наиболее влиятельном кальвинистском княжестве Германии. Можно сказать, что кальвинизм в Пфальце и на всей территории Империи отличался от кальвинистской традиции других европейских стран, где она обычно предполагала значительную автономию для своей церкви со стороны светского государства. Наиболее важное различие между кальвинистской традицией и другими вариантами протестантизма, однако, заключается не в ее экклезиологии, но в ее стремлении к всеобъемлющей и более динамичной Реформации, которое должно было реализовать-ся через усиление дисциплинарных мер.

Между кальвинистами и представителями других форм официального протестантизма существовали заметные трения. С одной стороны, кальвинисты испытывали шок, присутствуя на лютеранских службах, как это было со швейцарским теологом Мускулузом, побывавшем в Айзенахе в 1536 году, а также с английским послом-пуританином, посетившим шведский собор в 1653 году. С другой стороны, огромное количество памфлетов и законо-

дательных актов немецких лютеран было направлено против пугала кальвинизма, который в сотнях случаев изображался более страшным, нежели католицизм; англиканские сочинения, нацеленные против пуритан, были столь же многочисленны. Лютеранские и кальвинистские государства редко оказывали друг другу военную помощь, что продемонстрировала трагедия Тридцатилетней войны; в Англии же дело дошло до открытого военного противостояния епископальной церкви и пуритан. Протестанты нигде не выступали единым дипломатическим или военным блоком, невзирая на всю серьезность Контрреформации.

Однако почти везде кальвинисты оказывались наиболее воинственно настроенными по отношению к католикам. Энергия кальвинизма вдохновляла радикальный подход практически ко всем аспектам литургии и культа, которые не имели четкого обоснования в Библии. Поэтому кальвинисты удалили из своих церквей все органы и витражи как пережитки идолопоклонничества. (Лютеране сохранили свои органы и к концу XVII века периодически исполняли на них величественные хоралы.) Кальвинисты хотели отменить все праздники, кроме воскресений, а также стремились чтить воскресные дни так, чтобы это (по словам их врагов) напоминало почитание субботы у евреев. Неприятие кальвинистами религиозного искусства было более глубоким и последовательным, нежели у представителей других протестантских исповеданий, что объясняет ряд противоречий между ними. Кальвинизм более решительно противостоял всем формам традиционных «суеверий». Кажется примечательным, что именно Кальвин, а не Лютер взял на себя задачу написания памфлетов против почитания мощей (1543) и против астрологии (1549), двух разных, но для него одинаково скандальных практик. Наиболее значимый популяризатор Кальвина Пьер Вире¹ развил его нападки на идолопоклонничество и суеверие в дюжине трактатов, которые были посвящены церемониям или институтам, а не догме.

Самыми известными и популярными сочинениями Вире были его полемические диалоги, направленные против ряда католических практик. Многие из его тем стали общими местами протестантских полемистов со времен Лютера, но Вире отличался от них, пытаясь найти языческие корни каждой католической практики, которую он высмеивал. Вире был нетипичен, потому что его сатиры обычно избегали личных нападок и бесцеремонности, хотя их автор был способен и на грубость: он первым среди протестантов заявил в печати, что учение о пресуществлении предполагает каннибализм; худшей его чертой была явная занудность. Его диалоги затрагивали такие темы, как католические молитвы, в частности *Аве, Мария*; использование четок; культ святых; католическое представление о церковных соборах; «истинное и ложное священство»; институт папства; монашеские обеты. Вире составил цикл диалогов против католических похоронных обрядов, украшенных такими названиями, как «*Ахимия чистилища*», «*Отрочество мессы*» и «*Папская некромантия*». Самая амбициозная его сатира — «*Le monde à l'Empire ou le monde démoniacle*»² (1561), название которой при помощи игры слов показывает, как все в мире, населенном демонами, ухудшается (*empirant*) (1).

Если мы посмотрим, насколько сильно кальвинизм затронул город Кальвина — Женеву и родину Вире — кантон Во и как быстро это произошло, мы обнаружим значительные расхождения, в зависимости от того, была ли то сельская или городская среда. В Женеве старые обычаи, католические или просто дохристианские, были выкорчеваны относительно быстро. В течение десятилетия со времени возвращения Кальвина в 1541 году в Женеву, ее власти запретили родителям давать детям небиблейские имена, уничтожив тем самым не только имена святых, но и традиционные местные имена, подобные Бальтазару или Безансону. Нонконформисты всех видов вызывались для допросов в новый орган, названный Консistorией, состоявший из мирян и клириков. Каль-

вин не питал иллюзий относительно женеvцев и того, каким способом следовало приучать их к дисциплине благочестивых: «У нас должны быть тугие поводья для грубых ослов», — однажды сказал он, согласно легенде. Неприемлемые практики карались отлучением, а в случае необходимости виновные передавались светским властям как уголовные преступники. Обследования каждого домохозяйства на предмет вероучения его обитателей, проводившиеся ежегодно в 1550-х годах, выявили нескольких тайных католиков, но гораздо больше случаев невежества в религиозных вопросах. Благодаря этой необычной группе документов мы можем увидеть работу механизма отлучения в Консistorии, действовавшего в 1564 году, в год смерти Кальвина. В Женеве около 15% (73 из 472) отлученных были обвинены в невежестве; лишь дюжина была наказана за «идолопоклонничество», то есть за католицизм, и только трое — за «суеверие», включая одного человека, переданного светским властям для сожжения за ведовство. Более обширный материал за период после смерти Кальвина, 1567—1569 годы, демонстрирует лишь около 1% отлученных за невежество, а «идолопоклонничество» и «суеверие» вместе составляют еще 3%. Однако отлучения в сельских районах вокруг Женевы выглядят совсем иначе. Здесь почти никого не отлучали ни за невежество, ни за католицизм, но 15% (78 из 530) было отлучено за суеверие, в основном за посещение магов-целителей или *devins*³. В самой Женеве таких магов практически не было; лишь три или четыре *devineresses*⁴ упоминаются в судебных протоколах XVII—XVIII веков. В целом вера в магию не была серьезной проблемой в Женевской республике после смерти Кальвина, если, конечно, не считать наведения порчи (2).

В кантоне Во при жизни Вире кальвинизму потребовалось гораздо больше времени, чтобы укорениться. На протяжении целого столетия после принятия протестантского исповедания судебные протоколы здесь пестрели упоминаниями о множестве традиционных обычаев, дав-

но осужденных как суеверия. В 1630—1670-х годах было подано множество жалоб на людей, почитавших ствол священного дерева, которое, по слухам, исцеляло от подагры; или священный источник, предположительно избавлявший людей от «злых духов» (прибывавшие на лодках паломники простирались на берегу и совершали другие «суеверные жесты»). В документах упоминаются прихожане, отправлявшиеся на католическую территорию, чтобы присутствовать на местных праздниках и танцах; колокольный звон во время стихийных бедствий; или соблюдение традиционных праздников, таких, как «день Св. Узды», когда лошадей нельзя было использовать в хозяйственных работах. Через сто лет после того, как Вире опубликовал свои сатиры на католические похоронные обряды, пасторы в Во все еще говорили о прихожанах, раздававших милостыню по выходе с кладбища; не менее восьми раз в 1635—1690-е годы они сообщали о произнесении длинных речей во время похорон — обычаем, подозрительно напоминавшим католические молитвы за умерших. Через сто лет после предпринятого Вире тщательного поиска языческих корней католических обычаев пасторы в Во все еще боролись с языческими суевериями, подобными Майскому дню или обычаю, согласно которому гости врывались в спальню новобрачных и потчевали их, лежащих в постели, перченым «кроличьим супом» (3).

Кальвинистский клир кантона Во имел и собственные суеверия. В 1645 году некий помощник пастора был лишен прихода за то, что практиковал экзорцизм: он обращался со своими пациентами как любой народный целитель, давая им настойки на травах и красном вине, прикладывая к их головам листки бумаги, исчерченные крестами, одновременно читая молитвы на латыни, а также посылал их пить воду из священного источника Во. Около 1700 года другой пастор из Во имел обыкновение отмечать в своих записях рождений астрологические знаки, под которыми являлись на свет младенцы. Все эти священники неукоснительно хранили обычаем, свойствен-

ный кальвинистской традиции, но популярный в основном в сельских районах, — день, когда община предавалась совместному посту и молитве. Эти протестантские праздники *ad hoc*, соблюдавшиеся еще строже, чем воскресенья, объявлялись для того, чтобы отвратить гнев Господень в случае какого-либо бедствия; они напоминали католические процессии кающихся, поскольку в обеих ситуациях жест коллективного умилоствления имел внешнее, механическое выражение. Таких коллективных постов не было в период ранней Реформации, они возникли лишь в конце XVI века. В Во посты объявлялись по случаю убийства Генриха IV⁵, резни протестантов в Вальтеллине⁶, землетрясений (1621, 1639) и даже во время прохождения кометы в 1665 году. Около 1650-х годов по всей протестантской Швейцарии один из дней сентября был объявлен днем ежегодного поста, но в 1678 году женеvское духовенство жаловалось, что в кантоне Во и Швейцарии слишком много постных дней, и соблюдение их стало привычкой, а не стимулом к искреннему покаянию и изменению образа жизни (4).

Подобно прочим католическим и протестантским землям, кантон Во был полон магов-целителей. Здесь в 1599, 1610 и 1640 годах с каждого амвона звучали слова обязательных предписаний, осуждавших все виды белой магии, каравших высокими штрафами тех, кто обвинялся впервые, и изгнанием — тех, кто совершал это преступление повторно. Но вытеснить *devins* было трудно. Священники Лозанны жаловались городским властям на известную всем целительницу четыре раза на протяжении 1650—1665 годов, прежде чем были предприняты какие-то меры. В альпийском районе кантона Во маги-целители спокойно дожили до XIX века.

Наиболее опасный вид магии — колдовство встречало разное к себе отношение в городе Женеве и в сельском кантоне Во. Последний приобрел сомнительную славу, ибо из всей протестантской Европы именно он был более всего охвачен охотой на ведьм. Пастор Франсуа Перро⁷, опубли-

ликовавший в 1653 году трактат «*Démonologie ou Traité des Demons et Sorciers*»⁸, в предисловии к нему жаловался на нападки французских католиков «из-за количества ведьм, которые, по их словам, были сожжены, особенно в кантоне Во; из этого они делают вывод, что причина тому — в нашей вере». Перро использовал пример Иова, чтобы показать: праведники всегда сталкиваются с наибольшими трудностями, — но он не пытался опровергнуть основное обвинение. По самым минимальным подсчетам в кантоне Во, включавшем в себя приблизительно 160 приходо-дов, от начала Реформации и до 1680 года состоялось более 2000 судебных процессов над ведьмами, а местные примеры указывают на то, что количество смертных казней составляло 90%, гораздо больше, чем в других регионах французской Швейцарии. Единственная страшная паника, разразившаяся в Швейцарии, когда за четыре месяца были сожжены 27 ведьм, имела место именно в Во, в Шийоне. Периодически власти пытались ослабить накал охоты на ведьм в кантоне, введя, например, в 1652 году более строгие правила поиска метки дьявола. Но историк медицины, изучавший данный вопрос, доказал, что этим распоряжениям не следовали. Более эффективным средством мог стать новый катехизис, введенный властями в 1666 году, который был призван смягчить местную одержимость и страх перед ведьмами. В последней статье катехизиса подчеркивалось, что даже если ребенок помечен дьяволом, он не должен терять веры в свое конечное спасение.

Если данные из Во относительно охоты на ведьм являются наиболее пессимистическими для протестантской Европы, то показатели Женевы — одни из лучших. За исключением нескольких проявлений специфических видов паники (в 1530 г. — еще до Реформации, а также в 1545, 1568—1569, 1571 и 1615 гг.), когда группы людей обвиняли в распространении чумы посредством магического масла, Женевская республика казнила только 68 ведьм в ходе 318 процессов. Этот показатель количества смерт-

ных приговоров (21%) ниже, чем даже в английском Эссексе. После 1626 года в Женеве казнили одну только ведьму, которая была осуждена лишь после того, как из кантона Во были доставлены врачи, чтобы удостовериться в наличии у нее метки дьявола⁹, так как их женевские коллеги отказались однозначно определить это (5).

Город Женева и сельский кантон Во, следовательно, совершенно по-разному понимали борьбу с дьявольским ведовством и более безобидными суевериями. Однако и там, и тут кальвинистская церковь обладала полной религиозной монополией; никакой другой конфессии здесь не было до тех пор, пока Людовик XIV не заставил жевцев разрешить его послу слушать частные мессы в 1670-е годы, задолго до того, как лютеранам в 1707 году была предоставлена церковь в Женеве. И в Во, и в Женеве реформатская церковь возникла в 1530-е годы, явившись прямой наследницей позднесредневекового католицизма. Нигде в Европе не было таких условий. Кальвинизм обычно становился либо первым серьезным протестантским течением, которое, однако, оказывалось не в состоянии захватить власть в стране, как это было во Франции или в Речи Посполитой, либо он контролировал светскую власть, являясь при этом второй волной реформационного движения, вслед за лютеранством в Империи или анабаптизмом в Нидерландах. Ни в одной стране, кроме Швейцарии и, пожалуй, Шотландии, кальвинистские церкви не обладали длительной монополией на народную религию в раннее Новое время. Но в Шотландии кальвинистская церковь появилась относительно поздно и никогда всерьез не контролировала значительную часть страны, а именно Хайленд.

В Германии, придерживавшейся принципа *cuius regio, eius religio*, два из четырех светских курфюршеств перешли в кальвинизм — Пфальц в 1559 году и Бранденбург в 1613 году. Хотя ряд мелких княжеств последовал их примеру, кальвинизм так и не стал серьезной угрозой для преобладавшего в протестантской Германии лютеранства.

Кальвинизм появился здесь поздно, поэтому его влияние на народные религиозные практики никогда не было всеобъемлющим. В Бранденбурге, где лютеранство укоренялось при жизни двух поколений, кальвинизм так и не стал верой большинства, за исключением правящей элиты; в Пфальце, куда он проник раньше, распространение кальвинизма было прервано семилетним периодом возвращения к лютеранству и более длительной католической оккупацией в 1620-е годы. Однако наибольший ущерб был нанесен обращением в католичество курфюрста Иоганна Вильгельма (1690—1716), чьи преследования вынудили тысячи кальвинистов уехать из Пфальца в Америку и заслужили упреки со стороны католического императора Иосифа I. Кальвинистской церкви в Империи не хватало относительной автономии от светской власти, что во всех других странах было, как представляется, неотъемлемой частью ее традиции. Лучшим достижением немецкого кальвинизма явился прекрасный катехизис, заимствованный кальвинистской церковью Нидерландов, но он оказал незначительное влияние на религиозную жизнь поданных Империи.

Первый пфальцкий курфюрст-кальвинист отличался среди князей своим благочестием, а его отношение к суевериям и терпимости было необычным. Фридрих III¹⁰ был первым влиятельным протестантским государем, который категорически запретил суды над ведьмами в своих владениях, и именно он был первым, кто арестовал суперинтенданта своей церкви за антитринитаризм¹¹ (тот бежал в Трансильванию, а впоследствии, оказавшись в Стамбуле, обратился в ислам; один из трех арестованных с ним священников был казнен в 1573 г.). Фридрих III сместил большую часть лютеранских пасторов в своих землях. Принимая во внимание конфессиональную чересполосицу в Рейнской области, такие перемены создавали сложности, но не вызывали катастроф: когда соседнее герцогство Цвайбрюккен перешло в кальвинизм в 1588 году, 27 из 63 лютеранских священников лишились своих

приходов, но 19 из них нашли новые бенефиции на расстоянии всего лишь 12—30 миль от прежних мест (пятеро вышли в отставку, а двое уехали дальше) (6).

История кальвинистской церкви во Франции, на родине Кальвина, представляет собой историю хорошо организованной системы с консисториями конгрегаций и региональными синодами, отвечавшими за дисциплину. Она, однако, оказалась не в состоянии завоевать контроль над государством, даже в тот период, когда законный наследник французского престола исповедовал кальвинизм (1589—1593). С юридической точки зрения, существование кальвинистов во Франции распадается на два отдельных периода: этап религиозных войн (1562—1598), отмеченный фазами терпимости *de facto*, и более длинная стадия терпимости *de jure* согласно Нантскому эдикту (1598—1685), прерванная религиозной войной 1620-х годов¹². Эта история, соответственно, имеет два отдельных этапа, соотносящихся с военной ситуацией воинствующего XVI века и местом кальвинизма как терпимого меньшинства во Франции XVII века. В эпоху расцвета, в 1560-е годы, кальвинистские проповедники утверждали, что им благоволит значительная часть французской знати, а церкви росли по всей стране, как грибы. Но религиозная война взяла свое. В 1598 году во Франции гугеноты составляли лишь 10% населения — доля, которая постепенно уменьшилась до 5% к моменту отмены закона о терпимости к ним в 1685 году.

В XVI веке французская кальвинистская церковь была склонна выставлять напоказ свои отличия от окружающих ее католиков. Гугеноты гордились своей строгостью и дисциплиной, тем, что они ведут более трезвую и праведную жизнь, нежели их соседи: даже их новые церкви, подобно той, что была построена в Лионе в 1567 году, были дерзкими в своей простоте и неприхотливости. Гугеноты пели псалмы, работая и играя, и даже идя в бой; они намеренно избегали публичности, отменив все похоронные обряды. Возможно, наиболее показательным для

стиля поведения кальвинистов XVI века (и его ограниченности) был принятый их армиями в 1562 году военный кодекс. Если в королевской армии была запрещена игра в карты, то гугеноты запретили все азартные игры; если королевский кодекс регулировал дуэли, то гугеноты запретили их; если король запретил своим войскам грабить церкви, то гугеноты запретили любой грабеж. Позднее офицер-гугенот вспоминал, что его солдаты придерживались этой идеальной дисциплины целых два месяца. Редко гугеноты метили столь высоко и терпели поражение столь быстро (7).

Поскольку Франция была единственным крупным западноевропейским государством, в котором существовали две признанные законом церкви, история французской кальвинистской церкви в период после Нантского эдикта заслуживает особого внимания. Ее ключевым словом в XVII веке было *détente*¹³. В деревнях, население которых было целиком или преимущественно гугенотским, терпимость означала автономию. Деревенская община в Дофинэ, упомянутая Даниелем Лигу, выглядит типичным случаем. Она медленно росла вплоть до 1660-х годов. Ее консистория отлучила немногих, но непрестанно спорила о том, в каком порядке следует рассаживаться в церкви (XVII в. был эпохой, когда особое внимание уделялось старшинству; ни в какое другое время миряне не пытались организовать приходскую жизнь в соответствии с местом прихожанина в храме). Члены общины по-прежнему давали своим детям библейские имена, хотя некоторые дворянские отпрыски получали такие имена, как Сезар, Александр или Олимпия. Духовенство довольно успешно боролось за отказ от пышных похоронных обрядов, но с гораздо меньшим успехом пыталось предотвратить браки кальвинистов с католиками. На протяжении половины столетия церковь лишь четыре раза объявляла постные дни, так как прихожан беспокоили только немногочисленные местные бедствия. Другие области, где гугеноты составляли около половины населения, жили

почти так же спокойно. Одна такая деревня у подножия Пиренеев разделила между двумя общинами не только муниципальные должности, но и местную церковь. Когда католические клирики не позволили выбить имена протестантских магистратов вместе с католиками на новом церковном колоколе, жители деревни удалили оттуда и имена католиков, а также вставили в свои анналы исполненный достоинства упрек: «Только невежи не знают, что облачения чиновников-протестантов того же цвета, а власть того же объема, что и у католиков» (8).

Возможно, наибольший интерес представляют те редкие случаи, когда гугеноты составляли большинство населения крупного города и его окрестностей, как это было в диоцезе и городе Ним в Лангедоке. После того, как Ришелье в 1628 году захватил Ла Рошель, Ним оставался единственным крупным французским городом с протестантским большинством населения (в 1663 г. здесь жили 12 тыс. гугенотов и 8 тыс. католиков, а в Нимской епархии насчитывалось 76 тыс. протестантов и 34 тыс. католиков). До того, как переход из одной конфессии в другую был запрещен эдиктом Людовика XIV¹⁴ в 1681 году, католики в Ниме обращались в кальвинизм в больших количествах, нежели гугеноты — в католицизм; примером могут служить несколько монахов, бывший раввин, первоначально обратившийся в католицизм, и даже приходский священник, объявивший о своем обращении перед лицом обескураженной паствы во время пасхальной мессы: все они приняли кальвинизм. От верхушки до низов нимского общества были распространены смешанные браки между католиками и гугенотами: самый ревностный католик — автор дневника был вынужден вторично жениться на вдове-гугенотке, чтобы собрать деньги, необходимые для вступления его дочери в монастырь. Сосуществование конфессий принимало и множество других форм. Еще в 1673 году консистория осудила нескольких влиятельных членов протестантской общины за то, что они посетили похоронную службу, на которой проповедовал иезуит, приглашенный еписко-

пом — пламенным сторонником Контрреформации. Десять лет спустя некий каноник в течение нескольких недель укрывал у себя беглого священника-гугенота и в конце концов помог тому бежать. Образовательные учреждения Нима были мирно поделены между преподавателями — гугенотами и иезуитами, точно так же, как были поделены и четыре городских совета.

Если правящий класс Нима был настроен миролюбиво, то низшие классы общества разделяли одни и те же суеверия. Консистории приходилось иметь дело с гугенотами, отправлявшимися в паломничества или посещавшими мессы для того, чтобы исцелить больных детей. В 1670 году два протестанта — нотариус и содержатель гостиницы — были осуждены за то, что они посещали прорицателя (*devin*), а позднее избили человека, обвинив того в ведовстве. В 1675 году местный синод осудил практику вызова пасторов в любой час для крещения опасно больных младенцев как «суеверие, противоречащее Слову Божию». Нимская консистория метала громы и молнии по поводу «суеверия и тщеславия» тех, кто нанимал плакальчиков в 1609 году, но восемь лет спустя она позволила вдове дворянина возвести надгробие на могиле мужа. Подобные процессы схожи с событиями, происходившими в Пфальце, окруженном католическими и лютеранскими соседями, где консистории боролись против смешанных браков и, спорадически, против католических или языческих суеверий; в этом отношении они напоминают, как представляется, процессы, свойственные охваченному кальвинистской проповедью кантону Во около 1650 года. Единственное важное различие состояло в том, что, поскольку французские кальвинисты не контролировали региональные правительства, они не могли проводить процессы над ведьмами. По той же причине они были бессильны сопротивляться лишению их юридического статуса в 1685 году. Но они избежали ассимиляции в католической Франции и сохранили большую часть своих отличительных черт и в смягченном режиме XVII века:

«Я не могу не отметить, к стыду католиков, — писал в 1680 году священник-янсенист¹⁵, — что запрет на танцы соблюдается более строго в так называемых реформированных церквях Франции» (9).

Только в двух других странах кальвинизм успешно укоренился: в Шотландии и в Соединенных Провинциях. В сравнении с Францией, здесь он стал официальным вероисповеданием, но, в отличие от Германии, кальвинистская церковь сохранила определенную степень автономии от светской власти. Однако в других важных аспектах шотландская и нидерландская церкви значительно различались. Первая из них стала наследницей дотриденского католицизма в относительно удаленной и дикой стране. В последнюю кальвинизм пришел гораздо позднее, после того, как лютеране и анабаптисты посягнули на этот наиболее урбанизированный и экономически развитый регион Северной Европы. В культурном плане пропасть разделяла страну Макбета и первую буржуазную нацию Европы, а также кальвинистскую церковь, синоды которой контролировались феодальными лэрдами, и другую церковь, где консистории состояли из городских патрициев. В Шотландии большая часть управляемой территории к началу XVII века была уже кальвинистской; но в Нидерландах, сражавшихся и пытавшихся ассимилировать в 1600-е годы католические территории, кальвинизм так и не стал верой большинства. Сопоставление шотландской дикости и непрерывного развития церкви после 1580 года с городской утонченностью и неискоренимым религиозным плюрализмом Соединенных Провинций, которые провозгласили кальвинизм официальной религией, в то же самое время явно демонстрирует больше расхождений, нежели сходств.

Эти различия между шотландским и нидерландским кальвинизмом нигде не проявлялись столь полно, нежели в их отношении к ведовству. Шотландия была одной из стран протестантской Европы, наиболее сильно захва-

ченных охотой на ведьм. А голландцы первыми среди европейцев полностью от нее отказались. Положение в Шотландии было менее удручающим, чем в кантоне Во или в других славившихся охотой на ведьм княжествах лютеранской Германии, например в Мекленбурге. Принимая во внимание, что Шотландия была единственной страной, где серьезная охота на ведьм была начата самим монархом, который верил, что ведовство представляет угрозу для него лично и даже издал трактат «*Демонология*» в 1597 году¹⁶, данные о преследованиях не могли не быть довольно яркими. Поскольку ведовство было единственным преступлением (помимо измены), требовавшим обращения к шотландскому апелляционному суду, казнено было меньше половины ведьм, представших перед ним (другие ведьмы представляли перед местными судами согласно специальным лицензиям, данным Высшим судом Юстициария, и некоторые из обвиняемых были оправданы). По наиболее благожелательным оценкам, в 1560–1700 годах в Шотландии было казнено около 1350 ведьм (в результате 2300 процессов). Эта статистика более всего напоминает показатели Датского королевства. Не случайно ведовские процессы в Шотландии начались всерьез после того, как Яков I женился на датской принцессе¹⁷; к охоте на ведьм приступили одновременно в Эдинбурге и Копенгагене; эти процессы должны были объяснить несчастья, случившиеся с конвоем, которому было поручено доставить невесту короля в Шотландию. Тем не менее нельзя отрицать, что охота на ведьм в Шотландии была более жестокой, чем в других кальвинистских землях Европы за исключением кантона Во, и национальная религия сыграла здесь свою роль; самое полное из современных исследований по данному предмету подтверждает суждение У.Е.Х. Лески, высказанное в 1841 году, согласно которому «шотландское ведовство было порождено шотландским пуританизмом». Здесь охота на ведьм хронологически совпала с мощной кампанией по созданию благочестивого общества. Почти 2/3 известных

нам шотландских ведьм предстали перед судом между 1639 и 1670 годами, когда движение в поддержку Ковенанта достигло высшей фазы (10).

Однако словам Лески противоречат наблюдения Йохана Хейзинги: «Как бы мы ни восхваляли кальвинизм как фактор нашей цивилизации, невозможно отрицать, что интеллектуальная жизнь Нидерландов в XVII веке, если рассматривать ее в целом, лишь отчасти уходила корнями в учения, распространявшиеся в Дордрехте. В данной связи мы должны упомянуть тот факт, что, по моему мнению, нельзя переоценить, а именно то, что мы прекратили жестокую охоту на ведьм более чем за столетие до того, как это сделали наши соседи» (11).

Последняя казнь ведьмы в Нидерландах произошла в Утрехте в 1591 году, а последний известный ведовской процесс имел место в провинции Голландия в 1610 году и закончился оправдательным приговором. Знаменитый нидерландский моралист и ревностный пуританин, Якоб Катс¹⁸, добился признания, участвуя в этом процессе. Правда, большинство нидерландских *predikants*¹⁹, как и другие протестантские клирики, продолжали верить в реальность ведовства и были даже способны лишить одного из своих коллег сана в 1692 году за то, что он опубликовал объемистое сочинение, оспаривавшее основы представлений о ведовстве. Но важно и то, что кальвинистская церковь в Нидерландах, часто имевшая возможность влиять на благочестивых и ортодоксальных представителей Оранского дома²⁰, никогда после 1610 года не пыталась возобновить ведовские процессы. Нидерланды занимают особое место в европейском спектре ведовских процессов: нигде они не закончились столь быстро и столь спокойно.

Нидерланды выделяются на фоне европейских государств и по их отношению к *de facto* религиозной терпимости в XVI–XVII веках. В стране, где родились Эразм и глава мюнстерских анабаптистов, Ян Лейденский²¹, ценности веротерпимости явно доминировали. Принимая во внимание размах и продолжительность движения анабапти-

тов в северных Нидерландах (оно было достаточно сильным, чтобы организовать в 1535 г. серьезный заговор против крупнейшего города Севера, Амстердама), — примечательно, что после 1553 года ни один еретик не был осужден на смерть в провинции Голландия, и всего несколько — во Фрисландии после 1557 года. Местные магистраты отказывались сотрудничать с инквизиторами точно так же, как они несколько позже перестали исполнять законы против *maleficium*. Последствия такого отношения привели к тому, что в средних размеров нидерландском городе, подобном Роттердаму, в XVII веке проживали представители не менее десяти различных религиозных групп. Еврей-сефарды²² мигрировали сюда, когда их убежища в католических Нидерландах перестали быть безопасными; сюда же бежали и антитринитарии, когда Польша и Трансильвания стали ненадежным укрытием. Нидерланды XVII века гарантировали физическую безопасность любой религиозной группе и даже тем, кто не принадлежал ни к одной из них, при условии, что их члены не будут обращаться в свою веру местных жителей: это была привилегия официальной кальвинистской церкви Нидерландов. Верно, как подчеркивает Хёйзинга, что многие великие умы Голландии XVII века не принадлежали к ней: Гроций был ремонстрантом (и долгое время провел в ссылке по религиозным причинам)²³, Рембрандт — меннонитом²⁴, поэт Вондел²⁵ — католиком, Спиноза был евреем, изгнанным из синагоги²⁶. Тем не менее можно перечислить многих известных голландцев, принадлежавших к официальному исповеданию. Важно, что никто не обязан был обращаться в кальвинизм, чтобы сделать карьеру (12).

Соединенные Провинции в 1600-е годы не были вполне терпимыми. Преследования — хотя, пожалуй, более адекватным термином будет «травля», — были направлены против наиболее многочисленной и опасной религиозной группы — католиков. Приверженцы старой веры, безусловно, составляли большинство, вероятно, даже подавляющее большинство, населения во времена Вильгельма

Оранского²⁷. Когда в 1587 году было объявлено, что лишь 1/10 часть населения принадлежит к кальвинистской церкви, ее *predikants* не стали оспаривать эту оценку. В подобных обстоятельствах вожди восстания против Испании чувствовали необходимость дискриминационных мер в отношении религии Филиппа II. В 1580 году провинция Утрехт объявила католические службы вне закона; на следующий год ее примеру последовала Голландия, которая ввела вдобавок цензуру в отношении религиозных и политических сочинений, «которые в настоящее время могут привести необразованных простых людей к заблуждению, отпадению от веры и мятежу». В момент пика репрессий, после триумфа воинствующих сторонников учения о предопределении на синоде в Дордрехте (в 1619 г.)²⁸, католикам было запрещено отправлять свой культ как публично, так и в частных домах. Нидерландцам возбранялось иметь католические книги или предметы культа, петь католические гимны или отмечать католические праздники. Ни один католик не мог занимать гражданские или военные посты. Преследования доходили до того, что отрицалось право католиков посылать своих детей учиться за границу, а также право незамужних католичек составлять завещание. Для католиков в Нидерландах свобода совести оказывалась возможной в течение полутора столетий, поскольку в этот период карательные законы оставались в силе лишь потому, что их редко исполняли с положенной строгостью. Невзирая на них, многие католики становились магистратами, а еще большее их число — армейскими офицерами. После 1630 года во всех крупных городах были созданы нелегальные католические церкви и молельни; все, включая и местных *predikants*, знали о них, но не могли их разрушить, как не могли они воспрепятствовать католическим священникам служить в них мессы. Наглядной иллюстрацией религиозной атмосферы Амстердама в XVII веке может служить контраст между уютной синагогой и большей по размеру католической церковью Господа Нашего, что на

сеновале (*Ons Lieve Heer op Solder*), построенной после того, как в трех соседних купеческих домах были снесены разделявшие их стены на третьем этаже. В отличие от Англии, в Голландии не казнили иезуитов; их здесь было немного, поскольку местная подпольная католическая иерархия, склонная к янсенизму, их не жаловала. Однако в долгосрочной перспективе травля все же оказала свое воздействие. Если в 1580-е годы подавляющее большинство населения Нидерландов были католиками, то к 1650 году их стало гораздо меньше, и протестанты составляли уже половину населения. (К 1795 г., когда кальвинистская церковь лишилась статуса официальной, на долю католиков приходилось около 40% населения страны) (13).

В отличие от Нидерландов, Шотландия не приобрела репутации образца религиозной терпимости. В конце концов именно шотландский парламент в 1645 году торжественно призвал английский «отказаться от терпимости к сектам и от свободы совести». Однако нужно отметить относительно мягкий характер преследований. Известный историк шотландской Реформации указывал, что, в отличие от Англии, религиозные перемены в Шотландии произошли без роспуска монастырей и не спровоцировали народных восстаний против протестантских нововведений. Отправление мессы считалось уголовным преступлением, каравшимся смертной казнью, но лишь один священник был предан смерти по этой причине. Однако XVII век был менее терпимым, нежели XVI столетие: именно шотландские ковенантеры вырезали католических пленников и мирное население под возгласы «Иисус, и никакой пощады!»; именно они, придя к власти, объявили терпимость «греховной». Более того, изменения официальной конфессии в Шотландии во второй половине XVII века оказались еще более разрушительными, чем в Англии; из тысячи местных приходов около 30% перешли в другие руки во время восстановления епископальной церкви в 1660 году, после Славной Революции, когда пресвитерианство стало официально признанным вероиспове-

данием, причем половина приходского клира была лишена бенефициев (14).

История борьбы шотландской церкви со следами языческих или католических суеверий напоминает историю кантона Во. Хайленд, чьи жители говорили на другом языке и вели полукочевой образ жизни, сохранил более дикие обычаи, чем даже Швейцарские Альпы. Еще в 1656 году считавшиеся протестантами обитатели северо-западного побережья Шотландии почитали Св. Моури, принося в жертву быков, поклоняясь камням, совершая возлияния молоком и придерживаясь прочих языческих обычаев. Но в Нижней Шотландии кальвинистская церковь, опиравшаяся на поддержку государства и не имевшая никаких католических соседей, обычно была в состоянии претворять в жизнь свое законодательство точно так же, как это было в Швейцарии. В 1567—1692 годах в шотландской церкви были епископы (за исключением периода Ковенанта, 1639—1662 гг.), которые порой могли отменять решения, принятые приходскими сессиями. Например, светский суд мог принудить человека к покаянию за отказ работать на Рождество, а архиепископ Сент-Эндрюсский спустя несколько лет подверг человека тюремному заключению за *несоблюдение* Рождества.

Публичные посты были здесь распространены так же, как и в кантоне Во; ковенантеры запрещали то же самое, что и швейцарцы, и даже превзошли их в вопросе соблюдения воскресений. Еще до Реформации (и до Тридентского Собора) шотландский архиепископ выработал строгие законы против несоблюдения Субботы и выступил против танцев и празднований Майского дня. Впоследствии кальвинистское государство запретило работать, развлекаться и выпивать по воскресеньям (1579), а священники добавили еще и запрет на путешествия по воскресеньям. Эти законы оставались в силе вплоть до XX века, хотя их нарушение не сопровождалось светскими карами после 1700 года. На пике шотландского движения за соблюдение воскресений в 1650-е годы детей наказывали, если они играли

в эти дни, а их родителей — если они носили воду, убирали дома или выгребали золу. Если в шотландской церкви присутствовали проявления суеверия, то их следует искать именно здесь, особенно среди ковенантеров-сепаратистов, которые сформировали пресвитерианскую церковь и породили четыре раскола в XVIII веке, а впоследствии, в 1820 году, объединились в поистине шотландский институт, Объединенную церковь Сепаратистов. Ее члены продолжали сожалеть о запрете ведовских процессов и придерживались такой строгой церковной дисциплины, которая была давно оставлена официальной церковью (15).

Принимая во внимание религиозный плюрализм и высокий уровень грамотности в Нидерландах, очевидно, что здесь будет трудно отыскать явные признаки суеверного поведения. Наиболее крайние проявления были связаны с иностранцами. Например, тысячи сезонных рабочих, мигрировавших из католической Вестфалии, еще в начале XX века преклоняли колени перед свалкой в доках, бывшей некогда местом расположения средневековой часовни для паломников, которая с XV века находилась под покровительством их предков, но оказалась разрушенной протестантами в 1660 году. Нидерландские *predikants* с гораздо меньшим успехом, нежели их шотландские или французские собратья, увещевали свою паству оставить такие развлечения, как театральные постановки или танцы. В удаленных аграрных провинциях им удавалось убедить людей строго соблюдать воскресенье и игнорировать «папистские» праздники — Рождество или Новый год. Но даже на пике своей власти в 1620-е годы они не могли закрыть театры и танцевальные залы в голландских городах. Подобным же образом кальвинистская церковь в Нидерландах была не в состоянии отменить *kermis*, праздники местных святых покровителей, которые к XVII веку превратились в двух- или трехнедельные карнавалы в брейгелевском духе, представлявшие собой самые дикие оргии, какие только можно было встретить в протестантской Европе (16).

Таким образом, разброс типов коллективного поведения в разных национальных ответвлениях кальвинистской традиции был весьма велик, начиная с голландских *kermis* и заканчивая шотландскими постами и Субботами. Однако обе эти церкви имели сходные черты, которые впоследствии приобрели особое значение. И Шотландия, и Нидерланды в течение первой половины XVII века (в период Дордрехта и Ковенанта) основывали переселенческие колонии, куда прибывали жители в основном из сельских районов стран-метрополий. Нигде — и, безусловно, ни в одном из приведенных случаев, — колонисты-реформаты не пытались обращать в христианство или иным образом ассимилировать окружающие их народы. Кальвинистское учение об избранных плохо сочеталось с миссионерским и ассимиляторским порывом. По этим причинам наследники Ольстера и плантаций Кейптауна, переселившиеся в Ирландию шотландцы-пресвитериане и *буры*-кальвинисты²⁹ продолжали придерживаться принципов исключительности по религиозным и этническим критериям. Мало где кальвинистская традиция сейчас сильнее, нежели в Северной Ирландии или в Южной Африке; и нигде более резко не бросаются в глаза наиболее уродливые последствия подобной элитарности. В метрополиях кальвинистская традиция сосуществовала с общеевропейской модернизацией и даже поощряла ее: склонный к порядку и точности, трудолюбивый, привыкший полагаться на себя кальвинист стал чем-то привычным задолго до того, как к нему привлék внимание Макс Вебер. Члены кальвинистских общин обладали непропорционально большим влиянием во Франции того времени, они внесли свой вклад и в очевидное процветание Швейцарии, смягчили характер англичан и еще более — американцев. Привлечь внимание к вкладу кальвинизма в колониальную нетерпимость Ирландии и Южной Африки не означает отрицание значимости европейского и американского опыта, это всего лишь указание на оборотную сторону медали.

4. ИНКВИЗИЦИЯ В СРЕДИЗЕМНОМОРЬЕ

С момента появления канонического права в XII веке христианский мир изобиловал многочисленными церковными трибуналами. Однако лишь в одном европейском регионе эти трибуналы продолжали сохранять свое влияние в раннее Новое время. Средиземноморский католицизм мог гордиться существованием трех могущественных инквизиций — испанской, римской и португальской, которые, подобно их средневековым предшественницам, были созданы для искоренения ереси. Но на протяжении XVI и XVII веков юрисдикция этих инквизиционных судов расширилась, и в их ведении оказались многие другие дела. Их архивы заполнены протоколами судебных заседаний и допросов людей, придерживавшихся разнообразных заблуждений, которые не могли формально быть признаны ересью, а также тех, кто обвинялся в совершении различных преступлений против нравственности, магов, черных и белых, владельцев и читателей запрещенных книг и многих других. Средиземноморский католицизм имеет собственный отчетливый контур на схеме распространения социального контроля в Европе раннего Нового времени. Средиземноморье было единственным регионом христианского мира, где такие преступления, как ведовство или двоеженство, часто рассматривались в церковных, а не в светских судах: к северу от Альп и Пиренеев даже в католических странах подобные преступления подпадали под светскую юрисдикцию. Ряд

наиболее важных и глубоких различий между средиземноморским регионом и Северной Европой в раннее Новое время может быть объяснен, если принять во внимание необычайно широкий масштаб религиозного и социального контроля, осуществлявшегося этими своеобразными институтами.

Согласно настойчиво повторяющейся, хотя и непроверенной легенде, инквизиционные трибуналы средиземноморского региона были фанатичными и кровожадным, а испанская инквизиция являлась самой жестокой из всех. Само слово «инквизиция» давно стало синонимом нетерпимости. Однако когда историки наконец стали систематически изучать огромный массив протоколов инквизиций, были получены совершенно иные результаты, и постепенно начало выработываться новое представление о них. Сейчас, пожалуй, уже можно говорить о всеобщем признании двух принципиальных выводов, хотя исследования еще не завершены. Во-первых, средиземноморские инквизиции были менее кровожадными, нежели европейские светские суды раннего Нового времени. Между 1550 и 1800 годами перед судом инквизиций предстало около 150 тыс. человек, но лишь 3000 из них были приговорены к смерти: большая часть судов крупных европейских стран имеет гораздо более высокие показатели применительно к XVI и XVII векам. Второй важный вывод состоит в том, что средиземноморские инквизиции, в отличие от светских судов, выглядели более заинтересованными в понимании мотивов, двигавших обвиняемыми, нежели в установлении самого факта преступления. Ранее представлялось, что инквизиторы, тщательно соблюдавшие анонимность своих информаторов, в меньшей степени заботились о правах обвиняемых, чем светские суды. Но последние исследования показывают, что инквизиторы были более проникательными психологами, нежели светские судьи, и оказывались вполне способными прийти к корректному — а зачастую и снисходительному — приговору. В

целом они, в отличие от светских судей, почти не полагались на пытку, чтобы убедиться в истинности утверждений обвиняемых. Инквизиторы пытались проникнуть в сознание людей, а не определить правовую ответственность за преступление, поэтому протоколы инквизиторских допросов выглядят совсем иначе, нежели протоколы светских трибуналов, и предоставляют богатый материал историкам обычаев и народных верований.

Средиземноморские инквизиции напоминают триптих. В центральной его части располагается испанская инквизиция, старейшая, крупнейшая и наиболее знаменитая из трех. Являясь столь же обширной, как сама испанская империя, и более централизованной, нежели многие провинции последней, она в годы расцвета включала в себя 20 региональных трибуналов, власть которых простиралась от Сицилии и Сардинии на востоке до Мехико, Лимы и Картахены в Америке. Благодаря компетентности центральной бюрократии, которая требовала составления подробных ежегодных отчетов в каждой из удаленных ветвей и скрупулезно фиксировала наиболее серьезные дела, специалистам по социальной истории легче всего работать с ее материалами (1). Мы располагаем таблицами, дающими представление о более чем 50 тыс. дел, рассматривавшихся в ее многочисленных ответвлениях с 1550 года вплоть до конца правления испанских Габсбургов в 1700 году. Меньше половины из них составляли настоящие процессы еретиков — иудаизантов¹, *морисков*², протестантов или мистиков — *алюмбрадос*³. Большинство дел представляет собой пестрое сочетание заблуждений (*proposiciones heréticas*⁴), *supersticiones*⁵, похотливых священников, пытавшихся соблазнить своих прихожанок в исповедальне, богохульников, двоеженцев и прочих лиц, совершивших преступления против морали, включая (применительно к королевству Арагон) и содомию. В целом хронология и типология выглядят следующим образом.

Таблица 4.1. Дела, рассматривавшиеся испанской инквизицией в 1550–1700 гг.

Общее количество дел (по периодам)		Общее количество преступлений (%)	
1540–1559	4182 (209 в год)	<i>Мориски</i>	1131 (23)
1560–1614	29 584 (538 в год)	Иудаизанты	5007 (10)
1615–1639	7561 (302 в год)	Протестанты	3499 (7)
1640–1699	7765 (127 в год)	<i>Proposiciones</i>	14 139 (29)
		<i>Superstición</i>	3750 (8)
		Сексуальные преступления	4031 (8)

С точки зрения хронологии пиковым десятилетием для испанской инквизиции стал период между 1585 и 1594 годом; нагрузка заметно уменьшилась после 1615 года, и еще резче — после 1640 года. Соотношение между ересью и другими видами правонарушений также сильно менялось в различные периоды. Каждый трибунал имел свой собственный инквизиторский облик. К примеру, в высшем трибунале Кастилии (располагавшемся в Толедо) на долю морисков приходилось лишь 13% дел во время пика (1560–1614), в то время как высший трибунал Арагона (Сарагоса) уделил им большую часть своего внимания (56% дел). В 1615–1700 годах инквизиторы Толедо были заняты иудаизантами, дела которых составили 44% от рассмотренных в этот период, а в Сарагосе на их долю выпало только 3%. (На морисков теперь приходилось 2% инквизиторских расследований в обоих трибуналах.) Среди преступлений, не связанных с ересью, на долю *superstición* до 1615 года приходился только 1% дел, рассмотренных в обоих трибуналах, но впоследствии этот показатель вырос до 12% в Толедо и

21% в Сарагосе (2). Подобные сравнения можно бесконечно множить.

Испанская инквизиция была наиболее известной из такого рода учреждений, и в наши дни ее документы легче всего поддаются количественному анализу. Мы пока еще не имеем столь же четкого представления о других частях триптиха — португальской и римской инквизициях, однако представляется бесспорным, что менее масштабная португальская система, имевшая лишь три европейских и одно заморское отделения, охватывала значительно меньшее количество населения, нежели испанская инквизиция, но была после 1550 года относительно более активной и более кровожадной, чем ее испанская сестра. Хотя массив документов, находящихся в лиссабонских архивах, не содержит серий ежегодных отчетов, сделанные на основании количества *autos da fé* подсчеты показывают, что в течение 250 лет с момента своего основания в 1540 году португальская инквизиция рассмотрела дела более чем 30 тыс. человек и вынесла больше смертных приговоров, чем инквизиция в Испании. Высокий уровень активности и показатель смертных казней в Португалии объясняются значительным числом *conversos*⁶, большая часть которых иммигрировала вскоре после изгнания евреев из Испании в 1492 году и была насильственно крещена несколько лет спустя. (Эти плохо ассимилированные «новые христиане» в отдаленных уголках Португалии сохранили некоторые черты своей еврейской идентичности вплоть до нашего времени (3).)

Римская инквизиция, созданная в 1542 году и охватывавшая всю Италию, отличалась от иберийских образцов в двух важных аспектах. Во-первых, она обычно не унижала приговоренных преступников перед лицом огромной толпы, собравшейся на *auto da fé*⁷, но действовала по большей части приватным образом. Во-вторых, римская инквизиция была отделена от светских властей, за исключением, естественно, Папского государства. В отличие от Пиренейского полуострова, в Италии отношения между

инквизицией и государством были чреватые возможными трениями. В разных регионах были выработаны различные условия ее действия. Наиболее специфическими были условия, сложившиеся на землях антипапски настроенной, хотя и ортодоксально католической Венецианской республики, где на официальных сессиях наряду с инквизиторами присутствовали и светские лица. Есть и другие причины, в силу которых трудно делать обобщения относительно римской инквизиции. Хотя у нее и был орган надзора в виде постоянно действующей коллегии кардиналов, этот институт не оставил после себя хорошо организованных центральных архивов, подобных испанским или даже португальским. Из-за разрушений, вызванных действиями якобинцев в 1790-е годы, а также грабежами наполеоновской армии, большая часть материалов как центрального, так и местного аппарата римской инквизиции оказалась разрозненной (4). Однако часть данных сохранилась, и их достаточно для того, чтобы позволить себе, по крайней мере предположительные, сравнения с Испанией. Ежегодное количество дел, приходившихся на трибуналы в Италии и в Испании, выглядит относительно сопоставимым. Поскольку Италия была более населенной, чем Испания и Испанская Америка вместе взятые, римская инквизиция в 1550–1750 годах, вероятно, рассмотрела, как минимум, 50 тыс. дел. Различия между римской и испанской инквизициями являются качественными, а не количественными; далекие друг от друга итальянские трибуналы в Венеции и Неаполе рассматривали дела других типов еретиков, в отличие от испанцев, и концентрировали свое внимание на иных видах правонарушений, не связанных с ересью.

Испанская инквизиция была организована в 1478 году, когда заканчивался процесс обращения иудеев, начавшийся во время великих погромов 1390-х годов, а две другие были значительно моложе, причем португальская инквизиция приобрела постоянную и долговременную структуру между 1540 (первое *auto da fé*) и 1547 годом (повторное учреждение института инквизиции), а римская инквизи-

ция возникла в период между этими двумя датами. Испанская инквизиция была создана до изгнания евреев, а две другие — в эпоху раннего протестантизма. Но все три инквизиции на протяжении длительного периода своего существования занимались сходными типами дел, особенно в начальной и конечной фазе. Наиболее детально разработанная модель инквизиторской деятельности в течение длительного времени была создана Ж.-П. Дедье и основывается на хорошо сохранившихся архивах испанского инквизиционного трибунала в Толедо. Конечно, Толедо — это не вся Испания, не говоря уже о Португалии или Италии; однако первая и последняя фазы деятельности инквизиции, представленные в модели Дедье, оказываются применимыми ко всей Испании. Первая фаза характеризуется масштабной и жестокой охотой на евреев-*conversos*, чье обращение в христианство считалось неискренним, и продолжалась до 1525 или 1530 года. Последняя фаза, охватившая XVIII век, была временем беззубой, «просвещенной» инквизиции, преследовавшей в основном преступников из числа старых христиан, а также священников — нарушителей церковной дисциплины. Между ними — периоды, отмеченные наиболее многочисленными процессами, охватывавшими особенно широкий спектр дел. Португальская инквизиция, по нашему мнению, так никогда вполне и не переросла первой стадии, характерной для ее испанской родственницы, так как она занималась преимущественно крипто-иудеями и их деятельностью вплоть до того времени, когда Помбал⁸ в 1760-е годы свел ее власть практически к нулю. Следовательно, график ее деятельности в течение этого времени будет отличаться от графика, составленного по испанским данным: для первых 250 лет это постоянно колеблющаяся вверх-вниз кривая, а затем — постепенный спад до сравнительно низкого уровня активности после 1690 года. Еще в 1720–1740-е годы три португальских трибунала рассматривали ежегодно более 100 дел — столько же, сколько и все двадцать испанских трибуналов, вместе взятых (5).

С другой стороны, фрагментарная картина деятельности римской инквизиции более напоминает толедскую модель Деде с одним существенным различием: здесь первая фаза была практически лишена антисемитизма, характерного для испанцев и португальцев; в то же самое время в Италии шла непрекращающаяся охота за местными протестантами. Даже в Неаполе, где протестантизм не был серьезной проблемой, на долю еретиков приходилось около половины всех дел, относившихся к первому документированному периоду (1564—1573) ее деятельности. На севере, который был затронут разными течениями протестантизма, включая анабаптизм, инквизиционные процессы таких еретиков начались еще раньше и длились гораздо дольше. Около 80% венецианских инквизиционных процессов, относившихся к периоду до 1580 года, были связаны с обвинениями в лютеранстве и родственных ему формах крипто-протестантизма. В отдаленном горном уголке северо-восточной Италии, во Фриули, больше половины всех инквизиционных процессов до 1595 года имело отношение к протестантам. 130 приговоров, о которых было сообщено в Рим в 1580—1581 годах из всех районов северной Италии, от Пьемонта до Венецианской республики, показывают постоянное внимание инквизиции к протестантизму (6).

Однако различные ответвления римской инквизиции изменили основное направление своей деятельности незадолго до 1600 года, когда внимание к еретикам было вытеснено одержимостью искоренением магии и других суеверий. Во Фриули до 10% судебных процессов (из 390), состоявшихся до 1595 года, было связано с магией, а в течение последующих пятнадцати лет под эту рубрику подпадала половина дел (558). В других местах этот сдвиг был менее заметным и произошел быстрее; в Неаполе магия стала единственным обвинением, породившим значительное число инквизиционных процессов в 1570-е годы, и оставалась таковой на протяжении десятилетий, вплоть до 1720-х годов. В Венеции переход от ереси к

магии был столь же резким, как и во Фриули, но произошел на двенадцать лет раньше. В течение XVII века предметом озабоченности римской инквизиции стали все формы магии, от ведовства до предсказаний: в каждом трибунале около 40% дел, рассматривавшихся на протяжении этого столетия, могли быть отнесены к разряду преследований суеверия и магии. Сицилия, относившаяся к испанской, а не к римской системе, дает интересный материал для сравнения: в XVII веке здесь был более низкий показатель дел, связанных с *superstición* (25%), нежели в любой из ветвей римской инквизиции, но он был выше, чем в испанской инквизиции. Кардиналы римской конгрегации инквизиции концентрировались на искоренении магии, и это многое говорит нам о внутренней динамике контрреформационной Италии в период после 1590 года, особенно если мы примем во внимание, что такие дела составляли незначительную долю в деятельности португальской инквизиции, и не более 8% дел, рассматривавшихся в это же время в Испании.

Нынешним историкам подчас бывает трудно обнаружить различные слои в инквизиционных процессах «лютеран»; еще труднее понять истинную природу обвинений, обозначенных судьями инквизиции и современными архивистами как «суеверная магия». Ясно, однако, что большая их часть *не* являлась обвинениями в ведовстве. Это преступление входило в компетенцию всех трех инквизиций, но каждая из них, как представляется, расследовала подобные дела неохотно и карала преступников не слишком сурово. Мягкость инквизиторских приговоров по обвинениям в ведовстве составляет разительный контраст с суровостью светских судей Северной Европы в те же столетия, и даже с отношением самих инквизиторов к повторно совершившим преступление или упорствовавшим в ереси. Удивительно, что испанская *Suprema*⁹ уже в 1538 году советовала своим отделениям: инквизиторы не должны верить всему, что содержится в «*Malleus maleficarum*», даже если автор «пишет об этом как о чем-то, что он сам

видел и расследовал, ибо природа этих дел такова, что он мог ошибаться, как и многие другие», или что филиал римской инквизиции в Миланском герцогстве противостоял местной панике, приведшей в 1580 году в миланские тюрьмы 17 ведьм. Девять из них были оправданы по всем статьям обвинения, еще пять — освобождены после принесения клятвы, одна из них полностью признала свою вину, а две сделали частичные признания, — но даже и эти три отделались незначительными наказаниями. Принимая во внимание такое отношение, не стоит удивляться тому, что немногие были казнены за ведовство по приговору одной из средиземноморских инквизиций (дюжина басков в 1610 г., причем половина из них умерла в тюрьме), невзирая на все предоставлявшиеся для этого возможности. Даже кризис 1610 года оказался всего лишь последствием более ранней и более сильной паники, разразившейся на французских склонах Пиренеев; и хотя волна обвинений привела к более чем тысяче признаний, в основном со стороны детей и подростков, до 1610 года никто не был осужден, потому что свидетельства, лежавшие в основе всех обвинений, были педантично собраны неутомимым инквизитором Алонсо Салазаром-и-Фриасом¹⁰, который был частично ответствен за смерти 1610 года. Странно созерцать огромные папки с собранными инквизиторами бумагами, материалами дел о ведовстве, зная о незначительном реальном ущербе, нанесенном ими людям (7).

Ведовство составляло лишь небольшую часть инквизиционных дел, касавшихся магии. Лишь в одном уголке Италии, во Фриули, мы довольно четко видим, что именно входило в данную категорию, благодаря сравнительно полной описи дел инквизиции.

С течением времени все больше мужчин во Фриули обвиняли в недозволенной магии. В срединной фазе мужчины составляли большинство арестованных по обвинениям во всех видах магических суеверий, за исключением ведовства; после 1671 года, когда ведовство стало упоминаться реже, мужчины составляли 3/4 всех обвиняе-

мых в «суеверной магии». По словам современного исследователя (8), «многие мужчины с легкостью заявляли, что пытались продать душу дьяволу; но дьявол, хотя его часто призывали, никогда не появлялся, и они перестали это делать в основном из-за того, что магия была неэффективной, а не из уважения к вере.<...> Все происходило между ведьмой, лишившейся иллюзий, дьяволом, вышедшим в отставку, и безразличным инквизитором».

Таблица 4.2. «Магическое искусство» и инквизиция во Фриули в 1596–1785 гг.

Преступление	1596–1610		1611–1670		1671–1785	
	м	ж	м	ж	м	ж
«Магия» в целом	10	16	12	7	18	7
Предсказания и некромантия	5	6	3	1	4	0
Целительство	50	60	39	48	0	2
<i>Benandanti</i> ¹¹	5	5	26	8	6	0
Любовная магия + <i>Tamiso</i> ¹²	18	26	40	23	44	7
Чары против волков	2	1	7	21	0	0
Чары против пуль	0	0	1	0	8	0
Чары для обогащения	0	0	0	0	34	1
Другие чары	3	8	3	2	8	2
<i>Maleficio</i> -ведовство	8	39	12	72	20	29
Всего	101	161	143	182	142	48

Поистине, настал век Просвещения.

Как мы видели, средиземноморские инквизиторы осудили несколько тысяч человек за недозволенную магию, но казнили лишь около дюжины ведьм. Если уж на то пошло, в раннее Новое время они лишали жизни по обвинению в ереси относительно небольшое количество людей. Если сравнить эти данные с числом анабаптистов, убитых в Австрии, Империи и Нидерландах, средиземноморские инквизиции покажутся почти снисходительными — за одним важным исключением. На протяжении первой фазы истории испанской инквизиции было казнено множество *conversos*; один только трибунал Валенсии в 1484—1530 годах приговорил к смерти не менее 754 иудаизантов. По контрасту, все двадцать отделений испанской инквизиции в 1540—1700 годах вынесли смертные приговоры всего лишь 775 обвиненным. Большинство из них по-прежнему составляли иудаизанты, но среди них было и несколько десятков *морисков*, более сотни протестантов (главным образом, иностранцев, особенно французов), около 50 гомосексуалистов и несколько баскских ведьм. Из 50 тыс. обвиняемых доля приговоренных к смерти составляет 16%; в Валенсии в 1484—1530 годах было рассмотрено 2000 дел, и практически все они были связаны с иудаизантами, а смертные приговоры составили 38%. После 1530 года преступлением, каравшимся с наибольшей (*сравнительно*) суровостью, было скотоложество, которое подпадало под юрисдикцию инквизиции только в Арагоне: здесь мы обнаруживаем 23 смертные казни на 58 приговоров, причем число казненных достигало 40% (по контрасту, число казненных даже среди обвиняемых-иудаизантов теперь составляло 10%). Конечно, испанские суды инквизиции продолжали карать людей и после 1530 года. Тысячи иудаизантов, *морисков*, двоеженцев и других правонарушителей были отправлены «исполнять бесплатную епитимью весла» на королевские галеры, тысячи мужчин и женщин подвергались бичеванию и изгонялись из страны во время *autos da fé*, и тысячи оказыва-

лись под домашним арестом или приговаривались к длительным периодам, в течение которых они были обязаны выслушивать наставления в вопросах веры, вдобавок к конфискации имущества, публичному покаянию и унижению всей семьи. Однако факт остается фактом — после 1530 года немногие приговаривались к смерти (9).

Португалия, которая так никогда и не переросла проблему *conversos*, выглядит более кровожадной, чем ее иберийская родственница. По самым снисходительным оценкам, здесь инквизиция в 1540–1760 годах отправила на костер около 1175 иудаизантов во время 750 *autos da fé*, кроме того, было сожжено 633 изображения еретиков. Поэтому уровень казней здесь почти на 4% выше, чем в Испании после 1550 года, хотя и ниже, чем уровень казней среди одних иудаизантов в 1550–1700 годах. Мы не знаем, скольких людей приговорила к смерти римская инквизиция, потому что значительная часть ее архивов исчезла. Однако, как показывает дело Джордано Бруно¹³, наиболее важных обвиняемых часто переправляли в Рим для решающего допроса и вынесения приговора. Самые тщательные оценки количества еретиков, казненных в Риме на протяжении первого столетия ее деятельности, насчитывают сотню — по большей части протестантов, а также нескольких евреев, принявших смерть в основном в 1560-е и 1570-е годы, причем количество казней после 1610 года резко сократилось. Мы также располагаем подсчетами в отношении нескольких ответвлений римской инквизиции. Венеция, отправившая в 1593 году Джордано Бруно в Рим, казнила на протяжении XVI века около 15 протестантов; самый маленький филиал во Фриули осудил на смерть лишь пять человек. Для сравнения Сицилия (испанский трибунал) в 1542–1615 годах казнила два десятка протестантов, одну иудейку и четырех *морисков*. Поскольку венецианская инквизиция до 1610 года расследовала дела приблизительно 800 человек, подозревавшихся в протестантизме, а на Сицилии таких дел было менее 200, уровень казней в римской инквизиции выгля-

диг гораздо более низким, чем в испанской. В рамках римской системы было, вероятно, казнено меньше половины того числа, которое было приговорено к смерти испанцами после 1540 года, и меньше трети от количества приговоренных в Португалии. Мы должны помнить, что римская инквизиция не сталкивалась с проблемой *conversos* и была в большей степени озабочена искоренением суеверий, а обвиняемых в подобных преступлениях никогда не приговаривали к смерти; к тому же протестантское движение, являвшееся изначально главной целью инквизиторов, к 1580 году перестало быть серьезной угрозой (10).

Хотя ни испанская, ни римская инквизиции не были особенно кровожадными в XVI и XVII веках и хотя на еретиков приходилось меньше половины рассматривавшихся ими дел, они тем не менее реализовывали различные формы социального контроля. Часть деятельности инквизиторов заключалась в контроле над моралью: на двоеженство приходилось почти 10% инквизиционных дел в Неаполе и Сицилии и более 5% — в Испании. Трибуналы также выносили приговоры священникам, заигрывавшим с женщинами в своих исповедальнях. Хотя такие дела были редкостью в XVI веке, после 1615 года в Испании на них приходилось 5% от общего числа дел, а после 1700 года — более 15%; итальянские данные рисуют сходную картину. Однако за большей частью инквизиционных расследований в Средиземноморье, не связанных с ересью, стояло стремление контролировать образ мысли, что и обуславливало подход к еретикам. В рамках испанской системы 30% дел составляли *proposiciones heréticas*, что подразумевало пристальное внимание к заблуждениям «старых христиан» в религиозных вопросах, оставшихся от времен, когда катехизация не была распространенной, исправление этих заблуждений, а зачастую и повторное религиозное образование. Заблуждения относительно девственности Марии, природы Троицы, греха прелюбодеяния, совершенного людьми, не состоящими в браке, отно-

сительно Страшного суда — все эти ошибочные мнения относительно многих важных догматических вопросов доставляли немало хлопот инквизиторам по всей Испании, особенно после того, как Тридентский Собор прояснил положения вероучения и возродил религиозное образование. Поскольку подобная деятельность инквизиции в отношении суеверий относится к контролю над образом мысли, а не к наказанию за определенное правонарушение, около половины инквизиционных дел в Италии и Испании после 1600 года могут быть обозначены таким образом.

Одним из наиболее важных аспектов контроля над образом мысли, хотя и не слишком представительным с точки зрения статистики, была инквизиционная цензура и контроль над чтением. Все европейские государства стремились контролировать книгопечатание и распространение неортодоксальных и подрывных книг, но лишь инквизиция пыталась добраться и до читателя, и только испанская инквизиция предлагала упрощенную модель репрессий, когда один и тот же институт контролировал печатников, книготорговцев и читателей (коллегия кардиналов создала независимые друг от друга конгрегации Инквизиции и Индекса). Пересмотр Индекса запрещенных книг был важной задачей для испанской инквизиции: кардинал Кирога¹⁴ потратил годы на создание шедевра этого жанра, двухтомного Индекса 1583—1584 годов. Согласно принципам цензуры, принятым испанской и итальянской инквизициями (которые в данном отношении, как и во многих других, были полностью отделены друг от друга), Индексы включали в себя все труды известных еретиков, цитаты из Библии на народных языках и почти все написанные на них анонимные трактаты. Кроме того, в них входили книги сомнительных литературных достоинств, многочисленные рыцарские романы, труды, посвященные магии, а также те, которые защищали недозволенную любовь. Другими словами, средиземноморские Индексы запрещали не только еретические книги, но также книги о магии и чувственных удоволь-

ствиях; литературная цензура инквизиторов стояла на страже морали и ортодоксии. Магическая и непристойная литература занимала много места в официальных Индексах, составляя внушительную долю нелегальной литературы, циркулировавшей в средиземноморских странах. Мы и сейчас довольно мало знаем о том, в какой мере цензура инквизиторов распространялась на потребителей незаконной книжной продукции, в отличие от ее производителей и распространителей. Это правонарушение кажется более распространенным в Италии, чем в Испании, причем в большей степени в Венеции, нежели в южной Италии. В Венеции XVI века на подобные случаи приходилось почти 10% инквизиционных дел, а среди обвиняемых фигурировали такие известные личности, как Джордано Бруно и неаполитанский философ Дж.-Б. Делла Порте, которые в 1592 году были обвинены в том, что владели «запрещенными книгами». Эти книги не являлись еретическими, они были посвящены магии. Итальянская инквизиция во Фриули развернула в 1641–1660 годах масштабную кампанию против нелегальных книг. Она обнаружила 10 «еретических» изданий, включая «*Два Диалога*» Галилея¹⁵ и одну книгу Паоло Сарпи¹⁶; но их затмил двадцать один труд по магии, в том числе работы трех астрологов, а на фоне пятидесяти девяти «развратных и непристойных» сочинений эти книги просто теряются. В то же самое время библиотека испанского графа, предназначенная на продажу с аукциона в 1651 году, включала в себя не менее 250 томов, которые были либо запрещены, либо требовали очищения, а ряд книг был еретическим. В долговременной перспективе цензуру, вероятно, следует рассматривать как часть борьбы инквизиции против суеверия и аморальности, а не как часть борьбы с ересью (11).

Пожалуй, наиболее интригующим аспектом современных исследований, посвященных средиземноморским инквизициям, являются не количественные показатели распределения их деятельности на протяжении трех сто-

летий, но их методы дознания. В отличие от светского судопроизводства того времени, суды инквизиции работали очень медленно и кропотливо. Если одни особенности их деятельности, такие, как анонимность обвинителей, защищали информаторов, многие другие обычаи работали на благо обвиняемых. Поскольку инквизиторы в меньшей степени заботились о том, чтобы установить факт совершения преступления — ереси, богохульства, магии и т.д., — но, скорее, стремились понять *намерения* людей, сказавших или сделавших подобное, они главным образом различали раскаявшихся и нераскаявшихся грешников, согрешивших случайно или намеренно, мошенников и дураков. В отличие от многих светских уголовных судов раннего Нового времени, инквизиторы мало полагались на пытку как на средство установления истины в сложных и неясных обстоятельствах. Они предпочитали подвергнуть подозреваемого многократному перекрестному допросу, проявляя подчас удивительную психологическую тонкость, чтобы разобраться не только в его словах и действиях, но и в его мотивах. Инквизиторы были вполне способны рекомендовать светским властям, которые только и могли предать смерти нераскаявшегося еретика, применить смертную казнь, и сами вынесли много суровых приговоров. Однако в основном инквизиторы просто предписывали покаяние различной продолжительности и интенсивности. Их культура была культурой стыда, а не насилия. Принимая во внимание такие ценностные установки и методы, не стоит удивляться, что историки, специализирующиеся на изучении столь далеких друг от друга регионов, как Испанская Америка и северная Италия, независимо один от другого указывали на уникальность архивов инквизиций для понимания культурной истории раннего Нового времени. По мнению одного из этих историков, инквизиторы «часто использовали те же методы, что и современные антропологи в своих полевых исследованиях» (12).

Чтобы понять действия средиземноморских инквизи-

торов и их бесконечные вопросы, подчас дающие ценную этнографическую информацию о народных верованиях и «суевериях», обратимся к приведенному Карло Гинцбургом описанию важного эпизода, первого процесса *benandante* во Фриули, состоявшегося в 1580 году (13). Баттиста Модуко, деревенский глашатай средних лет, начал свои показания с упоминания о том, что он регулярно ходит к исповеди, принимает причастие и не водит знакомств с еретиками. Когда ему задали вопрос о том, знает ли он какую-либо ведьму или *benandanti*, он ответил, что не знает ни одного *benandanti*, кроме самого себя. Инквизитор спросил, что значит — быть *benandante*. Модуко, немного помолчав, признался, что похвалялся перед несколькими людьми: «Я вместе с другими *benandanti* иду сражаться четыре раза в год, в соответствии с временами года, ночью, невидимо; мой дух отправляется туда, а тело остается. Мы сражаемся во имя Христа, а ведьмы — во имя дьявола; борясь с ними, мы используем связки фенхеля, а они — стебли сорго. <...> Если мы побеждаем, то тогда урожай хорош, если проигрываем, случается недород». Модуко уточнил, что в разные времена года сражения касаются разных культур.

Модуко заявил, что он перестал быть *benandante* восемь лет назад, поскольку к этой роли можно быть допущенным в двадцать лет и отстраненным в сорок. На эту службу мог быть призван каждый, кто рождался в «сорочке» (*camiscola*); по словам Модуко, в возрасте двадцати лет они были созваны барабанным боем, словно призывники. Озадаченный инквизитор спросил, почему многие дворяне, рожденные в *camiscola*, не являются *viandanti* (*sic*), но Модуко утверждал, что все, рожденные «в сорочке», должны были служить таким образом. Сменив тему, инквизитор спросил, кто собирал их. Модуко ответил, что это был обычный человек, как он сам, созывавший их барабанным боем. Сколько их было? До 5000 человек, некоторые из них — местные, другие — нет. Кто был их вожаком? «Я не знаю, — был ответ, — но думаю, что он

послан Богом, потому что мы сражались за христианскую веру». Затем инквизитор спросил об именах других *benandanti*, но Модуко отказался отвечать; точно так же он отказался назвать имена ведьм, заявив, что дал клятву быть беспристрастным. Инквизитор возразил, что, если бы Модуко на самом деле был Христовым воином, как он утверждает, он назвал бы их имена, тем более что он уже не участвует в сражениях. В конце концов Баттиста назвал двух ведьм, в том числе упомянув одну местную женщину, которая, согласно общему мнению, лишила молока нескольких коров. На этом закончился первый допрос.

Второй допрос, проведенный три месяца спустя, мало что добавил. Модуко, содержавшегося до того в тюрьме вместе с другим *benandante*, которого он не знал, спрашивали в основном о ведьмах и их действиях, но допрос вскоре зашел в тупик. Сбитый с толку инквизитор избрал другую линию поведения, спросив, как все это может быть делом Христа, если люди сами по себе не могут стать невидимыми или отделять дух от тела. Ответ Модуко впервые оказался уклончивым («Они просили меня так настойчиво, говоря: «Дорогой Баттиста, вставай», и они были старше, чем я»), а затем прозвучали и нотки раскаяния («Да, сеньор, теперь я думаю, что это было дьявольское дело, потому что так мне сказал мой товарищ»). Но затем он принялся рассуждать о том, как его убедили в том, что он делает Господне дело, а те, кто умрут на этой службе, отправятся напрямиком в рай; он даже описал, как после ритуальных сражений *benandanti* и ведьмы по пути домой иногда заходили в винные лавки и выпивали вместе (ведьмы после этого мочились в бочки с вином). Наконец, потерявший терпение инквизитор прервал его, спросив, почему Модуко все эти годы ничего не говорил об их деятельности своему исповеднику. «Я боялся», — ответил тот, поскольку его жестоко избили за то, что он говорил с друзьями о своих ночных подвигах.

Модуко и его товарищ были освобождены, но им было

приказано оставаться в распоряжении инквизиции. После длительной проволочки, вызванной конфликтом юрисдикций, в ноябре 1581 года обоим наконец вынесли приговор. В нем были отмечены элементы возможной ереси, особенно утверждения Модуко о том, что *benandanti* отправляются прямо в рай, его вера в то, что капитан *benandanti* избран Богом, и утаивание всей истории от исповедника. Обоих отлучили от церкви и приговорили к тюремному заключению сроком в шесть месяцев. Им было предписано приносить покаяние, особенно во время ежегодных сражений, чтобы загладить грехи, совершенные ими в эти дни. Затем их приговоры были смягчены, — бóльшая часть приговоров инквизиции состояли из двух частей, и вторая часть, где говорилось о реальном наказании, была более мягкой, нежели первая, — и сведены до пятнадцатидневного содержания под стражей в их домах. Выслушав это заявление, оглашенное перед внушительной толпой, оба приговоренных торжественно отреклись от своих заблуждений.

Светские судьи допрашивали бы Модуко по-другому, и их приговор был бы иным. Основной проблемой в его деле была тесная связь *benandanti* с ведьмами: как они могли «отправляются в духе», покидая свои тела, чтобы встречаться, сражаться и даже брататься с ведьмами, если сами они не имели никакого отношения к последним? Однако инквизитор не пытался подвергнуть Модуко пытке, чтобы установить возможную связь с дьяволом. Он допрашивал его порой высокомерно, но всегда терпеливо, пытаясь уловить противоречия в его изложении, и в конце концов сформулировал приговор, соответствовавший преступлению. В результате все дело свелось к заблуждению, а не к вероотступничеству.

Порой, расследуя дела о ведовстве и связанных с ним магических суевериях, средиземноморские инквизиторы выходили за рамки рутинных допросов и проводили настоящие следственные эксперименты. Наиболее сложный и впечатляющий случай произошел во время знаменитой

паники в Стране Басков в 1610 году и чуть позже, когда инквизитор Салазар-и-Фриас провел следственный эксперимент, уникальный для истории охоты на ведьм в Европе. Из ведьм, подозревавшихся в совершении шабаша, отобрали наименее склонных к истерии, чтобы затем поодиночке препроводить их туда, где, по описанию, находилось место их сборищ. Им не сказали, куда их ведут, и никто из них не видел друг друга и ничего об этом не знал заранее. На месте сборищ каждый по очереди был допрошен комиссаром и нотарием относительно точного места проведения шабаша и расстояния до их домов; им задавали вопросы о том, добирались ли они до места шабаша поодиночке или группами, как они покидали дома и возвращались в них, могли ли они во время шабаша слышать бой часов или колокольный звон; при этом выявлялись «любые обстоятельства, которые могут прояснить дело и снабдить нас очевидными доказательствами подобных деяний». Затем эксперимент был продолжен, и в нем было задействовано три десятка ведьм, сознавшихся в участии в девяти разных шабашах. Когда все допросы были закончены, ответы сравнили. В двух случаях все четыре ответа совпали друг с другом. В семи других случаях они оказались противоречивыми, и несколько подозреваемых признались в том, что их показания ложны. Салазар-и-Фриас собрал также образцы мазей, которыми натирались ведьмы, чтобы попасть на шабаш, и передал их аптекарям для анализа. Были исследованы 22 образца порошков, мазей и бальзамов. Некоторые из них скормили животным, чтобы посмотреть, ядовиты ли они или нет; одна из них была съедена женщиной, подозревавшейся в ведовстве, в присутствии свидетелей. Все они оказались безвредными (14).

Такого рода эксперименты никогда не проводились ни одним светским судом, расследовавшим случаи ведовства, даже такими искушенными скептиками, как парижские *parlementaires*¹⁷, которые после 1615 года также неохотно выносили приговоры ведьмам. Трезвость и серьезность

подхода средиземноморских инквизиций к суевериям весьма примечательны. Медлительность инквизиторов вошла в поговорку, ибо они держали людей в тюрьмах или под следствием долгие годы. Но медлительность эта показывает также и стремление избежать судебных ошибок. В данном виде дел, когда речь шла о духовном, а не о физическом ущербе, инквизиторы должны были работать медленно и разбираться во всех хитросплетениях. Явная популярность инквизиции в Испании — стране, знаменитой своей любовью к судебным тяжбам, которая, по общему мнению, управляла своей огромной империей благодаря немногочисленным солдатам и множеству судов, — весомое свидетельство в пользу справедливости ее решений. Патернализм инквизиции резко противостоял свободомыслию во имя сохранения католической веры от ошибочных и суеверных мнений, подобных коперниканству Галилея, которое явно противоречило Писанию. Европа, считающая, что время классического либерализма *ушло в прошлое*, и научившаяся использовать статистику, оценила достоинства этих своеобразных институтов средиземноморского католицизма. Но Европа, виновато созерцающая сложную историю отношений иудеев и христиан, признает и ограниченность этих институтов (15). Для нас средиземноморская инквизиция остается наиболее впечатляющим образом как религиозной нетерпимости, так и «просвещенного» отношения к магии.

5. СЕВЕРНЫЙ КАТОЛИЦИЗМ

Историки Католической Реформации, как сторонники традиционной версии, так и ревизионисты, всегда были склонны рассматривать свой предмет как нечто по сути монолитное, централизованное и относительно единообразное. Ее основные контуры остаются неизменными: это значение протестантской Реформации и местных реформистских традиций для созыва Тридентского Собора¹; эпохальные решения этого Собора, основание Общества Иисуса², а также ряда других орденов (некоторые из них, подобные капуцинам³ или урсулинкам⁴, оказались чрезвычайно важными в изменении народной религиозности). Упоминается также борьба против протестантизма по всему христианскому миру, которая в целом к 1580 году остановила натиск ереси, а затем отвоевала большую часть Центральной и Восточной Европы на протяжении последующего столетия. И, наконец, указывается на последний по счету, но не по важности фактор — серьезные усилия по реформированию духовной жизни на территориях, оставшихся или вновь ставших католическими. Поскольку решения Тридентского Собора, *jus novissimum*⁵ канонического права, были применимы ко всем католическим странам, а иезуиты были вездесущими, присутствуя и за их пределами, Католическая Реформация обычно описывалась обобщенно, без учета национальных или региональных особенностей. Безусловно, значительное

сходство сохранялось даже на уровне народного католицизма, в XVI—XVII веках преодолевавшего национальные границы, шла ли речь о благочестивых домохозяйках, читавших молитвы розария на пороге домов в таких разделенных немалым расстоянием друг от друга местах, как Лиссабон и Неаполь, или о столь масштабных явлениях, как одновременно возникшая мода на смуглых мадонн в отдаленных друг от друга паломнических центрах (Айнзидельн в Швейцарии, Марицелль в Австрии, Ченстохова в Польше). Однако существовали и значительные различия между разными территориями, где доминировал посттридентский католицизм, и эти расхождения были столь же серьезными, как и противоречия между лютеранами и протестантами-реформатами. Испанский офицер, спасенный после гибели Армады⁶ ирландкой из Донегала, сообщал, что она была «такой же христианкой, как Магомет». Даже внутри одной страны могли существовать значительные различия. Пожалуй, наиболее известным примером является контраст между «двумя Италиями» — суровым благочестием Милана времен Св. Карло Борromeо⁷ и полуязыческими уголками Неаполитанского королевства, осваивавшимися шокированными миссионерами-иезуитами в середине XVII века (1).

В рамках католического мира проведение в жизнь тридентских реформ никогда не представляло собой простого линейного процесса, проходившего в одних местах быстрее, а в других — медленнее. Он подчас бывал и частично обратимым. Рассмотрим историю ключевого для светского благочестия института, известного еще средневековой Европе, — религиозных братств. Во Франции, применительно к которой основные черты его истории известны лучше всего, религиозные братства в конце XVI века переживают резкий упадок, как в отношении их численности, так и деятельности, даже в таких подавляюще католических провинциях, как Шампань. В XVII веке братства, как и многое другое в религиозной жизни Франции, возродились, но одновременно оказались под посто-

янно растущим контролем со стороны клира. Нерелигиозные элементы их жизни, такие, как ежегодные пирушки, были запрещены, а традиционные функции братств как поминальных ассоциаций отошли на задний план. Целью было превратить братства из крупных корпораций или социальных институтов в группы, собиравшиеся исключительно ради коллективного почитания Христа и святых. Однако в отдаленных уголках Франции, например в Гарбском диоцезе, около 2/3 братств сохраняли вполне традиционные уставы еще в 1700 году, и лишь немногие из них носили исключительно благочестивый характер. А на протяжении XVIII века, по крайней мере в хорошо исследованном регионе — в Провансе, где было необычно большое число братств, они начинают все быстрее терять своих членов, принадлежавших к элите, которые избирают другие организации с социальными, политическими и квазирелигиозными функциями: масонские ложи (2).

Одним из наиболее важных различий между католическими странами после Тридентского Собора было наличие или отсутствие автономной инквизиции, контролировавшей одновременно уклонение в ересь и нечестивое поведение и каравшей как приверженцев других религий, так и невежественных католиков, толком не понимавших свою собственную веру. К северу от Альп и Пиренеев в раннее Новое время подобных институтов не существовало. Здесь даже еретиков судили в светских судах, например в *Chambre ardente* («Огненной палате»), созданной Парижским парламентом в 1549 году, или в еще более знаменитом Совете по делам о мятежах, организованном герцогом Альбой в Нидерландах в 1567 году. Аналогичным образом, наиболее опасная форма магических суеверий, *maleficium*, в Северной Европе относилась к светской, а не церковной юрисдикции; последний из известных бастионов традиционной судебной системы, Парламент Франш-Конте, еще в 1596 году передавал обвиненных ведьм в руки церковных трибуналов, но спустя три года он уже сам рассматривал такие дела (3). В силу

этих институциональных различий и сосуществование конфессий, и преследование ведовства в средиземноморском регионе и в странах северного католицизма на протяжении столетий после созыва Тридентского Собора принимало разные формы.

Более того, северный католицизм не обладал таким внутренним единообразием, как католицизм в Средиземноморье, отчасти потому, что значительное число католиков на севере жило под властью протестантских правительств. Но дело состояло не только в том, что политическое положение ирландского католика было совершенно иным, чем положение его единоверца из Баварии; религиозные традиции ирландцев резко отличались от баварских традиций, а голландский католик находился в политической ситуации и культурно-конфессиональном окружении, имевших мало сходства с упомянутыми выше. Не только отсутствие национальной инквизиции, но и существование различных традиций и институтов в разных католических регионах делают картину «северного католицизма» столь же фрагментарной, как и изображение «кальвинизма». Даже единообразие тридентского законодательства или вездесущность ордена иезуитов не могут сгладить серьезных различий между ними. В данном очерке мы попытаемся выделить и сопоставить наиболее важные региональные варианты, существовавшие на протяжении столетий между веком Лютера и веком Вольтера.

История австрийского католицизма в основном созвучна истории Восточной Европы, большая часть которой управлялась из Вены. Наиболее известный из современных историков, занимающихся данными проблемами, Р. Дж. У. Эванс, уверенно утверждает, что «во всем, от выбора имен до слов эпитафий этос австрийских земель Габсбургов около 1550 года был протестантским». Он предоставляет такие весомые свидетельства, как монастырский ценз Нижней Австрии за 1563 год, который демонстрирует общее число — 122 конвента с 463 монахами, 200 сожи-

тельницами, 55 женами и 443 детьми. Но сами императоры из династии Габсбургов оставались католиками, и в XVII веке получивший новый импульс католицизм отвоёвывал австрийские провинции, вытеснив протестантизм медленнее и не столь драматично, как это произошло в Чехии, но быстрее и гораздо более успешно, чем в Венгрии. В отдаленном уголке Нижней Австрии еще в 1650-х годах кампания по обращению привела в лоно католической церкви 22 тыс. новых католиков, а лютеране не были изгнаны с земель архиепископа Зальцбургского вплоть до 1730-х годов. Но общий успех Контрреформации и барочного благочестия в Австрии был столь всеобъемлющим, что историку необходимо напрячь воображение, чтобы представить, каков был здесь (и в Польше) масштаб распространения протестантизма среди местной знати и горожан в эпоху Ренессанса (4).

К 1700 году триумф католической ортодоксии выглядел полным. Наследственные австрийские земли, где трудились проповедники — иезуиты и капуцины, где изобиловали семинарии, катехизисы и прочие плоды Тридентского Собора, блистали множеством восстановленных барочных монастырей и другими знаками старого и нового благочестия. Среди старых форм главное место занимало почитание Девы Марии, чьему Непорочному Зачатию император Фердинанд III посвятил свои наследственные земли. К 1700 году Австрия могла гордиться важными образами, привлекавшими паломников, и не только Черной Мадонной в Мариацелле (которая на протяжении XVIII в. привлекала ежегодно более 125 тыс. пилигримов), но и образом Марии Таферль близ монастыря в Мельке или Мариаштайном в Тироле. Наиболее популярным из новых святых стал Св. Иоанн Непомук⁸, малоизвестный чешский мученик XIV века, причисленный к лику блаженных в 1723 году под давлением Габсбургов. Из 54 статуй, поставленных в церквях Венского диоцеза в конце XVII — начале XVIII столетия 31 была посвящена ему, и большая часть их была выполнена меж-

ду 1720 и 1740 годами (в этот период было поставлено лишь 6 новых статуй Деве Марии и 2 — Христу). Непомук, считавшийся мучеником за веру, чьему культу оказывали покровительство иезуиты на всей территории Австрийской империи, владел, как полагали, целительной силой и защищал от наводнений и пожаров. Список популярных австрийских святых эпохи барокко включал в себя также совершенно фальшивого святого (Св. Домциана), ставшего покровителем провинции Каринтия: он помогал при болезнях и ловле рыбы.

Контрреформационная Австрия занимала также необычное место в общей истории европейской охоты на ведьм. Более трети из 1700 известных процессов состоялось здесь в 1670—1690 годах; пик австрийской охоты на ведьм пришелся на период между 1650-м и 1715 годами — позже, чем где бы то ни было в Западной Европе, но немного раньше, чем в Польше или Венгрии. Принимая во внимание, что процессы, описанные в «*Malleus maleficarum*», проходили в Австрии, кажется странным, что так мало судов над ведьмами состоялось здесь в 1590—1630 годах, когда они были распространены по всей Европе. Ведовские процессы в Австрии после 1660 года сводились к борьбе общества против всех видов нищих, от детей до стариков, но особенно против демобилизованных солдат. Наиболее крупная группа дел, рассматривавшихся в Зальцбурге в 1675—1681 годах, выглядит так, как если бы одновременно были обвинены бандиты-байкеры и доктор Фаустус: кровное братство разбойников с большой дороги и мошенников, известных как *Zauberjäckl*, или «банда волшебной куртки», в сочетании с гомосексуализмом, осквернением гостии, оборотнями и волшебными превращениями мышей. В целом было обвинено около 180 человек, половина из них — моложе 20 лет. К 1678 году архиепископ Зальцбургский оказался вынужденным запретить казни детей моложе 12 лет за подобные преступления. Протоколы других знаменитых австрийских процессов из Фельдбаха (Штирия) рисуют священника,

служившего черные мессы, крестившего детей прихожан во имя дьявола и содержавшего конкубину, которая обладала способностью выращивать свежие цветы посреди зимы. Водовские процессы представляли собой оборотную сторону триумфа австрийского барокко (5).

Во время проведения процессов *Zauberjäckl* в Зальцбурге были опубликованы трактаты штирийского врача, Адама фон Лебенвальдта, являвшиеся наиболее полным опровержением народных суеверий, происходившим из Австрии. Как и величайший проповедник Австрии, Абрахам из Санта Клары⁹, фон Лебенвальдт полностью поддерживал охотников на ведьм. Он высмеивал каббалистов и не верил в пользу астрологии, но сам являлся последователем Парацельса, который явно не считал алхимию бóльшим суеверием, нежели ведовство. В целом австрийская барочная культура была снисходительной к основным формам ученой магии, презируя народную магию и будучи очень строгой к ведовству. В регионе, отвоеванном у протестантов, вряд ли было возможным нападать на чудесное или сверхъестественное. Австрийский скептицизм был свойствен узкому кругу венцев, зачастую иностранцев, объединявшихся вокруг принца Евгения Савойского¹⁰, вплоть до появления в середине XVIII века нескольких прелатов-янсенистов, отвергавших чрезмерное увлечение ритуалом и церемониями. Вскоре после этого к власти пришел император-революционер Иосиф II¹¹, объявивший буквально о тысячах религиозных преобразований в землях Габсбургов, — но вместе с ним мы вступаем в новую эпоху.

По структуре своего барочного благочестия Бавария, как представляется, немногим отличается от Австрии. Знаменитые проповедники, впечатляющие новые архитектурные сооружения, статуи, посвященные старым и новым святым, явились свидетельствами религиозной атмосферы княжества на протяжении тридентской эпохи. Интересным региональным нюансом стала любовь баварцев

к конным паломничествам, *Umritte*, мода на которые возникла в XVII веке и достигла своей высшей фазы в 1756 году, когда более чем 7000 всадников участвовало в *Umritt* Святой Крови в баварском монастыре. Однако существовали и более важные различия между Австрией и Баварией. Контрреформация началась в Баварии довольно рано; здесь она с самого начала жестко контролировалась светскими властями. В 1558 году, за пять лет до окончания работы Тридентского Собора, герцог Альбрехт V¹² начал проводить на своих территориях визитации. Вскоре он ввел цензуру по образцу римского Индекса, а в 1570 году создал Коллегию Церковных Советников в качестве высшей инстанции для всех церковных дел Баварии. Архивы Коллегии содержат сотни библиотечных каталогов, представленных священниками, чья ортодоксальность подвергалась сомнению, тысячи ежегодных «расследований», проводившихся в каждом баварском приходе для обнаружения тайных протестантов, вольнодумцев и прочих неблагонадежных личностей, а также индивидуальные досье на этих нонконформистов. Все это, и институт, и его архивы, представляют собой ближайший аналог средиземноморской инквизиции, какой только можно обнаружить к северу от Альп. В начале XVII века Максимилиан I Баварский¹³ пошел еще дальше, приказав Коллегии экзаменовывать всех школьников, чтобы оценить, что те на самом деле усвоили из катехизисов, — практика, неизвестная даже в Испании. Максимилиан проводил обыски на складах книготорговцев, платил шпионам, налагал штрафы на тех, кто не доносил о подозрительных действиях, и, наконец, в 1629 году создал комиссию, возглавленную его исповедником-иезуитом, которая проводила инквизиционные расследования в Баварии, привнеся, таким образом, тевтонскую обстоятельность в репрессивную систему посттридентского католицизма (6).

Подобные меры оказывали свое действие. К концу XVI века Бавария не имела серьезных проблем с протестантами. Хотя в Баварии борьба с еретиками была столь же

ревностной, как в Италии или Испании, ее квазиинквизиция не разделяла мягкого подхода южан, рассматривавших даже вредоносное ведовство как суеверие. Здесь, как и повсюду на Севере, ведьм в больших количествах судили в светских судах. Несмотря на старые легенды, восходящие к *Kulturkampf*¹⁴, Бавария вовсе не отличалась особой жестокостью в охоте на ведьм. В громадной коллекции документов, относящихся к немецким ведовским процессам, собранной Генрихом Гиммлером, на герцогство Бавария приходится около 500 случаев из 30 тыс., что, принимая во внимание его размеры и численность населения, ниже среднего показателя по Империи (7). Относительный успех баварской миссии как бастиона германского католицизма, незапятнанного австрийскими колебаниями XVI века, вероятно, сыграл свою роль в спаде интенсивности охоты на ведьм.

Католицизм в долине Рейна — узкой длинной полосе между Францией и Империей, где задолго до рассматриваемого периода возникло герцогство Лотарингия, — также имел свои оригинальные черты. Здесь ни одно крупное централизованное государство не могло направлять и контролировать политику по отношению к ереси или суеверию: южные Нидерланды и Франш-Конте обладали широкой автономией в рамках владений Габсбургов, а Лотарингия и три рейнских епископства-курфюршества были полностью независимыми. Эти небольшие территории после 1590 года не имели серьезных проблем с внутренним протестантизмом, хотя все они располагались вблизи от протестантских государств, а именно рядом с тремя кальвинистскими странами — Швейцарией на юге, Соединенными Провинциями на севере и Пфальцем — между ними. Местный католицизм был довольно архаичным в силу своей институциональной слабости, однако обладал боевым духом пограничья благодаря присутствию поблизости протестантов.

Католическая Лотарингия была крупным европейским

центром охоты на ведьм. От юго-западного уголка Германии — Баден-Вюртемберга, так хорошо описанного Эриком Миделфортом, через «долину священников» вплоть до Люксембурга тянулась полоса земель, одержимых феноменом ведовства. В этом регионе жили и работали несколько демонологов, во главе с викарным епископом Трирским и генеральным прокурором герцогства Лотарингии. Эта одержимость охватила все слои местного общества. В Люксембурге священник в присутствии своей конгрегации был объявлен «великим магом», так как он проповедовал, что обвиненных ведьм следует освобождать, согласно Писанию — убить невинного хуже, чем пощадить виновного; он даже угрожал охотникам на ведьм вечным проклятием. (Священник сумел оправдаться, представив свидетеля, показавшего, что ни одна из его проповедей не была еретической.) Существовали, однако, различия между франко- и немецкоязычной Лотарингией. В двуязычном Люксембурге в пяти немецких районах судили 316 ведьм и казнили 260, а в шести французских судили 122 и казнили лишь 65 ведьм: в двуязычной Лотарингии число казней, имевших место в немецкой части, — 465 — кажется непропорционально большим. Трирское епископство при Бинсфельде, как представляется, было сильнее затронуто охотой на ведьм, нежели Франш-Конте при Богé¹⁵: там чаще использовались пытки, и в протоколах чаще упоминаются имена «сообщников», названные сознавшимися ведьмами. Но эти различия в степени не должны заслонять общего качественного сходства: охота на ведьм в католической Лотарингии была необычайно жестокой (8).

Ворования в этом регионе выглядят несколько архаичными. Например, история народной религиозности Лотарингии полна таких персонажей, как благочестивый отставной солдат, ставший отшельником, который в своем ските около Нанси в течение 30 лет переводил на французский труды великих испанских мистиков; или благочестивая вдова — основательница ордена Убежища¹⁶, почти достигшая святости. Она не только левитировала,

раздавала целебные ладанки и исцеляла прикосновением, но также в течение восьми лет была одержима бесом, став причиной смерти врача, околдовавшего ее. Распространение коллективных благочестивых практик в этом герцогстве достигло своего апогея 6 мая 1642 года, когда в столице было организовано специальное паломничество после суровой зимы. Более 2000 горожан, разделенных в соответствии со своим социальным статусом на девять колонн, символизировавших девять ангельских чинов, четыре дня шли к церкви Девы Марии в Бенуат-Во. В церкви, во время вознесения гостии, президент лотарингского налогового суда распростерся перед алтарем, держа в руке искупительную свечу, и публично сделал вклад во искупление грехов всех горожан. После мессы он объявил, что столица посвящена теперь Деве Марии, а все герцогство отдано под ее покровительство. Для Лотарингии *via moderna*¹⁷ стал янсенизм, который появился здесь довольно поздно и, оставаясь чисто теологическим движением, возглавлявшимся епископами, в значительной мере сохранялся здесь вплоть до XX века (9).

Наш обзор северного католицизма до сих пор касался лишь тех мест, где католическая церковь была признана официально. Условия жизни католиков на территориях, контролируемых протестантами, где католиков обычно считали нелояльными подданными, а их религиозные организации были нелегальными, радикально от них отличались. Но, не будучи признанной официально, эта ветвь северного католицизма отнюдь не была лишена значимости. Один из изысканнейших теологов XVII века, Янсений, родился в Утрехте, а Ирландия являлась удивительной лабораторией, где тридентские реформы проводились в жизнь среди сельского католического населения, тогда как государственный аппарат был полностью протестантским (10).

Голландский католицизм был отмечен той трезвой самоуглубленностью, которая одновременно породила

*devotio moderna*¹⁸ и *philosophia Christi*. Местная посттридентская иерархия резко противостояла всем формам иезуитской вседозволенности, и управлявшая ею миссия на всех этапах включала в себя большее число священников, нежели монахов. Многие известные голландские художники были католиками, но не существовало голландского католического искусства. Мы мало что знаем о голландских братствах или паломничествах, но гораздо больше — о чтении Библии католиками на родном языке: в 1646—1657 годах специально для католиков было издано девять полных голландских Библий. Пуританизм, как представляется, здесь доминировал, что сделало страну естественным убежищем для французских янсенистов, которые практически оккупировали голландскую миссию в XVIII веке.

Ирландия была совершенно другой: слаборазвитая страна, где дотридентской церкви явно недоставало удовлетворительной приходской структуры или регулярного соблюдения религиозных норм. Работавшие здесь вместе клирики-миссионеры и реформированные епископы в 1590—1640-х годах начали внедрять на острове модернизированный католицизм. Они встречали меньше препятствий со стороны английского протестантского правительства, нежели со стороны ирландцев: их обычаи не предполагали существования четко очерченной системы, где можно было бы ожидать регулярных исповедей и посещения церкви на Пасху. Ирландцы упрямо держались клановой вражды и шумных поминок, которые порождали проблемы, выходявшие за рамки тех, что рассматривались Тридентским Собором. Они также продолжали практиковать полигамию, разводы и близкородственные браки. Однако, несмотря на препятствия, порожденные нелегальностью работы, католические реформаторы достигли некоего прогресса к середине XVII века — по крайней мере теперь можно было ожидать от ирландских священников отказа исповедовать тех, кто не знал четырех основных молитв или Десяти заповедей.

Французское королевство было, пожалуй, наиболее важным регионом северного католицизма. Обладавшая старейшим и самым уважаемым теологическим факультетом в пределах христианского мира¹⁹, сильнейшим движением за национальную церковь в рамках католицизма²⁰, управлявшаяся королями-чудотворцами, еще в 1690 году «прикасавшимися» к тысячам своих подданных²¹, Франция явно имеет ряд интересных черт. Она также была крупнейшей страной, обладавшей опытом²² почти девятистолетнего официального сосуществования католической и протестантской церквей, и последней из держав, покончивших с этим сосуществованием.

Во Франции имело место сравнительно немного казней по обвинениям во вредоносном ведовстве, принимая во внимания ее размеры. Больше половины королевства подчинялось как высшей апелляционной инстанции Парижскому парламенту, который был очень осторожен и снисходителен при рассмотрении обвинений в этом преступлении. В 1564—1640 годах он подтвердил лишь 115 из 474 смертных приговоров за ведовство и освободил более 400 обвиненных ведьм. Несмотря на призывы знаменитого политического теоретика, Жана Бодена²³, содержащиеся в его «*Démonomanie des sorciers*»²⁴ (1580), Парижский парламент вряд ли больше опасался данного преступления, чем великие средиземноморские инквизиции; он был гораздо более жестоким по отношению к обвиняемым — поджигателям, гомосексуалистам и детоубийцам, — чем к колдунам. Конечно, как отмечали французские историки, к ведовству относились более серьезно на периферии королевства, нежели в центре, поэтому до сих пор необработанный материал ведовских процессов, проходивших в восьми региональных парламентах Франции, вероятно, может продемонстрировать бóльшую суровость правосудия по отношению к ведьмам, чем Париж. Но Париж задавал тон; и даже в самой дикой провинциальной глуши преследования во Франции были не столь жестокими, как во франкофонных землях Священной Римской империи. Во время

баскской паники 1608—1610 годов, когда охота на ведьм возглавлялась судьей и демонологом из Бордо, Пьером де Ланкром²⁵, за три года было казнено 80 человек, — внушительное число, но оно гораздо меньше тысяч казненных в Лотарингии стараниями Никола Реми²⁶ (11).

Если с точки зрения права история ведовства во Франции XVI—XVII веков выглядит довольно просвещенной, то политическая история здесь имеет уникальный зловеющий аспект. Франция была единственной европейской страной, где в 1562—1634 годах состоялись серии процессов, обвиняемыми на которых выступали женщины, одержимые бесами, и все эти суды имели политические цели. Список открывался одержимой, в случае с которой экзорцисты использовали освященную гостию для изгнания бесов, таким образом опровергнув учение гугенотов о евхаристии в начале французских религиозных войн. На конец этих войн пришлось дело 1599 года, когда экзорцисты начали кампанию против религиозной терпимости, только что объявленной Нантским эдиктом. Позднее козлами отпущения для экзорцистов стали не протестанты, а политические диссиденты. Так началась новая серия судов, кульминацией которой явился самый знаменитый во Франции показательный процесс, приведший к казни иезуита, обвиненного в том, что он околдовал целый монастырь урсулинок. Во время экзорцизма бесы многократно хулили Бога и ангелов, но не произнесли ни слова против короля или кардинала Ришелье. Сам Ришелье, описывая этот эпизод в своих мемуарах, выражался довольно уклончиво: «Поскольку в этом деле столько обмана и поскольку простота, которая обычно сопровождает благочестие, часто заставляет людей верить в вещи такого рода, не являющиеся правдой, кардинал не посмел вынести обоснованное решение на основании представленного ему доклада. <...> Но, в конце концов, это дело привлекло столько внимания и так много монахинь оказались одержимыми, что кардинал, который не мог пренебречь жалобами, приносимыми ему

обеими сторонами, посоветовал королю употребить свою власть».

Техника манипуляций после 1562 года не стала более совершенной, и пальцы кукольника, управляющие марионетками, все еще видны. Циники и скептики, чьи голоса часто звучат во французской истории, возражали против этих процессов. Протестанты демонстрировали подлог; врачи диагностировали истерию; на судей порой все это тоже не производило впечатления. С другой стороны, подобные спектакли возвышали души зрителей. Гугеноты обращались в католицизм после того, как становились свидетелями успешного экзорцизма или же раскаяния нечестивого брата короля, обещавшего исправиться. Невзирая на все эти разнонаправленные потоки (а может быть, благодаря им) эти показательные процессы были более важны для Франции, чем для других католических стран (12).

Другой характерной чертой религиозной жизни Франции был подъем янсенизма на протяжении «века святых» и во время проведения тридентских реформ. Французские историки согласны в том, что значение янсенизма непропорционально велико в сравнении с числом подлинных янсенистов — пятьюдесятью или шестьюдесятью монахинями Пор-Рояля²⁷, а также приблизительно десятком *solitaires*²⁸. Для нас наиболее любопытным и важным аспектом французского янсенизма является официальный ответ на него. «Люди порядка», Ришелье²⁹ и Людовик XIV, яростно противостояли движению за строгость нравов, энергично осуждавшему фривольность и нестроения в сфере религии. Хотя ни Ришелье, ни тем более Людовик XIV не понимали янсенистской теологии, французское государство постоянно проявляло враждебность к янсенизму, начиная с ареста Сен-Сирана³⁰ по приказу Ришелье в 1638 году и заканчивая состоявшимся при Людовике разгоном монахинь Пор-Рояля, осквернением их зданий и могил и уничтожением самого монастыря в 1709—1712 годах. Им янсенизм казался разрушительным. Круп-

ное католическое государство, проявлявшее терпимость по отношению к протестантской церкви и субсидировавшее своих протестантских союзников, не доверяло движению, чей моральный абсолютизм отвергал государственный интерес. Однако янсенизм стимулировал более масштабные и успешные попытки французского духовенства искоренить местные суеверия во время проведения реформ, предписанных Тридентским Собором.

Кроме политики по отношению к *possédés*³¹, или к янсенистам, Франция важна для исследователей католицизма эпохи раннего Нового времени еще и потому, что она является родиной исторической социологии религии. Французские историки церкви уделяли социологическим аспектам такое же внимание, как и благочестивой литературе, и их многочисленные монографии, появившиеся в последнее десятилетие (обычно посвященные анализу материала на уровне диоцеза), в целом содержат статистические данные, при помощи которых они пытаются описать религиозную практику. Принимая во внимание специфику Франции в рамках католического мира, экстраполяция французских результатов на другие католические земли выглядит рискованной; но поскольку на настоящий момент именно этот регион лучше всего исследован историками народного благочестия, Франция требует особого внимания.

Авторы почти всех монографий согласны в том, что тридентские реформы успешно проводились в жизнь на протяжении XVII века, и этот процесс имел важные последствия как для народных верований, так и для обычаев общества. Их общее воздействие породило феномен, описанный Питером Бёрком как «триумф Поста», а Жаном Делюмо – как отсроченная христианизация Европы. Первый аспект менее парадоксален, и его легче понять. Он может быть столь же простым и наглядным, как слова приходского священника из деревни в окрестностях Парижа, выгнавшего труппу бродячих актеров в 1640-х годах: «Я помню, как в один из праздников мне сообще-

ли, что какие-то актеры исполняют фарс на построенной ими сцене. Я отправился туда с несколькими служителями закона, взобрался на сцену, сорвал маску с главного актера, отнял у игравшего на виоле его инструмент и сломал его, и прогнал их всех со сцены, которую служители закона затем сломали. С этого времени ни одна бродячая труппа не смела появиться в Нантерре».

Такие инциденты можно исчислять тысячами, добавив к ним искоренение народных действий, устраиваемых в церквях и оградах кладбищ, а также сокращение числа праздников. Но триумф Поста оставался незавершенным, а его достижения постоянно находились под угрозой. Еще в 1740 году священника, известного своими суровыми проповедями, высмеивали в первый день Великого поста: группа людей в масках везла соломенное чучело священника на осле, спрашивая его, будет ли он проповедовать; когда голова кивнула в знак согласия, чучело было тут же выпорото, а затем сожжено на деревенской площади (13).

Тезис Делюмо, согласно которому христианство стало осознанным лишь в раннее Новое время, выглядит более провокационным. Его доводы основываются на ряде параллелей между протестантским и католическим стилями религиозного наставления, а также на фундаментальных различиях между средневековым христианством — почти сплошь запятнанным остатками язычества и анимистской ментальностью и подчинявшимся слишком многочисленному, но недостаточно подготовленному клиру, — и постреформационной религией, основывавшейся на религиозном образовании мирян, достигшем невиданного ранее размаха. «После тысячелетней ассимиляции анимизма пришло полное его отвержение, и религия немногих должна была распространиться среди миллионов». Боязнь «идолопоклонства» и «суеверия» не являлась монополией протестантов. Тридентский Собор выступил против поклонения образам и магического толкования чисел, связанных с литургией, особенно числа совершаемых месс и используемых свечей. Католические миссионеры и епис-

копы-реформаты, как утверждает Делюмо, говорили на том же языке, что и протестантские магистраты (14).

Если попытаться оценить результаты этой образовательной кампании путем сравнения народного католицизма середины XVIII века не с протестантизмом, но с католицизмом XV века, мы получим следующую картину:

1. Ряд важных католических практик остался в основном неизменным после Тридентского Собора. Семь таинств не пострадали от протестантской критики, а своевременное, точное и дешевое их отправление по-прежнему являлось главным требованием мирян-католиков. Подобным же образом многие важные течения позднесредневекового благочестия либо не претерпели изменений, либо были усилены в католической Европе после Тридентского Собора. Например, волна почитания Девы Марии, заметная по новым святыням, возникшим в Европе в XV веке, не пошла на убыль, а ее воздействие порой даже усиливалось. В 1652 году в Чехии было лишь две святыни, посвященные Деве Марии, но к XVIII веку их стало 44. Во французской епархии, где сейчас множество паломников привлекает Лурдская Мадонна³², все 7 важных святынь, восстановленных после религиозных войн, были посвящены Деве Марии. Как представляется, паломничества к ним, часто с целью получить чудесное исцеление, возродились, и их число в ряде мест даже возросло после спада в середине XVI века. Распространение учения о чистилище, в XV веке еще набиравшее обороты, достигло своего апогея в южной Франции около 1700 года. Посмертные мессы, которые должны были сократить время пребывания в чистилище (никогда, однако, не упоминавшееся в завещаниях), стали около 1700 года еще более распространенными, чем они были два столетия тому назад, как в Париже, так и в южной Франции. Брюссель отмечал годовщины чуда 1370 года, когда гостия начала кровоточить (и последовавшую за ним смерть всех местных евреев), в 1670, 1720 и 1770-х годах «с пышностью, достойной лучшего применения», в то время как продажа фиктивных индульгенций оставалась серьез-

ной проблемой для неаполитанской инквизиции в XVII и даже в XVIII веках (15).

2. Другие стороны посттридентского католицизма демонстрируют качественный скачок, а не континуитет. Сюда можно отнести возросший показатель посещения церковных служб, причем пасхальные службы по-прежнему лидируют. В позднее Средневековье многие пропускали пасхальное причастие из-за лени или в силу отлучения от церкви, но мало кто поступал таким образом после Тридентского Собора. В Париже лишь 112 из 50 тыс. взрослых прихожан в 137 приходах отсутствовали на пасхальной службе в 1672 году. И в другие большие праздники, как представляется, церковь тоже стали посещать чаще. Например, в XVII веке в сельском приходе Фландрии половина взрослых прихожан принимала причастие и по другим праздникам, кроме Пасхи. В то же время количество официальных праздников уменьшилось на треть. Лозунг «в меньшем — большее» проявился и в другом контексте: все исследователи единодушны в том, что число клириков, как священников, так и монахов, сократилось после Тридентского Собора, но уровень их образованности и средний доход возросли. Наконец, более строгий контроль над сексуально-брачными отношениями также имел важные последствия на приходском уровне в посттридентскую эпоху. Конкубинат³³ в среде клириков практически исчез. То же самое произошло и с незаконнорожденными среди мирян, хотя средний возраст вступления в первый брак беспрецедентно вырос на протяжении XVII и XVIII веков: в 1700 году полностью сформировавшаяся «европейская брачная модель» сопровождалась рекордным снижением числа незаконнорожденных в большинстве стран католической (и протестантской) Европы (16).

3. Наконец, ряд аспектов тридентского католицизма демонстрируют очевидные нововведения в сопоставлении с поздним Средневековьем. Два из них представляются наиболее важными: миссии и катехизисы. Последняя

форма была заимствована из протестантской практики с небольшой задержкой (труд Св. Петра Канизия появился спустя 30 лет после катехизиса Лютера) и достигла своего полного развития позднее: в 1670–1685 годах во французских епархиях было опубликовано более 20 катехизисов. Один из самых известных включал в себя детский катехизис на 27 страницах, катехизис, подготавливавший к первому причастию (93 страницы) и «большой катехизис» в 382 страницы, предназначенный для образованных мирян и священников. Преподавание по этим катехизисам, обычно в воскресные вечера, стало новой почетной обязанностью приходских священников, как свидетельствуют массовые документы визитаций XVII и XVIII веков. Религиозное образование давалось также и в начальных школах, которые оставались в ведении церковных властей и в католической, и в протестантской Европе. Эти школы часто управлялись новыми монашескими орденами, такими, как урсулистки или братья Св. Жана Батиста де Ла Салья³⁴ (17).

Катехизисы и школьные наставления были продолжением работы посттридентских миссионеров. Некоторые из их методов были заимствованы у ранних реформатов — «священные костры» эпохи Савонаролы³⁵, например, использовались в Нормандии Св. Жаном Эдом³⁶ в 1670-е годы; но миссионеры раннего Нового времени, в отличие от средневековых монахов-проповедников, предпочитали работать в сельских районах, а не в городах, и поэтому должны были создать ряд новых техник. К середине XVII века католическая миссионерская деятельность стала почти наукой, служителями которой были опытные команды проповедников, остававшихся в деревнях в течение недель, до тех пор, пока все взрослые не придут к исповеди, и даже самые неспособные из них не выучат, по крайней мере, *Аве, Мария, Отче Наш* и *Символ Веры* достаточно хорошо, чтобы повторять их дважды в день. Посттридентские миссионеры использовали многие формы про

паганды, от аллегорических изображений до благочестивых пародий на любовные и застольные песни, но в центре их внимания всегда оставалась проповедь, вызывавшая в сердцах крестьян спасительный страх Божий и стремление к покаянию.

Насколько оправдан оптимизм Делюмо, который утверждает, что «на приходском уровне католическое просвещение одновременно являлось отрицанием суеверий, попыткой очистить богослужение и предоставить верующим более активную роль в нем, а также стремлением наставлять верующих»? Большая часть католических властей, начиная с приходских священников, считала, что основы учения необходимо было распространять среди всех прихожан постоянно. В качестве подтверждения данной оценки можно привести множество различных количественных показателей — посещение церкви на Пасху, число незаконнорожденных, доходы клира, количество паломников, отправлявшихся к чтимым святыням. Послушаем приходского священника из диоцеза Турне, описывавшего свою паству около 1690 года (18): «Что касается прихожан, то вряд ли можно заметить улучшение среди них, хотя по Божьей милости мы не устаем проповедовать во время мессы по воскресеньям и праздникам, а также катехизировать после вечерни всякий раз, когда здоровье *кюре* это позволяет. Относительно религии и положений вероучения, у нас нет ни одного человека, способного изложить взгляды, противоречащие тому, что им проповедуется. Но поскольку во времена войн этой деревней пренебрегали, здесь по-прежнему есть те, что лежат в своих сердцах старые заблуждения, которых они придерживаются лишь потому, что слышали о них от своих отцов, и упорно (*mordicus*) придерживаются их, например, того, что человек любой веры может быть спасен. Вторым недостатком прихожан является определенное пренебрежение или равнодушие к делам спасения. Например, они пренебрегают таинствами и посещением церковных служб в своем приходе. Они не боятся пропу-

стить мессу, и не имеют опасений относительно пропуска вечерни, особенно в хорошую погоду; зимой же, когда им нечего больше делать, они приходят, но всегда опаздывают, и в хорошую погоду невозможно отыскать людей, чтобы те прозвонили бы в колокол».

Оптимизм клириков умерялся «старыми заблуждениями, которые сельские жители все еще лелеют в своих сердцах» — это сказано относительно протестантов, попадающих в рай, которые никогда не включались в обычные описания католических религиозных практик XVII века. Имея дело с посттридентским католицизмом, а также с протестантизмом раннего Нового времени, мы лучше представляем себе сознание реформаторов, чем их слушателей.

Оптимистическому взгляду на посттридентский католицизм следует противопоставить два важных соображения. Во-первых, мы не должны, как Делюмо, преувеличивать степень рационализма «католического просвещения». Это по-прежнему был мир чудесного. Крестьяне западной Франции слушали слова Писания перед статуей святого из уст священника, покрывавшего концами епитрахили голову паломника во время чтения Евангелия или молитвы данному святому; немецкие крестьяне (в том числе и некоторые протестанты) собирались, чтобы получить из рук священников *Xaverius wasser*³⁷ для защиты своего скота от мора; итальянцы, страдавшие от проказы, погружались в море в Великую субботу под звон церковных колоколов, а жители деревень восточной Франции в 1729—1762 годах отправили архиепископу Безансонскому не менее 120 просьб прислать формулы экзорцизма для использования их против насекомых и грызунов. Опровергая мнение Делюмо, другой историк французского католицизма считает, что тридентские реформы в самом деле восстановили и улучшили религиозные практики, «и повсеместно вызвали к жизни более просвещенную религию. Но нас не должны вводить в заблуждение эти положительные результаты. Для многих жите-

лей Анжу в эпоху Французской революции христианство оставалось таким же, каким оно было в XVII веке, как, впрочем, и раньше — одним из элементов народной религии, где вера и суеверие были безнадежно перемешаны».

На протяжении посттридентской эпохи католическая церковь должна была идти по линии, разделяющей истинные и ложные чудеса, ангельское внушение и дьявольские наваждения. Гордо отвергнув утверждение протестантов о том, что век чудес уже прошел, католики оставались открытыми для критических замечаний, гласивших, что их религия никогда не сможет избавиться от суеверных практик (19).

Во-вторых, имеются признаки того, что внушительный фасад посттридентского католицизма начал трескаться и оссыпаться после 1750 года. Анализ провансальских заветаний и документов религиозных братств XVIII века показал, что количество поминальных месс резко сократилось после 1760 года, а элита братств кающихся грешников приблизительно в то же самое время соблазнилась масонством. И в других регионах католической Европы религиозные братства сталкивались с проблемами. В Севилье, гордившейся более чем тысячью *cofradías*, многие из них к 1780 году отказались принимать участие в религиозных процессиях; в Лиссабоне члены цеховых братств настаивали на том, чтобы им платили за исполнение религиозных обязанностей в рабочее время. Возникали проблемы снизу, независимо от нападков на саму идею братств со стороны прелатов-янсенистов или просвещенных деспотов, что привело к запрету братств в Тоскане, Ломбардии и Австрии в 1780-е годы (20). Здание посттридентского католицизма в конце концов рухнуло не под натиском революционной Франции, но благодаря политике «просвещенных» католических правителей, распустивших инквизиции, разогнавших монастыри и, конечно, разрушивших в 1772 году орден иезуитов. Но они не смогли бы начать свое разрушение, если бы само движение не истощилось духовно.

6. СОСУЩЕСТВОВАНИЕ КУЛЬТУР И СУЕВЕРИЙ В АМЕРИКЕ

Испанское завоевание Америки было религиозным в той же мере, что и политическим. За достаточно короткое время и при участии лишь небольшого числа монахов-конкистадоров дотридентская кастильская церковь заложила долговечные основы католизации Центральной и Южной Америки. За быстрым приобщением к европейской культуре бывших почитателей Кецалькоатля¹ и Уицилопочтли² последовала гораздо более медленная и так и не завершившаяся христианизация прочих частей Латинской Америки: Перу и Бразилия оказались крепкими орешками, а граница распространения христианства на протяжении XVIII века с трудом продвигалась на северо-запад от родины ацтеков. Повсюду в католических регионах колониальной Америки, от Канады до Чили, существовало мощное и непрерывное миссионерское движение, практически полностью отсутствовавшее в протестантских колониях, возникших в разных частях Америки после 1600 года. Но все европейские колонисты, независимо от национальности, религии или миссионерских порывов, разделяли внутреннее чувство своего морального превосходства как христиан и зачастую плохо скрываемое отвращение к языческим суевериям американских индейцев. На протяжении всей истории колониальной Америки, от ее завоевания до обретения независимости, конфликт между религией европейцев и религией

местных жителей был реальным, но соотношение сил и предубеждения настолько очевидно были на руку европейцам, что подлинное сосуществование культур оказывалось невозможным.

В Мексике осуществлявшаяся европейцами евангелизация была энергичной и успешной. Кортес³ в 1522 году разрушил великий храм Теночтитлана⁴ и приказал построить новый собор Мехико прямо на его месте: какой более наглядный пример был нужен ацтекам? Но подобный эффектный жест выглядит менее важным, чем всеобъемлющая работа миссионеров первого поколения. К 1536 году в Мехико уже существовала коллегия для подготовки американских индейцев к священству. К 1539 году здесь уже был напечатан краткий катехизис на испанском и языке нахуатль⁵, первый в длинном списке «*Doctrinas*»⁶, которые в конце концов охватили все местные языки Мексики и Гватемалы. К 1555 году в Мексике уже существовал испанско-нахуатльский словарь. Десять лет спустя появился и первый пенитенциарий (в вопросах и ответах) на языке нахуатль — красноречивое свидетельство того, что население уже было организовано в католические приходы. К этому времени эксперимент по подготовке клириков из индейцев был сочтен неудачным, и тем не менее мексиканцы приобрели нечто более важное для их дальнейшей религиозной истории — Деву Марию Гваделупскую, покровительницу мексиканских индейцев, впервые явившуюся обращенному индейцу по имени Хуан Диего в десятилетие завоеваний Кортеса. Ее культ (впитавший в себя черты ацтекской богини) был чрезвычайно популярен у индейцев с самого начала и процветал, невзирая на оппозицию мексиканских братьев-миссионеров; по сей день она остается самой известной святыней Америки. Францисканцы и их помощники — приблизительно 800 монахов, трудившихся в Новой Испании около 1559 года, — завершили религиозное завоевание Мексики до появления там иезуитов в 1566 году. К этому времени *padres*⁷ столь же властно контролировали религиоз-

ную жизнь миллионов мексиканцев, как несколько сотен *конкистадоров* — империю Монтесумы (1).

Этот быстрый и блестящий успех не был повторен в других регионах Испанской Америки. Если Кортес торжественно преклонил колени перед «двенадцатью апостолами» — монахами, о присылке которых он специально просил Испанию, — то Писарро отмахнулся от монаха, говорившего о важности обращения, со словами: «Я пришел сюда не за этим; я пришел, чтобы забрать у них золото». Кортес разрушал крупные храмы; Писарро довольствовался тем, что грабил их. Последствия тоже были разными. Вместо Девы Гваделупской в конце 1560 года Перу получило серьезное восстание приверженцев местных религий. Позднее, чтобы разрушить инкских идолов и унижить борцов с христианством, предпринимались опасные миссионерские экспедиции (*visitas*). Однако подобное применение кнута и проповеди оказалось необходимым снова, после 1610 и 1645 годов. (Повсеместное сохранение «идолопоклонничества» спустя более ста лет от начала официальной христианизации напоминает стойкое католическое сопротивление кантона Во в XVII в.) Перуанские миссионеры были хуже подготовлены, чем их мексиканские собратья: второй книгой, опубликованной в этой колонии, была «*Doctrina*» на испанском языке, но она появилась лишь в 1584 году, и вплоть до XVII века не существовало приемлемой грамматики местного языка. Но в Перу по крайней мере дела шли гораздо лучше, чем в Бразилии, которая вплоть до 1808 года не допускала в колонию печатников, а наиболее грандиозная «*Doctrina*», объемом более сотни страниц, была написана в 1709 году французскими францисканцами (2).

К 1600 году иезуиты стали авангардом миссионеров на большей части католической Америки. Их евангельская проповедь заложила основы долговременного существования католицизма во многих регионах, от Канады до удивительной индейской республики, которой они управляли в Парагвае⁸. Хотя сообщения иезуитов предос-

тавляют богатый материал для этнографов, они не были почитателями индейских религий в той же мере, что Бартоломе де Лас Касас⁹, францисканец XVI века, защитник прав индейцев, чье творчество многократно исследовалось. Хосе де Акоста¹⁰, один из наиболее информированных иезуитских миссионеров, имевший опыт длительной работы в Перу, автор популярной *«Естественной и Моральной истории Индий»* (Севиля, 1590), был убежден, что многие сходные черты между инкскими и кастильскими религиозными практиками (посты, общины женщин, похожие на монашеские, исповедь, крещение, даже учения, напоминавшие о Троице) не были знаками состоявшегося в древности крещения, но, скорее, делом рук дьявола, обезьяны Бога, который искажил истинные ритуалы, чтобы лучше обмануть индейцев. Такое сходство, по мнению Акосты, может облегчить обращение этих народов, но применение силы все равно подчас оказывается необходимым, чтобы завершить данный процесс: «...хотя и не позволительно силой принуждать подданных варваров к крещению и принятию христианской веры, дозволено и желательно разрушать их алтари и храмы и изгонять их дьявольские суеверия, которые не только препятствуют благодати Евангелия, но и противоречат естественному праву».

Если таков был язык одного из самых мягких иезуитских миссионеров, нетрудно представить себе их общий тон. Обращение американских индейцев не влекло за собой догматических компромиссов с основными положениями местных религий, подобно тем, что были выработаны иезуитами, трудившимися в Индии или Китае¹¹ (3).

Образ действий иезуитов в Америке XVII века резко контрастирует с нежеланием протестантских властей приступить к серьезной миссионерской работе, после того, как они в начале этого столетия вступили в борьбу за американские колонии. Спустя девяносто лет после основания Джеймстауна губернатор Виргинии невозмутимо писал на родину, что «еще не было слышно ни об одной

попытке обратить индейцев в христианство». Единственная знаменитая обращенная из этой колонии, Покахонтас¹², пыталась собрать деньги для основания колледжа для индейцев, но смерть прервала ее деятельность, а подобного рода заведение, ныне именуемое Дартмут-колледж¹³, было создано в Северной Америке лишь в 1769 году. Известен лишь один выдающийся пуританин — апостол индейцев, чей труд уничтожило восстание, называемое обычно «войной короля Филиппа» (1675—1676)¹⁴, а более раннее нападение на Виргинию (1624) остудило евангелизаторский порыв колонистов. Голландцы были не более активными, чем англичане. «Мы видим здесь мало обращенных язычников или индейцев, и не знаем пути завершить это дело, если только они не будут побеждены числом и силой наших людей», — писали в 1657 году два кальвинистских *predikants* из Новой Голландии. Немногим больше сделали голландцы во время оккупации Бразилии (1624—1654), ограничившись напечатанием катехизиса на языке тупи и послав несколько юношей этого племени в Европу, чтобы приобщить их к цивилизации и истинной вере. Однако голландская Вест-Индская компания владела лишь небольшим кусочком американской территории и, как отметил С.Р. Боксер, «чем меньше мы скажем о прогрессе или отсутствии прогресса в распространении кальвинизма в Суринаме и голландских Вест-Индских колониях в XVII—XVIII веках, тем лучше» (4).

Он добавил также, что духовенство в Новой Голландии тратило больше времени и энергии на противостояние протестантским диссидентам, чем на обращение индейцев. Безусловно, это применимо и к кальвинистскому духовенству Новой Англии, причем еще в большей степени. История религиозного плюрализма в Британской Америке была по большей части внутрипротестантским делом. Основание — и выживание — колонии, созданной в 1636 году ради полной и неограниченной религиозной свободы¹⁵, было уникальным событием для христианского мира; преследование квакеров и других диссидентов

властями колонии Массачусетс-Бэй являлось более обычной и удручающей чертой религиозной истории XVII века. Этот вопрос уже рассматривался в другом месте и не должен занимать нас здесь; нужно лишь подчеркнуть, что степень религиозных преследований, а также религиозной свободы была в Новой Англии значительно выше, чем в метрополии.

Многие из этих наблюдений относительно сосуществования религий могут быть применены и к истории охоты на ведьм в Америке. Многочисленные колонисты имели в своем культурном багаже, помимо прочего, страхи перед *maleficia* и ведьмами, что признавал перуанский хронист XVI века, заметивший, что дьявол прибыл в Вест-Индию на одном из кастильских кораблей (5). Колонизация Америки совпала с кульминационной фазой европейской охоты на ведьм. «*Malleus maleficarum*» предшествовал первому путешествию Колумба всего на пять лет, а появление наиболее известной испанской пьесы о ведьме «*La Celestina*», совпало по времени с его первым путешествием. Спустя много лет Шамплен¹⁶ основал Новую Францию, а де Ланкр начал величайшую провинциальную кампанию по охоте на ведьм, в то время как Яков I написал свою «Демонологию» всего за десять лет до обнародования хартии виргинской компании¹⁷. Мы должны также помнить, что вера в ведовство была неодинаковой в различных странах-метрополиях. Как мы видели, испанская инквизиция рассматривала ведовство как одну из форм суеверия, относилась к нему мягко и чаще предавала суду колдунов (*hechiceros*), чем ведьм (*brujas*). В Англии представления о связи с дьяволом и шабашах ведьм развивались довольно медленно, а Франция сыграла необычайно важную роль в формировании веры в одержимость бесами и в организации показательных процессов.

Принимая во внимание эти национальные различия, а также непостоянный уровень миссионерской активности колонизаторов, кажется разумным ожидать, что история охоты на ведьм в Америке будет неодинаковой для раз-

ных колоний, и каждая будет напоминать историю метрополии, особенно в том, что было связано с делами колонистов. Но, с другой стороны, охота на ведьм в Америке являлась частью приобщения индейцев к христианству или аккультурации африканских рабов, которые во все возрастающих количествах стали заселять Вест-Индию и Америку во второй половине XVI века. Поскольку и у индейцев, и у привезенных в Америку африканцев имелись свои формы магии и колдовства (хотя и отсутствовало представление о дьяволе, прибывшем сюда на кастильском или протестантском корабле), их взаимодействие с европейскими колонистами, коим они служили, создало поистине «колониальное» сочетание суеверий в Америке. По разным причинам история приобщения к цивилизации в разных местах была разной, и часто ее чрезвычайно трудно реконструировать, хотя ряд ценных наблюдений можно обнаружить в трудах антропологов.

Охота на ведьм в Новой и Старой Испании была связана с присутствием по обе стороны Атлантики одного и того же института — инквизиции, которую Филипп II в 1570-е годы основал в своих американских вице-королевствах, и даже ненадолго ввел в Бразилии после того, как стал королем Португалии¹⁸. Американские инквизиционные суды, к которым в 1610 году присоединился третий трибунал, в Картахене, были «колониальными» органами, подчиненными испанской *Suprema*. Ежегодные *relaciones de causas*¹⁹ регулярно отправлялись через Атлантику, а единственные сохранившиеся протоколы картыхенских судов находятся в Испании. Почти все, что мы знаем о ведовстве в колониях Испанской Америки, исходит из материалов инквизиции, которые довольно хорошо сохранились, но не являются исчерпывающими, поскольку практически не имели дела с контролем над магическими или идолопоклонническими ритуалами крещеных индейцев или африканцев. Уже в 1575 году Филипп II постановил, что индейцы не являются *gente de razón*²⁰, в отличие от рожденных в Америке креолов и метисов, и

поэтому должны быть изъяты из-под юрисдикции инквизиции. В Перу, где так много времени потребовалось для искоренения местного «идолопоклонничества», против индейских *hechiceros* действовал особый церковный трибунал, приговоривший некоторых из них к бичеванию и даже к отправке на галеры. Как и в самой Испании, американские инквизиции прежде всего занимались уничтожением крипто-иудаизма и других ересей среди европейских поселенцев, о чем свидетельствуют *relaciones de causas* (6).

Таблица 6.1. Инквизиционные дела в Америке в 1570–1700 гг.

Трибунал (годы)	Евреи (казнены)	Протестанты	Магия	Другие преступления	Всего
Мехико (1571–1614)	123 (14)	95	35	546	799
Лима (1570–1614)	78 (12)	47	50	595	770
Мехико (1615–1699)	35 (3)	2	38	176	251
Лима (1615–1699)	145 (18)	10	69	180	404
Картахена (1610–1699)	70 (3)	61	264	304	699

Как и в Испании, большая часть рутинной работы приходилась на дела тех, кто совершил преступление против морали (двоеженцы слегка превзошли иудаизантов по числу *aiios* в колониях), и богохульников, а также прочие дела, не связанные с ересью.

При таких ограничениях не стоит удивляться, что образ суеверий в Кастилии и в Америке, порожденный данными протоколов, выглядит схожим со «средиземномор-

ским» — с его преобладанием любовной магии и аналогичных форм *hechiceria*, но редкими случаями коллективных ритуалов *brujeria*²¹. Конечно, американские инквизиторы, как и их испанские собратья, были одержимы страхом перед пактами с дьяволом и элементами вероотступничества, присутствовавшим во всякой магии. Проанализируем с помощью такого скрупулезного гида, как Хосе Торибио Медина, работу трибунала Лимы в 1625—1750 годах. За 125 лет, последовавших за эдиктом 1629 года, сделавшим более строгим наказание колдунов и прочих магов, в Лиме были проведены расследования и вынесены приговоры по делам более чем сотни *hechiceros*. В 1625—1666 годах в Лиме состоялось семь *autos da fé*, на которых были оглашены приговоры 168 обвиняемым; одну шестую из них составляли женщины, осужденные за *hechiceria*, а на более поздних *autos*, например в 1693 году, почти половину жертв составляли *superstitiosos*²² или *hechicieras*. Лишь один из первой десятки подозреваемых в Лиме был мужского пола — юноша 19 лет, обвиненный в заключении пакта с дьяволом; он остался ненаказанным, ибо был «всего лишь фокусником». В целом, однако, 22 из 103 обвиненных в ведовстве в Лиме были мужчинами, а после 1700 года мужчины составили больше половины подозреваемых. По меньшей мере четыре монаха заключили своего рода сделку с дьяволом; несколько человек (*curanderos*²³) использовали целительную магию; один расстрига-доминиканец, наказанный в 1736 году, называл себя *doctor en malvida brujeria*²⁴ и собрал вокруг себя женщин-учениц (7).

Более того, в распределении ведьм по возрасту Лима напоминает Кастилию XVII века, где многие *hechicieras* были молодыми вдовами, женами, чьи мужья оставили их или жили с любовницами, или же своднями *à la Селестина*. Три десятка дел тех ведьм, чей возраст нам известен, показывают, что лишь три из них были старше 50 лет, а 20 — моложе 30 лет. Лимские *hechicieras*, чей средний возраст составлял 30 лет, не были похожи на морщинистых старух, соответствовавших европейскому стерео-

типу, — но очевидно, что те, кто имел дело с любовной магией, не должны были быть слишком старыми или одинокими. Эти колониальные Селестины использовали приворотные средства, резко отличавшиеся от тех, что применяли их европейские родственницы. Некоторые полагались на грубую симпатическую магию, как, например, вдова юриста, смешивавшая пыль с церковного алтаря с менструальной кровью и добавлявшая ее мужчинам в шоколад. Некоторые использовали другие колониальные продукты, в частности мадеру, или сочетали европейские рецепты с колониальными, как та, что предписывала в качестве средства против чар либо травы, собранные накануне праздника Св. Иоанна, либо табачный сок. По-настоящему алчная клиентка таких *hechicerias*, подобная креолке — жене одного из чиновников Картахены, поочередно пытавшаяся то успокоить, то стимулировать мужа, использовала целый арсенал магических снадобий, приготовленных из мозгов осла, черепа мертвой кошки, а также простые рецепты, включавшие в себя настой из местных трав, который следовало втирать в тело (такие средства применяют и сейчас). В Южной Америке часто встречалось частное ведовство, и редко — коллективное. Немногочисленные известные исключения датируются XVIII веком, как, например, овдовевшие швейсамбо²⁵, «которые объединялись иногда вместе с другими женщинами по четвергам и пятницам и летали ночами в виде уток, предварительно произнеся заклинание: *De viga en viga, sin Dios ni Santa Maria, lunes y martes y miercoles tres*²⁶». Другой пожилой вдове предъявили полный набор обвинений, которые обычно выдвигались против европейских ведьм, — поклонение дьяволу, наведение порчи на людей и имущество, вызывание фригидности, предсказание смертей, использование магических восковых фигурок и принесение в жертву животных (8).

В Картахене случаи *superstición* составляли 38% всех инквизиционных дел, что является высочайшим показателем для испанской системы в целом. Согласно данным

наиболее ранних *autos*, коллективные колдовские действия, практиковавшееся в *cofradías*²⁷, порой приводили к серьезным преступлениям, в частности к отравлению. По словам лекаря-мулата, в 1620-е годы в Картахене функционировало несколько таких *cofradías*. Представляется, что это были собрания поклонников языческого божества, которыми управляла его *madrina* (своего рода королева-помощница), а их ритуалы включали в себя подчинение посвященным злых духов, а также обычные европейские детали: отрицание христианского Бога, крещения и Девы Марии, *osculum infame*²⁸, метку дьявола, масло для полета, попираание распятий, дьявол в виде козла и танец со свечами. Самая престижная *cofradía* Картахены возглавлялась африканским рабом, имевшим помощника-мулата, но, кроме того, она допускала до инициации только креолов, в том числе студента семинарии — *presbitero*²⁹, бывшего очень полезным для исполнения христианских святотатств. Расовая структура *cofradías*, плюс существование мулатов — *brujos* в Картахене, указывает на тот факт, что многие из клиентов ведьм и ряд членов *cofradías* были креолами, но основными подозреваемыми все же являлись мулаты или африканские рабы. *Hechiceros* из Лимы включали в себя по крайней мере 30 мулатов или метисов и 15 африканских рабов среди сотни подозреваемых, и этот показатель мог бы быть еще выше, если бы мы имели более полную информацию о них (9).

Инквизиторы занимались исключительно магическими практиками креольского общества. Известно, что инквизитор Кито в 1625 году жаловался на то, что «многие суеверия и чары» здесь явились результатом слишком тесного общения креолов и индейцев. Этим жалобам вторили и его преемники в 1703 и 1706 годах. А мужу одной подозреваемой, креолки из Картахены, удалось даже добиться ее освобождения от суда инквизиции по обвинению в «частом использовании трав, порошков и чар» в магических целях на том основании, что она была сиротой, воспитанной среди индейцев, и поэтому не могла из-

бежать многих суеверий. Креолы реже обращались к неевропейской магии; в начале XVIII века один клирик соznался своему исповеднику в сделке с дьяволом, которого он называл *Señor del Africa*³⁰ и приветствовал поднятием руки, в кулаке которой были зажаты листьями коки. Когда испанские историки говорят о том, что ведовство в колониальной Америке «в своей основе пришло из Испании», это обман зрения, порожденный тем фактом, что инквизиция была испанским институтом, а люди, попадавшие в зону ее внимания, были креолами или метисами (10). Мы еще слишком мало знаем о возможном синкретизме индейской, африканской и европейской магии в Испанской Америке.

В Мексике значительное число дел, связанных с колдовством и ведовством, улаживалось на местном уровне и не упоминалось в *relaciones*, отправлявшихся в Испанию — из девяти томов материалов за 1580—1600 годы лишь два десятка имен достигло *Suprema*. Сделки с дьяволом были зафиксированы здесь рано: в 1601 году за это преступление юноша-метис был приговорен к 200-м ударам плетью и пяти годам на галерах. На Юкатане, как и в Картахене, были свои *cofradías*. К 1619 году среди мексиканских креолов распространилось использование пейоты для предсказаний. На более христианизированной земле Новой Испании колдовство также имело многие синкретические черты, отраженные в южноамериканских делах о суеверии, однако здесь ведьмы получили «учебное пособие», или *grimoire*³¹, которое, как оказалось, сыграло важную роль для мексиканской магии (11).

В других католических регионах колониальной Америки — Канаде и Бразилии — судов инквизиции не существовало. Соответственно, источниковый материал по ведовству и синкретизму суеверий здесь более скуден и фрагментарен. Основное исследование по охоте на ведьм в Канаде упоминает лишь три десятка обвинений, разбросанных в периоде между 1645 и 1830 годами; они относятся по большей части к Квебеку или Монреалю. В

Новой Франции никто не был казнен за ведовство, даже до того, как в самой Франции в 1682 году, наконец, запретили смертную казнь для ведьм. Некоторых, правда, карали изгнанием, как это случилось с содержательницей гостиницы в Монреале, владевшей книгой по магии. Виды колдовства, известные канадцам, были типично французскими, начиная от магических лигатур, вызывавших импотенцию; пик ведовских процессов пришелся на период после 1725 года; одновременно пристальное внимание уделялось одержимости бесами — проблеме, с которой во Франции покончили после дела Кадьера в 1717 году. В целом, наказания за ведовство в Канаде были значительно мягче, отчасти потому, что там, в отличие от Франции, этот вид преступлений подпадал под церковную юрисдикцию, а также потому, что канадская церковь игнорировала магические практики своего смешанного населения, *coureurs des bois*³² (12).

Бразильская магия является более интересным предметом, но она слишком сложна для понимания. Анализу препятствуют две большие проблемы: во-первых, существует мало достоверных источников о колониальных суевериях, так как активность инквизиции в Бразилии была низкой, а также потому, что португальская инквизиция редко занималась колдовством, по крайней мере до XVIII века. Во-вторых, смешение рас в Бразилии вплоть до настоящего времени порождает синкретизм магии, что затрудняет даже регрессивные антропологические исследования. Когда инквизиторы ненадолго посещали Бразилию в 1594—1595 и 1618 годах, половина рассмотренных ими дел приходилась на содомитов и евреев; лишь несколько подозреваемых были клиентами ведьм, и лишь одна оказалась колдуньей, за свое преступление изгнанной из Португалии. С другой стороны, в северо-восточной Бразилии более чем где бы то ни было в Америке сохраняются не-европейские магические практики. Каждому, кто когда-либо видел церемонию *candomblé* в Баие³³, не нужно углубляться в специальную литературу, чтобы

оценить масштаб интересных магических и религиозных гибридов с христианством, созданных бразильскими неграми. Но эта бразильская магия мало что говорит нам об истории колдовства в Бразилии и совершенно ничего — о ее связи с Португалией (13).

Охота на ведьм в английских колониях была совсем непохожа на аналогичные события в испанских владениях. Англия была единственной протестантской страной, основавшей в XVII веке прочную колониальную империю в Америке, а ее главный соперник — Нидерланды казнили свою последнюю ведьму еще до того, как возникла Вест-Индская компания. Более того, английские колонии в Америке в гораздо меньшей степени, чем их испанские сестры, подвергались контролю со стороны метрополии, и в них, безусловно, не было инквизиции. Наконец, ведовство в английских колониях было уникальным потому, что только здесь колонистов в XVII веке приговаривали к смерти за это преступление — 11 человек в Коннектикуте и около двух десятков человек в Массачусетс-Бэй, причем большая часть из них погибла во время Салемской паники 1692 года³⁴. В силу всех этих причин, но особенно благодаря последней охота на ведьм в Новой Англии заслужила свою печальную славу.

Изучение Салемской паники давно уже стало промыслом американских историков. Основные выводы по этому вопросу были сделаны более пятидесяти лет назад Киттреджем, одним из наиболее талантливых исследователей, и некоторые из них заслуживают того, чтобы о них еще раз напомнить. Свойственные Новой Англии представления о ведовстве были привезены первыми поселенцами с родины; ведовские процессы продолжались в Англии и после того, как с ними покончили в Массачусетсе, и даже был вынесен один смертный приговор. Публичное покаяние судьи и присяжных в Массачусетсе не имеет параллелей в истории ведовства. «Данные Новой Англии в отношении охоты на ведьм вполне достоверны, если рассматривать их в совокупности и с точки зрения

компаративистских исследований». Каждый пункт заслуживает краткого комментария. Первый из них вполне справедлив и останется верным, если мы подставим на место Новой Англии Новую Испанию или Новую Францию. Однако особое смешение привезенных сюда верований является специфически британской чертой, то есть в шабашах здесь не было оргиастических ритуалов, а метка дьявола описывалась, по английской традиции, как родимое пятно, а не шрам, как было принято на континенте. Второй пункт верен, но способен ввести в заблуждение, поскольку в нем не упомянуто о том, что в Англии во времена Салемской паники не было подобных массовых ведовских процессов. Третий пункт также справедлив, и его следует особо подчеркнуть: лишь общество столь благочестивое и столь приверженное к рефлексии, как пуританский Массачусетс, могло публично, в церкви, признать свои ошибки. Последний пункт верен лишь отчасти, поскольку данные Новой Англии не так достоверны, как материалы из Новой Испании или Новой Франции (14).

Хотя представления Новой Англии о ведовстве не отличались радикально от представлений, свойственных Англии XVII века, в них больше акцентировался элемент контакта с дьяволом. Когда Массачусетс-Бэй в 1641 году и Коннектикут в 1642 году издали закон о смертной казни ведьм, обе колонии подчеркивали ужас «общения с бесом» и цитировали Книгу Исхода в поддержку своих законов. Еще более типичной для протестантов чертой был тот факт, что дьявол принуждал ведьм Новой Англии подписывать черную книгу; только «люди Книги» могли придумать такую форму отступничества. Среди ведьм Новой Англии по крайней мере несколько занималось магией образов. Первая ведьма, казненная в Салеме, Бриджит Бишоп, имела у себя «нескольких тряпичных кукол и деревянных фигурок, в которые были воткнуты шпильки; и все это было размещено на виду», на стенах погреба. Жители Новой Англии использовали та-

кие традиционно британские орудия предсказания, как сито и ножницы; они явно любили закапывать в землю бутылки с мочой околдованных людей или животных, чтобы найти ведьму. К несчастью для обвиняемых в Салеме, жители Новой Англии так же легко принимали на веру показания призраков, как и британцы метрополии; а прочие колонисты еще в 1730 году использовали распространённое (хотя и незаконное) средство доказательства, заставляя подозреваемых в ведовстве «плавать» (15).

Пуритане Новой Англии были не единственными среди британских колонистов, кто преследовал ведьм. На Бермудских островах серьёзная вспышка охоты на ведьм разразилась уже в 1651 году, а в Виргинии весьма любопытное дело о ведовстве рассматривалось еще в 1706 году. Тем не менее верно то, что эпицентр охоты на ведьм в английских колониях находился в Массачусетс-Бэй и в Коннектикуте, а не в рабовладельческих колониях Юга, придерживавшихся англиканства. Вероятно, контраст между благочестивыми, страшящимися дьявола пуританами и более легкомысленными англиканами, который был сглажен британскими историками охоты на ведьм, все еще существовал в колониальных условиях. А это колониальное окружение, даже в Новой Англии, где миссионерская работа не велась активно, не было исключительно английским. Салемская паника началась вскоре после того, как индейцы, «слуга и служанка» местного священника, «замесили пирог из ржаного теста и детской слюны, запекли его в золе и скормили псу, после чего они обнаружили людей, причинивших им вред». Первой обвиняемой была рабыня из Вест-Индии, явно местная колдунья, чей муж, «индеец Джон», вскоре оказался одним из наиболее рьяных обвинителей, одержимых дьяволом. У истоков величайшей пуританской охоты на ведьм стояли два индейца, приспособившие магию своего народа к магии хозяев, чтобы выжить (что обоим и удалось, ибо оба не являлись *gente de razón* и поэтому смогли избежать строгости английского закона). Их взаимодействие с до-

минировавшей, по всей вероятности, колониальной ведовской культурой было менее заметным, чем в *cofradías* Картахены, но столь же значимым (16).

Мы до сих пор мало знаем о не-европейском ведовстве в колониальных империях Америки, особенно о колдовстве местных племен. Большая часть антропологических исследований не уделяла внимания продолжительности и размаху взаимодействия европейского и американского ведовства, особенно в колониальную эпоху, и одно из немногих заслуживающих внимания исключений серьезно преувеличивает степень испанского влияния на ведовство индейцев юго-запада Америки. Европейское ведовство делало уникальным свойственное ему сочетание колдовства с почитанием дьявола, а среди индейцев навахо или их соседей вряд ли можно встретить такое почитание. Поскольку колдовство, особенно симпатическая магия, схожи во всем мире, представляется сложным доказать специфически европейское влияние на представления индейцев о ведовстве (17).

Пожалуй, еще более интересным и более изученным предметом является история афро-американского ведовства. Здесь мы имеем дело с эксплуатируемыми «колонистами», оторванными от своих африканских корней и насильственно обращенными в христианство в новой среде. Формы религиозного синкретизма, возникшие под таким давлением, естественно, включают в себя и синкретизм представлений о ведовстве. Антропологи склонны привлекать внимание к афро-американскому ведовству в таких местах, как северо-восточная Бразилия, где дольше всего продолжалась работорговля и где, следовательно, африканский элемент был менее смешан с португальским католицизмом. Но для нас наиболее важной формой афро-американского ведовства является та, что была распространена на Гаити приверженцами «старой религии», или *vodu*. Буду является формой религии, а не ведовства, хотя французские колонисты всегда, начиная с XVII века, смешива-

ли понятия, называя священников *vodu sorciers*³⁵ в соответствии с общей привычкой европейцев именовать «ведовством» любой языческий ритуал. Если быть точным, слово *vodu* означает «бог» на языке племен Фон, живущих в Дагомее и Того; они составляли большинство рабов, отправлявшихся на французские плантации Сан-Доминго после основания колонии в 1600 году (18).

Историю гаитянских *vodu* делает столь интересной для нас не чистота их ритуалов, но богатство синкретических связей с христианством, ставшее возможным благодаря специфической истории этой колонии. До 1790-х годов, когда во Франции появился первый серьезный исследователь культа *vodu*, религиозная история Сан-Доминго была бедна событиями. Прибывавших сюда африканских рабов крестили (иногда по несколько раз), но они не получали никакого наставления в христианской вере, несмотря на положения «Черного Кодекса» Людовика XIV³⁶. Таким образом, они сохраняли под покровом христианства многие «гвинейские» религиозные обычаи, в том числе обычай совершать ночные ритуальные танцы, которые колониальные власти запрещали с 1704 года. Примечательным моментом является то, что *вудуизм* современной республики Гаити не слишком сильно отличается от синкретических верований, описанных Моро де Сент-Мери³⁷ в 1791 году. Он так хорошо сохранился благодаря уникальной истории Гаити: успешное восстание негров в 1795 году привело к изгнанию французов и установлению независимости в 1804 году. Республика Гаити оставалась афро-американским государством, бывшим номинально католическим, но не поддерживавшим общения с Римом вплоть до конкордата 1860 года. Ни одно серьезное миссионерское движение не затрагивало «гвинейских» вудуистов до 1940-х годов, а новых африканцев, которые могли бы нарушить относительную гомогенность «гвинейцев», сюда не прибывало с 1780-х годов. Итак, в силу сочетания независимости, изоляции и благожелательного пренебрежения Гаити долгое время удавалось сохранять афро-американскую (точ-

нее, гвинео-католическую) религию в форме, сложившейся в XVIII веке, только без французских *colons*³⁸. (Сохранение католицизма после получения независимости имеет и другие параллели в афро-американском мире: одним из наиболее впечатляющих примеров является южноамериканская республика Эсмеральда, жители которой происходили от африканских рабов, оказавшихся там в результате кораблекрушения, и индейских женщин; они боролись с испанцами, хотя время от времени оказывали гостеприимство католическим священникам) (19).

В гаитянском *вудуизме*, как и в большинстве других религий, есть место колдовству и магии. Поскольку *вудуизм* является не африканской, но синкретической религией, в нем есть почитание таинств, а вудуисты крестят объекты своего почитания. Культ *вуду* заимствовал большую часть литургии у католицизма, за исключением того, что главным праздником календаря *вуду* является Рождество, а не Пасха. *Вудуизм* частично признает христианских святых. Поэтому неудивительно обнаружить и гвинейские, и католические элементы в представлениях о *bokos*, или колдунах. *Voko* зачастую является священником (*houngan*), «который использует обе руки», то есть практикует как черную, так и белую магию. Он может отравить при помощи *wanga* или даже наслать смертельные чары (*envoi-morts*): его наиболее ужасающей способностью является умение оживлять покойников, приводить их с состояние, близкое к идиотизму и заставлять выполнять свою волю (*zombi*). Все эти верования в основе своей являются африканскими, но гаитянское ведовство имеет и христианские черты (вероятно, потому, как говорят этнографы, что современные *houngans* читают французские книги по магии, или *grimoires*). Например, *зомби* впадают в бешенство, стоит дать им соли, абсолютно запретного элемента ведьминских шабашей, а лучшие средства против ведьм нужно готовить в ночь на Рождество. Европейские элементы могут присутствовать и в представлениях о *зобор*, деревенских ведьмах, которые «собираются» по

ночам в группы, созываемые магическими тамбуринами, чей звук способны услышать только они. Эти ведьмы могут превращаться в разных животных и по ночам занимаются каннибализмом. Но они не высмеивают католических ритуалов во время своих сборищ, так что сопоставление с европейскими шабашами остается незавершенным. Самое главное расхождение между *вудуизмом* и европейским ведовством состоит в том, что у *вудуистов* нет настоящего эквивалента христианскому дьяволу. Очевидно, что Легба-Петро, господин перекрестков, и барон Самди, повелитель кладбищ, разделяют между собой большую часть власти дьявола. Например, *зобор* обычно собираются на пересечении дорог или кладбищах, но только барона Самди призывали для наведения смертоносных чар на диких животных или домашний скот.

К сожалению, мы мало знаем об истории афро-американского ведовства в другом культурном окружении, но можно обоснованно предположить, что после 1800 года оно хуже сохранялось потому лишь, что прочие колониальные рабовладельцы к XIX веку имели в своем распоряжении более эффективную систему социального контроля и религиозного образования. Но хотя задача по реконструкции других случаев колониального афро-американского синкретизма и представляется невозможной, пример континентальной Гаити и Сан-Доминго свидетельствует о длительном культурном взаимодействии между рабовладельцами и рабами, подтверждая уроки *cofradías* Картахены или истоки Салемской паники. Колониальная Америка была театром как триумфального распространения христианства, так и смешения европейских и других суеверий.

7. НАПАДКИ НА СУЕВЕРИЯ, 1680—1725 ГОДЫ

«Суеверие» всегда было самым старым и весьма гибким уничижительным понятием начиная со времен Цицерона. Оно имело разные значения для языческих и христианских общин Древнего Рима, а также для сторон, разделенных конфессиональными границами после Реформации. Использувавшееся изначально римской элитой или ее греческими поклонниками, подобными Плутарху, для очернения религиозных практик необразованного народа, это слово употреблялось христианами для высмеивания древней государственной религии Рима, а средневековой церковью — для осуждения «варварских» народных верований жителей Северной Европы. Во времена Реформации протестанты употребляли это слово и в отношении многих католических обрядов, неизвестных Писанию, которые они не одобряли. Реджинальд Скот, например, цитировал католическое определение суеверия («обряды, соблюдаемые сверх меры, обряды, совершавшиеся дурным или несовершенным образом; кто бы ни приписал таким обрядам название религии, опираясь на человеческую традицию, но не прибегнув к авторитету папы, является суеверным») и далее показывал, как католики нарушают свои собственные предписания. Еще в 1674 году протестантский пастор в Базеле опубликовал чрезвычайно длинный (1107 страниц) и невыносимо скучный трактат *«Магиология, или Христианское предостережение*

против суеверия и магии». Католики, со своей стороны, продолжали употреблять этот термин, но были склонны ограничивать его народными заблуждениями, как, например, в «Трактате, осуждающем все суеверия и магические практики» Педро Сируэло¹ (1530; переиздан в середине XVII в.) (1).

Однако и размах, и интенсивность литературных нападок на суеверия возросли в 1680–1725 годах, в эпоху триумфа конфессионализма и наступления на народную культуру. Нападки на «суеверия», во многих отношениях начавшиеся в 1670 году, после выхода в свет «*Tractatus Theologo-Politicus*» («Богословско-политический трактат») Спинозы, работы более радикальной, чем основная часть тех, что рассматриваются здесь, — охватили англо-франко-голландскую *République des lettres*² и помогли расчистить путь для Просвещения. Они сопровождались свершившейся во всей Западной Европе безмолвной революцией, которая покончила с казнями ведьм, безоговорочно признав ведовство всего лишь суеверием, а также молчаливым отказом от сожжений «содомитов» по обвинению в ереси. Все эти феномены были важными аспектами процесса, который Пол Хэйзард определил как «кризис европейского сознания».

Эпоха *sensibilité*³, эпоха научных триумфов, воплощенных в деятельности Ньютона⁴, была также и эпохой триумфа конфессиональных ортодоксий, протестантских и католической. В рамках долгой истории христианства конец XVII и начало XVIII века выглядят мирной эрой, на которую приходится незначительное число серьезных догматических споров. Великое восстание английских пуритан в 1660 году потерпело поражение, оставив диссентерам немного, помимо литературной славы «*Потерянного рая*» или «*Пути пилигрима*»⁵, которые были завершены вскоре после этого. Великая эпоха французского янсенизма, по сути, закончилась «Церковным миром» 1668 года⁶, а его посмертная литературная слава ушла вместе с последними трагедиями Расина в 1670-е годы.

Нигде в христианском мире не возникало поистине значимых религиозных движений до тех пор, пока в Германии в начале XVIII века не набрал силу пиелизм⁷, и ничто всерьез не угрожало официальным церквям вплоть до распространения в Англии методизма в 1740-е годы⁸. Диссиденты либо оставались в подполье, либо направляли свою энергию в сочинение морализаторских и наставительных трудов. На протяжении полувека, начиная с 1670 года, официальные христианские церкви наслаждались пышным цветением бабьего лета, вплоть до жестокого столкновения с разрушительным религиозным релятивизмом, возведенным в 1721 году «Персидскими письмами» Монтескье. До этого триумф конфессиональных ортодоксий в рамках соответствующих систем выглядел полным, и немногие из них были склонны проявлять терпимость к диссидентам. Наиболее знаменитая акция этого периода, отмена Людовиком XIV Нантского эдикта, была дипломатической ошибкой, но одновременно — внутривнутриполитическим успехом. Она стоила ему поддержки немецких протестантов, дала возможность его смертельному врагу-голландцу стать королем Англии⁹ и даже не смогла уладить его конфликт с папой¹⁰; но для 95% подданных, которые в 1685 году уже были католиками, она оказалась самым популярным политическим шагом за весь период его долгого царствования.

Триумф конфессионализма на протяжении полувека после 1670 года сопровождался чрезвычайно резким разрывом между элитарной и народной культурой Западной Европы. Современные исследователи не согласны между собой в вопросе о том, являлся ли этот процесс прежде всего результатом государственного вмешательства или же он был вызван религиозной индоктринацией и модернизацией экономики. Однако все они сходятся в том, что к 1750 году элитарная культура отошла от народной культуры дальше, чем когда-либо. Французские историки склонны помещать в центр этих событий режим Людовика XIV, образец классицизма и абсолютизма: француз-

ские законы сегрегировали нищих, пытались устранить и отклонения католиков от предписанного католической церковью обряда, и протестантский культ, перестали считать ведовство преступлением, а в 1694 году предписали создание официально признанного словаря национального языка. Франция в целом гораздо больше, чем другие государства, стремилась навязать подданным порядок и культурное единообразие, изолируя такие беспокойные и не подчиняющиеся правилам элементы, как нищие и колдуны. Народная культура не только подавлялась или реформировалась, ее даже пытались сохранить, правда, в формах, удобных для образованных классов, — вспомним об усилиях двух правительственных чиновников, братьев Перро, собравших и издававших в 1690-х годах «Сказки Матушки Гусыни»¹¹. Разделение между доминирующей и неофициальной культурами редко было столь глубоким, а последняя редко столь рьяно контролировалась, как во Франции Людовика XIV (2).

Всемогущий королевский министр, Жан-Батист Кольбер¹², в 1670–1671 годах неоднократно вмешивался в действия трех провинциальных парламентов Франции, чтобы отменить приговоры, вынесенные ими ведьмам, объявив о том, что подобные дела регулируются королем, хотя такое установление вступило в силу лишь в следующее десятилетие. Соответствующий закон в тот момент не был издан из-за знаменитой серии процессов, прошедших в специальном парижском суде, *Chambre de l'Arseнал*¹³, в 1676–1681 годах¹⁴. Расследование затронуло более ста человек (включая нескольких влиятельных придворных) и привело к казни приблизительно 20 простолюдинов. Эти процессы, известные как «дела отравителей», представляли собой серию обвинений в связи с нечистыми духами и в сатанизме. По сути, их материалы являются первыми в европейской истории достоверными свидетельствами совершения настоящих черных месс; они изобилуют упоминаниями о священниках-расстригах и оскверненных алтарях. В 1682 году правительство Людовика XIV изда-

ло эдикт, который, в сущности, объявлял, что ведовство не является преступлением. Как указывал Мандру, этот закон был довольно кратким; он не был плодом длительных размышлений, говорил в основном об отравителях (которые играли такую немаловажную роль в процессах *Арсенала*) и оставил по себе мало следов в современных памфлетах и другой полемической литературе. Один из наиболее консервативных региональных судов Франции объявил, что этот эдикт «не содержит в себе ничего, не сочетающегося с истинным представлением, которое имеет парламент Руана относительно преступления ведовства [*sortilège*] и наказания, какого оно заслуживает». Эти правовые изменения свидетельствовали о глубоком кризисе сознания и триумфе нового образа мыслей; однако консерваторы, как в Великобритании, так и во Франции, не почувствовали никаких революционных перемен после того, как грех ведовства уступил место преступлению мошенничества и отравления. Поистине иронией является то, что то же самое правительство, которое отменило обвинения в ведовстве в 1682 году, одновременно проводило жестокую политику *драгонад*¹⁵ против своих религиозных диссидентов: Франция стала свидетельницей крупных побед над суеверием и религиозной терпимостью, одержанных во имя абсолютизма (3).

Судебные преследования ведьм на большей части Западной Европы сошли на нет к 1670-м годам. В мелких франкоязычных государствах, граничащих с Юрой, протестантских и католических, последние крупные серии процессов пришлось на 1660-е годы, а отдельные немногочисленные процессы продолжались вплоть до начала 1680-х. То же самое верно и в отношении небольших лютеранских и католических княжеств на юго-западе Германии, исследованных Миделфортом, и для подобной же группы северогерманских государств, изучавшихся Шорманом: завершающая вспышка паники пришлось на 1660-е годы, а последние спорадические обвинения в адрес отдельных лиц — на начало 1680-х. На Британских

островах длинный список обвинений в ведовстве, рассматривавшихся на сессиях суда по ассизам в графстве Эссекс, кончился в 1675 году, после завершающей вспышки, породившей в 1670 году пять дел. Даже обращаясь к охваченной охотой на ведьм Шотландии, следует отметить, что если еще в 1707 году в Хайленде имели место две казни приговоренных ведьм, то в Нижней Шотландии после 1678–1679 годов не было серьезных вспышек паники (4).

Фактическое прекращение ведовских процессов в Западной Европе около 1680 года выглядит молчаливой революцией, поскольку новаторы редко объясняли свои мотивы. Но эти изменения были гораздо более осознанными, чем процесс постепенного исчезновения другого типа распространенных в Западной Европе сожжений на костре, мученичеств гомосексуалистов или «содомитов». В Швейцарии эти сожжения явно закончились в то же самое время, что и казни ведьм: десятилетием раньше во Фрайбурге, десятилетием позже в Женеве. Самый престижный суд Западной Европы, *Парижский парламент*, продолжал сжигать «содомитов» на протяжении полувека после того, как в 1640 году перестал казнить ведьм. После 1700 года, как отмечал Мишель Фуко, парижская полиция проводила расследование в отношении приблизительно 4000 подозревавшихся в гомосексуализме, но почти никогда не карала их чем-либо более серьезным, чем тюремное заключение или изгнание. «Создается впечатление, — говорит Фуко, — что содомия, ранее осуждавшаяся наряду с магией или ересью, в том же контексте профанации религии, теперь осуждалась только по моральным соображениям». «Содомитов» действительно осуждали именно по этим причинам. Французский юрист в 1550-е годы утверждал: «этот грех находится в числе самых отвратительных, он запрещен законом божеским и человеческим, так что Господь показал силу своего гнева, когда сжег из-за него пять городов». Немецкий юрист объяснял в 1629 года, что по всей южной Германии, от Австрии до Эльзаса, «подобного монстра [*unmensch*] на-

зывают еретиком и обычно карают как еретика — сожжением». Такая же кара, конечно, предназначалась и ведьмам за их отступничество и служение дьяволу. В Средиземноморье по этим причинам содомитов судили инквизиторы, а не светские суды (по крайней мере в Арагоне и Португалии). Одним из наиболее интригующих различий между Северной и Южной Европой в XVII веке являлось то, что на севере — и у протестантов, и у католиков — ведьм и содомитов сжигали на кострах, но перестали сжигать еретиков, тогда как на юге продолжали жечь еретиков, но не ведьм и содомитов. Эти особенности не следует смешивать с распространением терпимости или уничтожением суеверия. К началу XVIII века, до зари Просвещения, но после атаки на суеверия со стороны «общества ученых», даже гомосексуалистов перестали сжигать на кострах как еретиков (5).

Признанным символом того времени, человеком, впервые получившим известность из-за масштабных нападков на суеверия и разившим свой успех наиболее всесторонней атакой на религиозную нетерпимость из всех, когда-либо предпринимавшихся в европейской печати, прежде чем достичь пика своей литературной славы в 1690-х годах, был Пьер Бейль¹⁶. Его первое важное сочинение, «Несколько мыслей по случаю кометы, появившейся в 1680 году» (1682), не было ни первым, ни единственным произведением, в котором опровергалась идея о том, что кометы предвещают бедствия, — более 15 сочинений, написанных на голландском и немецком языках, обсуждали значение этой кометы или отсутствие такового, — но именно в нем данная тема впервые рассматривалась в самом широком религиозном контексте. Первая часть книги начинается с рассуждений об астрологии, подразделом которой является кометология, касается таких тем, как суеверия, связанные с именами, и завершается демонстрацией того факта, что ни одна из 26 комет, появившихся на протяжении предыдущих 43 лет, не была предзнаменована. Три четверти его труда посвящены фи-

лософскому обоснованию того, что кометы и прочие чудесные события могут и не иметь никакого религиозного значения. Наиболее примечательная и знаменитая часть «Размышлений» посвящена пространному рассуждению о парадоксе, заимствованном у Плутарха, — мудрый Господь предпочел бы атеизм суеверию. Как сказал Бейль в предисловии к новому изданию, «вопрос о том, что хуже — атеизм или суеверие — является весьма спорным: все согласны, что это две порочные крайности, между которыми находится благочестие. <...> Человеку следует быть осторожным, чтобы суеверие не прокралось под маской благочестия и не совратило дух человека, так что он стал бы его марионеткой. Оно может подвигнуть на преступление не только без утрызаний совести, но, даже убедив человека, что он повинуетя Богу, таким образом, оно преодолевает все преграды, которые разум и естественные чувства чести противопоставляют страстям. Нет разрушений, которые не могло бы совершить суеверие в сердце и в уме».

Такая философская защита атеизма не была единственной причиной того, что книга вышла анонимно, хотя, вероятно, и оказалась самой важной (6).

Величайшее и наиболее знаменитое опровержение принципа религиозной нетерпимости, вышедшее из-под пера Бейля, появилось четыре года спустя, сразу после отмены Нантского эдикта, представляя собой как бы перевод трактата елизаветинского апологета Джона Фокса: «Философский комментарий на слова Иисуса Христа «Заставь их прийти»¹⁷, где при помощи разных доводов доказывається, что ничто не является более отвратительным, нежели насильственное обращение, и отвергаются софизмы тех, кто обращает людей силой, наряду с учением Св. Августина, защищавшего гонения». Заглавие точно указывает на основную мишень Бейля, Св. Августина, и то, что автором сочинения был объявлен Фокс, сторонник ограниченной терпимости даже по отношению к католикам, которые сожгли многих протестантских мучеников в правле-

ние королевы Марии, было хорошо задумано. Но Бейль, с его любовью к парадоксам и склонностью следовать логике философских аргументов вплоть до их конечных выводов, превзошел Фокса и других предшествовавших ему сторонников терпимости, поскольку предпринял самую дерзкую атаку на суеверие, сравнив его с атеизмом и выставив в неблагоприятном свете. В таком контексте Бейль расширил границы религиозной терпимости не только за счет терпимости к католикам (что готовы были допустить немногие из его единоверцев — гугенотов, тех, кто пострадал подобно ему, оказавшемуся свидетелем убийств отца и брата во время гонений 1685 г.), но и благодаря распространению ее на *все* религии. «Не может быть серьезного основания терпеть одну секту, которое бы равным образом не распространялось и на другую». Это правило применялось к евреям, которые не были предметом рассмотрения практически ни в одном христианском рассуждении на данную тему, и к мусульманам; оно распространялось и на язычников, которых несправедливо преследовали первые христианские императоры. «Не нужно, — добавляет Бейль, — настаивать, в частности, на терпимости к социнианам¹⁸, поскольку очевидно, что язычники, евреи и турки имеют на нее право», далее они продолжают, равным образом осуждая и основателя кальвинистской церкви, обвинять его в смерти Сервета¹⁹. В заключении Бейль красноречиво высказывает общее положение о правах «заблуждающейся совести»; она «должна за свои заблуждения приобрести те же прерогативы, защиту и терпимость [во французском варианте *caresses*, что можно перевести и как «любовь»], что ортодоксальная совесть приобретает за истину». Верования могут быть ошибочными; но если они согласуются с совестью верующего, тогда они происходят от Бога, и насилие над совестью или принуждение ее — до тех пор, пока она не нарушает общественный порядок, — является грехом. Трактат Бейля, написанный и опубликованный в стране, приютившей Спинозу, доводит голландскую практику рели-

гиозного сосуществования *de facto* до ее логических заключений. Он скандальным образом появился раньше своего времени: должно было пройти еще столетие, прежде чем Американская и Французская революции начали юридически гарантировать права «заблуждающейся совести» (7).

Бейль был убежденным врагом суеверия, но его отношение к ведовству было отнюдь не столь новым и вызывающим, как его взгляды на атеизм и терпимость. Его понимание данной темы проявилось в его последнем сборнике, «*Réponse aux questions d'un provincial*»²⁰ (1704); как представляется, здесь сочетаются два разных подхода. Релятивист и картезианец Бейль объяснял одержимость бесами как результат «расстроенного воображения», давал исторический обзор «древности и развития магии» и шутовски предполагал, что такие охваченные охотой на ведьм регионы, как Германия, «нуждаются в конгрегации *de propaganda incredulitate* так же сильно, как Япония или Китай – в конгрегации *de propaganda fide*»²¹. Но Бейль также должен был признать, что существовали и настоящие одержимые, «поскольку Писание не позволяет нам сомневаться в этом», и даже считал, что «подлинные волшебники, те, кто действительно заключил сделку с дьяволом», заслуживают сурового наказания, потому что «они грешат против совести, по собственной воле и сознательно отрекаясь от служения истинному Богу». Приводя типичный для него парадокс, Бейль заявлял, что, даже если бы Спиноза, «который не верил ни в Бога, ни в дьявола», был магистратом, он не смог бы отказать покарать мага, признанного виновным, потому что на этих людей не распространяется право «заблуждающейся совести». Настоящие кальвинисты всегда были согласны в том, что ведовство *не является* суеверием (8).

Бейль не был священником, в отличие от своего отца и брата; из-за слабого голоса он стал профессором философии и журналистом. Примечательно, однако, что столь много известных противников суеверий, действовавших в 1680–1725 годах, были священниками. Со стороны каль-

винистов, самым плодовитым автором был голландский пастор Балтасар Беккер²², который, как и Бейль, начал свою карьеру с отрицания идеи о том, что комета 1680 года знаменует собой нечто дурное. (Не следует забывать, что ежегодный постный день швейцарской кальвинистской церкви в 1681 г. был посвящен размышлению о последствиях появления кометы.) Наиболее сложным и известным трудом Беккера был его четырехтомный трактат, представлявший собой лобовую атаку на все аспекты представлений о ведовстве, «*De Betoverde Weereld*», или «Околдованный мир» (1690—1692). Эта книга в последующее десятилетие XVII века вызвала в ответ более сотни голландских памфлетов — по большей части опровержений; автор был официально лишен священнического сана в 1692 году, в то время как его труд был переведен на основные языки Республики литераторов. Даже если согласиться с утверждением Тревор-Рупера о том, что работа Беккера была совершенно забыта через 15 лет, сам масштаб его попытки составить «сумму» против ведовства как суеверия заслуживает внимания как самый всеобъемлющий труд подобного рода, созданный в XVII—XVIII веках. Судьба Беккера любопытным образом контрастирует с участью английского приходского священника, составившего наиболее полный англоязычный «*Исторический очерк ведовства*» (1718, расширенное издание — 1720). Если Беккер, живший в стране, которая не казнила ведьм в течение столетия, был лишен сана, то Фрэнсис Хатчинсон²³ закончил свою карьеру епископом в государстве, где ведовство все еще каралось смертной казнью (9).

Интересно сопоставить с трудами Беккера и Хатчинсона сочинения двух французских клириков, Жана-Батиста Тьера и Пьера Лебрена. Тьер²⁴, приходский священник шартрского диоцеза, оставил корпус сочинений, заголовки которых указывают на размах католических реформ при Людовике XIV. Сюда вошли, помимо прочих, работа, обосновывавшая сокращение числа праздников святых (1668), вскоре внесенная в римский Индекс; трак-

тат, направленный против практики помещения гостии на алтарь (1673); объемистый том, «Трактат о суевериях, основывающийся на Священном Писании, Декретах Соборов и высказываниях отцов церкви и theologов» (1679); книга о строгом затворничестве монахинь (1681); о запрещенных и запретных играх и развлечениях (1686); о том, следует ли священникам носить парики (1690); о том, могут ли монахи или каноники даровать еретикам отпущение грехов (1695). Его «Трактат о суевериях» был переиздан в 1697 году, расширенный до трех томов, под заглавием «Суеверия, которые касаются всех таинств». Подобно раннему сочинению о праздниках, эта книга была осуждена епископским постановлением от 1702 года. В том же году вышел последний труд Тьера, двухтомный трактат «Самое серьезное из всех благочестий», говоривший о необходимости следовать велениям Бога и церкви. Тьер был необычно искусным представителем янсенистского клира, взявшим на себя геркулесов труд научить своих прихожан принимать очищенный католицизм, лишенный суеверий, но не канонически признанных практик (10).

Тьер начинает свой трактат о суевериях с резкой фразы: «кто говорит «суеверие», имеет в виду «пакт с дьяволом». Однако его основные способы определения того, что является суеверием, а что — нет, менее решительны. Он предлагает четыре правила (I, гл. 9):

1. Нечто является суеверным или недозволенным, когда оно сопровождается обстоятельствами, которые, как известно, не имеют естественной способности вызвать желаемые результаты (Фома Аквинский).

2. Нечто является суеверным или недозволенным, когда его ожидаемые результаты не могут, согласно разуму, быть приписаны Богу или природе.

3. Нечто является суеверным или недозволенным, когда результаты, которые оно производит, не могут быть приписаны природе, и когда ни Богом, ни непосредственно церковью оно не было предназначено для их произведения.

4. Нечто является суеверным или недозволенным, когда оно совершается путем молчаливого или явного заключения пакта с дьяволом».

Большая часть этой книги, как и других полемических сочинений Тьера, представляет собой искусную компиляцию отцов церкви; она классифицирует ряд религиозных практик как суеверия и заявляет, что участвующие в них люди должны передаваться церковным властям в силу величины их грехов. В конце концов, как предполагает название книги Тьера, только церковь может определить, что является суеверием, а что — нет, и он прекрасно знал, что такие определения со временем значительно менялись.

Конечно, не все суеверия были одинаково губительны. Тьер начинает с самых серьезных преступлений — «ложных и излишних культов», включая сюда ведовство и все формы черной магии, а также широкий спектр прочих непризнанных религиозных практик, от иудаизма и ислама до совершения мессы теми, кто не имеет священнического сана — именно те действия, которые составляли предмет постоянного внимания средиземноморских инквизиций. Он заимствовал примеры из трактата Кальвина о реликвиях и сослался на захоронение фальшивых мощей, совершенное Св. Карло Борromeо, как на верный способ решения важных проблем. В третьей книге Тьера рассматривались предсказания, которые всегда считались смертным грехом и иногда вдохновлялись дьяволом. В последних его четырех книгах речь шла о менее серьезных видах суеверия, таких, как хранение магических амулетов или наведение чар, которые ни в каком виде не предполагали пакта с дьяволом. В начале четвертой книги Тьер дает два общих правила для определения излишних практик, более мягких форм суеверия. Он повторяет третье правило из предыдущего раздела — о последствиях, которые превосходят природу, но не могут быть приписаны Богу, как и отпущение смертных грехов без таинств. Но другое правило было новым: практики, чьими

результатами являются бесполезные или смешные церемонии, не созданные ни Богом, ни церковью, как, например, излишнее бичевание. С помощью сети своих корреспондентов-клириков Тьер составил длинный список таких практик, которые были классифицированы в соответствии с таинством, которое профанировалось: раздел, связанный с евхаристией, был самым длинным, на втором месте стояло крещение. Тьер всю жизнь пытался провести границу между подобающими и неподобающими культами, что вовлекло его в ряд жарких литературных баталий, в том числе в состоявшийся под конец его жизни спор об аутентичности Святых слез из Вандома (1702).

Его преемник в роли критика суеверий, ораторианец Пьер Лебрэн²⁵, выглядит менее радикальным. В 1693 году Лебрэн выступил против картезианских объяснений действия предсказательного жезла, и это эссе стало отправным пунктом «*Критической истории суеверных практик*» (вышедшей анонимно в 1702 г.). Подобно Тьеру, Лебрэн пытался показать, что «только наследники апостолов могут успешно противостоять наступлению суеверия», потому что их аудитория шире, чем у мирян, и они реже используют софизмы. Как и Тьер, он приводил много античных и средневековых текстов, но избегал цитирования еретических авторитетов, подобных Кальвину. Для Лебрэна суеверие означало лишь эксцессы и нарушения порядка богослужения. Он указывает, что многие суеверия, не наносившие вреда, терпелись как церковью, так и государством. Лебрэн подробно рассматривает обряды, связанные с богослужением, которые содержали в себе злоупотребления, но также и безвредные и даже благоприятные элементы: в Оверни люди ежедневно исцелялись от змеиных укусов прикосновением к зубу Св. Амабля с произнесением определенных молитв, и все это совершалось «без суеверных действий»; точно так же мощи Св. Юбера защищали от бешенства. Неприязнь Лебрэна была направлена против таких обычаев, как ордалии, «искушение Господа», и особенно против «плавания» об-

виненных ведьм. Его конечные рекомендации были простыми — сжечь все книги по магии и потребовать от всех волшебников возместить ущерб, который они нанесли. Появившееся спустя два десятилетия после кольберовского эдикта о ведовстве 1682 года эссе Лебрена выглядит столь же результативным, как попытка оживить мертвеца (11).

Католические клирики сыграли главную роль в наступлении на суеверия во Франции при Людовике XIV. Некоторые из них благоразумно ограничивались внутренними меморандумами, подобно собранию духовенства из диоцеза Анжу в 1712 году, которое заимствовало всю повестку дня по вопросу о суеверных обычаях прямо из сочинений Тьера, естественно, не упомянув его имени. Другие предпочитали действия, подобно известному епископу, заслужившему похвалу Вольтера, так он был «достаточно просвещенным, чтобы в 1702 году изъять и удалить реликвии, сохранявшиеся и почитавшиеся в течение нескольких столетий, как «пупок Иисуса Христа». Хотя местные нотабли возбудили против него иск, «требуя вернуть священный пупок, трезвость и твердость епископа в конце концов возобладали над человеческим легковерием». Тем не менее не все католическое духовенство достигало таких успехов. Когда некий французский маркиз в 1711 году обратился в лютеранство, отвергнув веру отцов в основном из-за «народных суеверий», свидетелем которых он стал в католических Нидерландах, аббат безуспешно пытался вернуть его к католицизму, виня в своей неудаче религиозные церемонии: «они дошли до такой степени экстравагантности, что я до сих пор сомневаюсь в том, что я читал, видел, слышал и осязал, ибо их абсурдность выглядит несовместимой с разумом и оскорбляет лучшие чувства» (12).

Но если мы хотим составить представление о католических священниках, бывших гораздо более радикальными и дерзкими в отношении суеверий, нежели Тьер, мы должны обратиться к Пьетро Джанноне²⁶ из Неаполя, опубликовавшему в 1723 году *«Гражданскую историю Неаполи-*

танского королевства», ставшую источником его славы и одновременно погубившую его карьеру. Основной темой «Истории» Джанноне была растянувшаяся на столетия борьба неаполитанских монахов за обретение богатства и политической власти в королевстве. Однако настоящий скандал, вынудивший его скрыться из Неаполя в 1724 году, опасаясь за свою жизнь, был вызван его отрицанием ежегодного чуда истечения крови Св. Януария. Джанноне бежал в Вену, где жил в течение 11 лет, войдя в число немногочисленных вольнодумцев, окружавших принца Евгения Савойского, и став свидетелем того, как его «История», подобно «Окалдованному миру» Беккера, была переведена на язык Республики литераторов. Она, безусловно, была самой дерзкой антиклерикальной работой, появившейся в Италии со времен труда Сарпи, вышедшего столетием раньше, и оказалась еще более созвучной сочинениям протестантов и вольнодумцев благодаря ироническому тону, понизывавшему рассуждение о мощах, святых образах и паломничествах прежде всего как обычаях, связанных с извлечением дохода. В конце концов Джанноне был изгнан из Вены и провел последние 14 лет своей жизни в плену у герцога Савойского, где он и составил другой свой знаменитый труд, «*Triregno*»²⁷, который не был опубликован до 1895 года. В нем, вовсе не раскаиваясь, он писал, что человечество никогда не достигнет небесного, или высшего из трех царств, пока церковь не будет уничтожена, — мечта, достойная анабаптиста XVI века (13).

Тем не менее самым радикальным священником оказался француз. Беккер пытался уничтожить все формы суеверия; Джанноне создал экономическую интерпретацию церковной истории; но лишь Жан Мелье (ум. в 1729 г.)²⁸, приходский священник из Арденн, соединил экономическое толкование христианства как эксплуатации бедняков их правителями с представлением о том, что сама христианская церковь является формой суеверия. Его примечательный манифест, «*Записки о размышлениях и чувствах Ж. М. по поводу заблуждений и злоупотреблений в человечес-*

кам поведению и управлению, где можно найти прямое и ясное указание на тщеславие и ложность всех богов и всех религий мира», вероятно, составленный около 1725 года, был поистине первым атеистическим и коммунистическим трактатом в истории западной цивилизации. Восемь его глав были равномерно распределены между пятью «доказательствами» ложности всех религий и одним — пространым — «доказательством» того, как христианство породило социальную несправедливость (14).

Принципиальные позиции Мелье были довольно четко и ясно сформулированы во введении: «Освободитесь, дорогие друзья, от всего того, что говорят и во что заставляют верить благочестивые невежды, или корыстные священники и профессора под фальшивым предлогом их так называемой святой и божественной религии. Вас так же обманули и соблазнили, как и других; вы на каждом шагу ошибаетесь так же, как и самые темные люди. Ваша религия не менее тщетна и суеверна, чем любая другая. Она не менее ложна в своих принципах, не менее смешна и абсурдна в своих догмах и максимах; вы — такие же идолопоклонники, как и те, кого вы так называете; идолы язычников отличаются от ваших лишь по имени и форме. Одним словом, все, что красноречиво проповедают вам ваши священники и доктора о величии, святости и совершенстве таинств, которым они заставляют вас поклоняться; все, что они столь серьезно говорят вам об истинности их так называемых чудес, и все, что с таким рвением и уверенностью внушают вам о прекрасной небесной награде и страшных карах ада, по сути своей является ничем иным как иллюзией, ложью, заблуждениями, фикциями и выдумками, которые изначально были изобретены лукавыми политиками, подхвачены обольстителями и обманщиками; их восприняла и слепо поверила в них тупая и невежественная деревенщина, а поддерживала власть великих правителей мира, благоволивших этим злоупотреблениям, заблуждениям, суевериям и обманам, — и даже санкционировавших их своими закона-

ми, — чтобы держать простых людей в рабстве и делать с ними все что угодно».

Ничто в неяркой биографии Мелье не объясняет этого посмертного взрыва бомбы: он ничего не публиковал, а большая часть его корреспонденции, известной нам, приходится на переписку с иезуитом. Пожалуй, только сельский священник мог совершить тяжкое преступление, *trahison de clerics*²⁹, анализируя союз алтаря и трона, предвосхищая утопический социализм или разглагольствуя о том, что следует повесить всех правителей и дворян, удавив их кишками священников (15).

Рукопись Мелье была впоследствии обнаружена Вольтером, опубликовавшим ее сокращенную и отредактированную версию, из которой исчез почти весь социализм, но в конце появилась деистическая молитва, добавленная с целью смягчить шоковый эффект атеизма и коммунизма. Канонизированный таким образом как предвестник Просвещения, Мелье тем не менее выглядел в своей ненависти ко лжи духовенства более радикальным, чем вкрадчивые *philosophes*. Почти самоучка, «невежественный Спиноза», Мелье подтверждает довод о том, что религиозный скептицизм до Просвещения был более дерзким. К тому времени, когда Вольтер отправил исправленную рукопись Мелье к издателю, условия изменились. Вокруг все еще встречались случайные жертвы суеверия, подобные несчастной бургундской монахине, казненной за ведовство в 1749 году, или более почтенные жертвы религиозной нетерпимости, такие, как гугенот Калас или богохульник Ла Барр, в защиту которых выступал Вольтер. Можно вспомнить еврея, убитого в Нанси в тот же год, когда пострадал и Калас (1761), за осквернение гостии, или иезуита, сожженного португальской инквизицией в том же году за его утверждение о том, что лиссабонское землетрясение явилось результатом кары небесной, но о них *philosophes* хранили осторожное молчание (16). В целом религиозные преследования стали анахронизмом, а «суеверия» отступали по всем фронтам.

Но многие из этих черт были просто результатом, конечно неполным, атаки на суеверия и нетерпимость, начатой интеллектуалами, зачастую клириками, в 1680—1725 годах. Словесно она выражалась в продвижении от глубоких религиозных импульсов Беккера, Бейля или Тьера к сарказму Джанноне, Толанда³⁰, даже Мелье. На деле к 1680 году она покончила с массовыми преследованиями ведьм в Западной Европе, а к 1725 году практически и с сожжением гомосексуалистов за ересь. Это течение, по сути, определялось не триумфом скептической революции, возглавленной ньютоновской физикой, но постепенным распространением картезианской мысли на большей части христианского мира, от Неаполя Джанноне до Эдинбурга. Без картезианского рационализма и его механистического универсума не могло бы возникнуть никакой жизнеспособной альтернативы «суеверию», никакой объяснительной системы, которая позволила бы «сообществу ученых» обсуждать «кризис европейского сознания», не причиняя беспокойства официальным конфессиям. Но даже в этих обстоятельствах Беккер был лишен сана, Бейль изгнан с кафедры философии, сочинения Тьера попали в Римский и Французский Индексы, Джанноне заключен в тюрьму. Во время атаки на суеверия клирики порой страдали, но нанесенные им раны не были смертельными.

8. ТЕРПИМОСТЬ И НЕТЕРПИМОСТЬ В ВОСТОЧНОЙ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЕВРОПЕ

История Восточной и Центральной Европы в раннее Новое время, и социальная, и религиозная, была уникальной. Три крупных королевства — Польша, Чехия, Венгрия, — составляли восточную границу западнохристианского мира. Регион в целом отличался от Западной или Южной Европы, поскольку здесь полностью развилось крепостное право, возникшее в позднее Средневековье, а также потому, что он был не столь густонаселенным, и крупных городов тут было немного. Власть центра в этих странах была относительно слабой: аристократы Польши, Чехии и Венгрии пользовались привилегиями, далеко превосходившими те, которыми обладали их собратья на Западе.

Более того, религиозная история Восточной и Центральной Европы в XVI—XVII веках была столь же уникальной, как и ее социальная и политическая история. В 1500-е годы регион представлял собой образец мирного сосуществования конфессий. Королевство Польское могло похвастаться Варшавской конфедерацией (1573)¹, объединившей три группы протестантов и принятой католиками. У чехов была их «Грамота величества» (1609)², увенчавшая длительный период развития конфессионального плюрализма; Венгрия же, разделенная на три части в результате турецких завоеваний, стала свидетельницей того, как государственное собрание Трансильва-

нии в 1570 году признало юридическое равенство не менее четырех конфессиональных групп (католики, лютеране, кальвинисты и унитарии). Однако в XVII веке тот же регион стал местом успешного наступления католицизма. Наконец, Восточная и Центральная Европа представляла собой соединение различных этнических анклавов — немецкого, славянского, венгерского, еврейского, — где религиозные пристрастия были тесно связаны с этническим и языковым фактором. В данном эссе будут рассмотрены некоторые из противоречий и способов их разрешения, порожденных взаимодействием перечисленных феноменов.

Все три королевства около 1525 года претерпели серьезные политические изменения. В Польше ренессансный монарх, женатый на итальянке, заключил договор с Тевтонским орденом, контролировавшим значительную часть Балтийского региона: Сигизмунд I³ официально признал Альбрехта фон Гогенцоллерна, бывшего Великого магистра Тевтонского ордена, своим вассалом в качестве герцога Прусского. Хотя Сигизмунд и привел 8000 человек в Данциг, чтобы покончить с религиозным экстремизмом в крупном портовом городе, он не возражал против того, чтобы принять сюзеренитет над лютеранским государством (Пруссией) или позволить лютеранству оставаться официальной религией ганзейского Данцига, где он казнил лидеров восстания, но не протестантское духовенство. На востоке Сигизмунд следовал своим предшественникам, сохраняя личную, а не государственную унию с Великим Княжеством Литовским⁴, обширным регионом, населенным преимущественно православными дворянами и крестьянами. (В начале XVI в. в Польше и Литве насчитывалось 3 млн. католиков и 2 млн. православных.) В Литве православная знать начиная с 1430-х годов пользовалась юридическим равноправием с католиками, хотя ее представители и заседали в великокняжеском Совете лишь с особого разрешения — ограничение, устраненное преемником Сигизмунда в 1563 году, незадолго до слия-

ния двух государств. Столица Польши, Краков, справедливо гордилась своим университетом, одним из прекраснейших университетов христианского мира (среди его выпускников были Коперник и доктор Фаустус), и была единственным городом, отправлявшим своего представителя в польский Сейм, где тот мог голосовать, но не выступать с речами. Королевство Польское переживало «золотой век» своего культурного развития и далеко продвинулось по пути превращения в «дворянское королевство», лишив монарха конституционной инициативы в пользу среднего дворянства, которое в свою очередь получило полный контроль над крепостными в деле управления своими поместьями — экспортерами зерна, от коих зависело процветание Польши (1).

В Чешское королевство входили «соединенные земли» Моравии, Силезии и Лужиц вместе с самой Чехией. Гораздо меньшее по размеру и более компактное, чем Польша или Венгрия, по числу жителей оно составляло, пожалуй, половину населения Речи Посполитой. Каждая из земель располагала собственными представительными органами, а «королевство» как целое практически не имело общих институтов. Силезия, по преимуществу немецкая, с небольшим числом польских крестьян, часто подтверждала свои связи со Священной Римской империей; Моравия и Чехия, чье население составляли чехи, но имелось и значительное немецкое меньшинство, почти всегда игнорировали эти связи. В 1526 году новым королем Чехии благодаря решающим выборам, приведшим к смене династии, стал эрцгерцог Фердинанд Габсбург⁵; он правил Чехией 40 лет и начал длительный процесс объединения этого королевства и австрийских владений Габсбургов. Города этого лоскутного королевства выглядели менее слабыми, чем польские города. А «второе издание крепостничества» не зашло здесь так далеко, как в Польше (крестьянам было запрещено напрямую апеллировать к королю лишь в 1558 г.). Но наиболее важным различием являлось то, что в собственно Чехии ре-

лигиозные дела регулировались Базельскими соглашениями XV века, гарантировавшими свободу исповедания и юридическое равенство и католикам, и утраквистам (наследникам гуситов) — ситуация, напоминающая положение в Литве, но непохожая на то, что можно было увидеть в Западной Европе в начале Реформации (2).

Королем Чехии, которому наследовал Фердинанд, был правитель Венгрии Лайош Ягеллон⁶, убитый в битве при Мохаче. Лайош оставил свое родное королевство в худшем состоянии, чем Чехию. (Уния между этими двумя государствами была менее сердечной, чем между Польшей и Литвой: когда Лайош потребовал от чехов помощи против турок, чехи ответили, что они скорее станут сражаться против венгров и «уничтожат этот проклятый народ».) До битвы при Мохаче Венгерское королевство было относительно единым государством приблизительно с 4 млн. жителей и не имело религиозных проблем, сравнимых с теми, что были вызваны присутствием православных или утраквистов; этнические меньшинства (словаки, хорваты и вездесущие немцы), казалось, были готовы объединиться в рамках крупного европейского государства под властью Маттиаша Корвина (ум. 1490 г.)⁷. Но состоявшееся в августе 1526 года сражение все изменило, и в течение следующих полутора столетий Венгрия была разделена на три приблизительно равные части. Полоса земель на западе, простиравшаяся от Адриатики до польской границы, отошла эрцгерцогу Фердинанду вместе с титулом короля Венгрии. Центральная и южная части были захвачены турками и разделены на четыре вилайета. Восточная же часть стала автономным княжеством Трансильвания, христианским государством, платившим дань туркам (но строго воспрещавшим мусульманам публичное отправление культа), чтобы сохранить свою независимость от габсбургской Венны. Крепостничество в Венгрии было более развитым, нежели в Чехии, — результат жестоких репрессий, последовавших за великим крестьянским восстанием 1515 года (3).

Трансильвания, наиболее важная для нас часть Венгрии, с 1437 года управлялась Союзом Трех наций, конфедерацией венгерских дворян, жителей приграничной зоны, или секеев (объединенных в 1473 г. в ордена), и саксов (организованных в семь районов, или *Siebenbürgen*). Единственным венгерским князем, спасшимся при Мохаче, был трансильванский воевода Янош Заполяя⁸. Отправленный саксами в изгнание, он, послушавшись совета французов, данного ему во время пребывания в Польше, в 1529 году стал приемным сыном султана Сулеймана⁹, а через два года вернулся, разгромив саксов с помощью секеев и румын. (Примечательно, что в 1533 г. даже Фердинанд Габсбург стал приемным сыном Сулеймана, чтобы гарантировать владение *своей* частью Венгрии.) Помимо этнического и культурного плюрализма, Трансильвания отличалась и множеством конфессий. Саксы, подобно всем немцам в Восточной Европе, быстро приняли лютеранство и сформировали «национальную» церковь, которая без изменений просуществовала до Второй мировой войны. Большая часть венгров вскоре после этого приняла кальвинизм, и многие из них оставались кальвинистами еще в 1914 году. Церковь антитринитариев, добившаяся официального признания в 1570 году, в 1768 году насчитывала 32 тыс. членов и вплоть до XX века имела свою академию в Колошваре. Хотя многочисленные православные влахи, или румыны, сталкивались здесь с большей дискриминацией, чем в Литве, в Трансильвании они на протяжении раннего Нового времени тоже сохраняли свою церковную иерархию. И, конечно же, никогда не исчезал католицизм. Во многих смыслах Трансильвания XVI века была логическим продолжением и ярким примером развития религиозных движений, свойственных Восточной и Центральной Европе (4).

На протяжении большей части XVI века религиозная атмосфера в регионе в целом была резко неблагоприятной по отношению к католицизму. Хотя короли Польши, Чехии и Венгрии оставались католиками, они мало что

могли поделаться с быстрым распространением протестантизма среди дворян и горожан. Как и в Трансильвании, первой волной стало быстрое и масштабное усвоение лютеранства всей немецкой *диаспорой*, рассеянной от Балтики до Карпат. Затем пришла волна кальвинизма, захлестнувшая славянские и венгерские элиты, хотя часть чехов и словаков предпочла лютеранство, а некоторые поляки и венгры обратились к более экзотическим формам протестантского радикализма. В этих землях, где было распространено крепостничество, под общественным мнением подразумевалось мнение знати, и упрямый консерватизм местных крестьян значил еще меньше, чем традиционализм монархов. Важно было исповедание землевладельца, а не правителя. В рамках этой общей картины наиболее значительные эпизоды в истории терпимости в *Центральной Европе XVI* века связаны с признанием антитринитариев или других экстремистов, а также с сотрудничеством протестантов и католиков на местном уровне. Будет достаточно привести по одному яркому примеру из истории каждого королевства.

Самый ранний из них — это обращение с истинными наследниками радикальных гуситов, чешскими братьями¹⁰, при Фердинанде I. В 1530-е годы они, проявив осторожность, отвергли такие доктрины, как пацифизм или крещение взрослых, для того, чтобы отделить себя от немецких анабаптистов, объявленных вне закона чешским и моравским снемами в 1534 году. Тем не менее один из их главных проповедников был арестован в 1535 году, поэтому чешские братья отправили делегацию дворян в Вену, чтобы представить свое исповедание Фердинанду I и заверить его в своей лояльности. Как сообщают, он сказал им: «Верьте во что хотите — но мы не дадим вам собираться вместе и распространять свои суеверия». В действительности Фердинанд мало что сделал в этом отношении до 1548 года, когда шестнадцать лидеров-братьев были заключены в тюрьму и содержались там до тех пор, пока не обратились в утраквизм. Затем последовал эдикт об

изгнании или обращении в утраквизм; сотни семей эмигрировали, а публичные собрания союза чешских братьев прекратились к 1550 году. Тем временем Ян Аугуста¹¹ в течение многих лет продолжал руководить движением из тюрьмы. Тайная супруга одного из Габсбургов, отправленная в тот же замок, что и ряд лидеров братьев, в конце концов убедила чиновников Фердинанда в 1561 году освободить Яна Аугусту и его верного ученика-секретаря. Оба вышли из тюрьмы словно бы для того, чтобы принять ванну и поспорить о религии с утраквистами и иезуитами. Столкнувшись с требованием обратиться в одну из их религий, Аугуста отказался и вернулся в тюрьму; его секретарь, перешедший в утраквизм, нашел работу в тюремном замке, чтобы находиться рядом со своим учителем. Пока они пребывали в замке, история братьев продолжалась — не только в Польше, где нашли убежище несколько их лидеров, но также в Чехии и Моравии. Когда в 1575 году братья представили новое исповедание веры преемнику Фердинанда, Максимилиану, оно было подписано большим числом князей и рыцарей, чем это было сорока годами ранее (5).

История Ференца Давида¹², основателя трансильванской церкви унитариев и, как считается, секты саббатариев, содержит в себе столь же много случаев принуждения. Сын немецкого башмачника из крупного города (известного немцам как Клаузенбург, своему населению, по большей части венгерскому, — как Колошвар, а современным картографам — под своим румынским именем Клуж-Напока), он получил образование как будущий католический священник, но, подобно многим ключевым фигурам своего поколения, вскоре обратился в протестантизм. Владевший двумя языками, но писавший в основном по-венгерски, Давид подпал под влияние венгерских кальвинистов и к 1565 году стал первым кальвинистским епископом (*superintendus*) Трансильвании и придворным проповедником. Его дружба с врачом юного князя Запольяи¹³ вскоре сделала его читателем Сервета; он и Бланд-

рата совместно издали в Трансильвании первое важное антитринитаристское сочинение, «Истинное и ложное знание Бога» (1567). Давид отказался от покровительства Петера Мелиуса¹⁴, суперинтенданта венгерских кальвинистов, во время трансильванского диспута 1569 года. Вскоре он перешел на язык Апокалипсиса и начал провозглашать наступление предполагаемого конца света в 1570 году. Вместо этого к власти в Трансильвании пришел новый католический князь, Стефан Баторий¹⁵, сместивший Давида, но назначивший кальвиниста своим капелланом и подтвердивший права антитринитариев наряду с правами двух других протестантских церквей. Давид остался главным проповедником Колошвара и в 1576 году был признан в качестве унитария. Он начал отходить от Бландраты, точно так же, как это произошло с Мелиусом. На синоде в Торде, где присутствовало 322 клирика-унитария, Давид отверг крещение младенцев и молитвы Христу. На следующий год Баторий (теперь уже и король Польши) начал против него судебный процесс, полагаясь на мнение Бландраты, признававшего божественность Христа. Подвергшийся домашнему аресту, Давид умер в 1579 году как саббатарий, отказавшись почитать воскресенье. Движение, которому он положил начало, выжило среди представителей третьей «нации» Трансильвании, секеев, несмотря на принятые против него на заседаниях государственного собрания законы 1595, 1601, 1610, 1618, 1622 и 1635 годов. Наконец, в 1639 году состоялись массовые процессы, в ходе которых сотни саббатариев были приговорены к принудительному труду; гонения направлялись кальвинистами, использовавшими их как предлог для нападков на унитариев (6).

Польша не может поведать нам историй о католических государях и придворных проповедниках-кальвинистах или тихих замках, дававших убежище морганатическим женам Габсбургов и знаменитым ереснархам. Здесь главным очагами религиозного плюрализма *de facto* были города, особенно экономически развитые центры балтий-

ского побережья или бассейна Вислы, а также старая польская столица — Краков. В первой группе городов, оплоте лютеранства с 1520-х годов, публичное отправление католического культа никогда не запрещалось, но католики подвергались неформальной дискриминации. К 1570 году в Данциге, городе с населением в 30 тыс. человек, оставались только 3 католические церкви, а в некоторых крупных прусских городах, подобных Элбингу, их вообще не было. В Торунь, городе Коперника, католики имели 4 из 8 церквей и одну из них делили с лютеранами (обе конгрегации использовали один и тот же хор). Но в Кракове протестантские службы внутри городских стен находились под запретом до тех пор, пока польская ветвь чешских братьев не получила в 1568 году свои привилегии. Краковские протестанты в 1571 году купили городской дом и превратили его в церковь, причем кальвинисты использовали первый этаж, а лютеране — второй. В 1572 году королевская хартия подтвердила их права, но не распространила эти вольности на антитринитариев. В 1574 году это здание подверглось нападению толпы католиков, которая сожгла протестантские книги. За ним последовала новая атака, пока в 1591 году здание не было разрушено (оно было сделано из кирпича, и поэтому его подожгли изнутри; молитвенный дом антитринитариев в Кракове, построенный из дерева, разрушили, чтобы избежать пожара). В конце столетия польская столица была перенесена в Варшаву, в провинцию, не имевшую протестантской знати. Хотя этот город был местом создания знаменитой конфедерации, гарантировавшей гражданские права протестантскому дворянству, в нем никогда не было протестантской церкви. Когда в 1581 году началось строительство храма, толпа разрушила наполовину построенное здание и разметала по городу строительные материалы (7). В Польше XVI века людей почти никогда не убивали по религиозным мотивам, но книги и здания часто страдали от проявлений насилия.

Один важный аспект религиозных движений Восточ-

ной и Центральной Европы XVI века был, однако, отмечен, скорее, не терпимостью, а культурным империализмом. Отношения между православными подданными и их правителями-латинянами, будь то католик Великий князь Литовский или преимущественно протестантские князья Трансильвании, демонстрируют картину, главным оттенком в которой было обращение, а не сосуществование. Конечно, протестанты и католики шли к обращению своих православных подданных разными путями и достигали разной степени успеха. Две наиболее значимые попытки обращения имели место в Трансильвании, где венгерские кальвинисты пытались заложить основы сильной протестантской церкви у румын, и в Речи Посполитой, где иезуиты трудились над созданием рутенской церкви, верной одновременно и Риму, и Польше.

Трансильванские саксы издали румынскую, а затем и греческую версию катехизиса Лютера в 1544 году, проповедуя на народном языке, поскольку румынский клир использовал литургический язык (церковнославянский), бывший столь же непонятным пастве, как латынь — венгерским крестьянам. Протестантская печать на румынском языке была активна в 1559—1581 годах; изначально лютеранская, она вскоре стала издавать кальвинистские сочинения, включая издание псалмов Маро¹⁶, переведенных с венгерского. К 1566 году государственное собрание Трансильвании потребовало, чтобы румынский епископ, получивший протестантское образование, проэкзаменовал православных священников на предмет знания ими Библии. В 1567 году епископ созвал синод православного духовенства и приказал ему перейти на румынские службы, тем самым создав румынскую кальвинистскую церковь, а государственное собрание изгнало всех остальных православных епископов. Ответным ударом католиков стало решение князя Стефана Батория, назначившего нового румынского епископа для всей Трансильвании в 1572 году и убедившего государственное собрание в 1579-м признать эту епархию. Реакцией румынского

клира, получившего официальное признание, было возникновение стойкого недоверия ко всем книгам на румынском языке (особенно потому, что печатники в изданиях, вышедших после 1572 г., использовали латинский, а не кириллический алфавит). В 1600-е годы, когда Трансильвания стала воинствующим протестантским государством, венгры воссоздали кафедру румынского протестантского епископа, настаивали на использовании румынского языка в литургии и вновь начали печатать книги на румынском с 1638 года. Финалом миссионерского наступления стало строительство кальвинистской академии в 1657 году, причем одно крыло здания предназначалось для румын, а другое — для венгров, и оба они соединялись портиком. После того, как в 1690-е годы Трансильвания отошла к Габсбургам, румынская протестантская церковь стала быстро сокращаться, хотя некоторые конгрегации дожили до 1720-х годов (8).

В объединенном королевстве Речи Посполитой (Люблинская уния 1569 г.) первым важным достижением стало обращение нескольких влиятельных рутенских дворян¹⁷ (достигших в 1563 г. полного правового равенства с «латинянами») в протестантизм. И здесь первые миссионерские импульсы исходили от немецкого лютеранства — а точнее, от нового Кёнигсбергского университета (1544), который издал первые книги на русском языке и приветствовал в своих стенах лютеранскую знать, не доверявшую польскому университету в Кракове. К 1560 году лютеранских дворян можно было обнаружить в Базеле, а в 1562 году польский кальвинист Симон Будный¹⁸ опубликовал 498-страничный катехизис на русском языке, используя кириллицу (все последовавшие за ним пропагандистские сочинения кальвинистов издавались на польском). Обращения начались быстро. В числе светских магнатов, заседавших в сенате Речи Посполитой, было 45 поляков и 24 рутена. Из поляков 25 были католиками, 21 — протестантами; среди рутенов был 1 католик, 15 протестантов и лишь 8 оставались православными. Понятно, почему

польские кальвинисты мечтали о создании университета в литовской столице Вильно в 1570 году (король опередил их, основав здесь в том же году иезуитскую коллегию) и почему в 1572 году в Литве было 190 протестантских церквей, причем многие из них находились в рутенских областях, лишенных католических приходов.

Тем не менее Великое Княжество Литовское было также и местом самой первой и самой впечатляющей победы католицизма. История наиболее влиятельной семьи из числа местных магнатов-рутен, Ходкевичей, представляет собой типичный пример. Старшая ее ветвь осталась православной, а младшая около 1560 года обратилась в кальвинизм; сын кальвиниста, назначенный в 1568 году великим маршалом Литвы, публично принял католицизм в 1572 году после того, как услышал диспут кальвиниста и иезуита. Здесь уже виден путь к Брестской унии (1596)¹⁹. К 1606 году группа магнатов-рутен в польском сенате включала в себя лишь одного православного, семь протестантов и 21 католика.

Брестская уния, подчинившая значительную часть рутенской церкви Риму, не привела к отмиранию старой православной церкви, как надеялись ее сторонники, однако она оказалась гораздо более долговременным решением проблемы, чем румынская протестантская церковь в Трансильвании. Униатская церковь столкнулась с проблемами с обеих сторон. Хотя она была признана польским сеймом в 1597 году, ее главе-митрополиту никогда не позволялось заседать в сенате вместе с католическими епископами, несмотря на ряд просьб папы. Престиж польского католицизма, поддерживавшийся иезуитами в многочисленных литовских коллегиях (в начале XVII в. большая часть иезуитов в Польше работала на рутенских территориях), побудил многих магнатов обратиться в католицизм, а не в униатство.

Тем временем константинопольские патриархи, лишившиеся Московии после образования Московской патриархии в 1584 году²⁰, боролись за то, чтобы рутены

остались верными православию. Униаты так и не смогли приобрести точку опоры на юго-востоке Речи Посполитой, на Украине; на северо-востоке, в Полоцке, толпа горожан в 1623 году убила униатского архиепископа²¹; филопротестант, патриарх константинопольский Кирилл Лукарис²², настраивал казаков против унии: униатский митрополит едва избежал убийства в 1609 году²³. Однако униаты выжили и к 1660 году численно превзошли католиков на старых землях Великого Княжества Литовского. И слабая политическая позиция, и значительное культурное воздействие гибридной униатской церкви было суммировано в сочувственных словах французского ученого, отметившего, что «во времена Брестской унии лишь один рутенский епископ понимал латынь. Его преемники — униаты получили образование в Риме. <...>Латынь стала их теологическим языком настолько, что лидер православных Петр Могила²⁴ представил свое «Исповедание Православной веры» синоду 1640 года на латыни. <...>Влияние Могилы на Россию было одновременно сильным и длительным. Его последователи, невзирая на резкую оппозицию, сохраняли власть в русской церкви вплоть до правления Екатерины Великой, когда они были заменены немецкими лютеранами».

Таким образом, униатская церковь оказалась ближайшим синонимом польской оккупации России, а также явила собой пример для последовавших переговоров между иезуитами и православным духовенством в габсбургских землях (9). По всей Восточной и Центральной Европе в XVI веке правители *de facto* проявляли терпимость по отношению к разным формам протестантизма. Однако, как заметил Эванс, «протестантизм к 1600 году был уязвим в трех местах: он мог показаться вызывающим разногласия, неисторическим и радикальным. <...>Вполне можно сказать, что прилив истории на протяжении XVI века способствовал подъему протестантизма, но позднее сменился отливом» (10). Турецкий бич, который опустошил развращенную церковь и государство в 1520-е годы,

не исчез и после того, как худшие злоупотребления были устранены. Какими бы ни были побудительные причины и какова бы ни была скорость изменений, XVII век оказался губительным для протестантизма в этом регионе. Все три королевства стали свидетелями массовых обращений в барочный, посттридентский католицизм, но методика достижения этих результатов была совершенно разной. В Польше сдвиг произошел рано, совершился без религиозной войны и отметил лишь частичный разрыв с местными обычаями мирного сосуществования; польские историки до сих пор могут с гордостью говорить о религиозной терпимости «золотого века» между 1600 и 1650 годами. В Чехии имело место как раз обратное: резкое искоренение всех форм местного протестантизма после решающей военной победы и при помощи суровых карательных мер²⁵; выразительным символом здесь может служить судьба чешской хартии религиозных вольностей, Грамоты Величества, разорванной рукой монарха — Габсбурга. В Венгрии изменения начались так же, как в Польше, но закончились так же, как в Чехии.

В Польше влиятельные магнаты начали возвращаться к католицизму своих предков в 1560-е годы, когда сын Радзивилла, распространявшего идеи Реформации в Литве, сын кальвиниста — великого маршала Малой Польши, и племянник лидера кальвинистов Яна Лаского обратились в католицизм. Эта тенденция усилилась в годы длительного правления Сигизмунда III (1587–1632), что более всего заметно по уменьшению протестантской фракции в главном правительственном органе Польши, в сенате. В 1586 году среди 85 польских сенаторов было 38 протестантов; в 1606 году, когда разразилось восстание (возглавленное ревностным католиком, но поддержанное протестантскими сторонниками), их было лишь 17, а когда Сигизмунд III умер, осталось только 6. Этот король использовал неформальную, но эффективную политику, отказываясь назначать протестантов на важные посты и вознаграждая обращенных католиков.

Таблица 8.1 (11) Политическая элита Великой Польши в 1587—1632 гг.

<i>Тип чиновника</i>	<i>Протестанты</i>	<i>Католики^[*]</i>	<i>Неизвестно</i>	<i>Всего</i>
<i>(избраны на местах)</i> Местные чиновники	20	20 (2)	9	49
Дворянские предводители	10	15 (4)	5	30
<i>(назначены королем)</i> Младшие сенаторы	16	35 (6)	5	56
Городские старосты	8	16 (2)	3	27
Великие сенаторы	7	26 (7)	2	35

[*] Число обращенных в католицизм указано в скобках.

Деятельность иезуитов и отсутствие польского протестантского университета также содействовали долговременному успеху Сигизмунда в деле размывания магнатской базы протестантизма. Но даже в такой ситуации отношения между протестантами и католиками оставались сердечными. У Сигизмунда III²⁶ была младшая сестра, всю жизнь остававшаяся лютеранкой, но сохранявшая хорошие отношения с братом, а после смерти удостоившаяся полномасштабных государственных похорон; его самый доверенный советник, канцлер Замойский, был католиком, но женился четыре раза, и два из них — на кальвинистках. Можно обнаружить случаи, когда дворяне-протестанты и католики вместе участвовали в антииезуитской пропаганде, а печатники-протестанты издавали католические книги. Даже бумага, использовавшаяся в типографии антитринитариев в Ракове, шла с фабрики, устроенной

монахами-цистерцианцами. От двора и до мира печатников Польша Сигизмунда III все еще пребывала в светлом мире религиозной веротерпимости, — и мы не должны забывать, что этот правитель покончил с травлей своих православных подданных и тщательно соблюдал все юридические привилегии, предоставленные многочисленным евреям Речи Посполитой.

Первой протестантской группой, испытавшей на себе преследования, вызвавшие серьезные последствия, были антитринитарии, в 1640-х годах терпевшие гонения и от протестантов, и от католиков. Лютеранский Данциг изгнал лидеров живших там польских братьев в 1644 году, за три года до того, как польский сейм закрыл их школы и книжные лавки. В 1648 году мэр Данцига и католический епископ Пруссии совместно предложили исключить антитринитариев из числа конфессий, защищавшихся Варшавской конфедерацией. Эта попытка провалилась, но на следующий год сейм лишил польских братьев права участвовать в дебатах или служить в сенате — и это в тот момент, напоминают нам польские историки, когда сторонники Кромвеля издали драконовский ордонанс от мая 1648 года, каравший пропаганду антитринитаризма смертью. Десять лет спустя сейм выступил с ультиматумом, требуя от всех братьев либо обратиться, либо покинуть королевство в течение двух лет — первое важное нарушение польской традиции религиозной свободы правящего класса (12).

После 1648 года Польша пережила две крупные катастрофы. Восстание казаков, начавшееся в том году на Украине, обозначало не только утрату юго-восточной части польского государства, но, хуже того, — настоящую религиозную войну, в которой гибли польские католики, рутены-униаты, и более всего — евреи. Семь лет спустя в Польшу вторгся шведский король²⁷, почти завоевал ее, и «Потоп» достиг своего апогея. Успешное отвоевание большей части территории сделало католицизм национальной религией Польши (эта ситуация сохраняется и по сей день, что не имеет аналогов в Восточной и Центральной Европе), а все формы протестантизма стали подозрительны

ми как признак нелояльности, поскольку захватчик-лютеранин отдал несколько церквей местным протестантам. Тем не менее, хотя протестанты в Польше и уменьшились численно, но не были внезапно искоренены, не считая антитринитариев. Польские протестанты созывали синоды и продавали свои книги на протяжении всего XVIII века. И хотя дискриминация нарастала: в 1716 году было запрещено строительство новых протестантских церквей, а в 1718 году протестантов насильственно исключили из сейма, они все же никогда не испытывали гонений, подобных преследованиям французских гугенотов. Когда Польша в 1793 году перестала существовать как государство, она все еще имела около 75 протестантских конгрегаций, по большей части в Литве.

Религиозные изменения в Чешском королевстве были резкими и всеобъемлющими, за исключением Силезии. Сражение при Белой Горе под Прагой в 1620 году положило конец восстанию чехов и дало их правителю — Габсбургу возможность искоренить чешский протестантизм. Последствия оказались радикальными и необратимыми. Отправление протестантского культа было запрещено, а имущество всех основных участников восстания было конфисковано. Количество земель, которые перешли из одних рук в другие в Чехии в конце 1620-х годов не имело параллелей в европейской истории, по крайней мере со времен битвы при Гастингсе 1066 года: каждое второе из тысячи дворянских имений в Чехии, включая 275 крупнейших, были переданы новым владельцам, так что 2/3 территории Чехии перешли в другие руки. В землях гуситов протестантизм потерял не только свои церкви, но одновременно широкую социальную базу и знать. В 1627 году победитель, Фердинанд II, изгнал всех дворян-некатоликов из Чехии, вне зависимости от того, участвовали ли они в восстании или нет: в 1628 году он распространил этот декрет и на Моравию. Однако хотя большая часть дворян теперь обратилась в католицизм, около четверти представителей чешской знати и богатых горожан оказались изгнанниками, рассеянными по территории Священ-

ной Римской империи и за ее пределами. Они попытались вернуться вместе со шведскими армиями в последний период Тридцатилетней войны, но успех им не сопутствовал; немногочисленная группа магнатских семейств, включая нескольких наследников тех, кто обогатился в 1620-е годы, управляла Чехией со времен битвы при Белой Горе и вплоть до XIX века (13).

Венгрия занимала промежуточное положение между польской и чешской моделями католического наступления. Различия были как хронологическими, так и географическими. Наступление католиков увенчалось успехом и прошло довольно мирно в восточной и северной Венгрии, где несколько магнатов-землевладельцев были чрезвычайно влиятельны и где обращения в католицизм пользовались полной поддержкой Габсбургов. Венгрия в еще большей степени, нежели Чехия или Польша, была вотчиной нескольких, чрезвычайно богатых магнатских семей: уже в 1550-е годы почти половина земли в 37 венгерских графствах принадлежала всего лишь 16 фамилиям. К 1600 году все, за исключением нескольких из 30 или 40 влиятельных венгерских кланов, были протестантскими, а после 1650 года лишь немногие остались верны этой религии — особенно среди тех десяти тесно связанных брачными узами аристократических домов, которые контролировали местное и центральное управление. В Трансильвании было несколько крупных владений, где протестантизм потерпел позднее и довольно быстрое поражение после того, как государственное собрание в 1690 году признало суверенитет Габсбургов. Здесь репрессии против протестантов вскоре спровоцировали серьезное восстание 1703—1711 годов, возглавленное наследником второго по размеру венгерского состояния, Ференцем II Ракоци (можно было проехать сотни миль, не выбравшись при этом за пределы владений Ракоци). Он был внуком и правнуком двух самых фанатичных кальвинистских князей Трансильвании, правителей, которые похвалялись тем, что 37 раз прочитали Библию от корки до корки. Но он был также и внуком Зофии Батори, после-

дней представительницы богатой, влиятельной и благочестивой католической семьи, обратившей отца Ференца. Его мать впоследствии вторично вышла замуж за кальвинистского магната, возглавившего неудачное восстание против Габсбургов в 1680 году. Восстание 1703 года²⁸ было организовано католиками, подобными Ракоци, но поддержано по большей части трансильванскими протестантами, сделавшими его своим князем. Несмотря на разгром Ракоци, венгерские протестанты продолжали существовать и в XVIII веке, хотя и страдали от последствий закона 1691 года, поставившего их приходы под надзор католических епископов, а также закона 1731 года, сделавшего обращение из католицизма преступлением и вынудившего протестантов соблюдать католические праздники. Венгерская версия английских присяг²⁹, требовавшая от чиновников клясть Деве Марии и другим святым, лишала благочестивых протестантов возможности занимать публичные посты. Тем не менее население Венгрии было на 15% кальвинистским ко времени проведенной Иосифом II в 1786 году переписи населения (14).

За пределами Чехии и Моравии религиозная терпимость в Восточной и Центральной Европе сохранялась даже в разгар Контрреформации. Цензура была sporadicкой и несовершенной. Свобода слова была важной составляющей венгерских вольностей, и здесь никогда не вводился Индекс запрещенных книг. В Польше Индекс появился в 1603 году, и до 1620 года он был дважды пересмотрен; подобно своим римским и испанским прототипам, он включал в себя книги о суевериях и разврате, наряду с сочинениями еретиков. Самый известный эпизод в истории польской цензуры приходится на 1627 год, когда одного дворянина приговорили к штрафу и шестимесячному тюремному заключению за перевод книги французского кальвиниста. Переводчик так и не заплатил штрафа, не отбыл срока заключения и жил спокойно до тех пор, пока польский сейм в 1649 году не аннулировал приговор. Хотя антитринитариям после 1647 года было запрещено печатать книги (в Трансильвании этот запрет

действовал с 1580 г.), другие польские протестанты могли свободно издавать книги на протяжении всего периода существования королевства. В Чехии, где все печатники-протестанты были изгнаны в 1620 году, экземпляр Римского индекса появился еще в 1596 году; но до 1729 года не существовало особого чешского индекса, а цензура применялась эпизодически (15).

В Речи Посполитой снисходительность к религиозным диссидентам порой сменялась преследованиями, и несколько человек было даже убито по религиозным мотивам: наибольшие проблемы ожидали иудаизантов. В 1539 году в Кракове некий *горожанин* был сожжен за обращение в иудаизм; в 1556 и 1580 годах сожгли слуг-христиан, передавших освященные гостию своим хозяевам-евреям, которые также были сожжены. (В Трансильвании, где казни были еще более редкими, ревностного саббатария цыгане забили камнями насмерть за богохульство в 1639 г.) Антитринитарии недворянского происхождения и иностранцы также страдали от гонений: в 1611 году в Вильно был повешен и четвертован некий итальянец за проповедь против евхаристии; в том же году был казнен и горожанин-антитринитарий за то, что топтал ногами распятие, — но дворянин-кальвинист не был наказан за то же преступление в 1580 году. Дворянином, казненным по религиозным причинам до «Потопа», был психически нездоровый католик, убивший священника и уничтоживший гостию во время мессы в 1588 году. Еще один дворянин, принявший смерть, был атеистом, обезглавленным в Варшаве в 1689 году. Польские историки настаивают на том, что ни один унитарий дворянского происхождения никогда не подвергался всем предписанным законом наказаниям даже в разгар преследований. *De facto* терпимость в Польше зашла очень далеко, особенно в отношении дворян, составлявших здесь гораздо более значительную долю населения, чем в Западной Европе (16).

Но означает ли это, как заявляют историки, что Польша в раннее Новое время была «государством без костров»? Можно указать на тысячи сожженных в Польше

по религиозным причинам, по большей части после 1650 года: это были ведьмы. По самым точным оценкам в Речи Посполитой общее число ведовских процессов приближалось к 10 тыс., причем 70% из них пришлось на период после 1675 года и приблизительно треть — на 1701—1725 годы. Это выглядит так, как если бы Польша, едва выдержавшая вторжения казаков и шведских армий, нашла козлов отпущения, виновных в Господнем гневе, не столько в антитринитариях, сколько в этих бедных крестьянских женщинах, обвиненных в союзе с Сатаной. Изменение общественного мнения было внезапным. В 1630-х годах польские иезуиты в Люблине и Познани выступали против применения пыток к подозревавшимся в ведовстве (в то же время одобряя применение пытки к мятежнику-кальвинисту), но такие сомнения явно исчезли после всех бедствий двадцать лет спустя. Польша заслужила сомнительную славу, ибо здесь имело место больше ведовских процессов, чем в любой другой части христианского мира, за исключением Священной Римской империи, а пик охоты на ведьм пришелся на гораздо более поздний период, чем в Германии (17).

Остальные страны Восточной и Центральной Европы были менее суровыми, чем Польша, но почти так же запоздали в организации своих ведовских процессов. Материалы из Чешского королевства показывают, что пик преследований пришелся на середину XVII века, на период сразу после окончания Тридцатилетней войны, причем самые жестокие гонения выпали на долю немецкой части Силезии. В Венгерском королевстве, включая Трансильванию, число ведовских процессов не превысило тысячи. Здесь, как и в северных протестантских странах, ведовство подразумевало *maleficium*, а не пакт с дьяволом, массовые процессы случались нечасто, пытка применялась умеренно, а оправдания были многочисленными. Первая из известных нам казней имела место в контролировавшемся кальвинистами Колошваре (Клаузенбург / Клуж) в 1565 году, но на католических территориях бóльшая часть венгерских ведовских процессов про-

ходила в XVII и XVIII веках. В венгерских зонах пик преследований был достигнут лишь в 1720 году. Подобно Чехии, где наиболее отвратительные проявления охоты на ведьм имели место на «границе между конфессиями», а команды иезуитов после 1650 года обращали молчаливо враждебные деревни Силезии, в Венгрии многие ведовские процессы состоялись в недавно отвоеванных католицизмом местах, и здесь в ряде случаев существовали тесные связи между ведовством и протестантизмом, особенно когда ответчиков обвиняли в осквернении гостии (18). К концу XVII века худшей формой религиозных преследований в Восточной и Центральной Европе была эта дикая охота на приспешников дьявола.

Главный урок, вытекающий из этого обзора истории Восточной и Центральной Европы, состоит в обратимости веротерпимости. В регионе, где дворянские привилегии были сильны, а правительство слабо, процветало по-настоящему примечательное по сравнению с другими областями христианского сообщества мирное сосуществование конфессий. Здесь конфессионализация вызвала гораздо меньше трений, чем в Империи или Западной Европе, — по крайней мере до 1600 года. Волна религиозной нетерпимости поднялась раньше всего и оказалась самой жесточайшей в Чехии, но этот процесс не ограничился ни рамками данного королевства, ни католиками: и в Трансильвании, и в Польше протестанты боролись против антитринитариев. Преследование ведьм, подобно гонениям на еретиков, началось в этом регионе поздно. Говоря о Польше или Венгрии, можно утверждать, что пик религиозной нетерпимости не был достигнут приблизительно до 1725 года, периода, на который приходится максимум правовых ограничений для протестантов и максимальное число ведовских процессов. К этому моменту образованные люди в Западной Европе классифицировали ведовство как форму суеверия, и нетерпимость со временем отвергалась все большим числом «просвещенных».

9. ОСОБЕННОСТИ ИСТОРИИ ИУДАИЗМА

Два наиболее примечательных жребия в истории иудаизма были уготованы современникам, Баруху Спинозе (1632—1677) и Саббатаю Цви (1626—1676)¹. «Эти два человека, — заметил Мартин Бубер, — знаменуют собой катастрофу иудаизма в условиях диаспоры: Спиноза — катастрофу духа и влияния на языческие народы; Саббатай Цви — катастрофу жизни и воздействия на внутреннюю структуру иудаизма» (1). Для стороннего наблюдателя кажется более уместным отметить, что судьбы современников представляют собой крайности мысли и поведения, превосходившие все, существовавшее в рамках гораздо более крупного христианского сообщества в XVII веке. Ни один христианский философ в глазах людей другого века не превзошел рационалистического атеизма Спинозы и даже не сравнился с ним. Ни один христианский хилиаст никогда не пользовался прижизненным международным влиянием как самый известный из ложных мессий. При всей своей обширности христианский мир раннего Нового времени демонстрирует менее драматичные крайности рационализма и суеверия, чем миллион или немногим более евреев, живших в нем.

Еврей-сефард, родившийся в «голландском Иерусалиме», Спиноза был отвлечен от своих талмудических штудий картезианством, процветавшим в открытом обществе Голландии. Задолго до этого он начал изучать латынь, а 1652 году амстердамская община сефардов, к которой он

принадлежал, затеяла спор о том, окончательно ли погибли еретики и отступники; некоторые вольнодумцы считали, что христиане, даже сам Иисус из Назарета, могут в конце концов быть спасены. Такой знаменитый скептик, как Уриэль д'Акоста² (автор латинской автобиографии), был публично высечен за неверие перед тем, как совершил самоубийство в 1647 году. Близкий друг и предполагаемый наставник Спинозы, Хуан де Прадо, был изгнан раввинами вместе со Спинозой в 1656 году за «невыразимые богохульства», но, в отличие от последнего, впоследствии вернулся к иудаизму. Самый известный раввин, отвергший этих еретиков, Менассия бен-Израел³, успешно вел переговоры по возвращению евреев в Англию в момент изгнания Спинозы (2).

После отречения от иудаизма Спиноза жил среди членов таинственной секты радикальных голландских протестантов, но так и не принял крещения. Он существовал как отшельник на скромные пособия, выдававшиеся ему его христианскими покровителями, пополняя свой доход за счет шлифовки линз. При жизни он опубликовал лишь «*Принципы Декартовой философии*» на латинском и голландском языках (1663), а также анонимный «*Tractatus Theologico-Politicus*»⁴ (1670). Последний представлял собой сочетание двух полемических сочинений, тесно связанных между собой общими нападками на «суеверия». Читателю сообщалось в подзаголовке, «что свобода мысли и выражения не может быть устранена без угрозы благочестию и общественному миру». Сочинение являлось апологией мягкой политики религиозной терпимости, проводившейся республиканским правительством Де Витта⁵. Трактат Спинозы заслужил наименования «*политическое*» благодаря последним пяти из двадцати глав, которые непосредственно нападали на монархическое правление. Опираясь на Ветхий Завет, Спиноза утверждал (гл. 18), что, живя в республике, евреи имели лишь одну короткую гражданскую войну, но, когда их государство стало монархией, оно практически постоянно страдало от вос-

станций. Последняя глава представляет собой пламенную защиту свободы слова в свободном государстве, со ссылкой на историю амстердамских противников ремонстрантов. В ней утверждалось, что «настоящими нарушителями мира являются те, кто в свободном государстве стремится уничтожить свободу суждения, которой, однако, их тиранической власти не побороть». У Спинозы защита веротерпимости была столь же всеобъемлющей, как и у Бейля, и более широкой, чем у Локка⁶, однако более наукообразной, а потому — и менее влиятельной.

Другое полемическое выступление Спинозы было еще примечательнее, чем его защита религиозной терпимости в республике. Большая часть его трактата имела теологический характер и была направлена против «суеверий», приняв форму комментария к Ветхому Завету. Один из первых переводов трактата Спинозы был озаглавлен «*Traité de la superstition des juifs, tant anciens que modernes*»⁷. Ему мало что было сказать о Новом Завете. «Хотя он был опубликован на многих языках, его основные черты — сугубо еврейские» (гл. 7); апостолы были учителями, но не пророками, и учили они истинам библейской религии, «повиновению Богу в глубине сердца и практике справедливости и милосердия» (гл. 1); Новый Завет содержит противоречия: например, в Послании к Римлянам акцентируется спасение через веру, а в Послании Иакова — добрые дела (гл. 11). Но основной интерес Спинозы был сосредоточен на Ветхом Завете (который, помимо всего прочего, составляет 75% христианской Библии), безусловно, написанном народом, язык и обычаи которого он прекрасно знал.

Писание Спиноза толковал более рационально, более скептически и более современно, нежели его христианский современник, Ришар Симон⁸. Спиноза полностью отрицал ветхозаветные чудеса. «Чудо это абсурд; в Писании под чудом подразумевается действие природы, которое как считается, превосходит человеческое понимание» (гл. 6). Спиноза дает пространное объяснение того, поче-

му Моисей не мог написать Пятикнижие (гл. 8–10); Иов был «язычником и человеком очень сильного характера» (гл. 10); ряд менее значимых пророков также были язычниками, и многие из них пророчествовали для язычников (гл. 3). «Трактат» Спинозы содержит в себе скандальные нападки на библейских пророков, проповедовавших здравые моральные нормы, но подчас невежественных в отношении науки. Иисус игнорировал гелиоцентрическую теорию; Соломон не знал соотношения между радиусом и окружностью, а Ездра не мог даже складывать правильно. Спиноза решительно отрицал претензии евреев на то, что они являются избранным народом, со своими ритуалами и церемониями. «В настоящее время нет абсолютно ничего, в чем евреи превосходили бы другие народы». «Да и сохранились они, — продолжал он, — во многом благодаря ненависти язычников, как показывает опыт». Критика Спинозы выглядит созвучной высказываниям ортодоксальных христиан, однако лишь до тех пор, пока он не добавляет, что Иисус, пожалуй, не создал таких ритуалов, как крещение или причащение, которые сами по себе не более святы, чем обрезание (гл. 5). Во времена Моисея евреи были примитивными племенами пустыни, недавно освободившимися от рабства, и они нуждались в таких церемониях и законах, наставлявших их на путь истинной морали. Но после падения еврейского царства эти опоры больше не были необходимыми или достаточными для сохранения истинной веры. Язык евреев и сам народ утратили былую благодать и красоту (гл. 7).

Спиноза пребывал в подвешенном состоянии между изгнавшей его еврейской общиной и христианским сообществом, в которое он так никогда и не вошел. Посмертное издание его сочинений, собранных его христианами почитателями, включало в себя знаменитую «Этику», которая подтвердила его репутацию атеиста, хотя слово «Бог» и присутствует на каждой ее странице (это всегда *Deus sive Natura*, «Бог, или Природа», и Спиноза на самом деле имел в виду последнее). Он также оставил после себя

почти полностью завершённый «Свод еврейской грамматики», которую он пытался свести к набору «геометрических» положений, как и в других своих формальных трактатах, чтобы продемонстрировать, что древнееврейский язык был более упорядоченным и правильным, чем считали ученые. Поистине философ-отшельник, человек без семьи и церкви, Спиноза был слишком радикален для своего времени, как, впрочем, и для века Просвещения. После смерти его отвергли не только «прогрессивные» христиане, подобные Бейлю, но и «прогрессивные» евреи, такие, как Оробио де Кастро⁹. Христиане начали признавать его крупным философом только в XIX веке; иудеи же отменили приговор об его отлучении в Палестине лишь в 1932 году (3).

Подобно Спинозе, Саббатай Цви был отлучен раввинами большой еврейской общины, но во всех других отношениях он принадлежал совершенно иному миру (4). Рожденный в купеческой семье Смирны в субботу (отсюда и его имя), он был предназначен для раввината. Он получил подобающее образование, но не имел литературного дарования; Саббатай Цви не писал трактатов, и даже суждений по поводу положений талмудического права. Он составил лишь краткие глоссы к своему экземпляру каббалистического «Захара», которые, по мнению величайших исследователей иудейского мистицизма, «немного стоили». Только харизма делала его необычным. Он отличался почти царственным достоинством в своем облике и одеянии, но был естественным в общении с разными людьми, а порой оказывался охваченным приступами маниакального экстаза, во время которых совершал много странных поступков и нарушал многие ортодоксальные традиции. Некоторые из его эксцессов были безвредными, например заключение брака с Торой под свадебным покровом; другие, подобные произвольным определениям дат главных праздников, были более серьезными. Из-за таких скандалов в 1663 году раввины Иерусалима отлучили его. Однако он имел последователей в Пале-

стине, принявших его нововведения и веривших, что его «озарения» были вдохновлены свыше. Один из них, Натан из Газы, стал известным пророком этой группы в мае 1665 года, убедив Саббатая, что тот на самом деле являлся мессией. Предшествуемый Натаном, Саббатай триумфально вернулся в Смирну, где в декабре 1665 года получил контроль над еврейской общиной. Он реорганизовал литургический календарь, отмечая Субботу в понедельник; неоднократно произносил Невыразимое имя Господа на публике; он назначил по крайней мере двадцать одного царя, во главе с двумя его братьями. Его правление в Смирне сопровождалось появлением более 200 пророков обоих полов, возглавлявшихся некоторыми из его палестинских последователей, его собственной женой и даже дочерью его самого непримиримого местного врага (вскоре обратившегося и ставшего царем Иеровоамом).

Появление месии впечатлило и встревожило окружающих. Саббатай отправился в Стамбул, как раз в тот момент, когда правительство султана послало в Смирну приказ о его аресте. Он был захвачен в Дарданеллах и подвергся семимесячному тюремному заключению, в то время как противоречивые слухи и ожидания распространились по всему еврейскому миру от Йемена до Украины. Мессия имел много посетителей и сохранял свой царственный облик в тюрьме. Посланцы польских раввинов узнали, что здесь, но нигде более, преследования евреев будут отменены. Авантюра Саббатая закончилась не трагедией, а фарсом, когда султан при личной встрече предложил ему выбор между облачением головы в турбан или отсечением ее. Саббатай обратился в мусульманство. В послании к брату в Смирну он требовал: «Оставь меня, ибо Господь сделал меня турком. Твой брат Мухаммед *kapici bashi oturak*».

Тем не менее карьера Саббатая и даже его влияние не закончились с его отступничеством. Натан из Газы продолжал объяснять таинственную миссию месии, который должен был претерпеть непредвиденные унижения; и ряд

сторонников остался верен ему. Самого Саббатая охватывали то маниакальные настроения, когда он посетил поэта-дервиша в Стамбуле и проповедовал ислам в письмах, написанных на испанском языке и на иврите, где называл себя «повелителем истины и веры, турком и мусульманином», — то депрессии, во время которых он возвращался к мистическому иудаизму. Постоянно циркулировавшие вокруг него слухи вынудили султана сослать его в 1673 году в Грецию. Саббатай же по-прежнему пытался соединить в себе иудея и мусульманина, подписываясь как «помазанник Бога Израиля и Иудеи, Саббатай Мухаммед Цви», хотя в последнем письме подпись иная: «мессия Бога Израиля и Иудеи». Вскоре после его смерти, в 1685 году, в недрах крупнейшей еврейской общины зародилась организованная секта последователей Саббатая, исповедовавших ислам, но втайне придерживавшихся иудейского культа. Эти сектанты жили в Салониках до 1925 года, когда они предпочли репатриацию в Турцию, а большая часть их архивов попала в Иерусалим: в конце концов их тела достались исламу, а бумаги — иудаизму.

Не все выдающиеся евреи XVII века были изгнаны из общин. В некоторых отношениях карьера полемиста — маррана Фернандо (Исаака) Кардосо (1604—1683) была так же важна и примечательна, как и жизненный путь Спинозы или Цви. В 1648 году, когда Спиноза был еще студентом, готовившимся к раввинату, а Саббатай Цви еще не покидал Смирны, Фернандо Кардосо — периодически читавший лекции по философии в Вальядолиде, врач в Мадриде, поэт, автор трактата о горе Везувий, надгробной речи в память Лопе де Вега¹⁰ и медицинских трудов о достоинствах чистой воды и о перемежающейся лихорадке, — тайно покинул Мадрид и оказался в Венеции, где стал обрезанным евреем и нарек себя Исааком. К 1652 году он переехал в Верону, где до самой смерти был врачом еврейской общины. В старости он издал два больших трактата: первую на протяжении более чем сто-

летия работу о европейской философии, написанную верующим иудеем, «*Philosophia Libera*» (Венеция, 1673), и наиболее детальную и популярную апологию иудаизма, которая когда-либо появлялась: «*Las excelencias de los Hebreos*»¹¹ (Амстердам, 1679) (5).

Оба периода жизни Кардосо были полны культурной двойственности и парадоксов, свойственных испанским «новым христианам». В Мадриде Фернандо написал сонет, приукрашая труд автора трактата о менструации еврейских мужчин (Кардосо также лечил его от геморроя); он восхвалял Лопе де Вегу, обыкновенного антисемита, присутствовавшего на одной из лекций Кардосо перед самой смертью. Но тщательный анализ мадридских публикаций показывает, что Фернандо никогда не цитировал Нового Завета за исключением тех случаев, когда ему надо было показать, что евреи, давшие распятому Христу вино с миррой, не были мучителями, но проявили милосердие и сочувствие. С другой стороны, итальянский еврей Исаак по-прежнему был полон христианской учености, когда создавал две свои последние работы. Его «свободная философия» проникнута причудливым атомизмом; хотя он знал и цитировал «*Диалоги*» Галилея, Кардосо оставался антикоперниканцем. Многие из тех, на кого он ссылался в «*Excelencias*» как на авторитеты, были язычниками, отцами христианской церкви или современными ему испанскими хронистами и историками. Еврейские источники всегда цитировались им на испанском языке, за исключением библейских текстов. «Нет реальных свидетельств того, — говорит его биограф, — что он имел возможность, в лучшем случае рудиментарную, читать постбиблейские еврейские тексты на языке оригинала». Чтобы продемонстрировать еще большую противоречивость биографии Фернандо/Исаака, нужно упомянуть, что у него был младший брат, Мигель, сопровождавший его в Италию в 1648 году и назвавшийся Авраамом. Если старший брат, назвавшийся именем сына, был оседлым человеком, младший брат символизировал еврея диаспоры,

переезжая в Ливорно, в Египет, в Триполи и назад в Ливорно (где он был отлучен в 1676 г.), и наконец, в Османскую империю. Авраам стал ревностным поклонником Саббатай Цви, вплоть до 1668 года пытавшегося заставить Исаака поверить в мессию-отступника. Исаак отомстил за себя, вставив полную циничных деталей историю приключений Саббатай в заключение к «*Philosophia Libera*»; однако осознав, что Саббатай и без того дает слишком много оружия христианам, он опустил эту историю в «*Excelencias*».

Саббатай Цви, возможно, был евреем-ашкенази¹², в то время как Спиноза и Кардосо были сефардами. Многие важные черты истории иудаизма в Европе раннего Нового времени связаны с историей сефардов, а не с историей гораздо более многочисленных ашкенази, начиная с болезненных, драматических и загадочных событий на Иберийском полуострове в 1490-е годы. Когда Фердинанд и Изабелла¹³, упоенные своим военным триумфом над маврами, приказали изгнать всех иудеев в 1492 году, в их королевствах жило приблизительно 400 тыс. ранее обращенных евреев (*conversos*, или «новых христиан») и 200 тыс. иудеев среди 6 млн. подданных. Во время этого кризиса еще около 50 тыс. евреев, включая нескольких раввинов, стали христианами. Из эмигрантов большинство перебралось в Португалию, где они поглотили небольшую (около 20 тыс. человек) местную еврейскую общину и стали важной составляющей королевства с населением менее 2 млн. человек. Хотя Испания основала свою знаменитую инквизицию, занимавшуюся обращенными евреями, в 1478 году, в Португалии полностью сформировавшаяся инквизиция не было вплоть до 1547 года — она возникла спустя полвека после драматического по своему масштабу насильственного крещения всех португальских евреев в 1497 году. Однако после своего основания португальская инквизиция оказалась более усердной гонительницей наследников этих насильственно обращенных бывших иудеев, чем ее более известный испанский

прототип. История евреев-сефардов в 1500–1800 годах представляет собой историю постепенной и чрезвычайно мучительной ассимиляции в сочетании со всеобъемлющей дискриминацией и постоянными гонениями на Иберийском полуострове, а также историю многочисленной диаспоры, рассеявшей по всему Средиземноморью, а впоследствии и по Северной Европе тех, кто хотел остаться иудеем (6).

Многие иберийские сефарды осели в относительно веротерпимой Османской империи, где они распространили ладино (испанский диалект в сочетании с еврейским шрифтом) по всему восточному Средиземноморью. Величайшим скептиком в Смирне времен Саббатая Цви был сефард из Португалии, а единственными, кто осмелился высмеять его, оказались два брата-сефарда, живших в Италии и еще до его отступничества сочинивших саркастические стихи, а впоследствии — издевательскую по отношению к Саббатаю пародию на погребальную службу. С другой стороны, сефард Авраам Кардосо, живший тогда в Триполи, был одним из главных пророков Цви, а секта последователей Саббатая в конце концов укоренилась в еврейской общине Салоник, говорившей на ладино. О возможностях, предоставлявшихся иберийским сефардам в османском мире, свидетельствует знаменитая история донны Грасии Мендес и ее племянника Иосифа Нази, эмигрировавших из Лиссабона в Антверпен в 1536 году, затем перебравшихся в Италию, где они объявили себя иудеями и поддержали знаменитое издание Библии на древнееврейском языке. После 1553 года они наконец поселились в Иерусалиме, где она помогла создать один из первых крупных банков XVI века, а он стал влиятельным политическим советником Османской империи и закончил свою карьеру в качестве правителя Наксоса и Семи островов, финансировавшего еврейские поселения в Палестине и в целом ведшего жизнь, достойную героя «Тысячи и одной ночи» (7).

Хотя Османская империя была по-настоящему гостеприимной, наиболее важным аспектом истории диаспо-

ры сефардов в 1490–1550 годах была масштабная аккумуляция евреев в ренессансной Италии. Эта ассимиляция приобретала примечательные формы. Встречались экзотические персонажи, подобные Давиду Ребени, отправившемуся на официальную аудиенцию к папе Клименту VII¹⁴ в 1525 году верхом на белой лошади в сопровождении эскорта из десяти евреев и вернувшемуся с рекомендательными письмами ко многим христианским королям. Вооруженный ими, в 1528 году он посетил Португалию, но впоследствии, в 1541 году, был заключен в тюрьму по приказу императора Карла V и умер в Кастилии на *auto da fé*. С другой стороны, 80 евреев получили степени в области медицины и философии, присужденные им Падуанским университетом в 1517–1619 годах. Следует также упомянуть, что женщины-еврейки в Италии XVI века, в отличие от мужчин, порой получали такие небиблейские имена, как Лаура, Империя, Диаманте, и даже имена языческих богинь — Дианы и Помоны. Но самое серьезное влияние, пожалуй, еврей-сефарды в ренессансной Италии оказали в области идей. Одно важное направление, основанное на учении Фичино¹⁵ о неоплатонической любви, развилось под воздействием еврейских комментариев на Песнь Песней, например, комментария Иоанна Алеманно 1490-х годов, а кульминацией его являются знаменитые «*Dialoghi d'Amore*»¹⁶, написанные сефардом — врачом и философом из Неаполя Иудой Абрабанелем (или Леоне Эбрео)¹⁷ и опубликованные в 1535 году. Другое течение, возможно, даже более важное для ренессансной мысли, было представлено предпринятой Пико делла Мирандола¹⁸ и его многочисленными последователями попыткой христианизировать Каббалу. Хотя тезис Пико о том, что «никакая наука не может сильнее убедить нас в божественности Христа, чем магия и каббала», и был осужден в Риме в 1490 году, христианский каббализм продолжал процветать в начале XVI века. Знаменитый немецкий ученик Пико, Иоганн Рейхлин¹⁹, первый христианин по рождению, кто составил грамматику древ-

нееврейского языка, посвятил свой трактат «*De Arte Kabbalistica*»²⁰ папе Льву X²¹ в 1517 году, объясняя темные места в тексте Писания каббалистической экзегезой: известный французский визионер Гийом Постель²² перевел «*Зохар*» на латынь (издан в 1558 г. в Мантуе). Влиятельные лидеры протестантского движения враждебно относились к этому течению, как и контрреформационное папство; но слабые его следы сохранялись вплоть до 1677 года, когда немецкий розенкрейцер издал «*Kabbala Denudata*»²³ (8).

Взаимный обмен между евреями и христианами в ренессансной Италии можно также усмотреть и в истории книгопечатания. В 1477 году еврей-печатник в Неаполе опубликовал первое критическое издание «*Божественной Комедии*» Данте. Италия была также и первым центром еврейской печати: из приблизительно 150 известных еврейских инкунабул более двух третей были изданы в Италии, в основном семьей Сончино. Крупнейшая еврейская типография в Италии управлялась христианином по рождению, Даниелем Бомбергом из Венеции (1516–1548), чьим главным конкурентом был другой венецианец-христианин. Кульминацией в развитии этого течения стал первый полный перевод Библии на испанский язык, изданный в двух практически идентичных версиях в Ферраре. Первая версия, датированная 1553 годом, была посвящена герцогу Феррарскому, отпечатана Дуарте Пинелем и издана для Херонимо де Варгаса. На другой версии значится еврейская дата; она была посвящена донне Грасии Мендес, отпечатана Авраамом Уске и издана для Йомтоб Атиаса (еврейские имена Пинеля и Варгаса) (9).

Тем не менее множество признаков указывает на то, что иудео-христианское сближение в ренессансной Италии в это время резко оборвалось. Великий инквизитор — реакционер кардинал Карафа²⁴ запретил в 1553 году издание Талмуда, покончив с надеждами христианских каббалистов в Италии и породив костры из еврейских книг в нескольких итальянских городах. Став папой Пав-

лом IV, в 1555 году Карафа организовал судебное убийство 24 крещеных *марранов* в Анконе, загнал крупную еврейскую колонию в Риме в гетто; в 1555 году он создал гетто и в других папских городах — Анконе и Болонье, начав движение, постепенно распространившееся по прочим итальянским городам в 1570—1640 годах. В контрреформационной Италии евреи больше не могли избежать наказания за преступления, обратившись в христианство; вероучительная же литература достигла беспрецедентного количества — и возымела определенный успех, если мы можем доверять цифрам: в Риме в 1634—1790 годах было обращено 2430 евреев. Однако итальянские данные в целом рисуют не вполне мрачную картину. Венеция продолжала терпимо относиться к *марранам* (Исаак Кардосо посвятил свою «*Philosophia Libera*»²⁵ венецианским магистратам), а великие герцоги Тосканские²⁶ провозгласили в 1593 году Ливорно свободным портом, чьи жители были неподсудны инквизиции, а евреи никогда не загонялись в гетто (к 1790 г. еврейское население Ливорно сравнялось с показателями Рима и Венеции). Но контрреформационная Италия постепенно теряла свое неоспоримое лидерство как центр притяжения диаспоры *марранов* в христианской Европе (10).

После 1600 года первенство переходит к двум новым колониям сефардов в протестантской Северной Европе: Амстердаму и Гамбургу. Подобно Ливорно, они были «свободными» поселениями без гетто и, конечно, без инквизиции. Но свобода евреев в протестантском мире была далека от абсолютной. Прежде чем даровать официальную терпимость евреям в 1611 году, Гамбург запросил совета от четырех теологических факультетов лютеранских университетов, которые одобрили идею создания еврейских поселений, «при условии, что они [евреи] будут жить спокойно и не бросаться в глаза» (один из факультетов добавил, что евреям должно быть запрещено обрезать христиан или нанимать слуг-христиан): гамбургские евреи до 1650 года не могли публично отправлять свой

культ. Обитатели амстердамской колонии были изначально арестованы по подозрению в тайной приверженности к католицизму, но им вскоре были предоставлены более значительные привилегии, чем в Гамбурге. Это поселение стало «голландским Иерусалимом». Символично, что его первый раввин был изгнан из Венеции, чью общину амстердамские евреи вскоре превзошли в интеллектуальном рвении. К 1612 году евреи-сефарды уже публиковали книги на испанском языке, и на протяжении XVII и XVIII веков с амстердамских печатных станков сошло несколько сотен изданий *мафранов*. Амстердам стал центром еврейской рационалистической ереси во времена Уриэля д'Акосты и Спинозы; он был также родиной первой еврейской газеты, «*Gazeta de Amsterdam*» (1675–1690), двух еврейских литературных обществ, «*Academia de los Sitibundos*» («Жаждающие», 1676) и более знаменитой «*Academia de los Floridos*»²⁷ (1685). Евреи внесли заметный вклад в подъем торговли Гамбурга и Амстердама. Более сорока португальских сефардов (практически все взрослое мужское население колонии) имели доли в банке Гамбурга при его основании в 1619 году; амстердамские «португальцы» столь же активно участвовали в деятельности обменного банка этого города, где они составляли 106 вкладчиков из 1202 к 1620 году и 265 из 2031 к 1661 году. Амстердамские сефарды были активны и на бирже. Один из них в 1688 году опубликовал классическое описание спекуляций с акциями под удачным заглавием «*Заблуждение заблуждений*». Они даже стали рабовладельцами в далекой голландской Гвиане, где в 1685 году построили красивую синагогу в Саванне (11).

Несмотря на свое экономическое процветание, амстердамские сефарды не были настолько социально и интеллектуально ассимилированными, как их предки в ренессансной Италии. Они не издавали литургических книг на голландском языке до конца XVIII века и нечасто общались с приютившей их общиной вне сферы коммерческой деятельности. Их интеллектуальные достижения, в

отличие от коммерческих приемов, плохо сочетались с традиционной христианской мыслью XVII века. Когда Менассия бен-Израел в 1650 году начал свою пропагандистскую войну за разрешение евреям вернуться в кромвелевскую Англию, он говорил, что Англия, название которой в средневековой еврейской литературе означало «конец Земли», должна принять евреев, чтобы исполнить пророчество Второзакония (28: 64) о том, что рассеяние евреев будет всеобщим, «от одного края земли до другого», и подготовить путь Мессии. Даже превзошедшему его ученику, Спинозе, картезианцу-рационалисту, не хватало формальной подготовки Декарта²⁸ в математике. «Доверие Спинозы к крипто-математическим рассуждениям в его онтологии основывается на факте, что он, в отличие от великих христиан Декарта, Лейбница²⁹ и Ньютона, не имел способностей в этой области. Его доверие к геометрическим рассуждениям — мистического порядка». Голландский Иерусалим не породил ни одного еврея-математика, естествоиспытателя, а следовательно, ни одного влиятельного мыслителя раннего Нового времени (12).

В католическом Средиземноморье, например в Венеции, иберийские сефарды зачастую оказывались позднейшими пришельцами, создававшими свои общины рядом с уже осевшими здесь немецкими ашкенази; но на протестантском севере, в Амстердаме, а позднее в Лондоне, сефарды были первыми еврейскими поселенцами. Хотя и сефарды, и ашкенази использовали древнееврейский язык в качестве литургического, в повседневной жизни они говорили на разных языках, имели разные манеры и обычаи, всегда ходили в разные синагоги и редко вступали в браки между собой. В Венеции они даже жили в разных гетто. Сефарды, прибывшие из стран, где большая часть евреев подверглась христианскому крещению (в Испании — после 1391 или 1492 г., в Португалии — после 1497 г.), были уже частично ассимилированы христианским сообществом, из которого ашкенази продолжали быть исключенными. Таким образом, в истории Евро-

пы раннего Нового времени сефарды всегда оказывались первыми «модернистами»: они быстрее выучили латынь, раньше стали курить табак, первыми приняли «западные» стандарты украшения синагог. Более того, сефарды обычно были богаче, чем ашкенази, по крайней мере в протестантской Европе. В 1744 году каждый из 3000 амстердамских сефардов платил в среднем налог в 6 гульденов; христианское же большинство — 1,63 гульдена, а 10 тыс. ашкенази — в среднем лишь 0,32 гульдена. Понятно, почему голландский сефард XVIII века Исаак де Пинто заявлял, что антисемитские замечания Вольтера применимы к ашкенази, но не к его народу. Даже провозгласившая эгалитаризм Французская революция предоставила полные гражданские права евреям-сефардам из Бордо на целый год раньше, чем ашкенази Эльзаса и Лотарингии (13).

Равным образом важно признать, что во всем христианском мире раннего Нового времени под «еврейством» понималась именно эта смесь сефардов и ашкенази. В Венеции или Амстердаме перед лицом христиан обе общины находились в рамках одной правовой системы, за редкими исключениями. Обе общины подверглись влиянию одних и тех же течений еврейской мысли. Волнение, порожденное мессианством Саббатая Цви, показывает, как все евреи могли быть затронуты одними и теми же событиями. В Гамбурге Глюкль из Гамельна³⁰ описывала, как ашкенази прибежали в синагогу сефардов, чтобы услышать великие новости и увидеть молодого португальца, перепоясанного зеленым шелковым поясом, «цветом Саббатая Цви». Крепкоголовые купцы, сефарды и ашкенази, приготовились отплыть в Святую землю, подобно тестю Глюкли, три года державшему наготове в Гамбурге две огромные бочки с заготовленным продовольствием и одеждой. Но Гамбург был также и родиной безработного раввина Якоба Саспортаса, позднее составившего самое осуждаемое из всех еврейских повествований о ложном мессии, «*Quissir Sisiath Nobel Sevi*» (впервые опубли-

ликовано в Амстердаме в 1737 г., но запрещено конгрегацией сефардов этого города). Его сын тщательно скрывал тот факт, что даже Саспортас, прочитавший в сентябре 1666 года весьма непопулярную проповедь, нападавшую на Саббатая, «который желает основать новую религию, подобно Иисусу», ранее в том же году поверил в подлинность мессии. К марту 1666 года торжественная молитва за нового Царя Израиля была включена в обычный канон субботней службы, принятый у сефардов. Бывший *марфан* поспешно опубликовал в Гамбурге свои субботние проповеди в августе 1666 года под провокационным заголовком «*Fin de los Dias*»³¹; весь тираж был конфискован португальскими старейшинами, которые предполагали сохранять его «до тех пор, пока не наступит возделенное время, которое Господь может приблизить». Под влиянием новых сообщений о мессии община гамбургских ашкенази уладила свой конфликт с общиной сефардов из пригорода Альтоны, касавшийся их общего кладбища, добавив к официальному документу, засвидетельствованному перед христианскими властями, тайный пункт, где говорилось, что, если воздаяние наступит прежде, чем Гамбург выплатит свой долг Альтоне полностью, остаток будет отдан на восстановление Храма. Даже еврей-ашкенази из Гамбурга, томившийся в тюрьме Осло в 1666 году, получил от своих друзей четыре письма на идиш, в которых сообщались великие новости. В немногих городах документы сохранились столь же хорошо, как в Гамбурге, и ни один эпизод еврейской истории раннего Нового времени не проливает столь яркий свет на поведение сефардов и ашкенази. Кроме того, подобные свидетельства показывают, сколь много общего было у обоих ответвлений иудаизма, главным образом в собственном религиозном контексте (14).

Если мы обратим внимание на историю ашкенази после 1500 года, то вступим в совершенно иной мир. Его географические рамки определялись не диаспорой, но лозунгом *drang nach Osten*. Доминирующим мотивом в исто-

рии ашкенази является сочетание изгнания из центральной Германии в XVI веке, в основном под влиянием лютеранской Реформации, и открытого покровительства, предложенного им правителями Речи Посполитой, начиная с Сигизмунда I (1507–1548) и заканчивая Владиславом IV (1632–1648)³². После 1500 года центр тяжести мира ашкенази переместился из Германии в Польшу и оставался там вплоть до эпохи нацизма. Размер еврейских поселений в Речи Посполитой был оценен Сало Бароном, который насчитал лишь около 30 тыс. евреев среди 5 млн. жителей королевства в 1500 году. К 1576 году число евреев в раздвинувшем свои границы государстве с общим населением в 7,5 млн. человек возросло до 150 тыс. человек. К 1648 году показатель увеличился до уровня 450 тыс. евреев в еще более расширившемся государстве с 10 млн. жителей: доля евреев во всем населении Речи Посполитой, 4,5%, была гораздо большей, чем в какой-либо стране христианского мира после 1497 года. После казацких погромов к 1660 году численность ашкенази упала до 350 тыс. человек; но ко времени первой общей переписи польского населения в 1764 году здесь насчитывалось приблизительно 750 тыс. евреев среди 11,4 млн. жителей (6,6%). В середине XVIII века в Речи Посполитой жило в два раза больше евреев, чем в Австро-Венгрии и в Священной Римской империи вместе взятых, и приблизительно в восемь раз больше, чем в атлантических государствах — Голландии, Франции и Англии (15).

Заслуживают внимания и два других аспекта истории ашкенази в Речи Посполитой после 1500 года. Во-первых, эти многочисленные еврейские переселенцы не концентрировались в городских гетто западной Польши. Такие города, как Краков или Познань, имели значительные еврейские общины, которые численно выросли после 1500 года: познаньские евреи занимали 49 домов в 1530 году и 138 к 1618 году. Но новая польская столица, Варшава, долгое время сохраняла королевскую привилегию *de non tolerandis judeis*³³, и в любом случае, большая часть восточ-

ноевропейских евреев перебралась в Великое Княжество Литовское. И даже здесь большинство из них расселилось не в немногочисленных крупных городах, хотя литовская столица Вильно к 1573 году имела синагогу, а в 1645 году насчитывала 2600 евреев среди 15 тыс. своих жителей. В Литве евреи селились вдоль «подвижной границы» на юго-востоке, особенно после заключения в 1569 году вечной унии с Польшей. В далеких восточных княжествах Бреславльском и Киевском в 1569 году отмечено лишь две еврейские общины, но к 1648 году их стало 50 (32 350 евреев). В таких белорусских городах, как Смоленск, расположенный дальше к северу, еврейские поселения появились вскоре после польской военной оккупации, и позднее оказались под серьезной угрозой в ходе контрнаступления русских. Ашкенази в этих регионах были окружены не польскими католиками, но православными рутенами и украинцами. Дальше лежали земли казаков, восставших в 1648 году против своих польских сюзеренов; начавшаяся кровавая война стоила Речи Посполитой ее украинских провинций, а польскому еврейству — почти трети своего народа (16).

Другим важным аспектом истории восточноевропейских ашкенази после 1500 года является то, что они в гораздо большей степени оставались чужаками в Речи Посполитой, чем их собратья-сефарды в Западной Европе и даже ашкенази в Германии. Вне зависимости от того, жили ли эти евреи среди католиков или православных крестьян, их культурное взаимодействие с соседями было минимальным. Их язык — идиш — оставался почти незатронутым польскими или украинскими заимствованиями, за исключением немногочисленных технических терминов, касавшихся судебной процедуры или других официальных действий. Поскольку они не испытали воздействия лютеровских языковых реформ, их смесь старогерманской лексики и древнееврейских религиозно-философских терминов все дальше и дальше отходила от разговорного немецкого языка Империи. Другое проявление изо-

ляции заключалось в том, что польские евреи, как представляется, были чрезвычайно плохо информированы относительно богатой событиями и сложной истории протестантской Реформации в Польше XVI века, в отличие от раввинов Франкфурта или Праги. Нужно также иметь в виду, что в Речи Посполитой на евреев оказывалось совсем незначительное давление с целью обратить их в христианство, так что обращение в иудаизм или отречение от него были очень редкими. В ходе формального диспута с христианами представитель евреев утверждал, что «ни один еврей не изменил своей вере по убеждению. Евреи обращаются в христианство из-за стремлений к удовольствиям, из-за страсти к красивым женщинам или для того, чтобы освободиться от долгов». Примечательно, что он не признавал возможности обращения из страха или по принуждению (17).

Тем не менее существовали пределы терпимости по отношению к польским ашкенази со стороны католических властей и соседей. История евреев в Речи Посполитой полна упоминаний о «кровавой метке», то есть обвинений в том, что евреи убивают христианских детей в ритуальных целях. Подобные наветы стали редкостью в Западной Европе после 1500 года, и почти все протестантские лидеры согласились с ренессансными папами, считавшими, что кровавая метка — смешной миф. В Польше несколько королевских декретов даровали полную правовую защиту евреям, обвиненным в ритуальном убийстве христиан; если обвинитель не мог представить в качестве свидетелей преступления трех христиан и трех евреев, он сам должен был быть казнен. Однако в 1598 году польский иезуит составил список из не менее чем 34 ритуальных убийств и 14 осквернений гостии, совершенных польскими евреями, причем почти все случаи были недавними. И тем не менее открытых взрывов насилия по отношению к польским евреям до 1648 года было немного. Восстание в Кракове в 1637 году, когда семь евреев было убито (а 34 обратились в христианство, чтобы

спасти свои жизни), долгое время отмечалось особым днем траура из-за его необычной жестокости. Евреи Речи Посполитой постоянно были настороже, пытаясь избежать любых провокаций со стороны христианских соседей. И если Исаак Кардосо опубликовал в 1679 году на Западе «*Excelencias de los Hebreos*», то величайшая апология иудаизма, созданная в Польше и завершенная в 1595 году, впервые появилась в печати только в 1681 году в одном переплете с опровержением сочинения Кардосо, написанным одним баварским католиком. В обширной Речи Посполитой евреи последовательно защищались монархами, но сама королевская власть была слабой по западноевропейским стандартам; вследствие этого евреи все более отдалялись от христиан, чтобы уменьшить собственную уязвимость. Один из мелких парадоксов истории евреев в Европе раннего Нового времени состоит в том, что большая часть живших там евреев почти не участвовала в осмысленном взаимодействии евреев и христиан (18).

Приняв во внимание численное преобладание ашкенази над сефардами, не стоит удивляться тому, что оба важных сдвига в иудаизме XVIII века произошли среди первых — один в Германии, другой в Польше. Польский сдвиг был чисто религиозным феноменом и выразился в появлении и быстром росте современного хасидизма. Польское еврейство, столь сильно пострадавшее от казачьих погромов 1648–1655 годов, было, по понятным причинам, глубоко затронуто явлением ложного мессии в 1666 году, особенно в юго-восточных провинциях, опустошенных в 1648 году. Этот регион в конце концов породил и собственного ложного мессию, коварного Якоба Франки³⁴, использовавшего свою харизматическую силу, чтобы убедить приблизительно 2000 евреев вслед за ним добровольно принять христианское крещение около 1760 года. Совсем другой тип еврейского мистицизма зародился в соседней Галиции приблизительно в 1750 году, когда небольшая группа антимессианских каббалистов удалилась в *Клаус в Бродах*, чтобы учиться и молиться, как «еврейские янсенисты». Более

важным, чем оба этих течения, был «еврейский методизм» «Уэлси из ашкенази», Баала-Шем Това (1700—1760)³⁵ и его учеников, *цадики*. Их быстрый успех объясняет Гершон Шолем: «Первые 50 лет истории хасидизма [1760—1810], его поистине героический период, характеризуются тем духом энтузиазма, который выражался и одновременно оправдывал себя путем подчеркивания имманентного присутствия Бога во всем, что существует. Но этот энтузиазм не был основан на хилиастических ожиданиях. В этом и содержится объяснение того факта, что, когда он вступал в конфликт с трезвым и слегка приземленным духом раввинской ортодоксии, воплощенной в ее литовской ветви, он завоевывал все новых последователей».

Поскольку ранний хасидизм был основан мирянином, не имевшим образования раввина, и возглавлялся учениками, которые избегали ученых изысканий в отношении Торы, они не могли не столкнуться с традиционным руководством раввинов, возглавлявшихся Илией Гаоном³⁶ в Вильне. Открытый конфликт разразился в 1772 году, когда Гаон отлучил и изгнал глав виленских хасидов за то, что они вставляли в свои молитвы слова на идиш и публично делали двойное сальто. Гаон распознал ряд сильных сторон движения — его склонность к формулированию кратких эпиграмм и афоризмов на идиш и его антиинтеллектуальный энтузиазм. Так началась борьба, закончившаяся в 1804 году, когда правительство Российской империи (ничем другим не прославившееся в истории терпимости по отношению к евреям) лишило раввинат права изгонять религиозных диссидентов. Хасиды, со своей стороны, вскоре превратились в секту наследственных харизматических *цадики*. Их главным недостатком было полное отсутствие свежих религиозных идей или теорий мистического познания даже среди первого поколения святых мистиков. Такой тонкий и в целом благожелательный критик, как Шолем, отмечал, что во всех остальных формах еврейского мистицизма «всегда было возможно определить образец, по которому строилась его

духовная структура; но в случае с хасидами мы не можем этого сделать». Однако примечательные достижения этого первого поколения мистиков и авторов эпитаграмм смогли поставить хасидов на один уровень с другими течениями иудаизма XVIII века. В конце концов они вдохновили нобелевского лауреата (19).

Принимая во внимание масштаб ассимиляции сефардов в Голландии и Англии, нужно отметить, что наиболее важные движения в пользу принятия евреев в «языческое» общество в эпоху Просвещения имели место не в странах Атлантики, но в Германии. За исключением продолжительных, но практически безуспешных усилий английских сефардов по вступлению в масонские ложи, до эпохи Французской революции в столицах Просвещения не было серьезной аккультурации евреев. Британские вольные каменщики пришли к формулировке Шотландского обряда, который исключал иудеев; британский парламент быстро отверг «еврейский билль» 1753 года, который позволял нескольким богатым эмигрантам-сефардам натурализоваться при посредстве частных парламентских актов. Во Франции несколько молодых евреев-«вольнодумцев» в Париже содержали любовниц-«язычниц», а один молодой сефард сражался на дуэли с французом — полицейским инспектором. Но глава французских философов Вольтер высмеивал иудаизм как еще более грубую форму суеверия, чем христианство, и большинство его коллег соглашались с ним (20).

Крупный прорыв в отношениях евреев и язычников в Европе XVIII века произошел в Берлине во времена Моисея Мендельсона (1729—1786)³⁷. В течение тридцати лет этому замечательному человеку удавалось полноценно участвовать в интеллектуальной жизни прусской столицы, оставаясь в то же время иудеем и искусно избегая как разрыва с раввинами, так и попыток обратить его в христианство или в деизм. Его жизнь придала новый смысл старому еврейскому высказыванию: «От Моисея до Моисея [Маймонида]³⁸ не было ни одного подобного Моисею».

Он в течение всей жизни поддерживал дружеские отношения с Лессингом, который, очевидно, использовал его в качестве образца для «*Натана Мудрого*». Мендельсон приобрел известность как литератор, выиграв в 1763 году состязание в составлении эссе, объявленное Берлинской Королевской Академией, обойдя никому не известного юношу по фамилии Кант, и подкрепил свою славу диалогом «*Phädon*» (1767), защищавшим бессмертие души. Главный труд последних лет его жизни — немецкий перевод Торы, который наконец вышел в свет в 1782 году. За ним в 1783 году последовал трактат «*Иерусалим, или О религиозной власти и иудаизме*». Мендельсон оставался частью немецкого *Aufklärung*³⁹, поклонником философии Лейбница и Вольфа, не доверявшим французским *philosophes* из-за их поверхностности и говорившим в 1780-е годы, что он слишком стар, чтобы понимать Канта. Его усилия по привлечению внимания немецких язычников к «просвещенному» еврейству имели гораздо больший успех, чем старания донести до евреев мудрость язычников (21).

Мендельсон был не первым и не единственным «просвещенным» ашкенази; подобно Спинозе, он имел менее известных предшественников и современников. Два немецких раввина, старше его лет на тридцать, обладали всесторонними познаниями в области современных им достижений язычников в естественных науках и философском рационализме. Мендельсон начал носить парик в 1759 году, двадцать лет спустя после того, как другой берлинский еврей вызвал крупный скандал, появившись в синагоге в парике и без бороды. (Мендельсон предпочитал носить небольшую, аккуратно подстриженную бородку.) В 1758 году Мендельсон попытался выпускать периодический журнал на иврите, но сразу же бросил это занятие; успешное издание на иврите было основано в 1783 году, издательство было перенесено в Берлин в тот год, когда умер Мендельсон, и журнал выходил до 1811 года. Один из современников Мендельсона, амстердамский раввин, жаловался в 1772 году, что и ашкенази, и сефарды

бреются, посещают театр и оперу, отправляют своих сыновей в университеты и в целом ведут распутную жизнь. Но не только мужчины-ашкенази принимали моду XVIII века. Почти столь же важными, что и Мендельсон, но гораздо более колоритными были еврейские женщины — хозяйки светских салонов в Берлине 1790-х годов. Нарушая привычную социальную логику, которая делает женщин главными хранительницами традиции, берлинские еврейки легче входили в общество язычников, отчасти и потому, что им не надо было забывать науку Торы. Самая известная из дочерей Мендельсона, в восемнадцать лет вышедшая замуж за богатого еврейского юношу, сделала блестящую светскую карьеру. В конце концов она оставила своего мужа ради чешского интеллектуала и, будучи в Париже, обратилась в католицизм, чтобы выйти замуж за своего любовника. Три из пяти ее сестер обратились в лютеранство; лучшая ее подруга, *salonière*⁴⁰ Генриетта Герц, также обратилась в католицизм. Таковы были социальные приобретения и религиозные потери еврейской эмансипации (22).

К концу XVIII века мир европейского еврейства все еще включал в себя крайности. В самом деле, между энтузиазмом кувыркающихся *цади́ков* и элегантностью модных салонов Вены и Берлина, где христиане — дворяне и интеллектуалы — встречались под бдительным взором еврейских хозяек, расстояние огромно. Кажется, что непроходимая пропасть лежит и между обоими этими образами и последним аванпостом диаспоры сефардов, сохранившейся по сей день строгой и симметричной синагогой в Ньюпорте, Род-Айленд, построенной в 1763 году с помощью португальских *марранов*, бежавших из Лиссабона после печально известного землетрясения 1755 года. Но какими бы примечательными ни были эти различия, они кажутся менее ослепительными, чем расстояние между Спинозой и Саббатаем Цви столетием раньше. Мендельсон был менее дерзким, нежели Спиноза, и поэтому ему сопутствовал больший успех. Баал-Шем Тов и его

ученики были менее претенциозными, нежели еретики саббатари, и потому им сопутствовал успех.

В ряде отношений XVIII век не принес никаких улучшений по сравнению с XVI столетием в условия еврейско-христианского сосуществования. В XVIII веке были придворные евреи, и этот длительный процесс достиг своей социальной кульминации, когда Соломон Ротшильд⁴¹ в 1823 году стал бароном Австрийской империи; но его блеск не затмевает сияния родившегося в Лиссабоне банкира, ставшего правителем Наксоса и Семи островов на 250 лет раньше. XVIII век лицезрел Мендельсона и «*Натана Мудрого*» Лессинга⁴²; но XVI век отмечен сформулированным Иудой Абрабанелем учением о неоплатонической любви и длительными усилиями по христианизации Каббалы. В течение обоих столетий христианские университеты присуждали евреям степени, прежде всего в области медицины. Даже два таких разных человека, как просвещенный деспот Иосиф II, «разум на троне», и самый реакционный контрреформационный папа Павел IV проводили одинаковую политику по отношению к Талмуду. Иосиф II запретил его изучение декретом от 1785 года (вышедшим спустя четыре года после его «Эдикта о терпимости»), «чтобы евреи, верящие в смехотворное изгнание дьявола и в другие подобные глупости, по крайней мере, перестали настаивать на этой чуши и тем самым не были подвержены риску ни приостанавливать свое образование и просвещение, ни тем более его окончательно лишиться». Павел IV, будучи еще великим инквизитором, просто приказал уничтожить все талмудические книги. «Эмансипация» европейского еврейства проделала небольшой путь, — особенно в том, что касается восприимчивости христиан к еврейской культуре, — вплоть до наступившего гораздо позже периода, которому предшествовал начатый Французской революцией процесс освобождения евреев и официальной де-христианизации (23).

ЭПИЛОГ

«Сохрани нас Господь, — писал в 1691 году Пьер Бейль, — от протестантской инквизиции! Еще пять-шесть лет, и она станет столь ужасной, что люди будут стремиться к тому, чтобы вернуть римскую инквизицию». Этот взрыв раздражения человека, который менее чем за десять лет до того потерял учительскую кафедру во Франции, а спустя два года потеряет пост и в Роттердаме из-за претензий соперничающих конфессий, напоминает нам о неослабевавшей силе религиозной нетерпимости в 1700 году. Существует несколько доказательств того, что крупные протестантские конфессии были так же нетерпимы друг к другу в 1700-е годы, как и в 1600-е, если не сильнее. Кажется достоверным, например, что в Англии больше священников было лишено бенефициев в ходе пуританского восстания 1640-х годов или реставрации англиканской церкви в 1660-е годы, чем в 1550-е годы, когда Мария Тюдор восстановила в стране католицизм. Даже Славная Революция 1688 года в конце концов согнала с кафедр больше английских викариев, чем елизаветинская реставрация 1560-х годов. В Шотландии это несоответствие было еще более вопиющим, а реставрация пресвитерианской церкви в 1690-е годы оказалась худшим бедствием для местного приходского клира. Более того, лишённые приходов пасторы XVII века не получали пенсий от доходов их бывших бенефициев, в отличие от английских монахов или шотландских католических священни-

ков эпохи Реформации. Генри Камен называл английский статут о веротерпимости 1689 года «реакционным по тону и содержанию», указывая, что в нем отсутствовала теория веротерпимости, что он не отменил ни одного из существовавших статутов, направленных против религиозной свободы, и даже уничтожил многие завоевания религиозной свободы в североамериканских колониях Британии (1).

Если протестантский экуменизм в 1700 году все еще оставался химерой, то так же обстояло дело и с мирным сосуществованием протестантов и католиков. Хорошо известные иренические переговоры Лейбница и Боссюэ¹ кажутся еще более бесплодными, нежели переговоры Меланхтона и Контарини², состоявшиеся на полтора века раньше в Регенсбурге. Возможно, акт о терпимости, изданный английским правительством в 1689 году, неправильно назван, но этого нельзя сказать о его ирландских карательных законах 1690-х годов. Самые суровые преследования немецких кальвинистов пришлось не на ужасные годы Тридцатилетней войны, но на 1690-е годы, когда курфюрст Пфальца был католиком, а в княжестве стояли войска Людовика XIV. Когда Людовик XIV в 1685 году отменил Нантский эдикт, это его действие не воспринималось как анахронизм, но — как и многие другие деяния этого монарха — служило выразительным символом его эпохи.

Историки согласны между собой в том, что в крупнейшей стране Восточной Европы, королевстве Польском, за «золотым веком» веротерпимости, XVI столетием, последовал «серебряный век», начало XVII века, потонувший после 1648 года в польском «Потопе». Поучительно будет сравнить польского дворянина, обезглавленного в 1689 году за атеистические воззрения, с польским дворянином, который столетием ранее пограл ногами распятие и вышел сухим из воды. Поучительно также вспомнить, что самая страшная религиозная резня в Восточной Европе, восстание казаков, истреблявших евреев (а также латинян и даже униатов, которые, к своему несчас-

тью, оказались в их руках) в беспрецедентных масштабах, пришлось на то же десятилетие, когда и Западная Европа оказалась свидетельницей ужасной резни, восстания ирландских католиков против шотландских колонистов Ольстера. Восточная и Западная Европа в раннее Новое время в том, что касалось религиозной терпимости или ее отсутствия, не всегда жила по разному календарю.

Основными жертвами религиозной нетерпимости на протяжении раннего Нового времени всегда были евреи. Для них казачьи расправы были худшими гонениями, с которыми они сталкивались где-либо в христианском мире, и они, безусловно, стали первым крупным погромом со времен лиссабонской резни 1506 года. В истории преследований евреев со стороны христиан в Европе раннего Нового времени доминируют не коллективные погромы, но, скорее, медленная, но верная травля остатков иберийских сефардов испанской и португальской инквизициями. Поначалу в Испании преследования были жестокими; в течение 50 лет с момента основания в 1478 году инквизиции здесь была убита тысяча обращенных евреев, но позднее число костров резко пошло на убыль: на протяжении полутора столетий было казнено около 500 евреев. Однако эти казни продолжались исключительно долго; в Испании в 1720-е годы, при Бурбонах, инквизиционные трибуналы все еще предавали смерти иудаизантов; еще чаще их казнили благодаря усилиям португальской инквизиции в XVIII веке. В печатных памфлетах из Лиссабона приводится перечень имен 31 иудаизанта, казненного в ходе 18 *autos da-fé* в 1684—1720 годах, и еще 126 человек, погибших на 22 *autos* в 1723—1754 годах (евреи продолжали составлять 85% дел лиссабонской инквизиции на протяжении обоих периодов). С точки зрения евреев-сефардов, по крайней мере XVIII век принес христианам слишком мало «просвещения» (2).

На большей части христианского мира, помимо средиземноморских земель, подчинявшихся инквизиции, и Голландии, в начале XVII века было убито больше ведьм,

чем раньше. В некоторых местах пик охоты на ведьм приходится лишь на вторую половину XVII столетия. Параллель между австрийскими ведовскими процессами *Zauberjäckl* (1675–1681) и крупнейшей паникой, разразившейся в Швеции (1668–1676), поразительна. В герцогстве Вюртемберг нечто, близко напоминающее антиведовскую истерию, пришлось на 1683–1684 годы; в североамериканских колониях Британии это произошло несколько позже, в 1692 году. Хронология польских и венгерских ведовских процессов показывает, что статистический пик был достигнут около 1720 года. Даже суды инквизиции, оставившие идею казни ведьм столетием раньше, в XVIII веке все еще преследовали людей за другие формы магических суеверий. В циничной, карнавальной Венеции самое большое число людей было осуждено за недозволенную магию в 1709 году, когда вынесли около 200 приговоров.

Итак, XVIII век изобиловал проявлениями нетерпимости и суеверия. Швейцарцы в 1713 году еще вели внутреннюю религиозную войну (и убили последнюю ведьму в 1782 г.). Голландские католики прошли через мучительное испытание янсенистской схизмой, которая наконец завершилась в 1727 году, приблизительно в то время, когда в полосу многочисленных схизм вступило шотландское пресвитерианство. Архиепископ Зальцбурга в 1730-х годах изгнал тысячи своих подданных-лютеран; лиссабонская инквизиция возобновила свой крестовый поход против «новых» христиан, которые к тому времени были потомками обращенных иудеев в шестом или седьмом поколении. К 1730 году в католических странах были претворены в жизнь все тридентские реформы, а в протестантской Европе почти устранены суеверия, но до подлинной веротерпимости было так же далеко, как и раньше, а конфессионализм так же силен, как и прежде.

Именно на этом фоне следует рассматривать поколение Бейля, Беккера и Тьера, а также людей XVIII века — эпохи зрелого Просвещения. Что касается первых, глав-

ное заключалось в том, что они жили во время масштабных религиозных гонений на разные секты и на ведьм. Смелость Бейля и его современников, оспаривавших значимость комет или власть дьявола, покажется большей, если мы примем во внимание обстоятельства их жизни. В то же время желание Бейля и Беккера оставаться ортодоксальными кальвинистами или Тьера — неустанного классификатора католических суеверий — избежать серьезных проблем со своей церковью свидетельствует о сохранении жизненной силы конфессионализма в христианском мире. Первые борцы с суевериями не были сепаратистами.

С другой стороны, Вольтер и его собратья-деисты жили в эпоху, когда открытые религиозные преследования в рамках христианских церквей прекратились, конфессионализм утратил большую часть силы, и даже сам дьявол, казалось, потерял способность внушать страх. Они могли предвидеть постконфессиональную, пожалуй, даже постхристианскую Европу. Они могли восклицать: «*Ecrasez l'infâme!*»³, и были свидетелями того, как их кампания возымела успех: реабилитация Каласа; отмена пыток всеми прогрессивными правительствами; практическое прекращение ведовских процессов в Западной Европе, значительное снижение их числа даже на востоке; запрет не *l'infâme*, но ее правой руки, ордена иезуитов, в 1772 году; воплощение просвещенного деспотизма, Иосиф II, унаследовавший трон Габсбургов и издавший буквально тысячи распоряжений, направленных на реформирование религиозной жизни на значительной части Восточной Европы. Люди зрелого Просвещения могли всерьез противостоят и противостояли всем видам нетерпимости и суеверия, за исключением его наиболее социально востребованной формы, антисемитизма. «Просвещенный» ашкенази из Меца в 1787 году жаловался, что «во Франции много пишут и спорят о терпимости, но при этом люди думают только о разных христианских сектах. Нас игнорируют, ибо философы смотрят на нас, как на нечто,

не имеющее значения Я не знаю, разделяет ли этот философский век предубеждения против нас, но знаю, что мы все еще ощущаем их неумолимые последствия» (3).

Лишь Французская революция начала претворять в жизнь идею Бейля о том, что полноценная система религиозной терпимости у европейцев включает в себя не только мирное сосуществование протестантов разных толков или протестантов и католиков, но также христиан и иудеев.

ПРИМЕЧАНИЯ

ПРОЛОГ

1. См.: D. Grodzynski, '«Superstitio»', *Revue des études anciennes*, 76 (1974), 36—60; L. Janssens, 'Die Bedeutungsentwicklung von superstitio/superstes', *Mnemosyne*, 28 (1975), 135—189. Трактат Плу-тарха «О суеверии» включен в издание его текстов *Moralia*, II (Loeb Classical Library), 451—495.

2. R.E. Witt, *Isis in the Greco-Roman World* (Ithaca, 1971).

3. См. особо: E. Mary Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (Leiden, 1976), а также: J.N. Sevenster, *The Roots of Pagan Antisemitism in the Ancient World* (Leiden, 1975).

4. Наиболее убедительным исследованием по данному пред-мету является работа Хулио Кара Бароха [Julio Cara Baroja, *The World of the Witches* (Chicago, 1965), 17—40], а также Ф.Г. Крамера [F.H. Cramer, *Astrology in Roman Law and Politics* (Philadelphia, 1954)].

1. НАРОДНОЕ БЛАГОЧЕСТИЕ В ПОЗДНЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕ

1. William Christian Jr, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain* (Princeton, 1981), 14.

2. Bernd Moeller, 'Piety in Germany around 1500', in: Steven Ozment (ed. and transl.), *The Reformation in Medieval Perspective* (Chicago, 1971), 52.

3. Ibid., 53 ff., 57. Цитата из Хёйзинги приводится по изд.: *The Waning of the Middle Ages* (New York, 1965), 182.

4. Jacques Toussaert, *Le Sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Age* (Paris, 1960), 122—195.

5. Ibid., 43, 332—334.

6. Louis Binz, *Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans le diocèse de Genève (1378–1450)* (Geneva, 1973), 444–445, 393.

7. Etienne Delaruelle, 'La spiritualité de Jeanne d'Arc', in: Etienne Delaruelle, *La Piété populaire au Moyen Age* (Turin, 1975), 356–362.

8. Lionel Rothkrug, *Religious Practices and Collective Perceptions: Hidden Homologies in the Renaissance and Reformation* (Walerloo, Ont., 1980), 205–241 passim. Цит. по: Funicane, 199 (n. 120).

9. Christian, *Local Religion*, 74, 123 ff., Appendix B; Rothkrug, *Religious Practices*, 66–68.

10. Toussaert, 282; Rothkrug, 230–239, 86; Christian, 70–125.

11. A.N. Galpern, *The Religions of the People in Sixteenth-Century Champagne* (Cambridge, Mass., 1976), 54; Jacques Chiffolleau, *La Comptabilité de l'au-delà: les hommes, la morte et la religion dans la région avignonnaise à la fin du moyen âge (1320–1480)* (Rome, 1980), 448–453; Christian, 51.

12. Christian, 157; Ronald Finucane, *Miracles and Pilgrims* (London, 1977), 201–202.

13. Willy Andreas, *Deutschland vor der Reformation* (Stuttgart, 1932), 176–178; Conrad Beerli, *Le Peintre-poète Nicolas Manuel et l'évolution sociale de son temps* (Geneva, 1953).

14. Huizinga, 144–146. Среди наиболее важных работ по данной теме см.: Alberto Tenenti, *La Vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle* (Paris, 1952); William Forsyth, *The Entombment of Christ* (Cambridge, Mass., 1970).

15. Chiffolleau (n. 11), 323–356, 423 (цитата).

16. Christian, 144; Toussaert, 343–344, 759 n. 16, Chiffolleau, 133. Наиболее значимой работой на эту тему остается: Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses*, in: *Mittelalter*, 3 vols. (Paderborn, 1922–1923).

17. Andreas, 144; Christian, 149–150, 151; Chiffolleau, 268–270, 448–453; Toussaert, 482; Galpern, 52–68, 182–186. Ср.: Jeanne Deschamps, *Les Confréries au Moyen Age* (Bordeaux, 1958); Ronald Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence* (New York, 1981).

18. Ценным введением в историю позднесредневекового антисемитизма является работа Сало Барона [Salo Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 2nd edn, 18 vols (New York, 1952–1976), XI, 122–191]; см. также: Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews* (New Haven, 1943).

19. См.: P. Browe, 'Die Hostienschädung der Juden im Mittelalter', *Römische Quartalschrift* (1926), 167–198; Rothkrug, 64, 68; Baron, XI, 126; Yosef Yerushalmi, *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the 'Shebet Yehudah'* (Cincinnati, 1976).

20. См. особенно: Richard Kieckhefer, *European Witch-Trails: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300–1500* (London, 1976); Norman Cohn, *Europe's Inner Demons* (London, 1975); J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* (Ithaca, 1972).

21. Kieckhefer, 31–37; Russell, 243; Carlo Ginzburg, 'Stregoneria e pietè popolare. Note a proposito di un processo modenese del 1519', *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, 30 (1961), 269–287.

2. РЕФОРМАЦИЯ СВЕРХУ

1. Steven Ozment, *The Reformation in the Cities* (New Haven, 1975), 165. О статистике печатной продукции см.: A.G. Dickens, *The German Nation and Martin Luther* (London, 1974), 113–114; Richard Crofts, 'Books, Reform and the Reformation', *Archiv für Reformationsgeschichte* 71 (1980), 27.

2. Ozment, 97–108; S.G. Bell, 'Johann Eberlin von Günzberg's Wolfaria — The First Protestant Utopia', *Church History*, 36 (1967), 122–139.

3. Bernd Moeller, *Imperial Cities and the Reformation* (Philadelphia, 1972), 58–60; R. M. Kingdon, 'Was the Protestant Reformation a Revolution? The Case of Geneva', in: Kingdon (ed.). *Transition and Revolution* (Minneapolis, 1974), 85; Ronald Finucane, *Miracles and Pilgrims* (London, 1977), 202–203.

4. Таблица взята из монографии Д.М. Паллизера [D.M. Palliser, *Tudor York*, (Oxford, 1979), 249–254]; ср.: A.G. Dickens, *The English Reformation* (London, 1964), 192; см. также: Margaret Spufford, *Contrasting Communities* (Cambridge, 1971), 320–344.

5. Boguslav von Chemnitz (1605–1679), приводится по: E.W. Zeeden, *Die Entstehung der Konfessionen* (München–Wien, 1965), 89.

6. Owen Chadwick, *The Reformation* (Harmondsworth, 1964), 430; Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (London, 1971), 70–71.

7. Ernst W. Zeeden, *Katholische Überlieferungen in der Lutherische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts* (Münster, 1959), суммировано в: *Entstehung der Konfessionen*, 81–94.

8. Thomas, 62–66, 482–486, 620; Chadwick, 407; Palliser, *York*, 116; Jasper Ridley, *Thomas Cranmer* (Oxford, 1962), 247; ценные детали приведены в: A.L. Rowse, *The England of Elizabeth* (London, 1950), ch. 10.

9. См.: Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*

(London, 1970), 57–63; Bengt Ankerloo, *Trolldomsprocesserna i Sverige* (Lund, 1971), 324–339, резюме на английском языке; Antero Heikkinen, *Paholaisen Littolaiset* (Helsinki, 1969), 374–394, резюме на английском языке; Н.С. Erik Midelfort, 'Heartland of the Witch-Craze: Central and Northern Europe', *History Today*, 31 (February 1981), 31.

10. Ankerloo, 327; Macfarlane, 139–140; Thomas, 439–449; Heikkinen, 386.

11. Herbert Schwarzwälder, 'Die Geschichte des Zauber- und Hexenglaubens in Bremen', *Bremisches Jahrbuch*, 46 (1959), 156–233; 47 (1961), 99–142; Н.С. Eric Midelfort, *Witch-Hunting in Southwestern Germany 1562–1684* (Stanford, 1972), 77–80, 158–163; в монографии Герхарда Шормана [Gerhard Schormann, *Hexenprozesse in Nordwestdeutschland* (Hildesheim, 1977)] приводится несколько случаев, которые не подпадают под данное обобщение.

12. Macfarlane, 115–134; Philip Tyler, 'The Church Courts at York and Witchcraft Prosecutions 1567–1640', *Northern History*, 4 (1969), 84–110. Ср.: Carl-M. Edsman, *A Swedish Female Folk Healer from the Beginning of the 18th Century* (Uppsala, 1967).

13. Erik Midelfort, 'Were There Really Witches?', in: Kingdon (ed.), *Transition and Revolution*, 225.

14. Reginald Scot, *The Discovery of Witchcraft*, Williamson (ed.), (Carbondale, Ill., 1964), Book XVI, ch. 2; Wallace Notestein, *A History of Witchcraft in England, 1558–1718* (Washington, 1911), 285–293; Moody Prior, Joseph Glanvill, Witchcraft, and Seventeenth-century Science», *Modern Philology*, 30 (1932), 167–193.

15. Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols (New York, 1923–1958), VI, 493–501 (о Пейцере); V, 652–671 (об Эразме); D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* (London, 1958), 156–167; Alan Debus, *The English Paracelsians* (Chicago, 1965).

16. Thorndike, V, 378–405 (о Меланхтоне); Willem Frijhoff, 'Prophétie et société dans les Provinces-Unies aux XVII^e et XVIII^e siècles', in: *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas XVI^e–XVIII^e siècle* (Paris, 1978), 276; Frank Baron, *Doctor Faustus: From History to Legend* (München, 1978); William Monter, *Witchcraft in France and Switzerland* (Ithaca, 1976), 170.

17. Thorndike, V, 247–251; VI, 145–178; Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI: La Inquisición en Valencia 1530–1609* (Barcelona, 1980), 255–257; Thomas, 304–321, 355.

18. Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightenment* (London, 1972);

B.J.T. Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy* (Cambridge, 1975), 49–53.

19. Scot, *Discovery*, Book XV, ch. 22; Maurice Powicke, *The Reformation in England* (Oxford, 1941), 91.

20. См.: Zeeden, *Entstehung der Konfessionen*, 68–80; на исследовании Зеедена основано содержание двух последующих параграфов.

21. Powicke, 136.

22. Dickens, 323–324.

23. Ibid., 245; Rowse, 440; Christopher Hill, *The Century of Revolution 1603–1714* (London, 1961), 242; David Ogg, *England in the Reigns of James II and William III*, 2nd edn. (Oxford, 1963), 233; B. Vogler, *Le Clergé protestant rhénan au siècle de la Réforme, 1555–1619* (Paris, 1976), 310–312.

24. Ogg, 8–9; Margaret MacCurtain, *Tudor and Stuart Ireland* (Dublin, 1972), 118, 167–171, 175, 189.

Библиографическое примечание

Прекрасное введение в изучение ряда основных тем данного раздела см. в статьях Джеральда Штрауса [Gerald Strauss, 'Success and Failure in the German Reformation', *Past and Present*, 67 (1975), 30–63] и Жана Делюмо [Jean Delumeau, 'Les réformateurs et la superstition', *Actes du Colloque 'L'Amiral de Coligny et Son Temps'* (Paris, 1974), 451–487].

3. КАЛЬВИНИСТСКАЯ ТРАДИЦИЯ

1. Henri Vuilleumier, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, 4 vols. (Lausanne, 1928–1932), I, 503–549; подробнее см.: Jean Barnaud, *Pierre Viret, sa vie et son oeuvre (1511–1571)* (Saint-Amans, 1911).

2. Archives d'Etat, Geneva, Registres du Consistoire, Annexes 3–5; содержание документов частично суммировано в: E.W. Monter, 'The Consistory of Geneva, 1559–1569', *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 38 (1976), 477–481; см. также: W. Deonna, 'Superstitions à Genève aux XVII^e et XVIII^e siècles', *Archives Suisses des traditions populaires*, 43 (1946), 343–390.

3. Vuilleumier, II, 228–234, 632–636.

4. Ibid., 188, 620–625, 632–634, 636–642; Olivier Fatio, 'Le jeûne genevois', *Bulletin de la société d'histoire et d'archéologie de Genève*,

14 (1971), 397—435. Из всех кальвинистских государств Европы в отношении к дням постов к кантону Во ближе всего Шотландия XVII в.

5. E.W. Monter, *Witchcraft in France and Switzerland* (Ithaca, 1976), 105 n. 25, 108, 163—164, 49—50, 54—55.

6. См.: Bernard Vogler, *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI^e siècle* (дисс., Lille, 1974); а также его кн.: *Le Clergé protestant rhénan au siècle de la Réforme, 1559—1619* (Paris, 1976) 310—314; E.M. Wibur, *A History of Unitarianism*, 2 vols (Boston, 1945—1952), I, 258—264.

7. Общее представление о данном вопросе дает работа Жанин Гарриссон-Эстрэб [Janine Garrisson-Estèbe, *Protestants du Midi, 1559—1598* (Toulouse, 1980)]; о военном кодексе см.: Alain Dufour, *La Guerre de 1589—1593* (Geneva, 1958), 25.

8. D. Ligou, *Le Protestantisme en France de 1598 à 1715* (Paris, 1968), 135—138; J.-F. Soulet, *Traditions et réformes religieuses dans les Pyrénées centrales au XVII^e siècle* (Pau, 1974), 300.

9. Robert Sauzet, *Contre-réforme et réforme catholique en Bas-Languedoc: Le diocèse de Nîmes au XVII^e siècle* (Paris, 1979), 165—184, 255—274, 398—404, 409—9; J.-B. Thiers, *Traité des divertissements* (1680), цит. по: Y.-M. Bercé, *Fête et révolte* (Paris, 1976), 150.

10. Christina Lerner, *Enemies of God: The Witch-Hunt in Scotland* (London, 1981), особенно с. 63, 83, 202, 61, 91.

11. J. Huizinga, *Dutch Civilization in the Seventeenth Century* (London—Glasgow, 1968), 59.

12. Данный отрывок базируется на работе Джеффри Паркера [Geoffrey Parker, *The Dutch Revolt* (London, 1977), 62, 151—155, 202—204, 260].

13. L.-J. Rogier, P. Brachin, *Histoire du Catholicisme hollandais depuis le XVI^e siècle* (Paris, 1974), 9—72, 249—253; хороший обзор представлен в работе: C.R. Boxer, *The Dutch Seaborne Empire 1600—1800* (London, 1965), 123—126.

14. Gordon Donaldson, *Scotland: Church and Nation through Sixteen Centuries*, 2nd edn (Edinburgh, 1972), 65, 85—86, 93 и примеч.

15. Ibid., 65, ch.8, а также: T.C. Smout, *A History of the Scottish People 1560—1830* (London, 1969), ch. 3, 71—72, 78—80.

16. Willem Frijhoff, 'Prophétie et société dans les Provinces-Unies aux XVII^e et XVIII^e siècles', in: *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas XVI^e—XVIII^e siècle* (Paris, 1978), 278; Paul Zumthor, *Daily Life in Rembrandt's Holland* (London, 1962), 188—192.

Библиографическое примечание

Полезным введением к затронутой в данном разделе теме может послужить статья Ж. Эстэб и Б. Фоглера [J. Estèbe, B. Vogler, 'La genèse d'une société protestante: étude comparée de quelques registres languedociens et palatins vers 1600', *Annales*, 31 (1976), 362–388].

4. ИНКВИЗИЦИЯ В СРЕДИЗЕМНОМОРЬЕ

1. Лучшим введением в современные исследования по данному вопросу является сборник статей, изданный Х. Пересом Виллануэва [J. Pérez Villanueva, *La Inquisición Española. Nueva Visión, nuevos horizontes* (Madrid, 1980)]; появилось и полезное французское издание: Bartolomé Benassar (éd.), *L'Inquisition Espagnole, XV^e–XIX^e siècle* (Paris, 1979).

2. J.-P. Dedieu, 'Les quatre temps de l'Inquisition', in: Benassar, *L'Inquisition Espagnole*, 29, 31.

3. Лучшим введением может служить работа Шарла Амьеля [Charles Amiel, 'Les archives de l'Inquisition Portugaise', in: *Archivos de Centro Cultural Portuges de Paris* (Paris, 1979), 7–29]. Компьютеризация прекрасных сохранившихся дел центрального архива уже началась под руководством Роберта Роуланда и под патронажем фонда Гульбекяна.

4. См.: J.A. Tedeschi, 'Preliminary Observations on Writing a History of the Roman Inquisition', in: F. Church and T. George (eds), *Continuity and discontinuity in Church History* (Leiden, 1979), 232–249; J.A. Tedeschi, 'La dispersione degli archivi della Inquisizione romana', *Rivista d'istoria e letterature religiosa*, 9 (1973), 298–312.

5. Dedieu, 'Les quatre temps', 16–40; ср.: J. Veiga Torres, 'Uma longa guerra social: os ritmos da repressão inquisitorial em Portugal', *Revista de Historia Económica e Social*, I (1978), 56–57.

6. См.: William Monter, John Tedeschi, 'Towards a Statistical Profile of the Italian Inquisitions, 1540–1790', in: G. Henningsen and J. Tedeschi (eds), *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies in Sources and Methods* (Dekalb, II, 1986).

7. Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition* (Las Vegas, 1980), 347; Monter, Tedeschi, 'Profile'.

8. Luisa Accati, 'Lo spirito della fornicazione: virtù dell'anima e

virtù del corpo in Friuli fra '600' e '700', *Quaderni Storici*, 41 (1979), 669.

9. Gustav Henningsen, 'El banco de datos del Santo Oficio. Las relaciones de causas de la Inquisición española (1550—1700)', *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 174 (1977), 547—570; Ricardo Garcia Carcel, *Orígenes de la Inquisición española: El tribunal de Valencia, 1478—1530* (Barcelona, 1976), 167—175; B. Benassar, 'L'Inquisition d'Agaron et la répression des pêchés «abominables»', in: *L'Inquisition Espagnole*, 364.

10. Подсчеты Амьеля (Amiel, 'Archives de l'Inquisition Portugaise', 23—24) хорошо соотносятся с данными Сесила Рота и Х.С. Ли [Cecil Roth, H.C. Lea, *A History of the Marranos*, 3rd edn (London, 1958), 144—145]. Амьель указывает, что около 10 тыс. процессов не привели к *autos da fé*; если включить их в общее число, уровень казней в Португалии снизится до менее чем 3%. Об Италии см.: Monter, Tedeschi, 'Profile'.

11. См.: Paul Grendler, *The Roman Inquisition and the Venetian Press, 1540—1605* (Princeton, 1977); Henry Kamen, *The Spanish Inquisition* (London, 1965), 95—104, 257—266; Monter, Tedeschi, 'Statistical Profile'.

12. Цит. по: Gustav Henningsen, *Inquisition and Ethnography* (Copenhagen, 1973), резюме на английском языке; см. также: Richard Greenleaf, 'The Mexican Inquisition and the Indians. Sources for the Ethnohistorian', *The Americas*, 34 (1978), 315—344; и особенно: Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms* (Engl. trans.) (Baltimore, 1980).

13. Carlo Ginzburg, *The Benandanti*, (Engl. trans.) (Baltimore, 1983), 8—10, 14—18 (страницы приводятся по итальянскому изданию).

14. Henningsen, *Witches' Advocate*, 295—298.

15. Edward Glaser, 'Invitation to Intolerance: A Study of the Portuguese Sermons Preached at *Autos da fé*', *Hebrew Union College Annual*, 27 (1956), 327—385. Многие другие проповеди были опубликованы в виде памфлетов. Их каталог см. в изд.: Rosemarie Horsh, *Sermões Impressos dos Autos da Fé* (Rio de Janeiro, 1969).

5. СЕВЕРНЫЙ КАТОЛИЦИЗМ

1. См.: W.J. Callahan, D. Higgs (eds.), *Church and Society in Catholic Europe of the Eighteenth Century* (Cambridge, 1979), 63, 73;

John Bossy, 'The Counter-Reformation and the People of Catholic Ireland, 1596–1641', in: *Historical Studies VIII: Papers of the Irish Conference of Historians* (Dublin, 1971), 157. Сравнительного исследования трех знаменитых черных Мадонн не существует. О «двух Италиях» ср.: Mgr Roncalli [будущий папа Иоанн XXIII] (ed.), *Gli atti della visita di S. Carlo Borromeo a Bergamo 1576*, 6 vols (Milan, 1936–1949), а также: Gabriele de Rosa, *Vescovi, popolo e magia nel Sud: ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo* (Bari, 1971).

2. A.N. Galpern, *The Religions of the People in Sixteenth-Century Champagne* (Cambridge, Mass., 1976), 188–191, 203–213; Robert Harding, 'The Mobilization of Confraternities against the Reformation in France', *Sixteenth Century Journal*, 11 (1980), 85–107; Y.-M. Bercé, *Fête et révolte* (Paris, 1976), 145–147; J.-F. Soulet, *Tradition et réformes religieuses dans les Pyrénées centrales au XVII^e siècle* (Pau, 1974), 263–268; Maurice Agulhon, *Pénitents et Franc-Maçons dans l'ancienne Provence* (Paris, 1968); Michele Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle* (Paris, 1978, сокращенное издание), 154–164, 204–214.

3. William Monter, *Witchcraft in France and Switzerland* (Ithaca, 1976), 73 и п. 11.

4. R.J.W. Evans, *The Making of the Habsburg Monarchy, 1550–1700* (Oxford, 1979), 3 (цирра), 119, 157–194; J. Bérenger, in: Callahan, Higgs (n.1), 101–105; H. Bachmann, *Das Mirakelbüch der Wallfahrtskirche Mariastein im Tyrol als Quelle zur Kulturgeschichte 1678–1742* (München–Innsbruck, 1973).

5. Fritz Byloff, *Hexenglaube und Hexenverfolgung in der österreichischen Alpenländern* (Berlin–Leipzig, 1934).

6. Max Spindler (ed.), *Handbuch der Bayerischen Geschichte*, 4 vols (München, 1967–1975), II, 626–656, 920–969; исследование Джеральда Штрауса [Gerald Strauss, *Luther's House of Learning* (Baltimore, 1978), 288–291, 381 п. 178] представляет собой хорошее введение в историю Коллегии. Об *Umritte* см.: Lionel Rothkrug, *Religious Practices and Collective Perceptions: Hidden Homologies in the Renaissance and Reformation* (Waterloo, Ont., 1980), 66.

7. Gerhard Schormann, *Hexenprozesse in Deutschland* (Göttingen, 1981), 66.

8. Alois Hahn, *Die Rezeption des tridentinischen Pfarrideals im westtrierischen Pfarrklerus des 16. und 17. Jahrhunderts* (Luxemburg, 1974), 342; Marie-Sylvie Dupont-Bouchat, 'La Répression de la sorcellerie dans le Duché de Luxembourg aux XVI^e et XVII^e siècles', in: *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas, XVI^e–XVIII^e siècle* (Paris,

1978), 127 (за исключением франкоязычных территорий Сент-Юбера, Нешато и Буйона, которые не принадлежали Люксембургу); Henri Hiegel, *Le Bailliage d'Allemagne de 1600 a 1632* (Saarguemines, 1961), 188–222; см. также обобщающую работу Этьена Делькамбра [Etienne Delcambre, *Le Concept de la sorcellerie dans le Duché de Lorraine aux XVI^e et XVII^e siècles*, 3 vols (Nancy, 1949–1951)].

9. René Taveneaux, *Le Jansénisme en Lorraine, 1640–1789* (Paris, 1960); см. также прекрасную обобщающую статью Пьера Шонно [Pierre Chaunu, 'Jansénisme et frontière de catholicité (XVII^e et XVIII^e siècles)', *Revue historique* (January–March 1962), 115–138]; René Taveneaux, *Le Catholicisme dans la France classique, 1610–1715*, 2 vols (Paris, 1980), I, 87; II, 380–381; Etienne Delcambre, *Un Cas énigmatique de possession diabolique en Lorraine au XVII^e siècle: Elisabeth de Ranfaing* (Nancy, 1956).

10. Ср.: Bossy, 'Counter-Reformation and People of Ireland' (n. 1), а также: L.J. Rogier, P. Brachin, *Histoire du catholicisme hollandais depuis le XVI^e siècle* (Paris, 1974), 21–75.

11. Alfred Soman, 'The Parlement of Paris and the Great Witch-Hunt (1565–1640)', *Sixteenth-Century Journal*, 9 (1978), 31–45; в данной работе корректируется тезис Робера Мандру [Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle* (Paris, 1968)]. См. также: Gustav Henningsen, *Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition* (Las Vegas, 1980), 25.

12. D.P. Walker, *Unclean Spirits: Possession and Exorcism in France and England in the late Sixteenth and early Seventeenth Centuries* (Philadelphia, 1981); Aldous Huxley, *The Devils of Loudun* (London, 1952), 156; Michel de Certeau, *La Possession de Loudun* (Paris, 1971), 109–111.

13. Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (London, 1978), ch. 8; Taveneaux, *Catholicisme en France classique*, II, 330–331; René Taveneaux, *La Vie quotidienne des Jansénistes* (Paris, 1974), 120.

14. Jean Delumeau, *Catholicism between Luther and Voltaire* (London, 1977), 129–202. Цитата приводится по инаугурационной лекции Делюмо, прочитанной им в 1975 г. в «Коллеж де Франс», 19.

15. Callahan, Higgs (n.1), 102; J.-F. Soulet, *Traditions et réformes* (n. 2), 250–265; G. et M. Vovelle, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence, d'après les autels des âmes de purgatoire XV^e–XIX^e siècles* (Paris, 1970), 22–37; M. Vovelle, *Piété baroque* (n. 2), ch. 3; Pierre Chaunu, *La Mort à Paris, 16^e, 17^e, 18^e siècle* (Paris, 1977), 386–387,

409—417; Salo Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 17 vols (New York, 1856—1876), X, 119; William Monter, John Tedeschi, 'Towards a Statistical Profile of the Italian Inquisition'.

16. Taveneaux, *Catholicisme en France classique*, II, 342—343; M. Cloet, 'Religious Life in a Rural Deanery in Flanders during the Seventeenth Century: Tielt from 1609 to 1700', *Acta Historica Neerlandiae*, 5 (1971), 135—158; Jean-Louis Flandrin, *Families in Former Times* (Cambridge, 1979), ch. 4; Michael W. Flinn, *The European Demographic System, 1500—1820* (вышла в той же серии).

17. Delumeau, *Catholicism from Luther to Voltaire*, 189—202.

18. Henri Platelle (éd.), *Journal d'un curé de campagne au XVII^e siècle* (Paris, 1965), 76—77; Delumeau, *Luther to Voltaire*, 202.

19. François Lebrun, *Les Hommes et la mort en Anjou aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Paris, 1975, сокращенное издание), 287, 299; Callahan, Higgs, 75; Victor-L. Tapié, *The Age of Grandeur: Baroque Art and Architecture* (London, 1960), 154—155, Delumeau, *Luther to Voltaire*, 170.

20. Callahan, Higgs, 46—47, 58—60, 71, 94, 151—152; Vovelle, *Piété baroque* (n. 2), ch. 3; Agulhon (n. 2)

Библиографическое примечание

Фундаментальной статьей, сравнимой по масштабу с работой Штрауса [Strauss, 'Success and Failure in the German Reformation'], является труд Джона Босси [John Bossy, 'The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe', *Past and Present*, 47 (1970), 51—70].

6. СОСУЩЕСТВОВАНИЕ КУЛЬТУР И СУЕВЕРИЙ В АМЕРИКЕ

1. C.R. Boxer, *The Church Militant and Iberian Expansion 1440—1770* (Baltimore, 1978), 41—44, 15, 113, 69—70; Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico* (Berkeley, 1966), 188—192; Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl and Guadalupe* (Chicago, 1976).

2. Boxer, *Church Militant*, 41—44, 91, 114—115; Pierre Duviols, *La Lutte contre les religions autuchthones dans le Pérou colonial: 'L'extirpation de l'idolâtrie' entre 1532 et 1660* (Lima—Paris, 1971).

3. Duviols, 68, 49; Boxer, *Church Militant*, 46—56.

4. W.F. Craven, *White, Red, and Black: The Seventeenth-Century Virginian* (Charlottesville, Va., 1971), 64, 32; Ola Winslow, *John Eliot, Apostle to the Indians* (Boston, 1968); C.R. Boxer, *The Dutch Seaborne Empire 1600—1800* (London, 1965), 149—152.

5. Duviols, 29 и п. 29.

6. Boxer, *Church Militant*, 85; Duviols, 217–226. Обширная документация мексиканской инквизиции была проанализирована Соланж Беокарай-Альберро [Solange Behocaray-Alberro, *La actividad del Santo Oficio de la Inquisicion en Nueva España 1571–1700* (Mexico, 1981)]; о Картахене см.: Manuel Tejado Fernandez, *Aspectos de la Vida social en Cartagena de Indias durante el Seiscientos* (Seville, 1954), 14–18. Приведенная в тексте таблица, отражающая материалы *relaciones de causas* (которые в случае Мексики и Лимы покрывают не более половины всех процессов), взята из неопубликованного доклада Хайме Контрераса.

7. José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisicion de Lima (1769–1820)*, 2 vols (Santiago, 1887), II, 35–41, 257, 169–170, 300–301.

8. Ibid., II, 176, 218–222; 234–235, 257, 296–298; Tejado Fernandez, 88–90. Об истории кастильских Селестин XVII в. см.: Sebastien Cirac Estopañan, *Los procesos de hechicerias en la Inquisicion de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)* (Madrid, 1942), 214.

9. Tejado Fernandez, 108–140 *passim*, 307–323.

10. Toribio Medina, II, 16–17, 214, 227–228; Tejado Fernandez, 75, 143.

11. Эти мексиканские дела были исследованы Гонсало Агирре Бельтраном [Gonsalo Aguirre Beltran, *Medicina y Magia* (Mexico, 1963)]; краткое введение см.: R.E. Greenleaf, *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century* (Albuquerque, 1969), 173–175, 188 п. 53, 224. Работа Уильяма и Клаудии Мэдсен [William and Claudia Madsen, *A Guide to Mexican Witchcraft*, 5th edn (Mexico, 1979)] предоставляет сведения о современной ситуации, а также о наиболее распространенной *grimoire*, «Книге Св. Киприана».

12. Robert Séguin, *La Sorcellerie au Canada français du XVII^e au XIX^e siècle* (Montréal, 1961).

13. См.: Donald Warren Jr, 'Portuguese Roots of Brazilian Spiritualism', *Luso-Brazilian Review*, 5 (1968), 13, 30–31 и п. 93; а также: Patricia Aufderheide, 'True Confessions: the Inquisition and Social Attitudes in Brazil at the Turn of the 17th Century', *ibid.*, 10 (1973), 208–240, особенно с. 234 и след. К XVIII в. наиболее важных преступников из Бразилии отправляли в Лиссабон для вынесения окончательного приговора.

14. George L. Kittredge, *Witchcraft in Old and New England* (New York, 1929), 373 (13, 15, 18, 20).

15. Ibid., 90, 102, 235–236, 274–275, 363–364; J. R. Taylor, *The*

Witchcraft Delusion in Colonial Connecticut, 1647–1697 (New York, 1908), 149–150. Проблеме магии образов в Новой Англии уделено большое (возможно, слишком большое) внимание в работе Чэдвика Хэнсена [Chadwick Hansen, *Witchcraft at Salem* (New York, 1969)].

16. Kittredge, 102–103, 358. Виргинское дело было описано в работе Дж. Л. Барра [G.L. Burr, *Narratives of the Witchcraft Cases 1648–1706* (New York, 1914), 441–452].

17. Elsie Clews Parsons, 'Witchcraft among the Pueblos: Indian or Spanish?' *Man*, 27 (1927), 106–128. Наиболее известными монографиями по данному вопросу являются: Clyde Kluchhohn, *Navajo Witchcraft* (Boston, 1944) и Beatrice Whiting, *Paiute Sorcery* (New York, 1950); к ним следует добавить уже упомянутую работу Агирре Бельтрана (примеч. 10).

18. Существует обширная и подчас весьма ненадежная литература о гаитянском культе *вуду*. Ценное введение см. в труде Мелвилла Херсковитца [Melville Herskovits, *Life in a Haitian Village* (New York, 1936)]; выдающейся современной обобщающей работой, на которой основан данный раздел, является книга Альфреда Метро [Alfred Métraux, *Le Voudou haïtien* (Paris, 1958)].

19. John Z. Phelan, *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century* (Madison, 1967), 3–22; другие примеры см. в: Вохер, *Church Militant*, 102–104.

7. НАПАДКИ НА СУЕВЕРИЯ, 1680–1725 ГОДЫ

1. Не существует удовлетворительной общей работы о концепции суеверий. О доюстиниановском периоде см.: D. Grodzynski, '«Superstitio»', *Revue des études anciennes*, 76 (1974), 36–60. Приведенная цитата — из «Открытия ведовства» Скота, кн. XV, с. 24. См. также: Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols (New York, 1923–1958), VIII, 571. Трактат Сируэло был переведен на английский язык Э. Майо и Д. Пирсоном (London, 1977).

2. Ср.: Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (London, 1978), 234–286 с «этангистской» гипотезой Робера Мюшамбле [Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites*, (Paris, 1978)]; или Ив-Мари Берсе [Yves-Marie Bercé, *Fête et révolte*, (Paris, 1976)]. О Матушке Гусыне см.: Марс Сорьяно, *Les Contes de Perrault, culture savante et traditions populaires* (Paris, 1968).

3. Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle* (Paris, 1968), 425–486 (цитата с. 483).

4. William Monter, *Witchcraft in France and Switzerland* (Ithaca, 1976), 37; Erik Midelfort, *Witch-Hunting in Southwestern Germany 1562–1684* (Stanford, 1972), 223–229; Gerhard Schormann, *Hexenprozesse in Nordwestdeutschland* (Hildesheim, 1977), 109; Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England* (London, 1970), 271; Christina Lerner, *Enemies of God* (London, 1981), 77–78.

5. William Monter, 'Sodomy and Heresy in Early Modern Switzerland', *Journal of Homosexuality*, 6 (1981), 46, 48–50; F. Fleuret, L. Perceau ('Dr Lodovico Hernandez'), *Les Procès de sodomie en France (XVI^e–XVII^e siècles)* (Paris, 1920), 40–60 (о казнях 1677–1680 гг.), 88–190 (о казни Бенжамена Дешаффюра (1726 г.), виновного также и в убийстве); Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris, 1960), 108–110 (цитата – с. 109); Michel Rey, 'Du Pêché au desordre: police et sodomie à Paris au XVIII^e siècle', *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 29 (1982), 113–124.

6. Авторитетной интерпретацией является труд Элизабет Лабрусс [Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, 2 vols (The Hague, 1963–1964)]. Цит. по краткому изд.: Labrousse, *Pierre Bayle et l'instrument critique* (Paris, 1965), 132. Список вышедших в 1640–1720 гг. публикаций о кометах см.: Willem Frijhoff, 'Prophétie et société dans les Provinces-Unies aux XVII^e et XVIII^e siècles', in: *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas, XVI^e–XVIII^e siècle* (Paris, 1978), 274.

7. Цит. по: Howard Robinson, *Bayle the Skeptic* (New York, 1931), 84, а также: Т.К. Rabb, 'The Study of Religious Toleration in Theory and Practice: Heretics and Jews in the Age of the Reformation', доклад, прочитанный на заседании Американской Исторической Ассоциации (Los Angeles, 1981, 15).

8. Лучшее изложение этого вопроса см.: Robinson, *Bayle the Skeptic*, 224–231.

9. H.R. Trevor-Roper, *Religion, the Reformation, and Social Change* (London, 1968), 173–174, п. 4. О Хатчинсоне см. также: Wallace Notestein, *A History of Witchcraft in England, 1558–1718* (Washington, 1911), 342–343.

10. См. статью о Тьере: *Dictionnaire de théologie catholique*, XV, 618, где приведена библиография (в которой отсутствуют упоминания о некоторых его сочинениях, например, о его трактате о париках, опубликованном «за счет автора»: Newberry Library, Chicago, W/945/872). См. также: Jean-M. Goulemet, 'Démons, merveilles et philosophie à l'Age classique', *Annales*, 35 (1980), 1223–1250.

11. О Лебрене см.: *Dictionnaire de théologie catholique*, IX, 102–103; цит. по его труду: *Histoire critique des pratiques superstitieuses* (Paris, 1702), II, с. 1; III, с. 4.

12. Francois Lebrun, *Les Hommes et la mort en Anjou aux XVII^e et XVIII^e siècles* (сокращенная версия — Paris, 1975), 296–297; Voltaire, *The Age of Louis XIV*, ch.35, в конце; Y.-M. Bergé, *Fête et révolte* (n. 4), 139.

13. Общую картину см.: Paul Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century* (London, 1953), 66–72; о венской группе, давшей ему убежище, см.: G. Ricuperati, 'Libertinismo e deismo a Vienna: Spinoza, Toland e il Triregno', *Rivista Storica Italiana*, 79 (1967), 628–695.

14. Maurice Dommanget, *Le Curé Meslier: Athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV* (Paris, 1965).

15. Meslier, *Oeuvres complètes*, ed. Desne, Deprun, Soboul, 3 vols (Paris, 1970–1972), I, 20, 23.

16. Cecil Roth, *A History of the Marranos*, 3d edn (London, 1958), 350; Alexander Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews* (New York, 1968), 34; David Bien, *The Calas Affair* (Princeton, 1960).

8. ТЕРПИМОСТЬ И НЕТЕРПИМОСТЬ В ВОСТОЧНОЙ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЕВРОПЕ

1. На настоящее время лучшим введением в изучение данной проблемы является работа: Alexander Giestyzor et al., *History of Poland*, 2nd edn (Warsaw, 1979), chs. 7–9. Автор этого раздела, Януш Тазбир, создал также и лучшее введение в религиозную историю Польши раннего Нового времени [Janusz Tazbir, *A State Without Stakes: Polish Religious Toleration in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, (New York, 1973)].

2. Лучшим введением в данную тему, является работа: R.J.W. Evans, *The Making of the Habsburg Monarchy, 1550–1700* (Oxford, 1979); о правлении Фердинанда см. также: Kenneth J. Dillon, *King and Estates in the Bohemian Lands 1526–1564* (Brussels, 1976).

3. См.: E. Pamlényi (ed.), *History of Hungary* (London, 1975), chs. 1–4 (by L. Makkai), а также сборник статей: *La Renaissance et la Réformation en Pologne et en Hongrie* (Budapest, 1963); Stephen Busca, *Geschichte der Protestantismus in Ungarn*, vol. I (Vien–Köln, 1977). Цит. по: Dillon, 55.

4. Лучшим общим обзором является работа: Laszlo Makkai,

Histoire de la Transylvanie (Paris, 1946); о религиозной терпимости см.: Ludwig Binder, *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts* (Köln — Vien, 1976).

5. Dillon, 68, 73—77, 144—145, 159, 167—173; Peter Brock, *The Political and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethren in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries* (The Hague, 1957), 257—273.

6. Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism*, 2 vols (Boston, 1945—1952), II, 42—85, 106—115; см. также: Heinrich Fodor, 'Ferenc David, der Apostel der religiösen Duldung', *Archiv für Kulturgeschichte*, 36 (1964), 18—29; Binder, *Grundlagen*, 88—98, 152—155; Massimo Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del' 500* (Florence, 1977), 47—50, 75—94. Саббатарики стали никодемитами в рамках протестантской или католической церкви, выйдя на поверхность лишь в 1867 г., когда венгерские евреи получили полные гражданские права и объединились в конгрегацию прозелитов в составе 136 человек. (Willbur, II, 115).

7. Ambroise Jobert, *De Luther à Mohila* (Paris, 1974), 192—203; Tazbir, *State Without Stakes*, 80—81, 103—105, 108, 116, 192; Maria Bogucka, 'Towns in Poland and the Reformation', *Acta Poloniae Historica*, 40 (1979), 55—74.

8. Binder, *Grundlagen*, 99—123; Istvan Revesz, *La Réforme et les Roumains de Transylvanie* (Budapest, 1937).

9. Jobert, *De Luther à Mohila*, 144, 148—152, 320—402, 405 (цитата).

10. Evans, 109—110.

11. Таблица взята из статьи: Edward Opalinski, 'Great Poland's Power Elite under Sigismund III, 1587—1632', *Acta Poloniae Historica*, 42 (1980), 62—63.

12. Wilbur, *Unitarianism*, I, 420—482; Tazbir, 121—127, 163, 177—180, 191, 201.

13. О восстании см.: Hans Sturmberger, *Aufstand im Böhmen* (München—Vien, 1959); о репрессиях — K. Bösl (ed.), *Handbuch der Geschichte der Böhmisches Länder*, 4 vols (Stuttgart, 1967—1974), II, 288—289, 292; Josef Polishensky, Frederick Snider, *War and Society in Europe 1618—1648* (Cambridge, 1978), 202—216.

14. Etienne Szabo, 'Les grands domaines en Hongrie au début des temps modernes' *Revue d'histoire comparée*, n.s. 5 (1947), 172 n. 5; Evans, 240; Makkai, *Transylvanie*, 350—389; Bela Kiraly, 'The Hungarian Church', in: W.J. Callahan, D. Higgs (eds), *Church and Society in Catholic Europe of the Eighteenth Century* (Cambridge, 1979), 107—108, 112—113.

15. Tazbir, 138—145; 171—173; Evans, 103—104, 346 n. 1.

16. Tazbir, 47, 76, 117—118, 199, Wilbur, *Unitarianism*, II, 116.

17. Bohdan Baranowski, *Procesy Czarnowie we Polsce w XVII i XVIII wieku* (Lodz, 1952), резюме на французском языке; Tazbir, 192—193.

18. Evans, 400—415, особенно с. 406; Friedrich Muller, *Beiträge zur Geschichte des Hexenglaubens und des Hexenprocesses in Siebenbürgen* (Brunswick, 1854).

9. ОСОБЕННОСТИ ИСТОРИИ ИУДАИЗМА

1. Martin Buber, 'Spinoza, Sabbatai Zevi and the Baal-Shem', in: Buber, *Origins and Meaning of Hassidism* (New York, 1960), 90 (первые опубликовано в 1927 г. как предисловие к кн.: Buber, *Die chassidischen Bücher*).

2. Об окружении Спинозы см.: I.S. Revah, *Spinoza et le docteur Juan de Prado* (Paris—Hague, 1959); Revah, 'La religion d'Uriel de Costa, marrane de Porto', *Revue de l'histoire des religions*, 161 (1962), 45—76; Cecil Roth, *Menasseh ben Israel* (Philadelphia, 1934).

3. См.: Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion* (New York, 1965); лучшее критическое издание «Трактата» сделано Карлом Гебхартом [Carl Gebhardt] (Heidelberg, 1926). Французское название трактата приводится в кн.: Kingma-Offenburg-Van Eeghen, 'Bibliography of Spinoza's Works up to 1800', *Studia Rosenthalia*, 11 (1977), 18—19 (15).

4. Gershon Scholem, *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah 1626—1676* (Princeton, 1973), особенно с. 154, 128, 423, 686, 681 п. 263, 840—841, 915—917. Турецкая фраза означает: «почетный страж дворцовых ворот» и подразумевает синекуру, которой султан вознаграждал новообращенного.

5. Yosef H. Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto. Issac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics* (New York, 1971), особенно с. 184—186, 136, 154, 159—160, 365, 343—349.

6. Основным обзором является кн.: Cecil Roth, *A History of the Marranos*, 4th edn (New York, 1974), а также: I.S. Revah, 'Les marranes', *Revue d'études juives* 108 (1959), 29—77.

7. Scholem, *Sabbatai Sevi*, 395—398, 516—518, 696—697; см. библиографию в книгах Сесила Рота: *The House of Nasi: Dona Gracia* (Philadelphia, 1947), *The Duke of Naxos* (Philadelphia, 1948).

8. См.: Cecil Roth, *The Jews in the Renaissance* (Philadelphia—

New York, 1959); Moses I. Shulvass, *The Jews in the World of the Renaissance* (Leiden, 1973), а также: François Secret, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance* (Paris, 1964); о Ребени см.: Roth, *Marranos*, 68, 148–149.

9. Roth, *Renaissance*, 162–188; Roth, *Marranos*, 324–325.

10. Лучшим обзором истории еврейства в посттридентской Италии является: Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 2nd edn, 16 vols (New York, 1952–1976), XIV, 71–146; см. также: Kenneth Stow, *Catholic Thought and Papal Jewish Policy 1555–1593* (New York, 1977).

11. См.: Roth, *Marranos*, 229–251, 343–359; Baron, XIV, 271–285 (Гамбург); XV, 3–74 (Амстердам).

12. Roth, *Marranos*, 262; цит. по: Pierre Chaunu, *La Civilisation de l'Europe classique* (Paris, 1966), 523.

13. Baron, XV, 53; Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews* (New York, 1968), 180–183, 338–368.

14. Scholem, *Sabbatai Sevi*, 566–591, 934, 991; Glückel of Hameln, *Mémoires*, ed. M. Lowenthal (New York, 1932), III, с.2 (45–47).

15. О евреях Речи Посполитой до 1648 г. см.: Baron, *Social and Religious History*, XVI (New York, 1976).

16. Baron, XVI, 182, 192, 208; Israel Cohen, *Vilna* (Philadelphia, 1943), 4–5, 99.

17. Baron, XVI, 7–8, 64–65, 72–74, 305; Коен (Cohen, *Vilna*, 73–74) упоминает об обращении в иудаизм литовского дворянина, но тот сменил вероисповедание, находясь в Западной Европе, а по возвращении в Польшу в 1749 г. был сожжен.

18. Baron, XVI, 89–105, 147, 189. Основное повествование о восстании казаков, составленное евреем, хроника Натана Ганновера, была опубликована на иврите в Венеции в 1653 г.

19. См. прежде всего: Gershon Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 3rd edn (New York, 1954), 325–350 (цитаты — с. 336, 338); см. также: Cohen, *Vilna*, 227–252; G. Scholem, 'Le Mouvement Sabbatiste en Pologne', *Revue de l'histoire des religions*, 163 (1953), 30–90, 209–232.

20. См.: Jacob Katz, *Jews and Freemasons in Europe, 1723–1939* (Cambridge, Mass., 1970); Thomas W. Perry, *Public Opinion, Propaganda and Politics in Eighteenth-Century England: a Study of the Jew Bill of 1753* (Cambridge, Mass., 1962); Hertzberg, *French Enlightenment and the Jews*, 161, 268–313.

21. См.: Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn* (Birmingham, Ala., 1973). Хорошим общим очерком является: Jacob Katz, *Out*

of the Ghetto (Cambridge, Mass., 1973), 47–64; см. также: Henri Brunschwig, *Société et romantisme en Prusse au XVIII^e siècle* (сокращенная версия), (Paris, 1973), 107–161.

22. Altmann, *Mendelssohn*, 83–84, 96–99, 725–726; Katz, *Out of the Ghetto*, 34, 36, 56, 84, 86, 120, 125–126, 146–147, 236 n. 11; см. также: Michael Meyer, *The Origins of the Modern Jew* (Detroit, 1967), 102–114.

23. Baron, XIV, 29–32; Max Grunwald, *Vienna* (Philadelphia, 1936), 148–149.

ЭПИЛОГ

1. Henry Kamen, *The Rise of Toleration* (London, 1967), 201, 211–212.

2. Около 90 памфлетов, охватывающих приговоры португальских трибуналов в 1685–1760 гг., находятся в библиотеке Колледжа Еврейского Союза в Цинциннати, штат Огайо.

3. Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews* (New York, 1968), 330–331.

КОММЕНТАРИИ

ПРОЛОГ

¹ *Literati* — образованные люди, ученые (от лат. *literatus*).

² *Ганноверы* — династия, правившая Великобританией в 1714—1901 гг.

³ «*Malleus maleficarum*» («Молот ведьм») — трактат, изданный в 1486 г. немецкими доминиканцами-инквизиторами Я. Шпренгером и Г. Инсистерисом.

1. НАРОДНОЕ БЛАГОЧЕСТИЕ В ПОЗДНЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕ

¹ *Великая Схизма* — период раскола католической церкви, продолжавшийся около сорока лет (1378—1417). В этот период на папский престол было одновременно избрано два понтифика (в Риме и в Авиньоне), и каждый из них претендовал на высшую власть в церкви, предавая соперника анафеме. Каждого из соперничавших пап поддерживал ряд европейских государей, исходивших из собственных политических соображений. Раскол был преодолен, когда в 1417 г. на Констанцском соборе был избран папа Мартин V, постепенно признанный всеми католическими державами.

² Католические теологи — сторонники *Соборного движения*, оформившегося в Европе к началу XV в. в ходе борьбы за прекращение Великой Схизмы, утверждали, что папа не является абсолютным и непогрешимым главой христианского мира и лишь вся церковь в целом, представляемая Вселенским собором, непогрешима. Констанцкий собор 1417 г. принял решение о подчинении папы власти соборов и о регулярном их созыве.

ве. Однако на протяжении XV в. единовластие пап в католической церкви было восстановлено, а Соборное движение было разгромлено.

³ Речь идет об умеренных гуситах, образовавших в Богемии свою церковь, существование которой было официально признано Базельским собором в 1433 г. Обряды этой церкви практически не отличались от католических, за исключением причастия: миряне здесь, в отличие от католиков, принимали его «под обоими видами» (т.е. и хлебом, и вином). Отсюда и их название — *уфраквисты* (от лат. *utraque* — обе [стороны]).

⁴ *Маттиас Нитхардт* (1460/1470—1528), прозванный *Грюневальдом* — один из крупнейших немецких художников рубежа XV—XVI вв.; *Иероним Босх* (до 1460—1516) — нидерландский художник, уникальная фигура того времени, сочетающая в своем творчестве воздействие «Северного Возрождения», фольклорные представления и позднеготические элементы.

⁵ *Посттридентской эпохой* в истории католической церкви обычно называют период, начавшийся после завершения *Тридентского Собора* (1545—1563) и охватывающий вторую половину XVI и XVII в. Он отмечен значительными изменениями в религиозной жизни католических стран, связанными с усилиями нового, образованного духовенства, стремившегося научить свою паству правильно понимать учение церкви и жить в соответствии с христианскими нормами. Следствием этих усилий стали программы катехизации прихожан (особенно в сельской местности), борьба с народными суевериями и т.д.

⁶ *Эразм Роттердамский* (1469—1536) — философ-гуманист, крупнейший представитель «христианского гуманизма», автор многочисленных сочинений религиозно-философского характера, издатель трудов греческих и римских классиков, отцов церкви, а также перевода с греческого Нового Завета.

⁷ *Жанна д'Арк* (1412—1431) — героиня Столетней войны. Согласно традиционной версии, родилась в Домреми, на границе Франции и Лотарингии в крестьянской семье. Будучи глубоко религиозной девушкой, она считала себя призванной Богом спасти Францию и изгнать англичан. Жанне удалось убедить в своей миссии сначала коменданта замка Вокулер, а затем самого дофина Карла, поставившего ее во главе своей армии и окружившего ее опытными военачальниками. С именем Жанны связано снятие осады с Орлеана (май 1428 г.), коронация Карла VII и последовавшее за ней освобождение

Шампани. В мае 1430 г., в стычке под Компьеном, Жанна была захвачена в плен бургундцами и позднее продана ими их союзникам — англичанам. В 1431 г. Жанна была обвинена в ведовстве и сожжена на костре. Спустя четверть века по приказу Карла VII приговор был пересмотрен, и Жанна была сочтена невиновной в колдовстве. Спустя несколько столетий, после Первой мировой войны, католическая церковь признала Жанну д'Арк святой.

⁸ *Мартин Лютер* (1483—1546) — основоположник протестантских учений, немецкий реформатор, основатель евангелической («лютеранской») церкви. Опорой учения Лютера была идея о том, что человек спасается исключительно верой, обретаемой по божественной благодати, а не благодаря своим личным усилиям, которых всегда недостаточно из-за греховности человеческой природы. Лютер признавал только Писание авторитетным в делах веры, отвергая Священное предание; он отрицал роль церкви как посредницы между людьми и Богом. В его представлении церковь являлась лишь их наставницей в религиозной жизни. Лютер признавал лишь два таинства (крещение и причащение). В тексте речь идет о полемике Эразма и Лютера о свободе воли христианина, в ходе которой обнаружилось расхождение во взглядах гуманистов и реформаторов-протестантов (1524—1525).

⁹ *Сант-Яго де Компостела* — город на северо-западе Пиренейского полуострова (в Галисии), считающийся местом погребения апостола Иакова, одна из наиболее почитаемых святынь Испании, привлекавшая паломников со всей Европы начиная уже с XI в. Св. Иаков почитался покровителем сражавшихся против мусульман.

¹⁰ *Монастырь в Уолсингэме* (графство Норфолк) был основан в XI в., однако пик почитания *Марии Уолсингэмской* приходится на XV — начало XVI в. Обитель была разрушена в 1538 г. в ходе секуляризации английских монастырей. Рака *архиепископа Кентерберийского, Св. Томаса Бекета* (1118? — 1170), мученика, убитого по приказу английского короля Генриха II, находится в соборе Кентерберии. Чудеса на могиле Бекета начали совершаться практически сразу после погребения, и уже в 1173 г. он был канонизирован. Мощи Св. Томаса Бекета пользовались всевропейской известностью.

¹¹ *Конкистадорами* называли участников военных походов христианских королей Иберии против мусульманских княжеств,

располагавшихся на территории Пиренейского полуострова (от *reconquista* — отвоевание (исп.).

¹² *Schöne Maria* — «благая Мария» (нем.).

¹³ *Mater dolorosa* — «Богоматерь скорбящая» (лат.).

¹⁴ Основателем культа розария был проповедовавший в Северной Франции и Фландрии монах-доминиканец *Ален де Риен*. Культ розария представляет собой благочестивую практику почитания Христа и Девы Марии, распространившуюся в XV в. по всей Европе. Эта практика предполагает чтение верующим цикла молитв (*Отче Наш, Ave, Мария*). Молясь и перебирая четки (которые назывались *розарием* и дали название культу), верующий должен был размышлять об основных событиях из жизни Христа и Девы Марии.

¹⁵ *Яков Шпренгер* (1452—1495), — немецкий монах-доминиканец, приор кёльнских доминиканцев в 1472—1488 гг., сторонник и пропагандист реформы ордена и возвращения его к изначальному уставу, основатель первого братства розария в Германии. С 1481 г. Шпренгер, как и многие другие собратья по ордену, был инквизитором Майнцской, Кёльнской и Трирской епархий. В 1486 г. издал свой знаменитый трактат «*Malleus maleficarum*» («*Молот ведьм*»), в котором приравнивал ведьм к еретикам и призывал к их искоренению.

¹⁶ Праздник «*Тела Господня*» (*Corpus Christi*) отмечается католической церковью в первый четверг после Троицы. Этот день посвящен воспоминанию о даре евхаристии. Особое почитание евхаристии связано с именем Блаженной Юлианы, льжеской монахини (ум. 1258 г.), которую в 1230 г. посетило видение: освященная гостия кровоточила. В 1264 г. папа Урбан IV особой буллой («*Transiturus*») установил этот праздник, а уже в XIV в. он стал одним из наиболее почитаемых. Текст праздничной службы приписывается Св. Фоме Аквинскому.

¹⁷ *Генри Стаффорд* — герцог *Бэкингем* (1454—1483).

¹⁸ *Томас Вулси* (1471—1530) — кардинал, лорд-канцлер английского короля Генриха VIII.

¹⁹ *Генрих VIII Тюдор* (1492—1547) — король Англии в 1509—1547 гг.; *Екатерина Арагонская* (1486—1536) — его первая жена, дочь испанских монархов Фердинанда II и Изабеллы.

²⁰ *Фридрих III Габсбург* (1415—1493) — император Священной Римской империи в 1440—1493 гг.

²¹ *Карл V (I) Габсбург* (1500—1558) — король Испании в 1516—1556 гг., император Священной Римской империи в 1519—1556 гг.

²² *Филипп II Габсбург* (1527–1598) — король Испании в 1556–1598 гг.

²³ *Альбрехт Бранденбургский* (1490–1545) — архиепископ и курфюрст Майнцский в 1514–1545 гг., кардинал с 1518 г. В 1517 г. Альбрехт Бранденбургский приобрел право распространения индульгенций в Саксонии и Бранденбурге; их продажа в Саксонии послужила поводом для появления «95 тезисов» — программного произведения Лютера, обозначившего собой начало протестантской Реформации. Сам Альбрехт Бранденбургский, друг гуманистов, учения Лютера не принял, хотя и оставался сторонником реформирования католической церкви; под конец жизни сблизился с иезуитами.

²⁴ *Иоганн Тетцель* (1455/1470–1519) — саксонский монах-доминиканец, уполномоченный архиепископа Альбрехта Майнцского по продаже индульгенций в Северной Германии.

²⁵ Имеется в виду *Фердинанд II* (1452–1516), король Арагона (1474–1516), Сицилии (1468–1516), Неаполя (1504–1516).

²⁶ *Генрих III Валуа* (1551–1589) — король Франции (1574–1589), король Речи Посполитой (1572–1574).

²⁷ *Первый Крестовый поход* состоялся в 1096–1099 гг. Ему предшествовал так называемый «поход бедноты» (1096): увлеченные идеей освобождения Гроба Господня, тысячи крестьян, горожан и мелких рыцарей из Шампани, Лотарингии, Прирейнской Германии соединились в отряды и двинулись на Восток. Путь крестьянского воинства был отмечен еврейскими погромами (в евреях, на которых возлагали вину за смерть Христа, видели врагов).

²⁸ *Черная Смерть* — эпидемия чумы, охватившая Европу в 1347–1352 гг. Вину за распространение чумы зачастую возлагали на евреев, якобы отравлявших колодецы, что привело к волне еврейских погромов, прокатившихся по Западной Европе в середине — второй половине XIV в.

²⁹ Речь идет о восшествии на престол *Карла VI Безумного* (1368–1422), короля Франции в 1380–1422 гг.

³⁰ *Св. Винсент Феррер* (1350?–1419) — монах-доминиканец, уроженец Валенсии. Получил образование в университете Тулузы. Феррер был известным богословом — противником схизмы. В начале XV в. после внутреннего кризиса он расстался со своими учеными занятиями и стал странствующим проповедником. Путешествуя по городам Южной Франции (Дофинэ) и Северной Италии (Пьемонт и Савойя) и Каталонии, Феррер

своими проповедями бичевал остатки языческих верований, а также призывал к обращению еретиков-вальденсов, евреев и мавров. С именем Св. Винсента Феррера связано появление на улицах южных городов процессий *флагеллантов* — кающихся грешников, подвергавших себя бичеванию.

³¹ *Херонимо де Санта Фе* [Ибн Вивес Аль-Лорки] (последнее упоминание — 1417 г.) — еврей, уроженец испанского г. Лорки, известный талмудист. Ибн Вивес получил медицинское образование и стал личным врачом папы Бенедикта XIII, двор которого в 1408 г. переехал на Пиренейский полуостров, в Перпиньян. Здесь Ибн Вивес встретился с проповедником Св. Винсентом Феррерой, который и обратил его в 1412 г. в католичество. Новообращенный получил имя Херонимо. Херонимо де Санта Фе активно полемизировал со своими бывшими единоверцами — раввинами, призывая их к крещению, как в ходе устных диспутов, так и на страницах трактата «*Vindex impietatis ac perfidiae iudicae*» («Защита от иудейской нечестивости и вероломства»). Перу еще одного новообращенного, *Алонсо де Спины*, принадлежит созданный в 1461 г. трактат «*Fortalitiū fidei*» («Крепость веры»), представляющий собой свод догматических, исторических и фольклорных обвинений против иудаизма и евреев.

³² *Томас Торквемада* (1420—1498) — монах-доминиканец, с 1478 г. глава только что созданной испанской инквизиции.

³³ 16 сентября 1485 г. в соборе Сарагосы был убит великий инквизитор Арагона *Педро де Арбуэс*. В этом преступлении был обвинен (и впоследствии казнен) городской судья Хайме де Монтеса, «новый христианин» еврейского происхождения.

³⁴ *Св. Джованни Капестрано* (1386?—1456) — монах-францисканец (с 1416 г.), странствующий проповедник, призывавший свою паству к крестовому походу против турок. Канонизирован в 1690 г.

³⁵ *Св. Бернардино да Фельтре* (1437—1494) — монах-францисканец, странствующий проповедник, бичевавший упадок нравов мирян и духовенства, основатель ряда *monti de pietà* (банков, дававших беспроцентные ссуды беднякам).

³⁶ Второй Ватиканский собор состоялся в 1962 г.

³⁷ «*Endinger Judenspil*» — «Игра о смерти еврея» (нем.).

³⁸ *Никколо Макиавелли* (1469—1527) — итальянский писатель и политический мыслитель.

2. РЕФОРМАЦИЯ СВЕРХУ

¹ *Sola Scriptura* — «одно Писание» (лат.); положение протестантского учения, согласно которому авторитетом в вопросах веры является Св. Писание, но не церковная традиция.

² *Philosophia Christi* — «философия Христа» (лат.). Эразм Роттердамский вкладывал в это понятие необходимость для человека руководствоваться разумом и сознательно следовать в практической жизни законам благочестия и христианской морали.

³ Государство благоденствия — *Вольфария* была изображена лютеранским проповедником И. Эберлином фон Гюнцбергом в памфлете «Пятнадцать союзников» (1521).

⁴ *Томас Кромвель* (ок.1485–1540) — английский государственный деятель, лорд-канцлер в правление Генриха VIII, сторонник Реформации. Под его руководством в Англии проводился роспуск монастырей (согласно статуту 1536 г.). *Оливер Кромвель* (1599–1658) — деятель Английской революции середины XVII в., в 1653–1658 гг. лорд-протектор Англии (глава Английской республики). В годы Революции солдаты армии Кромвеля (по своим религиозным убеждениям кальвинисты) грабили церкви, разрушали алтари и сохранившиеся статуи святых.

⁵ Учение швейцарского реформатора *Ульриха Цвингли* (1484–1531) было принято в первой четверти XVI в. протестантскими общинами в Швейцарии (Берн, Санкт-Галлен, Гларус, Базель) и ряде городов Верхней Германии (Страсбург, Ульм, Констанц). Позднее цвинглианство было вытеснено из Верхней Германии лютеранством.

Цвингли разделял основные положения доктрины Лютера, за исключением его толкования причастия. Если для Лютера в ходе евхаристии действительно происходило пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Христову, то Цвингли считал, что евхаристия является лишь воспоминанием христиан о жертве, принесенной за них на кресте. Помимо этого, различались и представления двух реформаторов об устройстве церкви. В лютеранской церкви сохранилась иерархия епископов и священников; в цвинглианских же общинах пастыри избирались верующими.

⁶ В 1539 г. Генрих VIII признал авторитетным английский перевод Библии, сделанный Майлсом Ковердейлом («Большая Библия»). В этом переводе использовался более ранний перевод Нового Завета, вышедший из-под пера Уильяма Тиндела и опубликованный на континенте (1526).

⁷ Речь идет об Английской революции 1640-х гг., важную роль в которой сыграли пуритане.

⁸ *Мэтью Хопкинс* (ум. 1647) — охотник за ведьмами в юго-восточных графствах Англии. Хопкинс был сыном священника и, возможно, получил юридическое образование. На протяжении 1645 г. путешествовал по Эссексу, Сассексу и Норфолку в поиске ведьм, которых он обвинял исходя из их собственных признаний, данных под пытками, или же из наличия особых «меток дьявола» — родимых пятен, аномалий типа третьего соска и т.п. В 1647 г. сам Хопкинс был обвинен в ведовстве, признан виновным и казнен.

⁹ Вместо пытки применялось «испытание водой» — предполагаемую ведьму бросали в воду, предварительно связав ей руки. Если несчастной удавалось выплыть, ее признавали виновной, так как считалось, что вес ведьмы меньше, чем средний вес обычного человека, и поэтому она не может утонуть. Если же связанная жертва тонула, ее признавали невиновной.

¹⁰ *Иоганн Бренц* (1499—1570) — лютеранский богослов и полемист, проповедник в Вюртемберге.

¹¹ *Иоганн Вайер*, или *Вир* (1515—1588) — немецкий медик и ученый, придворный врач герцога Клевского.

¹² «*De Praestigii Daemonum*» — «О призраке демона» (лат.).

¹³ *Реджинальд Скот* (1538?—1599) — сельский джентльмен и член парламента от графства Кент, прославился как автор сочинений, направленных против веры в ведовство и других суеверий. Наиболее известный из его трудов — трактат «Обнаружение ведовства» (1584), в котором Скот, оспаривая мнения многих современных ему демонологов, показывал, что вера в ведовство противоречит разуму и религии.

¹⁴ Имеется в виду *Яков I Стюарт* (1566—1625) — король Англии (1603—1625) и Шотландии (1567—1625). Написанный Яковом I трактат «*Демонология*» (1597) основывался на традиционных представлениях о ведовстве, которые оспаривались в труде Скота. Поэтому, взойдя на английский престол, новый монарх приказал сжечь книгу Скота, что и произошло в 1603 г. Однако уничтожить весь ее тираж не удалось, и труд Скота оставался весьма популярным. В 1609 г. он был также переведен на голландский язык.

¹⁵ *Джозеф Глэнвил* (1636—1680) — протестантский богослов, получивший образование в Оксфорде. В своих сочинениях Глэнвил пытался найти эмпирический материал, подтверждавший традиционные представления о ведовстве.

¹⁶ В исторической литературе *конфессиональным периодом* принято называть вторую половину XVI–XVII вв., когда католическая и все основные протестантские церкви четко определили свои догматические положения, а конфессии оказывали всестороннее воздействие на жизнь того или иного общества, во многом ее поправляя.

¹⁷ *Томас Эраст* (1524–1583) — швейцарский теолог, с именем которого связывают теорию подчинения церкви светской власти.

¹⁸ *Теофраст Парацельс* (*Гугенгейм*, 1493–1541) — врач, алхимик и основатель немецкой натурфилософии.

¹⁹ *Жан Кальвин* (1509–1564) — протестант, основатель «реформатской» (кальвинистской) церкви в Женеве. Разделяя общие положения протестантизма (оправдание только верой, даруемой благодатью, авторитет Св. Писания), Кальвин обосновал учение о двойном предопределении. Согласно ему, еще до сотворения мира Господь предназначил одних людей (избранных) к спасению и вечному блаженству, а других — к проклятию. Изменить это предначертание невозможно, а сам человек в силу изначальной греховности неспособен к добру без дара Божественной благодати.

²⁰ *Филипп Меланхтон* (1497–1560) — протестантский богослов-гуманист, впервые систематизировавший учение Лютера.

²¹ *Сикст V* (*Феличе Перетти*, 1520–1590) — папа Римский в 1585–1590 гг.

²² *Via media* — «средний путь» (*лат.*).

²³ *Уильям Лили* (1602–1681) — астролог, пользовавшийся покровительством английского короля Карла II.

²⁴ *Карл II Стюарт* (1630–1685) — король Англии (1660–1685) и Шотландии (1650–1685).

²⁵ *Марен Мерсанн* (1588–1648) — французский богослов, философ и математик, друг Декарта.

²⁶ *Эдуард VI Тюдор* (1537–1553) — король Англии в 1547–1553 гг.

²⁷ *Nos est corpus* — «Сие есть тело» (*лат.*).

²⁸ *Аугсбургский мир* (1555) — религиозное урегулирование в Священной Римской империи. По соглашению между императором и курфюрстами, заключенном на Аугсбургском рейхстаге 22 сентября 1555 г., католицизм и лютеранство признавались двумя официальными вероисповеданиями в Империи. Вероисповедание жителей того или иного княжества определялось волей князя (так называемый принцип «*cuius regio, ejus religio*» — «чья власть, того и вера», *лат.*).

²⁹ Несмотря на все усилия английских монархов-протестантов, в XVI в. официальная протестантская церковь в Ирландии привлекала в основном английских поселенцев. Ирландцы же в массе своей остались верны католичеству.

³⁰ При английской королеве *Елизавете I Тюдор* (1533–1603, царствовала в 1558–1603 гг.) католические священники, отрицавшие власть монарха над английской церковью, приравнивались к государственным изменникам. По этому обвинению за годы ее царствования было казнено 165 человек.

³¹ В правление английской королевы *Марии I Тюдор* (1516–1558, царствовала в 1553–1558 гг.) было сожжено 273 протестанта.

³² Жертвами преследований при *Генрихе VIII* оказывались как протестанты, обвиненные в ереси (поскольку сам король, порвав с папой, отнюдь не разделял основных положений протестантского учения), так и ряд католиков, не признавших разрыва с Римом и королевской супрематии. Наиболее известными из казненных католиков были впоследствии канонизированные лорд-канцлер *Томас Мор* и епископ Рочестерский *Джон Фишер*.

³³ *Катехизис Лютера* — наиболее популярный евангелический катехизис XVI–XVII вв.; в ответ на его появление в 1554 г. вышел в свет католический катехизис, составленный голландским иезуитом *Петром Канизием*.

³⁴ *Dotvikars* — соборные викарии (нем.).

³⁵ Речь идет о религиозных установлениях в рамках Священной Римской империи: Аугсбургском религиозном мире 1555 г. и Вестфальском мире 1648 г., завершившем Тридцатилетнюю войну. По условиям Вестфальского мира признавалось законным сосуществование в границах Империи трех конфессий: католицизма, евангелизма (лютеранства) и реформатской церкви (кальвинизма).

³⁶ *Диссентеры* — английские протестанты, не признававшие официальной англиканской церкви и создававшие свои независимые общины.

³⁷ Восстание против английского правления началось в Ирландии в 1641 г., с началом гражданской войны в Англии. После казни Карла I часть восставших признала своим королем его сына Карла (II). Однако в 1650 г., разгромив сопротивление роялистов в Англии, войска Кромвеля высадились в Ирландии. В ходе жестокого подавления восстания погибла почти треть католического населения страны (а протестанты составляли здесь не более 3% жителей).

Конфликт с Шотландией также был порожден еще правлением Карла I. В 1630-е гг. король попытался навязать Шотландии, где существовала пресвитерианская церковь, не признававшая епископата, англиканские порядки церковного устройства и литургию, близкую к англиканской. Усмотрев в этом посягательство на свои религиозные и политические устои, шотландские парламентарии в 1638 г. подписали «национальный Ковенант» (завет), обязывавший их выступить в защиту своих религиозных свобод. В 1639—1640 гг. *ковенантеры* вели успешную войну против Карла I, а во время гражданской войны в Англии заключили союз с английским парламентом. Однако после казни Карла I умеренные лидеры ковенантеров признали своим королем его сына Карла II, короновав его шотландской короной в 1651 г. Кромвель летом 1651 г. выступил на север, и к весне 1652 г. Шотландия была завоевана его войсками. Лишенная своей независимости, она вплоть до Реставрации управлялась английскими комиссарами.

³⁸ *Рекузантам* (от лат. «recusare» — отвергать, отказываться), согласно английскому законодательству, именовался тот, кто отказывался посещать службы в приходских церквях и принимать в них причастие. Впервые этот термин появился в документах 1580-х гг. и обычно применялся только по отношению к католикам, хотя формально охватывал и протестантских сектантов.

³⁹ В годы Английской революции англиканская епископальная церковь была объявлена вне закона.

⁴⁰ Будучи ревностным кальвинистом, Оливер Кромвель был противником епископального устройства церкви и принадлежал к пресвитерианам-индепендентам, считая, что верующие должны объединяться в независимые церковные общины с выборными пресвитерами. Придя к власти, Кромвель ввел в стране режим веротерпимости, которая формально не распространялась на англикан и католиков, но фактически охватывала и их.

⁴¹ *Яков II Стюарт* (1633—1701) — в 1685—1689 гг. король Англии и Шотландии. Яков II был католиком и, придя к власти, пытался уравнивать католиков в гражданских правах с протестантским большинством. Однако принятые королем Декларации о веротерпимости 1687 и 1688 гг., приостанавливавшие действие всех уголовных законов против католиков и протестантских сектантов, вызвали протест англиканских епископов и парламентского большинства и в конечном счете стали одной из важнейших причин свержения Якова II в 1688 г.

⁴² Монтер ссылается здесь на мнение известного английского историка Реформации *Энтони Диккенса*.

⁴³ Речь идет о протестантском теологе *Джоне Фоксе* (1516–1587), авторе знаменитого труда «Деяния английских мучеников», посвященного протестантским мученикам XVI в. и их средневековым предшественникам-еретикам. Фокс был сторонником веротерпимости.

⁴⁴ *Ричард Хукер* (1554?–1600) — видный англиканский теолог, автор знаменитого трактата «Законы церковной политики» (1592).

⁴⁵ *Роджер Уильямс* (1604?–1683) — священник-нонконформист, в своих религиозных взглядах близкий к баптистам, противник любого насилия в вопросах вероисповедания. Во второй половине 1630-х гг. Уильямс основал колонии *Провиденс* и *Род-Айленд*, где принимал всех переселенцев вне зависимости от вероисповедания, а также стремился поддерживать мирные отношения с соседями-индейцами.

⁴⁶ В 1632 г. английский король Карл I выделил из колонии Виргиния земли, переданные в наследственное владение *Джорджу Калверту, барону Балтимору* (1580–1632). Балтимор был католиком, поэтому согласно хартии, утвержденной им и его сыном и наследником, Сесилом Калвертом, новая колония, названная *Мэрилендом* в честь жены Карла I, королевы-католички Генриетты-Марии, открыла доступ в свои пределы для всех христиан. Фактически при Калвертах она стала центром притяжения эмигрантов-католиков. После революции 1688 г. феодальное владение Калвертов превратилось в обычную колонию, и постепенно большинство ее жителей составили протестанты. Однако режим веротерпимости оставался здесь законодательно оформленным. *Пенсильвания* была основана в 1681 г., когда король Карл II выдал *Уильяму Пенну* (1644–1718) хартию, жаловавшую статус колонии землям, дарованным самому Пенну и расширенным благодаря его сделкам с местными индейскими племенами. По своим убеждениям Пенн был квакером, и по его установлениям доступ в колонию открывался для всех христиан, но преимущественно — для разного толка сектантов.

⁴⁷ В 1645 г. англиканская церковь была запрещена, так как к власти пришли противники епископата. Она была возрождена лишь с восшествием на престол Карла II Стюарта.

⁴⁸ Во время государственного переворота 1688 г., названного *Славной Революцией*, был свергнут король-католик Яков II Стю-

арт и к власти в Англии пришел его зять *Вильгельм III Оранский* (1650—1702, царствовал в 1688—1702 гг.). Новый король принял акт о веротерпимости (1689), согласно которому отменялись все ограничения в гражданских правах по отношению к сектантам. На католиков этот акт не распространялся, они были уравнены в правах с остальным населением страны лишь в 1829 г.

⁴⁹ *Пейл* — территория на востоке Ирландии (графство Лейнстер), подвергавшаяся английской колонизации еще с XII в. В этом регионе управление осуществлялось по английскому образцу.

⁵⁰ Евреи были изгнаны из Англии в 1294 г. В правление Кромвеля (в 1650-е гг.) они были приглашены в Англию, и к концу XVII в. английская еврейская община стала одной из самых крупных в Европе.

3. КАЛЬВИНИСТСКАЯ ТРАДИЦИЯ

¹ *Пьер Вур* (1511—1570) — французский кальвинист, эмигрировавший в Швейцарию, основатель ряда кальвинистских общин на юге Франции.

² «*Le monde à l'Empire ou le monde démoniaque*» — «Мир империи или демонический мир» (франц.).

³ *Devins* — предсказатели (франц.).

⁴ *Devineresses* — предсказательницы (франц.).

⁵ Французский король *Генрих IV Бурбон* (1554—1610, царствовал в 1589—1610 гг.), несмотря на свое обращение в католичество, сохранял союзы с протестантскими державами как противовес Испании и императору. Его союзниками были и швейцарские протестантские кантоны. В 1610 г. Генрих IV был убит в Париже католиком-фанатиком *Франсуа Равальяком*.

⁶ *Вальтеллина* — область Северной Ломбардии, между рекой Адда и озером Комо. Ее население в конфессиональном отношении было смешанным. В июле 1620 г. здесь вспыхнул конфликт между протестантами и католиками, вызвавший вмешательство австрийских и испанских Габсбургов, а позднее — Франции, стремившихся держать под своим контролем стратегически важную территорию между Италией и Империей.

⁷ *Франсуа Перро* (1572—1657) — протестантский священник, известен как автор трактата по демонологии, переведенного на ряд европейских языков.

⁸ «Демонология, или Трактат о демонах и колдунах» (франц.).

⁹ Согласно представлениям того времени, ведьмы имели на своем теле знак своего господина: «метку дьявола» — некое «нестественное» пятно или родинку, которая не кровоточила при уколе и была нечувствительна к боли. К функциям врачей относилось определение того, является ли родимое пятно естественным или же представляет собой такую «метку».

¹⁰ *Фридрих III Благочестивый* (1515—1576) — курфюрст Пфальца в 1559—1576 гг. Кальвинист по вероисповеданию, он сделал свою веру официальной религией княжества и прославился как защитник дела протестантизма по всей Европе.

¹¹ *Антитринитаризм* — учение радикальных протестантских сектантов. Антитринитарии не признавали Троицы, отвергали существование Бога-сына как предвечного Логоса, подчеркивали человеческую природу Христа. Антитринитаризм был распространен в Центральной Европе (Польша, Литва, Трансильвания).

¹² *Наантский эдикт*, дарованный французским королем Генрихом IV гугенотам в 1598 г., гарантировал им свободу исповедания и гражданское равноправие с католиками. Этот режим веротерпимости существовал почти сто лет, до тех пор, пока Людовик XIV в 1685 г. не отменил его. Положения Наантского эдикта, обеспечивавшие свободу вероисповедания, были подкреплены политическими гарантиями: гугенотам предоставлялся ряд крепостей на юге страны. В ходе военных конфликтов правительства с гугенотами в 1622, 1625—1626 и 1628—1629 гг. гугенотское «государство в государстве» было ликвидировано. «Эдикт милости» 1629 г. подтвердил все религиозные и гражданские права гугенотов, но упразднил их политическую организацию.

¹³ *Détente* — ослабление (франц.).

¹⁴ *Людовик XIV Бурбон* (1638—1715) — король Франции в 1643—1715 гг.

¹⁵ *Янсенизм* — течение католической мысли XVII в., в ряде положений близкое к кальвинизму. Его основатель, фламандский епископ и богослов *Корнелиус Янсений* (1585—1638), выступил с отрицанием свободы воли и апологией идеи предопределения, греховности человеческой природы и спасения немногих избранных. Взгляды Янсения широко распространились во французском обществе. Учение янсенизма впервые было осуждено папой Иннокентием X в 1653 г., но споры вокруг янсенизма не прекращались во Франции и в Риме вплоть до конца XVIII в.

¹⁶ Речь идет о Якове I (VI).

¹⁷ В 1589 г. Яков VI женился на дочери датского короля Фредерика II Анне (1574–1619).

¹⁸ *Якоб Катс* (1577–1660) — известный голландский поэт, профессор Лейденского университета, с 1636 г. великий пенсионарий Голландии.

¹⁹ *Predikants* — священники (голл.).

²⁰ *Оранский дом* — княжеская, а затем королевская династия, владевшая княжеством Оранж в Южной Франции. В XVI–XVII вв. оно принадлежало немецким графам Нассау.

²¹ *Анабаптисты* — название, под которым известны различные общины, разделявшие представления о свободе человеческой воли, отрицавшие крещение младенцев и признававшие вместо него крещение взрослых верующих. Ранний анабаптизм отличался также уравнительными тенденциями. Анабаптистская община Мюнстера (Вестфалия), руководимая выходцем из Нидерландов *Яном Лейденским*, захватила власть в городе и осуществила на практике проект социального переустройства, включая уравнительное потребление и полигамию. Мюнстер был осажден и в 1535 г. взят княжескими войсками. Главы общины были казнены. К 1540-м гг. восстания анабаптистов прекратились, а их учение эволюционировало в сторону непротивления насилию.

²² *Сефарды* — евреи, жившие в Португалии и в целом на Пиренейском полуострове. В конце XV в. общины сефардов были изгнаны с Пиренеев и переселились на Восток (на территорию Османской империи), а также на территорию западных стран (прежде всего в Голландию и Германию).

²³ *Гуго Гроций* (1583–1645), политический мыслитель, один из основоположников международного права, принадлежал к общине *ремонстрантов* — последователей *Якоба Арминия* (1559–1609), отрицавшего тезис об абсолютном характере предопределения и выступавшего за терпимость по отношению к другим христианским конфессиям. Учение Арминия в Нидерландах было запрещено, а Гроций в 1618 г. арестован; в 1621 г. ему удалось бежать из тюрьмы, и оставшуюся часть жизни он провел в изгнании (в 1623–1634 гг. во Франции, в 1634–1644 гг. в Гамбурге).

²⁴ *Рембрандт Харменс ван Рейн* (1606–1669) — один из крупнейших художников XVII в. Его семья принадлежала к общине меннонитов. *Меннониты* — протестантская секта, возникшая в Нидер-

ландах в 1530-е гг. и получившая свое название по имени ее основателя *Менно Симонса*. Учение меннонитов основывалось на идеях анабаптистов; меннониты проповедовали бегство от мира, непритворение злу и полный отказ от применения насилия.

²⁵ *Юст ван ден Вондел* (1587–1679) — известный голландский поэт, происходил из семьи анабаптистов, но впоследствии обратился в католичество.

²⁶ *Барух (Бенедикт) Спиноза* (1632–1677) — один из основателей философии эмпирического рационализма. Подробнее о нем см. в главе 9.

²⁷ *Принц Вильгельм Оранский* (1533–1584) — деятель Нидерландской революции, глава антииспанской оппозиции.

²⁸ На проходившем в 1618–1619 гг. международном синоде кальвинистов в *Дордрехте* было осуждено учение Арминия и подтверждено классическое кальвинистское учение.

²⁹ С 1603 г. в Северную Ирландию (графство Ольстер) начали переселяться шотландские подданные короля Якова I, кальвинисты по вероисповеданию. Этот процесс сопровождался массовой экспроприацией земель, ранее принадлежавших католическим ирландским кланам. Приток переселенцев особенно усилился после 1690–1691 гг., когда ирландцы, оставшиеся верными католику Якову II, были разгромлены войсками нового короля — Вильгельма III Оранского. *Буры* — потомки голландцев, переселившихся в XVII в. в Южную Африку и основавших там ряд колоний (наиболее крупными из них были Трансвааль и Капская колония). Буры говорят на африкаанс — староголландском языке, и большинство из них до сих пор являются членами голландской реформатской церкви.

4. ИНКВИЗИЦИЯ В СРЕДИЗЕМНОМОРЬЕ

¹ *Иудаизанты* — насильственно крещенные евреи, втайне придерживавшиеся иудейской веры. Инквизиция преследовала их как вероотступников.

² *Мориски* — крещеные мавры, сохранившие обычаи своих предков. Морисков часто обвиняли в том, что они тайно исповедуют ислам. Преследования привели к восстанию гранадских морисков в 1568 г. В 1609 г. мориски были изгнаны из Испании.

³ *Алюмбрадос* (исп. «просвещенные») — влиятельное мистическое движение в Испании XVI–XVII вв. Алюмбрадос жили

как отшельники, проводя время в молитве, посте и медитации, стремясь к мистическому соединению с Богом. Однако некоторым представителям этого течения были свойственны определенные отклонения в психике, а их видения и откровения могли ввести паству в смущение. Поэтому отношение инквизиции к алюмбрадос было подозрительным, а с 1529 г. начались прямые гонения на них. Тем не менее ряд представителей этого течения (например Тереза Авильская) были впоследствии канонизированы.

⁴ *Proposiciones heréticos* — еретические мнения (*исп.*).

⁵ *Supersticiones* — суеверия (*исп.*).

⁶ *Conversos* — «обращенные» (*исп.*), т. е. крещеные евреи. Другое их название — «новые христиане».

⁷ *Auto da fé* — «акт веры» (*португ.*). Церемония испанской и португальской инквизиции, в ходе которой осуществлялась передача осужденного инквизицией в руки светских властей для казни.

⁸ *Себастьян Жозе, маркиз Помбал* — первый министр португальского короля Жозе I (1750—1777), проводивший политику «просвещенного абсолютизма». Помбал ограничил влияние католической церкви в стране и изгнал из Португалии иезуитов.

⁹ *Suprema* — высший трибунал испанской инквизиции, которому подчинялись инквизиции Кастилии, Арагона, Валенсии и других вице-королевств Пиренейского полуострова, а также заморских колоний.

¹⁰ *Алонсо Салазар-и-Фриас* (1564—1635) — инквизитор в Логроньо (1609—1618, 1622—1628), Мурсии (1618—1619), Валенсии (1619—1622); в 1631—1635 гг. — член высшего совета испанской инквизиции (*Suprema*).

¹¹ *Benandanti* — «благословенные» (*итал.*).

¹² *Tamiso* — «решето» (*итал.*). Здесь — вид гадания.

¹³ *Джордано Бруно* (1548—1600) — гуманист, натурфилософ. Был арестован венецианской инквизицией по обвинению в ереси и восемь лет провел в тюрьме сначала в Венеции, затем в Риме, где и был сожжен как нераскаявшийся еретик 17 февраля 1600 г..

¹⁴ Кардинал *Диего де Кирога* (1572—1649) — монах-капуцин, основатель обителей своего ордена в Толедо, Саламанке, провинциал в Андалусии, Кастилии и Валенсии, исповедник испанских монархов — Филиппа II, его сына Филиппа III и королевы Марии-Анны Австрийской.

¹⁵ *Галилео Галилей* (1564—1642) — итальянский астроном, физик, обосновавший гелиоцентрическую систему Коперника. Монтер имеет в виду «Диалоги о двух системах мира», где коперниканская система излагалась при помощи учения о двух книгах, Писании и Природе. Это произведение Галилея было запрещено в Италии.

¹⁶ *Паоло Сарпи* (1552—1623) — венецианский монах, историк, отлученный от церкви за «Историю Тридентского Собора», написанную с антипапских позиций.

¹⁷ *Parlementaires* — судьи Парижского парламента (*франц.*).

5. СЕВЕРНЫЙ КАТОЛИЦИЗМ

¹ *Тридентский Собор* — собор католической церкви, проходил в городе Тренто (лат. Тридентум) в 1545—1563 гг. Результатом его деятельности стало окончательное определение католических догм и отделение их от протестантских положений, закрепление церковной иерархии, восстановление внутренней дисциплины церкви, ужесточение требований к клиру, в том числе к его образовательному уровню (для чего в каждом епископстве были созданы семинарии).

² *Общество Иисуса* (орден иезуитов) было основано выходцем из Испании Св. Игнатием Лойолой (1491—1556) и утверждено папской буллой в 1540 г. Целью ордена было обращение в католическую веру язычников и иноверных, а также проповедь католического учения среди номинально католического населения Европы.

³ *Капуцины* — монашеский орден, возникший в 1528 г. в Италии в результате объединения обсервантов (монахов-францисканцев, придерживавшихся изначального строгого устава ордена). Целью капуцинов было служение в миру, среди простонародья, и проповедь католического учения.

⁴ Конгрегация *урсулинок* была основана в 1537 г. в Брешии Св. Анжелой Меричи и объединяла благочестивых девушек и вдов, посвятивших себя распространению образования среди женщин. В 1572 г. урсулинки были преобразованы в монашеский орден.

⁵ *Jus novissimum* — здесь: новейший закон (*лат.*).

⁶ В 1588 г., во время англо-испанской войны (1585—1604), испанский король отправил к Ла-Маншу огромную эскадру («Ар-

маду»), которая должна была, войдя в Ла-Манш и достигнув бельгийских портов, взять на борт армию, приготовленную для завоевания Англии. Однако мощный шторм, разразившийся в проливе, разметал испанские корабли; часть из них оказалась добычей английского флота, другая погибла в Северном море, некоторые были выброшены на побережье Ирландии, и лишь немногие сумели вернуться в Испанию.

⁷ *Св. Карло Борромео* (1538–1584) — католический богослов, деятель Католической реформы. Будучи племянником папы Пия IV, Борромео стал архиепископом Миланским и кардиналом уже в 1559 г. В понтификат своего дяди (1559–1565) Борромео активно занимался делами управления Римской церковью. Он участвовал в завершающей сессии Тридентского Собора, а позднее возглавил комиссию кардиналов, руководивших претворением в жизнь его решений. Он был также главой комиссии, формулировавшей Римский катехизис 1562 г., где излагались основы вероучения католической церкви. После смерти Пия IV Борромео уехал в свою епархию и до последних дней воплощал на практике идеи Тридента: регулярно проводил провинциальные синоды духовенства, строго следил за дисциплиной в его рядах, а также за образовательным уровнем священников. Он основал в своем диоцезе шесть семинарий, а также коллегия для подготовки священников для Швейцарии и 74 школы для мирян.

⁸ *Св. Иоанн Непомук* (1340?–1393) — викарий архиепископа Пражского, воспротивившийся намерению короля Вацлава IV, пыгавшегося создать новую епископскую кафедру для своего фаворита, отобрав имущество у монастыря. Он был утоплен в реке по приказу монарха. Канонизирован в 1729 г. Согласно легенде, был убит за отказ нарушить тайну исповеди королевы Софии, жены Вацлава IV.

⁹ *Абрахам из Санта-Клары* [Ульрих Мегерле] (1644–1769) — богослов и проповедник, принадлежавший к ордену августинцев.

¹⁰ *Принц Евгений Савойский* происходил от французской линии Савойской династии, правившей Савойей и Пьемонтом, в 1684 г. поступил на императорскую службу; выдающийся полководец, командовавший императорскими войсками в войнах против Турции, а также в войне за испанское наследство (1700–1713).

¹¹ *Иосиф II Габсбург* (1741–1790) — император Священной Римской империи в 1765–1790 гг. (в 1765–1780 гг. соправитель матери, императрицы Марии-Терезии). В годы его единолично-

го правления была введена свобода исповедания для лютеран, кальвинистов и православных в наследственных владениях Габсбургов, гарантировавшая представителям этих конфессий гражданское равноправие (1781); австрийским евреям была дарована ограниченная терпимость (1782), монастыри были упразднены, а их имущество секуляризовано (1782).

¹² *Альбрехт V* (1530—1579) — герцог Баварии в 1550—1579 гг.

¹³ *Максимилиан I* (1573—1651) — в 1597—1651 гг. герцог Баварский.

¹⁴ *Kulturkampf* (нем.) — борьба между канцлером Бисмарком и католической церковью в 1872—1880 гг.

¹⁵ *Петер Бинсфельд* (1554—1598) — бельгийский правовед, доктор канонического права; организатор ведовских процессов в Трире; *Анри Богэ* — бургундский судья, автор трактата «Discours des sorciers» («Рассуждение о колдунах», 1600).

¹⁶ Женский монашеский орден *Убежища* был основан в Лотарингии благочестивой вдовой мадам де Ранфанг и тремя ее дочерьми в 1631 г.; орден был признан папой Урбаном VIII в 1634 г. и Александром VII в 1662 г.

¹⁷ *Via moderna* — «новый путь» (лат.).

¹⁸ *Devotio moderna* — «новое благочестие» (лат.). Движение «Нового благочестия» представляло собой предреформационное духовное течение, возникшее в Нидерландах и распространившееся по Северной Франции, Англии и Германии; его последователи акцентировали внимание не на внешнем соблюдении церковных обрядов, но на внутренних религиозных чувствах. Сторонники *devotio moderna* проповедовали идеи мирского аскетизма.

¹⁹ Речь идет о теологическом факультете Парижского университета, основанного в XII в.

²⁰ Речь идет о *галликанизме* — движении за автономию французской церкви в рамках католической церкви и ограничение власти папы Римского в отношении французских епархий. Галликанская идеология возникла в начале XIV в. и оказала огромное влияние на французских теологов. Zenитом влияния галликанизма стала Буржская прагматическая санкция 1438 г., в соответствии с которой признавался приоритет соборов над властью папы, французское духовенство приобретало право самостоятельного выбора прелатов (утверждавшихся папой), право самостоятельной раздачи бенефициев. Гарантом прав французского («галликанского») духовенства являлся монарх.

В 1516 г. отношения французской церкви и папского престола были урегулированы Болонским конкордатом, по которому французское духовенство лишилось значительной доли своей самостоятельности (в частности, права выбора епископов) в пользу короля, а Рим вернул себе право облагать духовенство ежегодным налогом (аннатами) без его согласия.

²¹ Считалось, что французские монархи при помазании обретали особую благодать, что давало им возможность исцелять от золотухи своим прикосновением.

²² Речь идет об установленном Нантским эдиктом 1598 г. режиме терпимости по отношению к гугенотам, который был отменен в 1685 г.

²³ Жан Боден (1530—1596) — французский юрист и политический теоретик, сформулировавший учение о «государственном суверенитете».

²⁴ «*Démonomanie des sorciers*» — «Демономания колдунов» (франц.).

²⁵ Пьер де Ланкр (ум. 1630) — советник парламента Бордо, судья, организатор ведовских процессов в Лабурде. Перу де Ланкра принадлежат трактаты «*L'incrédulité et mes créance du sortilège*» («О моем неверии и о том, как я уверовал в колдовство», 1612) и «*Tableau de l'inconstance des mauvais anges, les démons*» («Картина непостоянства злых духов, демонов», 1613).

²⁶ Никола Рему (1554—1600) — генеральный прокурор Лотарингии, за свою суровость по отношению к обвиненным в ведовстве заслужил прозвище «лотарингский Торквемада». Он отправил на костер около 800 человек.

²⁷ Пор-Рояль — парижский монастырь, ставший в XVII в. центром янсенизма.

²⁸ *Solitaires* — «отшельники» (франц.), последователи учения янсенизма, входившие в общину Пор-Рояля.

²⁹ Арман Жан дю Плесси де Ришелье (1585—1642) — кардинал, в 1624—1642 гг. глава королевского совета, первый министр короля Людовика XIII и фактически правитель Франции.

³⁰ Жан Дюверье де Оранны — аббат де Сен-Сиран (ум. 1643 г.), теолог, последователь и близкий друг Янсения; в 1638 г. был заключен в Бастилию по приказу Ришелье, рассматривавшего янсенистов как потенциальную оппозицию власти.

³¹ *Possédés* — «одержимые» (франц.).

³² Лурд (Пиренеи) — место паломничества, известное со второй половины XIX в. В 1858 г. девочке Бернадетте Субиру в гор-

ной пещере явилась в видении Дева Мария, говорившая с ней о своем непорочном зачатии. После этого на горе забил источник, вода которого исцеляла больных. В 1862 г. церковь официально признала Лурдское чудо, и над источником была построена церковь, по сей день привлекающая толпы паломников.

³³ *Конкубинат* — сожителство клириков (приносивших при рукоположении обет безбрачия) с женщинами, которые являлись их домоправительницами и фактическими женами. Практика конкубината была широко распространена в средневековой Европе, несмотря на все запреты, и постепенно исчезла лишь после Тридентского Собора, ужесточившего требования к нравственной чистоте приходского священства.

³⁴ *Св. Жан Батист де Ла Саль* (1661—1719) — французский священник, соборный каноник в Реймсе, основатель ряда школ для бедных, а также конгрегации «братьев христианских школ» (официально признана в 1724 г.).

³⁵ *Джироламо Савонарола* (1452—1498) — настоятель доминиканского монастыря во Флоренции, проповедник, церковный реформатор. Савонарола призывал своих слушателей отрешиться от погони за мирскими «суетами» — светской роскошью. Под его влиянием во Флоренции запылали костры, уничтожавшие предметы роскоши (в том числе и произведения искусства).

³⁶ *Св. Жан Эд* (1601—1680) — монах-ораторианец, проповедник. Основатель конгрегации Иисуса и Марии. С его именем связано установление культа Св. Сердце Иисуса и Марии (в 1670 г. праздник был признан католической церковью [20 октября]).

³⁷ *Xavierus wasser* — вода Св. Ксаверия (*нем.*).

6. СОСУЩЕСТВОВАНИЕ КУЛЬТУР И СУЕВЕРИЙ В АМЕРИКЕ

¹ *Кецалькоатль* — божество племен тольтеков (господствовавших в Центральной Мексике в X—XII вв., а позднее распространившихся по всей Мексике), а затем — ацтеков; бог ветра и утренней звезды, изображался в виде пернатой змеи. Он отождествлялся с их легендарным правителем Топильцином (X в.), по легенде, отплывшим за океан и обещавшим вернуться к своему народу. Почитание Кецалькоатля породило веру в то, что испанские завоеватели — потомки бога, вернувшиеся в Мексику.

² *Уицилопочтли* — верховный бог племен ацтеков, в XIV в.

основавших свое государство в Мексике. Уицилопочтли почитался как бог войны, требовавший постоянных человеческих жертвоприношений.

³ *Эрнан Кортес* (1485–1547) — испанский конкистадор, завоеватель Мексики.

⁴ *Теночтитлан* — столица ацтеков, основанная ими в 1345 г. на нескольких незаселенных островах; на его месте сейчас находится город Мехико.

⁵ *Нахуатль* — язык мексиканского племени нахуа, родственного майя.

⁶ *Doctrina* (мн. *doctrinas*) — «учение» (*исп.*). Здесь — катехизис.

⁷ *Padres* — отцы (*исп.*); священники.

⁸ *Республика иезуитов* в Парагвае возникла в начале XVII в. как иезуитская миссия к индейцам гуарани. Позднее иезуиты получили от испанского правительства право управления этой территорией, жители которой были ограждены от посягательств со стороны охотников за людьми (работорговцев). Автономия Парагвайской миссии была ликвидирована испано-португальским соглашением 1750-х гг., по которому миссия должна была быть перенесена в Уругвай. Окончательное завершение ее деятельности связано с изгнанием ордена иезуитов из испанских владений в 1767 г.

⁹ *Бартоломе де Лас Касас* (1474–1566) — монах-францисканец, епископ Чьяпаса, историк, автор «Истории Индий». В своих произведениях обличал жестокость конкистадоров, выступал против рабства и считал индейцев равными европейцам.

¹⁰ *Хосе де Акоста* (1540–1600) — испанский иезуит, глава провинции Перу, автор трактата «Об обеспечении спасения индейцев» (1577).

¹¹ Иезуитские миссионеры впервые появились в европейских факториях в Индии, а затем и в Китае уже в середине XVI в.

¹² *Покахонтас* (1595–1617) — дочь индейского вождя Поатана; в 1613 г. была захвачена в плен колонистами Виргинии, в 1614 г. приняла крещение (с именем Ребекка) и вышла замуж за Томаса Рольфа.

¹³ *Дартмут-колледж* — высшее учебное заведение, находящееся в г. ГанOVER (штат Нью-Гэмпшир). Колледж ведет свою историю от Благотворительной школы для индейцев, основанной в 1754 г. в Коннектикуте протестантским проповедником Элизером Уилоком для христианского образования индейцев племен алгонкинов и ирокезов. В 1769 г. школа была преобра-

зована в колледж стараниями губернатора колонии, Джона Уэнтурса. Средства для его создания собирались в Англии, и одним из основных меценатов стал граф Дартмут, по имени которого колледж и назвали. В 1770 г. колледж был переведен в ГанOVER, поближе к местам расселения индейских племен. Однако индейцы вовсе не стремились получать христианское образование, и Дартмут-колледж перешел к обучению преимущественно белых колонистов. Не стал он и центром подготовки проповедников для индейцев, как планировал Уилок. Большинство студентов предпочитало изучать право, медицину и богословие.

¹⁴ «Война короля Филиппа» (1675–1676) — наиболее кровопролитное столкновение индейцев племени вампаноагов с колонистами Массачусетса. Свое название конфликт получил по христианскому имени вождя индейцев Метакомета (Филиппа), возглавившего сопротивление завоевателям. В ходе войны индейцы разрушили 13 поселений колонистов и убили несколько сот человек. Колонисты ответили на это резней, уничтожая население индейских деревень. По официальным данным, погибло более пяти тысяч индейцев.

¹⁵ Имеется в виду создание в 1636 г. Роджером Уильямсом колонии Род-Айленд.

¹⁶ В 1604 г. *Пьер де Мон* и *Самуэль де Шамплен* основали в Канаде колонию Акадия (позднее — Новая Франция); в 1608 г. Шамплен основал Квебек.

¹⁷ *Виргинская акционерная компания* получила хартию на колонию в 1606 г., а в 1607 г. там было основано первое поселение колонистов (будущий Джеймстаун).

¹⁸ В 1580 г., после того, как пресеклась португальская королевская династия, испанский король Филипп II унаследовал португальский престол на основании прав своей матери — португальской принцессы. Бразилия, являвшаяся колонией Португалии, входила в состав испанской колониальной империи до 1640 г., когда Португалия вновь обрела независимость.

¹⁹ *Relaciones de causas* — «сообщения о делах» (*исп.*); здесь — выдержки из протоколов судебных дел, рассматривавшихся инквизиторами, отправлявшимися в Испанию.

²⁰ *Gente de razón* — «разумный народ» (*исп.*); в XVI–XVII вв. этим термином обозначали европейских переселенцев и их потомков, которые, в отличие от туземцев, признавались полностью правоспособными и, соответственно, полностью ответственными за свои действия.

²¹ *Hechiceria, brujeria* — колдовство, ведовство (*исп.*).

²² *Superstitiosos* — «суеверные» (*исп.*).

²³ *Curanderos* — «целители» (*исп.*).

²⁴ *Doctor de malvida brujeria* — «доктор вредоносной магии» (*исп.*).

²⁵ *Самбо* — испанское наименование потомков индейцев и негров.

²⁶ *De viga en viga, sin Dios ni Santa Maria, lunes y martes y miercoles tres* — «От крыши к крыше, без Господа и Девы Марии, трижды понедельник, вторник и среда» (*исп.*).

²⁷ Здесь — общины поклонников языческих или магических культов.

²⁸ *Osculum infame* — «позорный поцелуй» (*лат.*).

²⁹ *Presbytero* — пресвитер, священник (*исп.*).

³⁰ *Señor del Africa* — «Господин из Африки» (*исп.*).

³¹ *Grimoire* — «черная, колдовская книга» (*франц.*), здесь — пособие по черной магии.

³² *Coureurs des bois* — лесные охотники (*франц.*).

³³ В северо-восточной Бразилии (прежде всего в штате *Баия*) распространен культ *candomblé* (или *макумба*), представляющий собой смешение верований местных индейцев и негров, ввозившихся сюда из Африки. Ритуалы *candomblé* состоят из танцев, пения и жертвоприношений.

³⁴ *Салемская паника 1692 г.* началась в июне, после того, как две девушки, страдавшие припадками, подали в суд иск на жителей городка в том, что их «околдовали». За четыре месяца в Салеме сотни людей были арестованы и предстали перед судом по обвинению в ведовстве. 19 из них, включая священника Джорджа Берроуза, были повешены. Паника пошла на убыль после того, как обвинения «околдованных» затронули магистратов города. В мае 1693 г. губернатор Массачусетса Фипс приказал освободить из тюрьмы всех заключенных, проходивших по ведовским процессам.

³⁵ *Sorciers* — колдуны (*франц.*).

³⁶ «Черный кодекс» был принят французским королем Людовиком XIV в 1685 г. Он регулировал отношения между плантаторами и их неграми-рабами во французских колониях.

³⁷ Речь идет о *Моро де Сент-Мери* (1750—1819) — французском писателе и политике, уроженце острова Мартиника. Автор многочисленных трактатов, посвященных Сан-Доминго, а также французским колониям на Антильских островах в целом.

³⁸ *Colons* — колонисты (*франц.*).

7. НАПАДКИ НА СУЕВЕРИЯ, 1680—1725 ГОДЫ

¹ *Педро Сируэло* (ум. 1550) — испанский ученый, профессор теологии и философии в университете Алькалы, один из наставников короля Филиппа II. Трактат Сируэло «*Reprobacion de las supersticiones*» («Осуждение суеверий») был опубликован в 1535 г.

² *République des lettres* — Республика литераторов (*франц.*).

³ *Sensibilité* — разум (*франц.*).

⁴ *Исаак Ньютон* (1642—1727) — знаменитый физик и математик, открывший закон всемирного тяготения.

⁵ Речь идет о произведениях великих поэтов-пуритан Джона Мильтона и Джона Баниана.

⁶ «*Церковный мир 1668 года*» — урегулирование конфликта в среде французского духовенства, разделенного его отношением к янсенистскому учению, которое было осуждено буллами пап Иннокентия X и Александра VII от 1653 и 1665 гг. Последняя булла предписывала всему французскому духовенству под страхом лишения бенефициев подписать формулу, содержащую отказ от пяти осужденных положений янсенизма. Но монахини и отшельники Пор-Рояля, а также четыре епископа-янсениста (Арно, Вьялар, Коле и Павийон) отказались подписать формулу в ее исходном виде. Разгневанный папа Александр VII пожелал устроить суд над непокорными епископами, пользовавшимися, однако, во Франции авторитетом как прелаты, претворявшие на практике решения Тридентского Собора и обладавшие в глазах современников чуть ли не ореолом святости. Новый папа, Климент IX предпочел пойти на компромисс и закрыл глаза на то, что епископы подписали формулу, вставив в нее текст, фактически оправдывавший спорные янсенистские положения. Таким образом, конфликт в среде французского духовенства был временно преодолен. Церковный мир продолжался около десяти лет (1668—1679), а затем на смену ему пришли новые гонения янсенистов.

⁷ *Пиетизм* — течение внутри протестантизма, призывавшее своих последователей к личному покаянию, благочестивой жизни и внутреннему обращению, праведной жизни в соответствии с христианскими заповедями, любви к ближнему и эмоциональному переживанию богослужений. Учение пиетистов было сформулировано лютеранским пастором *Филитпал Шпенером* (1635—1705) и женеvским кальвинистом *Жаном де Лабади* (1610—1674).

⁸ *Методизм* — изначально течение внутри англиканства, позднее (с 1791 г.) преобразовавшееся в отдельную церковь. Основатель методизма, *Джон Уэсли* (1703–1791) подчеркивал, что главным для верующего являются христианская любовь и христианское совершенство, достигаемые благодаря божественной любви, проникающей в сердце верующего, очищающей его от греха и дающей возможность вести праведную жизнь в соответствии с заповедями.

⁹ Одним из основным противников Людовика XIV на внешнеполитической арене был правитель Голландии Вильгельм Оранский. В 1688 г. последний под именем Вильгельма III стал королем Англии.

¹⁰ Конфликт Людовика XIV и Рима в начале 1680-х гг. был связан с правом французской короны выдвигать кандидатуры епископов на все французские епархии, предусмотренным Болоньским конкордатом 1516 г. Французский король стремился распространить предписания конкордата на те епархии, которые вошли в состав королевства позднее, в результате его военных кампаний. В 1668 г. папа Климент IX распространил это право французского короля на провинции Артуа, Руссильон, а также три епископства (Мец, Туль и Верден в Лотарингии), но не на недавно завоеванные земли. Папа Иннокентий XI отказался признать права французского монарха в отношении последних. В ответ на это ассамблея французского духовенства по настоянию Людовика XIV приняла «Галликанские статьи» (1682), отрицавшие власть папы в светских делах и признававшие высшую власть собора в церкви. Папа потребовал отмены «Статей» и отказался утвердить уже выдвинутые королем кандидатуры епископов. Надежды Людовика XIV на то, что отмена Нантского эдикта смягчит Рим, не оправдались: Иннокентий XI, приветствовав само событие, осудил как насильственные действия французского короля, так и мирские побуждения, скрывавшиеся за ним. Конфликт между Францией и Римом был окончательно урегулирован лишь в 1690-е гг.

¹¹ *Шарль Перро* (1628–1703) — поэт и критик, член Французской Академии; в 1697 г. вместе с братом *Пьером Перро* издал «Сказки Матушки Гусыни».

¹² *Жан-Батист Кольбер* (1619–1683) — французский политический деятель, занимавший посты министра, государственного секретаря, генерального контролера финансов и суперинтенданта строительства.

¹³ *Chambre de l'Arсенал* — «палата Арсенала», особая судебная палата, созданная Людовиком XIV специально для рассмотрения «дела отравителей».

¹⁴ Речь далее идет о процессах «отравителей»: в 1676 г. суд рассматривал дело маркизы де Бренвилле, обвиненной в отравлении двух своих братьев. В 1679 г. перед судом парламента предстали Катрин Монвуазен, Франсуаза Филастр, аббаты Лесаж, Мариет и Гибур и другие, изначально обвинявшиеся в отравлениях; однако в ходе судебного процесса речь пошла о черных массах, колдовстве и наведении порчи. К суду были привлечены и клиенты мадам Монвуазен. Всего было арестовано 218 человек, 34 — казнены, 5 отправлено на галеры, еще 23 приговорены к изгнанию из Франции. Среди клиентов «мамаши Монвуазен», существенно скомпрометированных причастностью к этому делу, было много придворных дам, в том числе бывшая фаворитка Людовика XIV маркиза де Монтеспан. Чтобы замять скандал, король прервал деятельность комиссии Арсенала. Процессы «отравителей» имели и отчетливый политический характер, так как практически все высокопоставленные обвиняемые были друзьями и клиентами Кольбера, а глава судебной комиссии Арсенала, Габриэль-Никола де Ларейни, был ставленником его противника при французском дворе, военного министра Лувау.

¹⁵ «*Драгонады*» — политика насильственного обращения французских протестантов в католичество, практиковавшаяся в 1680-е гг. В 1681 г. ингендант провинции Пуату Рене де Марийяк предложил отправлять военных (драгун) на постой не к злостным неплательщикам налогов, как это было принято ранее, а в дома протестантов, со всеми вытекающими отсюда неприятностями. Одновременно было объявлено, что те из протестантов, кто обратится в католицизм, на два года освобождаются от обязанности принимать солдат на постой. Начиная с 1682 г. практика «драгонад» распространилась по всей Франции, становясь все более масштабной ко времени отмены Нантского эдикта.

¹⁶ *Пьер Бейль* (1647—1706) — французский философ-скептик. По своему происхождению гугенот, сын пастора, с 1681 г. преподавал философию и историю в Роттердаме.

¹⁷ В русском Синодальном переводе: «Убеди прийти» (Лука 14: 23).

¹⁸ *Социниане* — последователи учения итальянских реформаторов, Лелия Социна (1525—1562) и его племянника Фауста (1539—1604) (антитринитарии). Социниане отрицали многие хри-

стианские догматы, в том числе учение о Троице, не признавали они и божественности Христа, а следовательно, и искупительной жертвы. Фауст Социн отрицал учение о первородном грехе и считал, что каждый, кто станет жить по заповедям, сможет достичь духовного совершенства и вечной жизни. Его последователи отвергали все церковные обряды как внешние и несущественные знаки духовного преобразования человека.

¹⁹ *Мигель Сервет* (1511—1553) — испанский врач-гуманист, естествоиспытатель. Религиозные взгляды Сервета были далеки от христианской ортодоксии; в частности, он отвергал догмат о Троице. Когда в 1553 г. он проездом оказался в Женеве, власти города по настоянию Кальвина арестовали его и сожгли на костре как еретика.

²⁰ «*Réponse aux questions d'un provincial*» — «Ответ на вопросы провинциала» (*франц.*).

²¹ Игра слов: конгрегация *de propaganda incredulitate* (распространения недоверчивости. — *лат.*) и конгрегация *de propaganda fidei* (распространения веры. — *лат.*). Конгрегация *de propaganda fidei* была создана в 1623 г. папой Григорием XV. В ее задачи входила миссионерская деятельность в протестантских государствах, Новом Свете, а также на Востоке и в Африке.

²² *Балтасар Беккер* (1634—1698) — голландский богослов-кальвинист, приходский священник.

²³ *Фрэнсис Хатчинсон* (1660—1739) — англиканский теолог. В 1690—1721 гг. приходский священник в Саффолке, одном из основных регионов, где развернулась масштабная охота на ведьм. Местные ведовские процессы послужили материалом для его книги «Исторический очерк ведовства» (1718). С 1721 г. — епископ Дауна и Коннора в Ирландии.

²⁴ *Жан-Батист Тьер* (1636—1703) — французский ученый-эрудит, получивший образование в Сорбонне. Большую часть жизни был приходским священником в диоцезах Шартра и Мана.

²⁵ *Пьер Лебрен* (1661—1729) — монах-ораторианец, католический богослов. «Критическая история суеверных практик» была впервые издана не в 1702 г., а в 1693 г., и переиздавалась дважды при жизни автора — в 1696 и 1702 гг.

²⁶ *Пьетро Джанноне* (1676—1748) — философ, представитель итальянского Просвещения. Уроженец Неаполитанского королевства, Джанноне получил юридическое образование и прославился как противник засилья духовенства на юге Италии. В «Гражданской истории Неаполитанского королевства», опубли-

кованной в 1723 г., Джанноне доказывал юридическую несостоятельность претензий папского престола на право назначать и смещать государей в Неаполе. Помимо того, Джанноне отрицал подлинность происходившего в Неаполе дважды в год чуда. Считалось, что в начале мая, а также 19 сентября (в день Св. Януария) в городском соборе перед статуей святого в герметично запаянных капсулах красный порошок (его кровь) превращается в жидкость и закипает (когда капсулы помещают перед глазами статуи). Несовержшение чуда было знаком приближающегося бедствия. После выхода книги в свет Джанноне, опасаясь за свою жизнь, бежал из Неаполя. В течение многих лет он скитался, переезжая из Вены в Венецию и далее в Модену, Савойю и Женеву. Оказавшись в Женеве, Джанноне подготовил перевод своего знаменитого трактата на французский язык, а также написал новое сочинение, «Троецарствие», в котором показывал механизм складывания светской власти римских пап. Арестованный агентами сардинского короля Карла Эммануила I Савойского (1701–1773), остаток жизни он провел в тюрьме.

²⁷ «*Triregno*» — «Троецарствие» (итал.).

²⁸ Жан Мелье (1664–1729) — философ, предшественник просветителей; большую часть жизни был приходским священником в Шампани.

²⁹ *Trahison de clercs* — «предательство клириков» (франц.).

³⁰ Джон Толанд (1670–1722) — философ-деист.

8. ТЕРПИМОСТЬ И НЕТЕРПИМОСТЬ В ВОСТОЧНОЙ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЕВРОПЕ

¹ Варшавская конфедерация 1573 г. дворян-протестантов потребовала от короля Генриха Валуа соблюдать их религиозные свободы. С этого времени веротерпимость по отношению к дворянству стала законодательно оформленной.

² Согласно «Грамоте величества», данной в 1609 г. императором Рудольфом II под давлением чешских сословий, официально признавалось право протестантов иметь собственную церковную организацию. «Грамота величества» была отменена в 1620 г. после поражения чехов в восстании против Габсбургов.

³ Сигизмунд I (1467–1548) — король Польши в 1506–1548 гг. Его женой была Бона (1493–1557), дочь герцога Миланского Джан-Галеаццо Сфорца.

⁴ Уния Польши и Великого Княжества Литовского была заключена в 1385 г. (Кревская уния), когда Великий князь Литовский Ягайло женился на польской королеве Ядвиге.

⁵ *Фердинанд I Габсбург* (1503–1564) — эрцгерцог Австрийский; в 1526 г. после гибели последнего венгерского и чешского короля Лайоша II Ягеллона в битве при Мохаче был избран королем Венгрии и Чехии как ближайший родственник покойного монарха: Фердинанд был женат на сестре Лайоша Анне (1502–1547).

⁶ *Лайош II Ягеллон* (1506–1526) — король Венгрии и Чехии в 1516–1526 гг., последний представитель венгерской ветви династии Ягеллонов, правившей в Венгрии в 1440–1444 и 1490–1526 гг. и в Чехии в 1471–1526 гг.

⁷ *Маттиаш (Матвей) Корвин [Матъяш Хунъяди]* (1443–1490) — король Венгрии в 1458–1490 гг.

⁸ *Янош Запольяи* (1487–1540) — трансильванский воевода; после гибели Лайоша II в битве при Мохаче часть венгерских дворян избрала его королем Венгрии; потерпев поражение от Фердинанда Габсбурга, он бежал из страны и в 1529 г. признал себя вассалом султана Сулеймана II, даровавшего ему титул венгерского короля. Последовавшая за этими событиями устрица завершилась мирным договором 1538 г. между ним и Фердинандом, согласно которому Янош Запольяи сохранял корону Венгрии, а после его смерти королем должен был стать Фердинанд; сын Запольяи, Янош II, должен был унаследовать Трансильванию.

⁹ *Сулейман II Законодатель* — турецкий султан (1520–1566).

¹⁰ *Чешские братья* — см. *утраквисты* (примеч. 3 к главе 1).

¹¹ *Ян Аугуста* — чешский богослов XVI в., глава общины чешских братьев. 16 лет провел в тюремном заключении и вышел на свободу в 1564 г., в правление Максимилиана II.

¹² *Ференц Давид* (1510–1579) — венгерский протестант, изначально лютеранский священник, впоследствии епископ общины унитариев. За отказ от почитания Христа был приговорен к заключению.

¹³ Имеется в виду трансильванский князь *Янош II Запольяи* (1540–1571).

¹⁴ *Петер Мелиус* (1536–1629) — епископ венгерской реформатской церкви.

¹⁵ *Стефан Баторий [Иштван Батори]* (1533–1586) — трансильванский воевода, в 1576–1586 гг. король Речи Посполитой.

¹⁶ *Клеман Маро* (1496–1544) — французский поэт-гуманист. Будучи протестантом, Маро перевел на французский язык псалмы Давида (1538), и перевод этот был очень популярен у европейских кальвинистов.

¹⁷ *Рутенами* именовались православные жители Великого Княжества Литовского, по происхождению восточные славяне (т.е. украинцы и белорусы).

¹⁸ *Симон Будный* — польский протестант; учился в Краковской академии, и с 1552 г. стал кальвинистским пастором. Помимо упомянутого в тексте катехизиса 1562 г. в начале 1570-х гг. опубликовал польский перевод Библии. В конце 1570-х гг. Симон Будный стал социнианином.

¹⁹ В 1596 г. на соборе в Бресте часть православных епископов Речи Посполитой приняла решение об унии с католической церковью на условиях подчинения власти папы Римского и признания католических догматов об исхождении Св. Духа от Бога-Отца и Сына (*filioque*) и существовании чистилища. Значительное число православных епископов и мирян не приняли Брестской унии, и между ними и униатами («греко-католиками») начался ожесточенный конфликт, вылившийся в XVII в. в казацье восстание 1648 г. и войну 1654–1667 гг., стоившую Речи Посполитой Левобережной Украины.

²⁰ Московская патриархия была образована не в 1584 г., как пишет Монтер, а в 1589 г., когда митрополит Московский Иов был возведен константинопольским патриархом Иеремией в сан патриарха.

²¹ Речь идет об убийстве униатского архиепископа *Св. Иосафата Кунцевича* (1580–1623). Стремление Кунцевича принудить православное население своей епархии принять унию вызвало враждебность горожан. 12 ноября 1623 г. жители Витебска в ответ на попытку архиепископа отнять у них все православные храмы убили его и бросили его тело в Западную Двину.

²² *Кирилл Лукарис* (1572–1638) — патриарх Константинопольский с 1621 г. Лукарис был противником католической миссии на Востоке и, стремясь обрести поддержку против римских миссионеров, установил контакты с европейскими протестантами, прежде всего с английскими и голландскими кальвинистами. Его собственные богословские сочинения также демонстрируют склонность к кальвинизму.

²³ Речь идет об *Ипатии Потии* (1541–1613), митрополите Киевском с 1599 г. В 1609 г., после того, как по приказу митро-

полита все православные церкви Вильно были отобраны униатами, на его жизнь было совершено покушение.

²⁴ *Петр Могила* (1596—1647) — митрополит Киевский в 1632—1647 гг. При нем православная митрополия вновь обрела официальный статус в пределах Речи Посполитой.

²⁵ В 1618 г. чешские сословия подняли восстание против Габсбургов, что стало началом Тридцатилетней войны (1618—1648); до весны 1619 г. чешские повстанцы объявляли себя лояльными подданными императора, борющимися против злоупотреблений императорских чиновников. Но после смерти императора Матвея в 1619 г. чехи отказались признать королем нового императора Фердинанда II и избрали своим правителем протестанта, курфюрста Пфальцского Фридриха V (1596—1632). 8 ноября 1620 г. императорские войска разбили чехов в сражении при Белой Горе; после этого чешские сословия лишились своих привилегий, а католицизм стал единственной официальной признанной конфессией в стране.

²⁶ *Сигизмунд III Ваза* (1566—1632) — король Речи Посполитой (1587—1632), Швеции (1592—1599).

²⁷ На протяжении XVII в. Речь Посполитая пережила несколько военных столкновений со Швецией (в 1601—1611, 1617—1629, 1655—1660 гг.), причиной которых были претензии польских королей на шведский престол (Сигизмунд III был по отцу наследником шведского престола и в 1592 г. унаследовал его; однако в 1599 г. шведы свергли своего католического монарха, и к власти в стране пришла боковая линия династии Ваза). В ходе первых двух войн Речь Посполитая утратила права на Лифляндию. Шведский же поход 1655—1660 гг., когда были захвачены Варшава и Краков, поставил страну на грань катастрофы. По условиям мирного договора Польша окончательно теряла Лифляндию и признавала независимость Пруссии, а польский король Ян II Казимир был вынужден отказаться от прав на шведскую корону.

²⁸ Среди венгерского дворянства на протяжении всего периода габсбургского правления сохранялось стремление свергнуть иноземную династию. В 1660-е гг. антигабсбургский заговор возглавил венгерский магнат *Миклош Зрини* (1620—1664), а после его смерти — его младший брат Петер. В 1671 г. заговор раскрыли, и Петер Зрини со своими товарищами был казнен, однако это не помешало Э.Текели в 1680 г. поднять восстание против Габсбургов. Восставшие поддерживали связь с турками,

которые, пользуясь тяжелым положением Габсбургов, начали против них войну и дошли до Вены, осадив ее в 1683 г. Лишь после снятия осады Габсбурги сумели подавить восстание в мятежной Венгрии. Новое венгерское восстание (1703—1711), возглавленное Ференцем II Ракоци, пришлось на период войны за австрийские наследство. По условиям мирного договора с восставшими, император гарантировал амнистию протестантам и сохранение в стране свободы исповедания, а также обещал, что все государственные должности в Венгрии будут замещаться исключительно венграми.

²⁹ Английские монархи-протестанты, начиная с Елизаветы I, требовали от своих подданных, получавших церковные бенефиции либо занимавших какие-либо официальные посты, присягать в том, что они признают догматические положения англиканской церкви («39 статей»).

9. ОСОБЕННОСТИ ИСТОРИИ ИУДАИЗМА

¹ *Саббатай Цви* (1626—1676) — раввин из Смирны, объявивший себя в 1648 г. мессией. В лже-мессию уверовали многие евреи Ближнего Востока, Центральной и Западной Европы. Даже его обращение в мусульманство в 1666 г. не покончило сразу с его почитанием.

² *Уриэль д'Акоста* (ум. 1647 г.) — уроженец португальского города Оporto; бежал от преследований инквизиции в еврейскую общину Амстердама, однако и здесь он снова подвергся гонениям — собратья преследовали его за скептицизм и неверие. После публичной экзекуции Уриэль д'Акоста покончил с собой. Он оставил автобиографию, «*Exemplar vitae humanae*» («Пример человеческой жизни»).

³ *Менассия бен-Израел* (1604—1659) — раввин, уроженец Лиссабона; впоследствии его семья бежала в Амстердам от преследований инквизиции. С 1623 г. возглавлял Амстердамскую синагогу. Благодаря усилиям Менассии, его переписке с членами английского революционного правительства и лично с Оливером Кромвелем, в 1656 г. евреи получили приглашение вернуться в Англию. Сам Менассия остался в Амстердаме.

⁴ «*Tractatus Theologico-Politicus*» — «Богословско-политический трактат» (лат.).

⁵ *Ян де Витт* (1625—1672) — голландский политический дея-

тель, в 1653—1672 гг. великий пенсионарий Голландии, фактический правитель страны. Деятельность де Витта была направлена на укрепление республиканского устройства Нидерландов и ограничение власти и влияния принцев Оранских. При Яне де Витте торговое соперничество с Англией вылилось в ряд военных столкновений. Во время последнего из них Нидерландам пришлось сражаться против коалиции Англии, Франции и Швеции. Из-за неудач в начале кампании жители Гааги, подстрекаемые сторонниками Оранского дома, восстали и убили Яна де Витта и его брата Корнелиса.

⁶ *Джон Локк* (1632—1704) — философ, представитель английского Просвещения, один из основоположников английского конституционализма. В своем знаменитом сочинении «*Epistola de Tolerantia*» («Послание о терпимости») 1689 г. Локк выступил в защиту веротерпимости, не распространявшейся, впрочем, на атеистов и «папистов» (католиков).

⁷ «*Traité de la superstition des juifs, tant anciens que modernes*» — «Трактат о суевериях евреев, как древних, так и современных» (*франц.*).

⁸ *Ришар Симон* (1638—1712) — монах-ораторианец, гебраист. Наиболее известное его сочинение — «*Histoire critique du Vieux Testament*» («Критическая история Ветхого Завета»).

⁹ *Оробио де Кастро* (1616?—1687) — философ, преподаватель Саламанкского университета. Оробио происходил из семьи «новых христиан», однако позднее он вернулся к иудаизму и, опасаясь преследований инквизиции, переехал в Амстердам, где практиковал в качестве врача. Перу Оробио де Кастро принадлежит трактат «*Certamen philosophicum propugnatae veritatis divinae ac naturalis adversus Spinosae*» («Философское состязание ради защиты божественной и естественной истины против Спинозы»).

¹⁰ *Лопе де Вега* (1562—1635) — знаменитый испанский драматург; с его именем связано начало «золотого века» испанского театра.

¹¹ «*Las excelencias de los Hebreos*» — «Совершенство евреев» (*исп.*).

¹² *Евреи-ашкенази* — немецкие евреи, говорившие на идиш (в отличие от *сефардов*, говоривших на «ладино», романском диалекте). На протяжении XVI—XVII вв. общины ашкенази распространялись по Центральной и Восточной Европе.

¹³ *Фердинанд II* (1452—1516) — король Арагона (1479—1516) и Неаполя (1504—1516), был женат на *Изабелле* (1451—1505), коро-

леве Кастилии. При их потомках пиренейские государства объединились в королевство Испания.

¹⁴ *Климент VII [Джулио Медичи]* (1479–1534) – папа Римский в 1523–1534 гг.

¹⁵ *Марсилио Фичино* (1433–1499) – итальянский гуманист-неоплатоник, основатель Платоновской Академии во Флоренции.

¹⁶ «*Dialoghi d'Amore*» – «Диалоги о любви» (итал.).

¹⁷ *Леоне Эбрео (Иуда Абрабанель)* – философ-неоплатоник, последователь Фичино.

¹⁸ *Джованни Пико della Мирандола* (1463–1494) – итальянский гуманист-неоплатоник. Стремясь синтезировать совокупный философский опыт человечества, Пико активно использовал труды не только христиан и античных авторов, но и арабов и евреев, результатом чего стали его «900 тезисов, касающихся философии, каббалистики, теологии» (признанные еретическими папой Иннокентием VIII), а также знаменитая «Речь о достоинстве человека».

¹⁹ *Иоганн Рейхлин* (1455–1522) – немецкий гуманист. Философские взгляды Рейхлина опирались не только на неоплатонизм, но и на Каббалу, которую он считал важным источником Божественной истины.

²⁰ «*De Arte Kabbalistica*» – «Об искусстве каббалистики» (лат.).

²¹ *Лев X [Джованни Медичи]* (1475–1521) – папа Римский в 1513–1521 гг.

²² *Гийом Постель* (1510–1581) – знаменитый филолог, владевший арабским и древнееврейским языками; совершил несколько путешествий на Восток в поисках древних рукописей.

²³ «*Kabbala Denudata*» – «Разоблаченная Каббала» (лат.).

²⁴ *Джампьерро Карафа* (1476–1559) – епископ Кьети (1505–1524), позднее кардинал (с 1536 г.) и архиепископ Неаполитанский (1549–1555); один из основателей монашеского ордена театинцев, с 1553 г. глава римской инквизиции. В 1555 г. избран на Римский престол под именем Павла IV.

²⁵ «*Philosophia Libera*» – «Свободная философия» (лат.).

²⁶ *Великие герцоги Тосканские* – представители младшей линии рода Медичи, в 1537 г. получившие титул герцогов Флорентийских. В 1569 г. папа пожаловал герцогу Козимо I титул Великого герцога Тосканского. Его потомки правили герцогством до 1737 г.

²⁷ «*Academia de los Floridos*» – «Академия Прорастающих» (порт.).

²⁸ *Рене Декарт* (1596–1650) — французский философ и математик.

²⁹ *Готфрид Вильгельм Лейбниц* (1646–1716) — немецкий философ-просветитель.

³⁰ *Глюкль (Гликль)* (1646/47–1724) — дочь еврея-купца из Гамбурга; дважды выходила замуж. Овдовев в первый раз, Гликль вела коммерческие дела до тех пор, пока не выросли сменившие ее сыновья. Она оставила после себя автобиографические записки.

³¹ «*Fin de los Dias*» — «Конец Богов» (*ном.*).

³² *Владислав IV Ягеллон* (1595–1648) — король Речи Посполитой в 1632–1648 гг.

³³ Привилегия *de non tolerandis judeis* — право «не терпеть иудеев», т. е. не предоставлять им право селиться в городе.

³⁴ *Якоб Франки* (1726–1791) — уроженец Подолии, выдавал себя за преемника Саббатая Цви. Он учил своих последователей, что, согласно данному ему откровению, евреи должны перейти в христианство. Этот переход рассматривался им как шаг к будущей мессианской религии. В 1759 г. Якоб Франки и его ученики приняли крещение во Львове, перейдя в католичество. Деятельность Франки вызывала пристальное внимание церковных властей, и в 1772 г. он покинул украинские земли, перебравшись сначала в Австрию, а затем — в Германию. После смерти Франки его секта распалась, а последователи слились с католическими подданными Империи.

³⁵ *Израель Бешт [Баал-Шем Тов]* (1700–1760) — уроженец Подолии, прославился как странствующий знахарь (отсюда и его прозвище *Баал-Шем Тов* — «добрый целитель»). Израель осуждал книжность и обрядовый формализм. Его взгляды были отмечены пантеизмом; он призывал к непосредственному общению верующего с Богом во время молитвенного экстаза. Его последователи, цадики («праведники»), выступали в качестве посредников между Богом и людьми. В конце XVIII в. учение Израеля (хасидизм) широко распространилось среди польских и российских евреев.

³⁶ *Илия Гаон* (ум. 1792) — глава литовского раввината, сторонник иудейской ортодоксии и противник хасидизма.

³⁷ *Моисей Мендельсон* (1729–1787) — немецкий просветитель, поклонник Лейбница и Вольфа. Мендельсон стремился сочетать еврейство и рациональную науку. Его перу принадлежит перевод Пятикнижия и Псалмов на идиш (с древнееврейского),

а также диалог «Федон, или О бессмертии души».

³⁸ *Маймонид* [*Моисей бен Маймон бен Иосиф*] (1135–1204) — средневековый еврейский философ.

³⁹ *Aufklärung* — Просвещение (нем.).

⁴⁰ *Salonière* — хозяйка светского салона (франц.).

⁴¹ *Соломон Ротшильд* (1774–1855) — венский банкир, основатель парижского отделения банка Ротшильдов; пожалован титулом барона Австрийской империи.

⁴² *Готхольд Эфраим Лессинг* (1729–1781) — немецкий драматург, критик, теоретик искусства.

ЭПИЛОГ

¹ В 1680-х гг. Лейбниц, планируя соединение всех христианских исповеданий, вступил в переписку с известным французским богословом, проповедником и историком, *Жаком Боссюэ* (1627–1704), епископом Мецским. Лейбниц даже написал изложение христианского учения в том виде, в каком, по его мнению, оно могло оказаться приемлемым для всех христиан («*Systema theologicum*»). Однако инициатива Лейбница не вызвала поддержки ни у католиков, ни у протестантов.

² В 1541 г., на Регенсбургском рейхстаге Меланхтон и папский легат, известный католический богослов и сторонник Католической реформы кардинал Гаспаро Контарини (1483–1542) попытались достичь компромисса по догматическим вопросам. Но их инициатива не получила поддержки ни у лютеран, ни в Риме.

³ «*Ecrasez l'infâme!*» — «раздавите гадину» (франц.).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абрахам из Санта-Клары 111
Августин, св. 155
Адриан, римский император 11
Аквинский Фома, св. 159
Акоста, Хосе де 131
Алеманно, Иоанн 199
Альба, герцог 107
Альбрехт V, герцог Баварский 112
Альбрехт, архиепископ Бранденбургский 27
Амабль, св. 161
Анна Датская 75
Аугуста, Ян 173
- Баал-Шем Тов 210, 214
Барон, Сало 207
Батори, Зофия 184
Баторий, Стефан (Батори, Иштван) 174, 176
Бейль, Пьер 154—158, 166, 191, 193, 215, 218—220
Беккер, Балтасар 158, 163, 166, 218, 219
Беллармино, Роберто, кардинал 41
Бен-Израел, Менессия 190, 203
Бёрк, Питер 120
- Бинсфельд, Петер 114
Бишоп, Бриджит 142
Бландрата 174
Богé, Анри 114
Боден, Жан 117
Боксер С.Р. 132
Бомберг, Даниель 200
Борромео, Карло, св. 106, 160
Боссюз, Жак 216
Босх, Иероним 16
Бренц, Иоганн 48, 49
Бруно, Джордано 95, 98
Бубер, Мартин 189
Будный, Симон 177
Бэкингам, Генри Стаффорд, герцог 24
- Вайер, Иоганн 48, 49
Варгас, Херонимо де (Атиас Йом-тоб) 200
Вебер, Макс 82
Вега, Лопе де 195, 196
Вильгельм III, король Англии 59
Вире, Пьер 62—65
Владислав IV, король Польши 206
Вольтер 14, 19, 60, 108, 162, 165, 211, 212, 219
Вондель, Жан 77

- Вулси, Томас, кардинал 24
- Габсбурги, династия 109, 174, 177, 180, 184
- Галилей, Галилео 98, 104, 196
- Ганноверы, династия английских королей 14
- Гаон, Илия 210
- Генрих III, король Франции 29
- Генрих IV, король Франции 66
- Генрих VIII, король Англии 24, 40, 41, 43, 54, 56
- Герц, Генриетта 213
- Гиббон, Эдвард 9—14
- Гиммлер, Генрих 113
- Гинцбург, Карло 100
- Глэнвил, Джозеф 50
- Глюкль из Гамельна 204
- Гогенцоллерн, Альбрехт фон 168
- Гроций, Гуго 78
- Грюневальд, Маттиас 16
- Гюнцберг, Эберлин фон 37
- Д'Акоста, Уриэль 190, 202
- Д'Арк, Жанна 19, 22, 23, 35, 36
- Давид, Ференц 173, 174
- Данте 200
- Деде Ж.-П. 89, 90
- Декарт, Рене 203
- Делла Порта Дж.-Б. 98
- Делюмо, Жан 120—122, 125, 126
- Джанноне, Пьетро 162, 163, 166
- Диего, Хуан 129
- Екатерина Арагонская 24
- Елизавета I, королева Англии 40, 52, 54, 57, 60
- Запольяи, Янош I 171
- Запольяи, Янош II 173
- Зееден Е.Ф. 42
- Изабелла, королева Кастилии 197
- Иоганн Вильгельм 69
- Иосиф I, император Священной Римской империи 69
- Иосиф II, император Священной Римской империи 111, 185, 214, 219
- Йетцер 24—26
- Кадьер 140
- Калас 165
- Кальвин, Жан 51, 62—64, 70, 161
- Камен, Генри 216
- Канизий, Петр 55, 124
- Кант, Иммануил 212
- Капестрано, Джованни 31
- Кардосо, Мигель (Авраам) 196—198
- Кардосо, Фернандо (Исаак) 195—198, 201, 209
- Карл I, король Англии 58
- Карл II, король Англии 52, 58
- Карл V, император Священной Римской империи 24, 28, 199
- Кастро, Оробио де 193
- Киркхефер 34
- Кирога, кардинал 97
- Климент VII, папа 199
- Колумб, Христофор 132
- Кольбер, Жан-Батист 151
- Константин, римский император 11
- Контарини, Гаспаро 216
- Коперник, Николай 169, 175

- Корвин, Маттиаш 170
Кортес, Эрнан 129, 130
Кристиан 35
Кромвель, Оливер 40, 53, 56,
57, 60
Кромвель, Томас 40
- Ла Барр 165
Ла Саль, Жан Батист де, св.
124
Ланкр, Пьер де 118, 133
Лас Касас, Бартоломе де 131
Лаский, Ян 180
Лебенвальдт, Адам фон 111
Лебрэн, Пьер 158, 161–163
Лев X, папа 200
Лейбниц, Готфрид Вильгельм,
203, 212, 216
Лейденский, Ян 76
Лески У.Е.Х. 75
Лессинг, Готхольд Эфраим
212, 214
Лигу, Даниель 71
Лили, Уильям 52
Локк, Джон 53, 191
Лукарис, Кирилл 179
Людовик XIV, король
Франции 57, 72, 119, 145, 150,
151, 158, 162, 216
Лютер, Мартин 20, 27, 35,
37–39, 51, 55, 62, 63, 76, 108,
124
- Маймонид, Моисей 212
Макиавелли, Никколо 35
Максимилиан I, герцог
Баварский 112
Максимилиан II, император
Священной Римской империи
173
Макфарлан, Алан 44
Маль, Эмиль 16
- Мандру 152
Мария I Тюдор, королева
Англии 40, 54, 57, 58, 156, 215
Маро, Клеман 176
Меланхтон, Филипп 51, 216
Мелиус, Петер 174
Мёллер 35
Мелье, Жан 163, 164, 166
Мендельсон, Моисей 211–214
Мендес, Грасия 198, 200
Месанн, Марен 53
Миделфорт 152
Могила, Петр 179
Модуко, Баттиста 99–102
Монтескье, Шарль Луи 150
Монтесума 130
Моро де Сент-Мери 145
Мускулус 61
- Нази, Иосиф 198
Натан из Газы 194
Непомук, Иоанн, св. 109
Ньютон, Исаак 52, 203
- Оранский, Вильгельм 78, 79
Оранских дом 76
- Павел IV, папа (Карафа,
Джампьетро) 200, 201, 214
Парацельс, Теофраст 51
Пейцер, Каспар 50
Перро, братья 151
Перро, Франсуа 66, 67
Пико делла Мирандола,
Джованни 199, 200
Пинель, Дуарте (Уске Авраам)
200
Писарро 130
Плутарх 10, 155
Покахонтас 132
Помбал, Жозе 89
Постель, Гийом 200

- Прадо, Хуан де 190
 Ракоци, Ференц II 184
 Расин, Жан 149
 Ребени, Давид 199
 Рейхлин, Иоганн 200
 Рембрандт Харменс ван Рейн 77
 Реми, Никола 118
 Ришелье, Арман Жан дю
 Плесси, кардинал 118, 119
 Роткруг, Лайонел 20
 Ротшильд, Соломон 214
 Савойский, Евгений, принц 111, 163
 Савонарола, Джироламо 124
 Салазар-и-Фриас, Алонсо 92, 102, 103
 Санта Фе, Херонимо де 30
 Сарпи, Паоло 98, 163
 Саспортас, Якоб 204, 205
 Светоний 13
 Сен-Сиран, аббат 119
 Сервет, Мигель 156, 173
 Сигизмунд I, король Польши 168, 206
 Сигизмунд III, король Польши 180–182
 Сикст V, папа 52, 53
 Симон из Трента 32
 Симон, Ришар 192
 Сируэло, Педро 149
 Скот, Реджинальд 49, 50, 148
 Сончино, семья 200
 Спина, Алонсо де 30
 Спиноза, Бенедикт (Барух) 77, 149, 157, 189–193, 197, 202, 203, 212, 213
 Сулейман, султан 171
 Тетцель, Иоганн 27
 Толанд, Джон 166
 Томас, Кейт 45
 Торибιο Медина, Хосе 136
 Торквемада, Томас 31
 Тревор-Рупер 158
 Туссар 35
 Тьер, Жан-Батист 158–161, 162, 166, 218, 219
 Уильямс, Роджер 58
 Фаустус 51, 110, 169
 Фельтре, Бернардино да, св. 32
 Фердинанд I, император Священной Римской империи 169–173
 Фердинанд II, император Священной Римской империи 183
 Фердинанд II, король Арагона 28, 197
 Фердинанд III, император Священной Римской империи 109
 Феррер, Винсент, св. 30
 Филипп II, король Испании 24, 78, 134
 Фичино, Марсилио 199
 Фокс, Джон 58, 155, 156
 Франки, Якоб 209
 Фридрих III, император Священной Римской империи 24
 Фридрих III, курфюрст Пфальцский 69
 Фуко, Мишель 153
 Хатчинсон, Фрэнсис 158
 Хейзард, Пол 149
 Хейзинга, Йохан 16, 25, 76, 77

- Хилле, Ханс 41
Ходкевичи, семья 178
Хопкинс, Мэтью 46
Хукер, Ричард 58
- Цви, Саббатай 189, 193—195,
197, 198, 203, 204, 213
Цицерон 10
- Шамплен, Самуэль де 133
Шолем, Гершон 210
Шпее 47
Шпренгер, Яков 22
- Эбрео, Леоне (Абрабанель
Иуда) 199, 214
Эванс Р.Дж.У. 108, 179
- Эд, Жан, св. 124
Эдуард VI, король Англии 40,
53
Эразм Роттердамский 14, 19,
20, 24, 35, 37, 76
Эраст, Томас 51, 52, 61
- Юбер, св. 161
Юлии, династия римских
императоров 11
- Ягеллон, Лайош 170
Яков II, король Англии 57
Яков VI (I), король
Шотландии 50, 75, 153
Янсений, Корнелий 114
Януарий, св. 163

СОДЕРЖАНИЕ

От переводчика	5
ПРОЛОГ	9
1. НАРОДНОЕ БЛАГОЧЕСТИЕ в ПОЗДНЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕ	15
2. РЕФОРМАЦИЯ СВЕРХУ	37
3. КАЛЬВИНИСТСКАЯ ТРАДИЦИЯ	61
4. ИНКВИЗИЦИЯ В СРЕДИЗЕМНОМОРЬЕ	83
5. СЕВЕРНЫЙ КАТОЛИЦИЗМ	105
6. СОСУЩЕСТВОВАНИЕ КУЛЬТУР И СУЕВЕРИЙ В АМЕРИКЕ	128
7. НАПАДКИ НА СУЕВЕРИЯ, 1680—1725 ГОДЫ	148
8. ТЕРПИМОСТЬ И НЕТЕРПИМОСТЬ В ВОСТОЧНОЙ и ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЕВРОПЕ	167
9. ОСОБЕННОСТИ ИСТОРИИ ИУДАИЗМА	189
ЭПИЛОГ	215
ПРИМЕЧАНИЯ	221
КОММЕНТАРИИ	240
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	278

Монтер У.

М 77 Ритуал, миф и магия в Европе раннего Нового времени/
Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe / Пер. с англ.
А.Ю. Серегинной.— М.: Изд. дом «Искусство», 2003. — 288 с.;
13×20 см

ISBN 5-85200-412-x

В книге исследуются проявления религиозной терпимости и нетерпимости в Европе XVI — начала XVIII века. Автор анализирует отношение властей к еретикам (христианам-диссидентам), иудеям и обвиненным в ведовстве; он демонстрирует общие тенденции, проявлявшиеся в истории западного христианства в позднее Средневековье, а также особенности динамики терпимости и нетерпимости, свойственные различным конфессиональным и национальным традициям: англиканской, лютеранской (Скандинавия, Германия), кальвинистской (Швейцария, Голландия) и католической (Франция, Испания, Италия). Рассматриваются и ситуации сосуществования конфессий (в государствах Центральной Европы) и культур (в Америке). Автор уделяет внимание и интеллектуальному аспекту проблемы — развитию идей терпимости и борьбе с суевериями, анализируя сочинения ученых-скептиков XVII — начала XVIII века.

УДК 930.85

ББК 63.3(4)5

Уильям Монтер

**РИТУАЛ, МИФ И МАГИЯ В ЕВРОПЕ
РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ**

Редактор *В.С. Походаев*

Корректор *Н.А. Медведева*

Художественное оформление *К.Е. Журавлев*

Компьютерная верстка *Н.Н. Богомолова*

Подписано в печать 22.05.2003 г. Формат 84х108/32.

Бумага офсетная. Гарнитура Baskerville. Печать офсетная. Усл. печ. л. 15,12.

Уч.-изд. л 13,38. Изд. № 2-66. Тираж 3000 экз. Заказ № 1869.

Издательский дом «Искусство». 103009, Москва, Малый Кисловский пер., 3.

Тел./факс (095) 281-53-81. E-mail: iskusstvo@id.ru

Отпечатано на ФГУП Тверской ордена Трудового Красного Знамени полиграфкомбинат
детской литературы им. 50-летия СССР Министерства Российской Федерации
по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.
170040, Тверь, проспект 50-летия Октября, 46.



**В Издательском доме «Искусство»
вышла книга Роже Шартье
«Культурные истоки Французской
революции».**

Роже Шартье – крупнейший французский историк, руководитель исследований в Высшей школе социальных наук в Париже, автор многочисленных публикаций по истории образования, книжного дела и чтения в эпоху Старого порядка.

В книге прослеживается формирование общественного сознания, сделавшего возможной Французскую революцию. Особое место в ней уделяется роли литературы и философии в обществе, месту просветителей в создании нового «литературного поля», появлению института общественного мнения и его возрастающей власти над умами.

Книга написана на интереснейшем материале, почерпнутом из редких источников, все теоретические выводы подкрепляются историческими документами. Она будет полезна историкам, философам, филологам и всем, кто интересуется историей культуры и общественной мысли.

**Издательский дом «Искусство»
выпускает книгу французского
историка Поля Вена
«Греки и мифология. Вера или неверие?».**

На материале мифологических верований античности автор рассматривает общие вопросы: каковы различные типы верования, что такое историческая истина, что представляла собой античная историография и как менялся в дальнейшем подход историка к своему предмету, что такое фальсификация истории.

Размышляя об отношении общества к культурному наследию прошлых эпох и осмысляя само понятие культуры, П. Вен последовательно проводит идею о множественности «модальностей» верования, связанной с множественностью «программ» истины. Ученый убежден: люди не находят истину, а творят ее. «Истина, – утверждает он, – есть самая историческая из всех форм опыта».

**Издательский дом «Искусство»
готовит к выпуску книгу-альбом
«Абрамцево. Искусство и жизнь».**

На протяжении нескольких десятилетий, с конца XIX до начала XX века, Абрамцево, подмосковная усадьба крупного промышленника Саввы Мамонтова, являлось местом, куда приезжали жить и работать великие русские художники. Абрамцевский художественный кружок стал своеобразной творческой лабораторией, где вырабатывались основные элементы нового художественного и эстетического мирозерцания. С деятельностью этого кружка сопряжено формирование творческой программы стиля модерн.

Книга, построенная на документах, многие из которых публикуются впервые, позволяет проследить эволюцию взглядов участников кружка, ощутить связь их идей с развитием русского и общеевропейского искусства. Книгу дополняют многочисленные иллюстрации, в том числе и редкие фотографии, запечатлевшие знаменитых художников в одном из красивейших мест России.

Автор книги – кандидат искусствоведения Элеонора Пастон, ведущий научный сотрудник Государственной Третьяковской галереи.