

УДК 94(4)''15/16'':323(045)

*В.В. Иванов***РЕФОРМАЦИЯ, ВЛАСТЬ, ОБЩЕСТВО: МЕХАНИЗМ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И МИФОЛОГЕМЫ ИСТОРИОГРАФИИ**

Анализируется марксистско-ленинское наследие в подходе к изучению европейской Реформации в современной российской историографии. Постулируется некорректность понятий «умеренно-бюргерская» и «радикально-бюргерская» реформация, не отражающие всего многообразия исторических процессов. Делается вывод о том, что реалии реформационного движения представляли собой более сложную картину, которая не укладывается в жёсткие рамки догматической концепции и идеологизированных дефиниций.

Ключевые слова: реформация, М. Лютер, У. Цвингли, историография.

DOI: 10.35634/2412-9534-2020-30-1-95-103

В пародийной «Всеобщей истории, обработанной “Сатириконом”» (1911 г.), редактор этого юмористического журнала А. Т. Аверченко так иронически интерпретировал коллизии реформационной эпохи: «Кажется, достаточно было того, что один умный религиозный человек, так называемый Мартин Лютер, исправил католическую религию, довёл её до простоты, очистил от многих ошибок и заблуждений. Нет! Появился ещё какой-то Цвингли, который перевернул вверх дном всю Швейцарию, доказал, что Лютер — постепеновец, обвинил его чуть ли не в октябризме и стал уstraивать религию по-своему: запретил церковное пение, свечи и даже велел вынести из церквей все изображения святых. Отсюда и пошла известная швейцарская поговорка: “Хоть святых вон выноси” (1531 г.)» [1, с. 168–169].

Парадоксальным образом сарказм А. Т. Аверченко предвосхитил тот подход, который определял впоследствии, уже в советской историографии, трактовку европейской Реформации (прежде всего в её первоначальных центрах — Германии и Швейцарии). Идеологизированная схема расстановки сил внутри реформационного лагеря, заимствованная марксистско-ленинской историографией из российских политических реалий начала XX в. (монархисты — либералы — радикалы; октябристы — кадеты — социал-демократы; эсеры — меньшевики — большевики и т. п.), была экстраполирована в XVI в. и преобразована в очередную «трёхчленку»: «умеренно-бюргерская» — «радикально-бюргерская» — «народная» реформация, — причём последняя понималась не как восприятие реформационных идей на уровне обыденного, массового сознания, а однозначно отождествлялась с учением Т. Мюнцера, который провозглашался единственным истинным выразителем чаяний «народных масс» (концепция М. М. Смиринина) [11; 12].

Некорректность модернизированной градации («правые» — «центристы» — «левые») состояла также в том, что идейный «консерватизм» и «радикализм» идентифицировались главным образом по результатам их реализации (действительным или мнимым) в социально-экономической сфере. К тому же, это начётнически иллюстрировало нормативное для марксистских историков высказывание Ф. Энгельса о двух видах религиозной ереси в Средние века: бюргерско-умеренной и плебейско-революционной [14, с. 314]. Реформация же в целом объявлялась «раннебуржуазной революцией» (также на основании подборки цитат из произведений основоположников марксизма). Здесь, безусловно, прослеживалась также генетическая связь с известной концепцией М. Вебера о «протестантской этике и духе капитализма», хотя сами марксистские авторы, разумеется, никогда этого не признавали.

В своё время мы уже высказывались относительно понятия «народная реформация» [4]. Заметим лишь, что мистическое учение Т. Мюнцера по определению не могло стать знаменем широкого общественного или религиозного движения, оставшись достоянием сравнительного небольшого круга его близких соратников. Изучение и апология «радикальных» течений всегда являлись одной из основных задач марксистской историографии. «Радикализм» как социально-политический феномен полагалось обнаруживать везде, где только можно. Монополия марксистско-ленинской методологии, казалось бы, ушла в прошлое, но парадигма марксистского мышления, вероятно, продолжает влиять

на отечественных авторов [9, с. 105–113], а попытка предметно рассмотреть правомочность использования указанных терминов до сих пор не была предпринята¹.

Справедливости ради отметим, что упомянутая «трёхчленка» приобрела законченный вид не у советских германистов, а в сочинениях историков бывшей ГДР в 60–80-е гг. XX в., хотя понятие «народная реформация» (Volksreformation) первоначально было заимствовано ими из переведённых на немецкий язык произведений М. М. Смирин [30]. Однако именно восточногерманские авторы окончательно постулировали различие между «умеренно-бюргерским» (gemäßigte-bürgerlich — М. Лютер и лютеране в Центральной и Северной Германии) и «радикально-бюргерским» (radikale-bürgerlich — У. Цвингли и его сторонники в Северной Швейцарии и Южной Германии) центрами Реформации [20, s. 511–512; 21, s. 96–143; 31].

Фактически (если отбросить идеологизированную терминологию) подразумевались «лютеровское» и «швейцарско-верхненемецкое» направления Реформации. Признанным главой швейцарцев действительно был У. Цвингли, а его последователями (в той или иной мере) — Г. Буллингер, И. Эколампаций, Вадиан, Т. Библиандер, Л. Юд. Главной фигурой верхненемецкого лагеря стал М. Буцер, а его сподвижниками — В. Капито, М. Целль, К. Хедио и др. Влияние цвинглианства на реформационное движение и даже на крестьянские выступления в этом регионе не вызывает сомнений, поэтому можно согласиться с тезисом о наличии «второго», отличного от лютеровского, центра Реформации, но стоит ли называть его «радикально-бюргерским»?

Доктрина Цвингли сформировалась в швейцарском самоуправляющемся городе/кантоне, а учения верхненемецких реформаторов — в вольном имперском городе. Между ними не было принципиальных различий в том смысле, что, являясь де-факто самостоятельными политическими субъектами, де-юре они входили в состав так наз. «Священной Римской Империи германской нации».

Такие локальные государства представляли собой внутренне взаимосвязанную и сплочённую корпоративную общность. Власть принадлежала здесь местной олигархической элите, и реформационные преобразования могли осуществиться лишь при её полной поддержке. Правда, реалии первоначального этапа реформации демонстрируют более сложную картину. Стоит вспомнить, например, что цвинглианская реформация началась с борьбы Цвингли против системы наёмничества, которая кормила правящих в Цюрихе «торговцев кровью», сдававших своих подданных внаём на военную службу иностранным правителям, но одновременно подрывала патриархальные устои жизни традиционалистского социума (распространение пьянства, распутства, азартных игр и т. д.), поэтому выступление Цвингли нашло широкий отклик в самых разных слоях населения Цюриха и других кантонов. Однако вскоре цюрихская элита сумела «оседлать» идеи Цвингли как нового обоснования своих давних притязаний на гегемонию в Швейцарской конфедерации (начиная с так наз. «Старой Цюрихской войны» 1443 г.). Таким образом, и городская верхушка вольных имперских городов, и элита швейцарских кантонов нуждалась в постоянном обновлении идеологической легитимизации своих прав на самостоятельность в рамках Империи, которую предоставляла ей в т. ч. реформация. С этого времени политические конфликты приобрели идеологическую окраску, т. к. борьба сторонников реформации с католическими оппонентами преподносилась как противостояние «добра» и «зла», истины и заблуждений. В результате в политических образованиях, принявших реформацию, сложилась модель своеобразной «библейской идеократии», т. к. нормы Евангелия реформаторы объявили главным регулятором всех общественных отношений, а проведение реформации провозгласили непосредственной обязанностью светских властей. Нельзя однако согласиться с определением подобной системы как «теократии», т. к. вся полнота политической власти оставалась у магистрата. Поэтому неудачен, на наш взгляд, и термин «общинная реформация» (Gemeindereformation), предложенный П. Бликле [16]. Апологетика кантональной либо городской верхушки, а вовсе не защита интересов «прогрессивных элементов бюргерства» (как утверждали марксистские авторы), изначально обусловила позицию швейцарско-верхненемецких реформаторов. М. Буцер даже сравнивал страсбургский магистрат с «отцом и матерью», утверждая, что «в каждом месте тот признаётся господином, чьи законы там соблюдаются» [27, s. 57].

¹ Излишне цитировать здесь многочисленные «образцы» рефератов, курсовых и дипломных работ в сети Интернет, где указанные дефиниции широко используются как бесспорные и, так или иначе, продолжают влиять на формирование исторического сознания современных студентов. Мы также в своё время отдали неизбежную дань этой традиции, и тем более хотели бы «свести счёты» с прошлым.

Идея тотальной «евангелизации», внедрения в жизнь общества новой «христианской» нравственности на практике означала более активное изменение материальных отношений, чем это предусматривалось лютеровским учением о «двух Царствах» (*Zwei-Reiche-Lehre*), чётко разделявшим светскую и духовную сферы. В начальный период Реформации это выглядело радикальнее, чем «умеренно-бюргерские» взгляды М. Лютера. Но одновременно в таких локальных общинах устанавливался жёсткий контроль над повседневной жизнью и поведением граждан. В цвинглианском Цюрихе, например, был создан особый орган — «суд нравов» (*Sittengericht*), ставший прообразом аналогичного учреждения в кальвинистской Женеве, а себя лидеры швейцарско-верхненемецкой реформации считали высшей идеологической инстанцией, некими хранителями истины, которые должны указывать и властям, и гражданам на их заблуждения и вести их в правильном направлении. У. Цвингли посвятил специальное произведение вопросу о личности христианского «пастыря», чьи функции в реформированной общине приравнивались к значению библейского пророка [19, s. 1–68; 5]. М. Буцер неоднократно высказывался в том же духе. Такая ориентация на ветхозаветный пророчество не только консервировала патриархальные устои, но и, по сути, отрицала лютеровский принцип «всеобщего священства», сыгравший важную роль в процессе десакрализации средневековой церкви и превращения клириков в обычных государственных чиновников. В некоторых случаях происходило даже прямое «хождение во власть» — например, Вадиан не только возглавлял реформационные преобразования в родном Санкт-Галлене, но и 9 раз избирался его бургомистром [28]. Правда, такая ситуация была, скорее, исключением, однако она весьма наглядно иллюстрирует специфику данного направления реформации.

В этой связи стоит привести интересное замечание почти забытого сейчас русского историка конца XIX — начала XX вв. А. Г. Вульфуса об «исторической» и «логической» сторонах «всякого идейного движения»: «Первая [историческая. — *В. И.*] охватывает всю сумму тех конкретных форм и фактов, в которых идейное содержание движения выражается и закрепляется в тот или иной определённый исторический момент; вторая [логическая. — *В. И.*] — обнимает собою все возможности, с логической необходимостью вытекающие из основных идей движения, но часто не проявляющиеся сразу, а лишь постепенно, нередко на очень большом от момента возникновения самого движения расстоянии. Поэтому если остановиться на исторической стороне реформации, т. е. что она дала в XVI в., то непонятно многое, что связано с ней, хотя и проявилось значительно позднее. Наоборот, если внимание сосредоточить исключительно на том, что выросло из идей реформации впоследствии, то пострадает правильная оценка её конкретных форм в XVI в., имевших большое влияние на ход европейской жизни» [2, с. 103–104]. Применительно к интересующей нас проблеме это можно интерпретировать следующим образом: требование полной «христианизации» в конкретной ситуации начала XVI в., бесспорно, стимулировало распространение реформации на светские отношения. Однако в исторической перспективе более плодотворной оказалась лютеровская рационализация и «деидеологизация» мирской сферы, которая, в конечном счёте, подготовила освобождение общества и государства от религиозно-церковного диктата. В этом смысле реформация Лютера не была ни «умеренно-бюргерской», ни «княжеской» (ещё одно любимое определение марксистской историографии), но имела универсальное, общегуманитарное значение, поскольку в большей степени способствовала формированию политических и правовых учений Нового времени.

Следует заметить также, что правящий слой швейцарских кантонов и верхненемецких городов был в целом вполне традиционалистским. В Цюрихе главенствующее положение занимала корпорация *Konstaffel* [25], «торговцы кровью», жившие, как уже упомянуто, за счёт сдачи соплеменников в наёмники иностранным государям и извлекавшие таким путём своеобразную феодальную ренту. В Страсбурге торгово-ремесленная прослойка играла более заметную роль, но и там большинство в городском Совете принадлежало верхушке крупных цехов, т. е. по существу ещё средневековой цеховой олигархии [17].

Кроме того, в некоторых имперских городах Южной Германии местные лидеры реформации были сторонниками М. Лютера, а не У. Цвингли: достаточно назвать И. Бренца в Швебиш-Галле и А. Осандера в Нюрнберге. Но любопытно, что, будучи принципиальными последователями Лютера, они не приняли безусловно идею жёсткого разделения религиозного и светского начал, отстаивали своё участие как «христианских наставников» и проводников новой морали во всех политических делах, а властям предписывали прислушиваться к их рекомендациям. Осандер почти в цвинглианском духе стремился обосновать особую миссию «евангелического проповедника» [29, s. 460–463]. Однако причиной этого был вовсе не бюргерский «радикализм», а специфика локального замкнутого социума.

М. Лютер, действовавший в крупном территориальном княжестве, мог высказывать своё мнение и давать советы правителям из «прекрасного далёка» (находясь в Виттенберге, на изрядном расстоянии от саксонской столицы Дрездена), не вмешиваясь в их дела непосредственно, более того, не общаясь с ними лично. Видимо, он никогда не встречался даже со своим главным покровителем, Фридрихом III Мудрым [26] (достоверно известна только переписка Лютера с секретарём курфюрста Г. Спалатином). Трудно представить подобное в небольших самоуправляющихся городах. И крохотный Швебиш-Галль, и маленький Цюрих (к началу деятельности Цвингли он насчитывал примерно 5–7 тыс. жителей — очевидно, большинство знало друг друга по именам или хотя бы в лицо), и более крупные Страсбург и Нюрнберг представляли собой *corpus christianum* в миниатюре, где мирская и духовная сферы были почти неразделимы. В подобной ситуации и лютеровская доктрина неизбежно должна была видоизмениться. Реалии самоуправляющегося имперского города наложили отпечаток даже на таких убеждённых лютеровцев, как Бренц и Осиандер. В то же время им был присущ не меньший, а, может быть, даже больший, чем у Цвингли и Буцера, сервизм по отношению к властям (Бренц дошёл до того, что в одном из сочинений сравнил их с «богами» [18, s. 36; 7.]). Очевидно, что понятия «умерено-бюргерский» либо «радикально-бюргерский» по существу ничего не объясняют применительно к описанной системе.

С другой стороны, и в лютеровской «вотчине» Саксонии мы находим пример реформационного выступления, которое марксистские историки называли «радикально-бюргерским» — движение под руководством А. Карлштадта. «Штурм икон» в Виттенберге в 1522 г. вызвал резкую критику Лютера, справедливо усмотревшего в этом слишком экстремистскую трактовку своих взглядов, но феномен иконоборчества известен едва ли не с первых веков христианства, что можно обнаружить здесь специфически «бюргерского»? Равным образом это относится к призывам заменить католическую мессу проповедью, разрешить общине самой выбирать священника, мирянам причащаться под обоими видами и т. п. Ряд других лозунгов Карлштадта и его сторонников — создание широкой системы благотворительности и учреждение с этой целью «общей кассы», ликвидация бедности и нищенства и т. д. — отвечало интересам широких слоев городского населения (кстати, в значительной степени как раз тех, кто не имел полноценных бюргерских прав), но оно не вытекало напрямую из учения М. Лютера или У. Цвингли. Подобные требования бюргерство выдвигало ещё до Реформации [3, с. 4–5]. Как видим, определение «радикально-бюргерская реформация» не очень подходит и к указанному движению. То, что было в нём «радикальным», не являлось собственно «бюргерским», а «бюргерское» не было вполне «реформационным» и тем более «радикальным».

Возвращаясь к цвинглианству, следует также напомнить, что как доказательство его «радикально-бюргерского» характера отечественные историки (в своё время и автор этих строк, каюсь) неоднократно цитировали 42 главу знаменитых «Объяснений и основ 67 заключений», написанных в 1523 г. по итогам первого Цюрихского диспута, на котором решался вопрос о проведении реформации [13, с. 335–336; 10, с. 189–201]. Здесь Цвингли осуждал «тиранических» правителей, отступающих от «линии Христа», и допускал возможность их отстранения «единодушным» решением «всей совокупности народа». При этом восстание против тирана категорически отвергалось [15, s. 345]. Предложенный способ борьбы с тиранами сам по себе представляется чрезвычайно неясным, кроме того, в дальнейшем Цвингли никогда всерьёз не обращался к теме «тираноборчества». Вероятно, она была актуальна лишь в момент непосредственного введения в Цюрихе реформации, а под «тиранами» подразумевались её противники. Буквально в следующем 1524 г., когда реформация победила, Цвингли пишет примечательное письмо, адресованное «братьям в Страсбурге» (т. е. прежде всего М. Буцера и В. Капито). В ответ на их просьбу прояснить, как следует поступать в отношении «безбожных правителей», он даёт ещё более абстрактный совет, который, впрочем, гораздо лучше отражает его позицию и глубинные основы его мировоззрения: «Обычно мы поступаем так: выставляем власти, в чьей безбожности полностью уверены, на всеобщее обозрение до тех пор, пока их безбожность не станет известной всем, но делаем это только для того, чтобы они обратили на себя внимание; что же касается нас, то теперь мы должны сохранять мир и иметь возможность проповедовать Христа перед теми, кто знает его, но отвергает своими делами... Всему своё время. Важен подходящий момент. Если же спросят: когда это произойдёт и при каких условиях, то отвечу: когда любовь так прикажет. Ибо любовь никогда не ошибается и никому не приносит вреда» [33, s. 77–78].

Столь же абстрактно-этический характер носили и его призывы к более «справедливому» вниманию чиншей, устранению наиболее вопиющих проявлений социального неравенства и т. п. (кото-

рые опять же расценивались как свидетельство бюргерского «радикализма» и защиты «мелких собственников»). На деле это нисколько не разрушало тесного союза Цвингли с цюрихской олигархией.

Настоящий радикализм швейцарско-верхненемецких реформаторов проявился не в социально-политической, а в мировоззренческой, онтологической сфере: в споре между лютеровским и цвинглианским лагерем о сущности таинства евхаристии, кульминацией которого стало так наз. «собеседование» (*Gespräch*), т. е. диспут в 1529 г. в Марбургском замке ландграфа Филиппа Гессенского. М. Лютер и его сторонники (Ф. Меланхтон, Ю. Йонас, С. Агрикола, И. Бренц, А. Осиандер и др.) отстаивали весьма натуралистическое, близкое к католическому, понимание сущности причастия как незримого присутствия плоти и крови Христа в хлебе и вине. У. Цвингли, М. Буцер, В. Капито, И. Эколампаций, А. Карлштадт (который был зачинщиком этой дискуссии) выступали за более решительный разрыв со средневековым толкованием евхаристии, считая её простым воспоминанием о Тайной вечере Христа и апостолов, что в большей степени содействовало рационализации протестантской догматики и культа. Именно этот, казалось бы, сугубо теологический (скорее даже экзегетический) спор, а вовсе не политические разногласия привели к окончательному расколу среди реформаторов. Излишне говорить, что при всём желании здесь также невозможно обнаружить какие-либо специфически «бюргерские» интересы.

Впрочем, политический аспект здесь тоже присутствовал. Достижение согласия относительно причастия рассматривалось сторонниками Реформации (в т. ч. принявшими её немецкими князьями, правителями имперских городов Германии и швейцарских кантонов) как основа для создания общепротестантской коалиции и отражения угрозы со стороны императора и католиков, последовательно возраставшей в течение 1520-х гг. Не случайно инициировал Марбургское «собеседование» ландграф Филипп, а М. Лютер и Ф. Меланхтон приехали в Марбург лишь под нажимом своего земельного господина, курфюрста Саксонского. Князья-протестанты стремились создать единый антигабсбургский «вал» от Балтики до Швейцарии. Однако всё же не совсем понятно, почему такие судьбоносные решения зависели от исхода богословского спора, тем более что очевидные политические выгоды от преодоления разногласий так и не перевесили нежелания обеих сторон идти на уступки в догматическом вопросе, что привело Марбургское собеседование к провалу.

Причину стоит искать в самой сущности таинства евхаристии, онтологический смысл которого состоит в многократном общении человека с Богом, верующего с Христом, что, вероятно, даже важнее, чем однократный акт мировоззренческой идентификации и социализации индивида, воплощённый в таинстве крещения. Уступить в споре о евхаристии означало для реформаторов дать повод усомниться в собственном харизматическом призвании и правильности своего восприятия Божественной истины, поскольку в евхаристии сфокусированы постоянно возобновляющиеся взаимоотношения Бога и человека, а разные её толкования можно в конечном итоге свести к различному пониманию роли каждого из контрагентов в таком взаимодействии.

В ходе дискуссии (в печатной полемике до диспута и непосредственно в Марбурге) были высказаны две основные точки зрения. В 1524 г. А. Карлштадт обнародовал своё мнение, утверждая, что формула причастия («*Tuto est corpus meum*»; по-немецки «*Das ist mein Leib*»; в русском синодальном переводе — «Сие есть тело мое») особенно греческое слово «*Tuto*» («Сие»), символически относится лишь к хлебу (гостии), а не собственно к телу Христа, поэтому «есть» (лат. *est*; нем. *ist*) нужно понимать как «означает» (лат. *significat*; нем. *bedeutet*). К А. Карлштадту присоединились У. Цвингли, М. Буцер, В. Капито, И. Эколампаций, Вадан. Первоначально его позиция нашла отклик и у некоторых радикалов, в т. ч. анабаптиста Б. Губмайера. Правда, А. Карлштадт вскоре отступил на задний план и основным адептом этих взглядов стал У. Цвингли, который пришёл к ним во многом самостоятельно, под влиянием нидерландских мистиков и гуманистов Иоганна Вессела Гансфорта, Хине Роде и Корнелиуса Хуна (ученика Эразма Роттердамского). С их точки зрения, евхаристия — простое воспоминание о Тайной Вечере, предполагающее лишь незримое духовное присутствие Христа. Такая интерпретация вызвала резкие возражения лютеран, которые отстаивали идею «реального (со)присутствия» (*consubstantiatio*; по-немецки *Realpräsenz*) плоти и крови Христа в хлебе и вине. Обычно здесь усматривают только различие между символическим и магическим подходом, т. е. неодинаковую степень разрыва со средневековой католической концепцией буквального «пре-существования» (*trans-substantiatio*) хлеба и вина, утверждённой решением Латеранского собора 1215 г. Однако уже было подмечено, что У. Цвингли к подобному пониманию подтолкнул также старинный обычай — ежегодное празднование патриархальной общиной победы швейцарцев над Габс-

бургами в XIII в., которая положила начало формированию Швейцарской конфедерации, т. е. коллективное воспоминание об освобождении от угнетателей. По аналогии, евхаристия — совместное воспоминание об освобождении от власти греха, акт корпоративного сплочения, когда община благодарит Христа за его искупительную жертву и демонстрирует ему свою верность [22, s. 109]. Таким образом, центр тяжести переносится на воспринимающий субъект, человеческое сообщество, которое должно реагировать на дарованную Божественную благодать. Напротив, Лютер, исходя из своей «теологии креста», считал, что Бог познаётся прежде всего через вочеловечение Христа, и чудо инкарнации совершается в т. ч. в евхаристии, а благодаря вере можно понять, что гостия — тело Христово, т. е. она зримо обнаруживает его присутствие. Следовательно, Цвингли отстаивал более корпоративное понимание евхаристии, а Лютер — более индивидуалистическое. В конечном счёте, здесь тоже можно проследить параллели с различием между общинно-корпоративным устройством швейцарских кантонов и верхненемецких имперских городов, где светская и духовная сферы не были жёстко разделены, и социально-политической структурой территориальных княжеств, которая, в соответствии с лютеровскими идеями, была основана на разграничении «Божественного» и «Человеческого» Царств (при внутренней автономии последнего).

Это различие предопределило усиление раскола внутри реформационного лагеря. После Марбургского диспута была предпринята последняя (уже больше декларативная) попытка примирения на рейхстаге в Аугсбурге 1530 г. Каждая сторона предъявила свои программы, которые не удалось согласовать именно в пункте о евхаристии. М. Лютер и Ф. Меланхтон составили знаменитое «Аугсбургское исповедание» (*Confessio Augustana*), М. Буцер и В. Капито в последний раз попытались предложить альтернативу — «Исповедание четырёх городов» (*Confessio Tetrapolitana*) Южной Германии (Страсбург, Констанц, Мемминген, Линдау), солидарную в целом со швейцарской трактовкой. У. Цвингли представил собственный проект. Однако и на этот раз не удалось достичь консенсуса, тем более что диспутанты не особенно к нему стремились, а в основном хотели лишний раз продемонстрировать незыблемость своих взглядов.

Аугсбургский рейхстаг привёл к очередному и уже роковому расколу среди реформаторов. М. Буцер и В. Капито, убедившись в бесплезности противостояния М. Лютеру, фактически капитулировали перед его формулой причастия (чему вскоре способствовала смерть в 1531 г. двух виднейших апологетов швейцарско-верхненемецкой концепции — У. Цвингли и И. Эколампация). Эта капитуляция позднее была зафиксирована в так наз. «Виттенбергском согласии» (*Wittenberger Konkordie*, 1536) между М. Буцером и В. Капито с одной стороны и лютеранами с другой, которое спровоцировало распад швейцарско-верхненемецкого лагеря, т. к. швейцарцы во главе с Г. Буллингером (преемником Цвингли) остались верны своему пониманию евхаристии, выдвинув в противовес «Первое гельветическое исповедание» (*Confessio Helvetica Prior*, 1536). Параллельно на основе последнего произошла, путём взаимных уступок, консолидация реформированных швейцарских церквей, что отразилось в «Цюрихском согласии» (*Consensus Tigurinus*, 1549) цвинглианского Цюриха и кальвинской Женевы. Завершило раскол между верхненемецкими и швейцарскими реформаторами принятие «Второго гельветического исповедания» (*Confessio Helvetica Posterior*, 1566), которое, наряду с «Наставлением в христианской вере» (*Institutio christianae religionis*) Ж. Кальвина, стало главным символом веры швейцарского протестантизма. Примечательно, что последовательное принятие этих вероисповедных документов одновременно стало этапами формального отделения швейцарских кантонов от Империи, которое окончательно было зафиксировано Вестфальским миром 1648 г. [23].

Отдельно стоит упомянуть различные направления неконфессиональной реформации (мистики, анабаптисты и т. д.). Радикальный евангелизм являлся мозаикой многообразных и зачастую мало совместимых между собой идейных течений [32]. Объединяло их одно: неприятие не только старой католической, но и новой евангелической догмы, противодействие процессу создания государственной протестантской церкви. В этом стремлении были едины и фанатики типа Ганса Гута и Мельхиора Гофмана, апеллировавшие к средневековому хилиазму, и высокообразованные интеллектуалы Себастьян Франк, Каспар Швенкфельд, Людвиг Гэтцер, Ганс Денк. Однако отношение к политической власти было у них очень разным. Видный идеолог анабаптизма Б. Губмайер считал возможным сотрудничество с властями [24, s. 432–457], отличаясь в этом отношении от большинства своих единоверцев, которые, как известно, отказывались занимать государственные должности, приносить клятву, брать в руки оружие. С. Франк неоднократно называл всякую государственную власть «светским папством» и «бесплезной тиранией». Один из немногих интеллектуалов среди анабаптистов и оригиналь-

ный мыслитель Г. Денк вообще не затрагивал в своих сочинениях политических проблем и никак не высказывался по этому поводу [6].

Таким образом, система «реформация — власть — общество» и в целом реалии реформационной эпохи являлись сложным переплетением религиозных, политических, социальных, психологических и иных факторов, которое не поддается однозначным оценкам. Поэтому нам представляется оправданным использование здесь только самых общих определений: лютеровская (территориальная), швейцарско-верхненемецкая (общинная/городская), радикальная (неконфессиональная) реформация. Собственно, эта терминология давно используется в исторической науке, которая часто по инерции именуется у нас «западной». Стоит только помнить об условности и этих дефиниций, каждая из которых предполагает широкую гамму самых разнообразных вариантов.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Всеобщая история, обработанная «Сатириконом». Л.: Советский писатель, 1990. 350 с.
2. Вульфийус А. Г. Проблемы духовного развития. Гуманизм, реформация, католическая реформа. Петроград: Наука и школа, 1922. 168 с.
3. Дятлов В. А. Реформация и социальное призрение бедных в XVI в. Волгоград: Изд-во ун-та. 1997. 60 с.
4. Иванов В. В. К вопросу о понятии «народная реформация» // Вестн. Удм. ун-та. № 5. 1992. С. 26–37.
5. Иванов В. В. О некоторых чертах самосознания реформатора («Пастырь» У. Цвингли как имплицитный автопортрет) // Вестн. Удм. ун-та. 1995. № 2. С. 52–69.
6. Иванов В. В. Радикальная реформация и гуманизм — человек и Бог в доктрине Ганса Денка // Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи. М.: Наука, 1997. С. 137–144.
7. Иванов В. В. Иоганн Бренц — последователь Мартина Лютера // Новая и новейшая история. 2008. № 2. С. 157–171.
8. Иванов В. В. Споры о евхаристии и «религиозное собеседование» в Марбурге 1529 г. // Вопр. истории. 2017. № 12. С. 161–170.
9. Микешин А. А. «Гейльброннская программа» и цвинглианская реформация // Проблемы эволюции общественного строя и международных отношений в истории западноевропейской цивилизации. Вологда: «Русь», 1997. 230 с.
10. Некрасов Ю. К. Социально-политические вопросы в освещении немецкой хронистики XVI в. // Ежегодник германской истории. М.: Наука, 1977. 384 с.
11. Смирин М. М. Народная реформация Томаса Мюнцера и Великая Крестьянская война. 2-е изд. М.: Изд-во АН СССР, 1955. 568 с.
12. Смирин М. М. Германия эпохи Реформации и Великой Крестьянской войны. М.: Госучпедгиз, 1962. 262 с.
13. Смирин М. М. К истории раннего капитализма в германских землях (XV–XVI вв.). М.: Наука, 1969. 406 с.
14. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. М.: Госполитиздат, 1961. 769 с.
15. Auslegen und Gründe der Schlußreden. Huldreich Zwinglis sämtliche Werke. Bd. II. Corpus Reformatorum. Vol. 89. Leipzig, Verlag von M. Heinsius Nachfolger, 1908, 818 s.
16. Blickle P. Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil. München, R. Oldenburg Verlag, 1985, 234 s.
17. Brady Th. Ruling Class, Regime and Reformation in Strasbourg, 1520–1555. Leiden, Brill, 1978, 458 p.
18. Brenz J. Frühschriften. Teil I. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1970, 289 s.
19. Der Hirt. Huldreich Zwinglis sämtliche Werke. Bd. III. Corpus Reformatorum. Vol. 90. Leipzig, Verlag von M. Heinsius Nachfolger, 1914, 913 s.
20. Deutsche Geschichte in 3 Bde. Bd. 1. Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1967, 775 s.
21. Deutsche Geschichte in 12 Bde. Bd. 3. Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1983, 592 s.
22. Gäbler U. Luther und Zwingli. Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft, 1984, hf. 3, s. 105–112.
23. Gauss J. Etappen zur Ablösung der reformierten Schweiz vom Reich. Zwingliana, 1990/1, bd. XVIII, hf. 3, s. 234–255.
24. Hubmaier B. Schriften (Quellen zur Geschichte der Täufer. Bd. 9). Gütersloh, Gerd Mohn, 1962, 508 s.
25. Jacob W. Politische Führungsschicht und Reformation. Untersuchungen zur Reformation in Zürich 1519–1528. Zürich, Juris Druck+Verlag, 1969, 344 s.
26. Ludolph J. Haben sie tatsächlich nie miteinander gesprochen? Luther und sein Landesfürst Friedrich der Weise. Luther, Zeitschrift der Luther-Gesellschaft, jg. 53, hf. 3, 1982, s. 115–121.
27. Martini Buceri opera omnia. Ser. 1. Deutsche Schriften. Bd. 1. Frühschriften 1520–1524. Gütersloh–Paris, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1960, 508 s.
28. Naf W. Vadian und seine Stadt St. Gallen. Bde. I–II. St. Gallen, Verlagsgemeinschaft St. Gallen, 1984.
29. Osiander A. d. Ä. Gesamtausgabe. Bd. I. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1975, 608 s.

30. *Smirin M. M.* Die Volksreformation des Thomas Müntzer und der Grosse Bauernkrieg. 2. Aufl. Berlin, Dietz Verlag, 1956, 669 s.
31. *Steinmetz M.* Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland 1476 bis 1535. Thesen zur Vorbereitung der wissenschaftlichen Konferenz in Wernigerode vom 21. Bis 24. Januar 1960. Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, jg. 8, 1960, hf. 1, s. 113–124.
32. *Williams G. H.* The Radical Reformation. 3. ed. Kirksville, Northern Missouri State University, 1995, 1516 p.
33. *Zwingli H.* Briefe. Bd. 1. Zürich, Rascher & Cie., Verlag, 1918, 255 s.

Поступила в редакцию 12.09.2019

Иванов Василий Васильевич, кандидат исторических наук,
доцент кафедры политологии, международных отношений и всеобщей истории
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
426034, Россия, г. Ижевск, ул. Университетская 1 (корп. 2)
E-mail: religioved08@mail.ru

V.V. Ivanov

**REFORMATION, POWER, SOCIETY: MECHANISM OF COOPERATION
AND MYTHOLOGEMES OF HISTORIOGRAPHY**

DOI: 10.35634/2412-9534-2020-30-1-95-103

The article deals with the Marxist-Leninist heritage in studying the European Reformation in contemporary Russian historiography. The author postulates that the concepts of “moderate-burgherian” or “radical-burgherian” reformation are incorrect and do not reflect the diversity of historical processes. The conclusion is made that the realities of the reformation movement represented a more complex picture, which does not fit into the rigid framework of the dogmatic concept and ideological definitions.

Keywords: Reformation, M. Luther, U. Zwingli, historiography.

REFERENCES

1. Vseobshaya istoriya, obrabotannaya “Satirikonom” [General history in the interpretation of “Satirikon”]. Leningrad, “Sovetskiy pisatel” Publ., 1990, 350 p. (In Russian).
2. *Vulfius A. G.* Problemy dukhovnogo razvitiya. Gumanizm, reformatsiya, katolicheskaya reforma [The problems of the spiritual development. Humanism, Reformation, Catholic Reform]. Petrograd, “Nauka i shkola” Publ., 1922, 168 p. (In Russian).
3. *Dyatlov V. A.* Reformatsiya i sotsial’noye prizreniye bednykh v XVI veke [The Reformation and the social care of the poor in the 16th century]. Volgograd, University Press, 1997, 60 p. (In Russian).
4. *Ivanov V. V.* K voprosu o ponyatii “narodnaya reformatsiya” [On the problem of the definition “people’s reformation”]. Vestnik Udmurtskogo universiteta [Bulletin of Udmurt University], 1992, no. 5, pp. 26–37. (In Russian).
5. *Ivanov V. V.* O nekhotorykh chertakh samosoznaniya reformatora (“Pastyr” — U. Zwingli kak implitsitniy avtoportret) [On the some features of self-consciousness of the reformator (“The Shepard” by U. Zwingli as an implicit self-portrait)]. Vestnik Udmurtskogo universiteta [Bulletin of Udmurt University], 1995, no. 2, pp. 52–69. (In Russian).
6. *Ivanov V. V.* Radikal’naya reformatsiya i gumanizm — chelovek i Bog v doctrine Gansa Denka [Radical reformation and humanism — man and God in the Hans Denck doctrine]. Kul’tura Vozrozhdeniya i religioznaya zhizn’ epokhy [The Culture of Renaissance and the religious life of the epoch]. Moscow, “Nauka” Publ., 1997, pp. 137–144. (In Russian).
7. *Ivanov V. V.* Iogann Brenz — nasledovatel’ Martina Lutera [Johann Brenz — follower of Martin Luther]. Novaya i noveishaya istoriya [Modern and Contemporary History], 2008, no. 2, pp. 157–171. (In Russian).
8. *Ivanov V. V.* Spory o evkharistii i “religioznoye sobesedovaniye” v Marburge [The controversies on the Lord’s Supper and the religious dispute in Marburg in 1529]. Voprosy istorii [Problems of History], 2017, no. 12, pp. 161–170. (In Russian).
9. *Mikeshin A. A.* “Geil”bronskaya programma” i zwinglianskaya reformatsiya [“Heilbronn program” and the Zwinglian reformation]. Problemy evolyutsii obschestvennogo stroya i mezhdunarodnykh otnosheniy v istoriyi zapadnoevropeiskoy zivlitzazii [The problems of evolution of the social system and the international relations in the history of west European civilization]. Vologda, “Rus” Publ., 1997, 230 p. (In Russian).

10. *Nekrasov Yu. K.* Social'no-politicheskiye voprosy v osveschenii nemetskoy khronistiki XVI v. [Social-political problems in the interpretation of German chronicles in 16th century]. *Ezhegodnik germanskoj istorii* [Year-book of the German history]. Moscow, "Nauka" Publ., 1977, 384 p. (In Russian).
11. *Smirin M. M.* Narodnaya reformatsiya Tomasa Muntsera i Velikaya Krest'yanskaya vojna, 2-e izd. [The People's Reformation of Thomas Müntzer and the Great Peasants War, 2. ed.]. Moscow, Academic Publ. House, 1955, 568 p. (In Russian).
12. *Smirin M. M.* Germaniya epokhi Reformatsii i Velikoy Krest'yanskoy voyni [Germany in the epoch of the Reformation and Great Peasants War]. Moscow, State Pedagogical Publ., 1962, 262 p. (In Russian).
13. *Smirin M. M.* K istorii rannego kapitalizma v germanskykh zemlyakh (XV–XVI vv.) [On the history of the early capitalism in the German lands (15–16 centuries)]. Moscow, "Nauka" Publ., 1969, 406 p. (In Russian).
14. *Engel's F.* Ludwig Feuerbach i konets klassicheskoy nemetskoy filosofii [Ludwig Feuerbach and the end of the classical German philosophy]. *Marks K. Engel's F. Sochineniya*. 2-e izd. Tom 21 [*Marx K., Engels F. Works*. 2 ed. Vol. 21]. Moscow, State Political Publ., 1961, 769 p. (In Russian).
15. *Auslegen und Gründe der Schlußreden. Huldreich Zwinglis sämtliche Werke. Bd. II. Corpus Reformatorum. Vol. 89.* Leipzig, Verlag von M. Heinsius Nachfolger, 1908, 818 s.
16. *Blickle P.* Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil. München, R. Oldenburg Verlag, 1985, 234 s.
17. *Brady Th.* Ruling Class, Regime and Reformation in Strasbourg, 1520–1555. Leiden, Brill, 1978, 458 p.
18. *Brenz J.* Frühschriften. Teil I. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1970, 289 s.
19. *Der Hirt. Huldreich Zwinglis sämtliche Werke. Bd. III. Corpus Reformatorum. Vol. 90.* Leipzig, Verlag von M. Heinsius Nachfolger, 1914, 913 s.
20. *Deutsche Geschichte in 3 Bde. Bd. 1.* Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1967, 775 s.
21. *Deutsche Geschichte in 12 Bde. Bd. 3.* Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1983, 592 s.
22. *Gäbler U.* Luther und Zwingli. *Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft*, 1984, hf. 3, s. 105–112.
23. *Gauss J.* Etappen zur Ablösung der reformierten Schweiz vom Reich. *Zwingliana*, 1990/1, bd. XVIII, hf. 3, s. 234–255.
24. *Hubmaier B.* Schriften (Quellen zur Geschichte der Täufer. Bd. 9). Gütersloh, Gerd Mohn, 1962, 508 s.
25. *Jacob W.* Politische Führungsschicht und Reformation. Untersuchungen zur Reformation in Zürich 1519–1528. Zürich, Juris Druck+Verlag, 1969, 344 s.
26. *Ludolphy J.* Haben sie tatsächlich nie miteinander gesprochen? Luther und sein Landesfürst Friedrich der Weise. *Luther, Zeitschrift der Luther-Gesellschaft*, jg. 53, hf. 3, 1982, s. 115–121.
27. *Martini Buceri opera omnia. Ser. 1. Deutsche Schriften. Bd. 1. Frühschriften 1520–1524.* Gütersloh–Paris, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1960, 508 s.
28. *Naf W.* Vadian und seine Stadt St. Gallen. Bde. I–II. St. Gallen, Verlagsgemeinschaft St. Gallen, 1984.
29. *Osiander A. d. Ä.* Gesamtausgabe. Bd. I. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1975, 608 s.
30. *Smirin M. M.* Die Volksreformation des Thomas Müntzer und der Grosse Bauernkrieg. 2. Aufl. Berlin, Dietz Verlag, 1956, 669 s.
31. *Steinmetz M.* Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland 1476 bis 1535. Thesen zur Vorbereitung der wissenschaftlichen Konferenz in Wernigerode vom 21. Bis 24. Januar 1960. *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, jg. 8, 1960, hf. 1, s. 113–124.
32. *Williams G. H.* The Radical Reformation. 3. ed. Kirksville, Northern Missouri State University, 1995, 1516 p.
33. *Zwingli H.* Briefe. Bd. 1. Zürich, Rascher & Cie., Verlag, 1918, 255 s.

Received 12.09.2019

Ivanov V. V., Candidate of History, Associate Professor of the Department of Politology,
International Relations and General History
Udmurt State University
Universitetskaya st., 1, Izhevsk, Russia, 426034
E-mail: religioved08@mail.ru