



ВСЕОБЩАЯ ИСТОРИЯ И МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. 2021. Т. 21, вып. 4. С. 467–475

Izvestiya of Saratov University. History. International Relations, 2021, vol. 21, iss. 4, pp. 467–475
<https://imo.sgu.ru> <https://doi.org/10.18500/1819-4907-2021-21-4-467-475>

Научная статья
УДК 94(44).028/029

Политическая мысль во Франции XVI века об инакомыслии и религиозной политике государства

И. Я. Эльфонд

Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю. А., Россия, 410054, г. Саратов, ул. Политехническая, д. 77

Эльфонд Ирина Яковлевна, доктор исторических наук, профессор кафедры дизайна архитектурной среды, iyelfond@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8665-5926>

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы, нашедшие отражение во французской политической мысли XVI в. Автор концентрирует внимание на особенностях трактовки проблемы религиозного инакомыслия в связи с проблемой гражданских войн и анализирует требования политических теоретиков к религиозной политике государства.

Ключевые слова: Франция XVI в., политическая мысль, толерантность и насилие, религиозное инакомыслие, государственная политика

Для цитирования: Эльфонд И. Я. Политическая мысль во Франции XVI века об инакомыслии и религиозной политике государства // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. 2021. Т. 21, вып. 4. С. 467–475. <https://doi.org/10.18500/1819-4907-2021-21-4-467-475>

Статья опубликована на условиях лицензии Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY 4.0)

Article

Political thought in XVI century France about heterodoxy and religious police of the State

I. Ya. Elfond

Yuri Gagarin State Technical University of Saratov, 77 Politechnicheskaja St., Saratov 410054, Russia

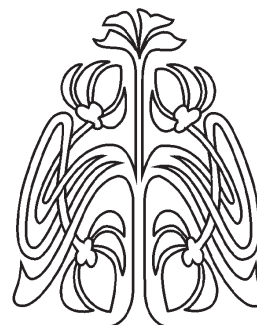
Irina Ya. Elfond, iyelfond@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8665-5926>

Abstract. The paper deals with the problem of French political thought in XVI century and focuses on the problem of heterodoxy. The author studies the interpretation of this problem in the context of the problem of civil wars and attempts to analyze the requirements of political theorists to the religious policy of the state.

Keywords: France of the XVI century, political thought, tolerance and violence, heterodoxy, state politics

For citation: Elfond I. Ya. Political thought in XVI century France about heterodoxy and religious police of the State. *Izvestiya of Saratov University. History. International Relations*, 2021, vol. 21, iss. 4, pp. 467–475 (in Russian). <https://doi.org/10.18500/1819-4907-2021-21-4-467-475>

This is an open access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY 4.0)



НАУЧНЫЙ
ОТДЕЛ





Бурные события гражданских войн во Франции XVI в. определили особый интерес к политической мысли: обеим сторонам было необходимо легализовать или обосновать свои действия, объяснять населению страны или единоверцам за рубежом мотивы тех или иных политических решений, доказывать их справедливость или необходимость. Подъем политической пропаганды во многом был связан с решением проблемы религиозной политики государства. Поскольку религиозное инакомыслие чаще всего воспринималось обществом как повод к вооруженной борьбе, а ведущие идеологи эпохи являлись гуманистами (или, по крайней мере, получили гуманистическое образование), то и трактовка проблемы оказывалась неоднозначной. Вопрос о понимании мыслителями эпохи проблемы религиозного инакомыслия и политики государства в его отношении является одним из важнейших в осмыслении политической идеологии и пропаганды эпохи. Сложность его изучения связана с эволюцией видения современниками религиозного инакомыслия и религиозного противостояния по мере углубления конфликта на протяжении десятилетий. Даже люди одного круга, знакомые и друзья могли разойтись в интерпретации этих проблем (пример тому – воззрения связанных литературными и дружественными узами М. Лопиталья, Э. Пакье и П. Ронсара).

Сам конфликт, определенный конфессиональным расколом общества и религиозной конфронтацией, неизбежно ставил вопрос о религии, ее месте в обществе и государстве и стратегии власти в случае религиозного раскола. Отсюда и интерес к вопросам, связанным с религией и веротерпимостью.

Протестантская версия трактовки указанных проблем была выработана давно и фактически не менялась: религиозное меньшинство на самом деле подвергалось преследованиям государства и общества и могло трактовать все события войн как вынужденную защиту (что и делало), несчастья же видели только свои. Лишь неистовый Агриппа д'Обинье уже в сонетах сборника «Гекатомба Диане» изобразил жуткие картины гражданской войны: сражения, ожесточенность обеих сторон, натуралистические описания и обвинение сильных мира сего в том, что их распри (*les débats des plus grands*) ведут к трагедии. Мысль, высказанная молодым автором, связана с общей идеей, витавшей во Франции: религиозное противостояние внутри общества ведет страну к гибели, отсюда образ «мертвого тела страны».

В «Трагических поэмах» Обинье развил намеченную концепцию преследования обществом и государством невинного религиозного меньшинства в соответствии с политической доктриной протестантов – учением монархмахов, которое вырабатывалось во многом благодаря необходимости легализации их вооруженных

действий. Объяснение этих событий гораздо более тенденциозно и для оценок политики государства: характерно изображение протестантов как мучеников, а их идейных противников как библейских символов греха и зла. В целом оценки протестантов гражданских войн как выражения политики короны соответствуют привычному клише: виновными в них объявляются сначала скверные советники короля, затем его мать и сам король, и, наконец, сторонники Лиги и испанского короля. Реже встречаются персональные обвинения: кардинал Лотарингский объявлялся причиной «всех бед и гражданских войн, которые продолжаются в этом королевстве, а, значит, гибели и разорения страны»¹. Но именно политикой короны по отношению к религиозному меньшинству оправдывалась гражданская война, именно в этом контексте и разрабатывалось учение о правах народа и праве на сопротивление: «Народ имеет право и обязан бороться, взявшись за оружие»².

Проблема «государство и религиозное инакомыслие» приобрела особое значение для идеологов партии «политиков»: Большинство из них были гуманистами, которые, оставаясь католиками, тем не менее, провозгласили одним из главных постулатов своей программы стабилизации положения в стране необходимость достижения религиозного согласия в обществе, а следовательно, толерантности.

Еще до начала вооруженного конфликта сложилась концепция толерантности власти, сформулированная канцлером Лопиталем³. Идеи ее были изложены в его сочинении «О цели войны и мира» и программной речи на открытии Генеральных Штатов в 1560 г. Суть заключалась в утверждении принципов свободы совести в сфере идеологии и веротерпимости в политике государства: «Еретики больны душевно, но тем большим злодейством являются попытки мучить их и преследовать огнем и мечом»⁴. Лопиталь доказывал необходимость проведения политики веротерпимости ссылаясь на естественное право: поскольку «нерушимые законы природы выше всех законов людей», то преследование их по религиозным мотивам означает «вести борьбу с природой, жестоко надругаться над человечностью». Принцип свободы совести, сформулированный Лопиталем, зиждется на требовании предоставления духовной свободы. По мнению гуманиста, без ее достижения невозможно и подлинное благочестие⁵. Без духовного раскрепощения человека, без предоставления ему свободы выбора невозможна и подлинная религиозность.

Выдвинутая концепция свободы совести отличалась широким спектром идей. Лопиталь настаивает, прежде всего, на сохранении гражданских прав инаковерующих: по его мнению, «даже отлученный не перестает быть гражданином»⁶. Тем самым не только снимался вопрос о необходимости защиты господствующей религии, но



по сути дела разводились церковь и государство. Отсутствие веротерпимости меняет характер власти, превращает законного государя в тирана: «Если государь лишает людей свободы совести, то подданные превращаются в рабов и сам он становится их угнетателем, а не государем». Наличие свободы совести легализует статус инаковерующих как подданных и определяет характер самого государства. Для гуманиста исключено насильственное приобщение к религии, государство не может приобщать к религии, «проливая потоки крови или проявляя жестокость»⁷. Таким образом, религиозное принуждение оказывается попыткой извратить сущность христианства и кощунством⁸. Лопиталь решительно протестовал против решения религиозных вопросов путем насилия: «Те, кто хочет насадить христианскую религию оружием (шпагами и пистолетами), действуют вопреки своему символу веры, который предписывает нам терпеть насилие, а не вершить его»⁹. Программа четко и недвусмысленно была изложена канцлером, следовавшим ей в своей политической деятельности.

Однако уже на заре гражданских войн гуманист разглядел политическую подоплеку религиозного конфликта и объявил, что «врагами и заклятыми противниками государства следует считать тех, кто вершит общественные дела, исходя скорее из своей личной ненависти, чем (дела) спасения народа»¹⁰. Решение религиозных вопросов подобными методами он считал государственным преступлением: «Те... кто пытается залить кровью народа огонь, который сами же и разожгли, постоянно направляя это королевство к гибели и разорению, могут считаться только предателями и губителями Родины и дела короля»¹¹. Лопиталь ставит проблему в самых общих чертах; религиозные мотивы как оправдание гражданской войны отягощают вину организаторов конфронтации: «Если гражданская война является развратом, худшим, чем война с внешним врагом, то какова же та, причиной и следствием которой оказывается христианская и евангелическая религия, которая, прежде всего, повелевает нам соблюдать мир и дружбу между людьми»¹². Вопрос о конфессиональных различиях решается Лопиталем однозначно: государство не должно вмешиваться в дела совести, но обязано охранять права всех граждан независимо от их вероисповедания, гарантируя им нормальную жизнь без преследований. Сторонники же религиозных преследований защищают не религию, а свои собственные интересы, что влечет за собой резкое ослабление власти и государства.

Гуманисты, даже не разделявшие взгляды Лопиталья, прочно усвоили его точку зрения о недопустимости насилия по отношению к инакомыслящим и осуждали религиозные усобицы в государстве, поскольку те подрывают его могущество. Однако, поддерживая позиции Лопиталья в отношении политики государства (запрет рели-

гиозных преследований, сохранение гражданских прав за иноверцами, прекращение гражданских войн), большинство мыслителей настаивают на ином отношении к проблеме «государство и религия». Проблема религиозной толерантности начинается как бы распадаться. Перед гуманистами встает дилемма: признать необходимость абсолютной свободы совести или же отстаивать единую государственную религию. Сложность выбора определялась тем, что они считали необходимой свободу духовную, но полагали, что достижение религиозной терпимости в обществе на имеющемся уровне развития невозможно, и осознавали опасность, которую представляли конфессиональные разногласия для государства. Субъективно они сочувствовали преследуемым, объективно приходили к идее необходимости единой религии в государстве, хотя считали недопустимым преследование граждан по конфессиональным мотивам и насильственное обращение в господствующую религию. Это усложнялось тем, что представление о национальной идентичности со времен Франциска I включало принадлежность к католицизму, точнее к галликанизму.

Провал политики толерантности вынудил политических теоретиков рассматривать, прежде всего, политические последствия религиозного инакомыслия и разногласий, т. е. проблему гражданских войн. Само понятие «гражданские войны» в представлении людей, получивших гуманистическое образование, трактовалось в соответствии с античной политической и исторической мыслью как величайшее бедствие, которое только может постигнуть страну или народ.

Идеи теоретиков своеобразно преломились в политической публицистике. В целом в оценках гражданских войн все более и более усиливается призыв к миру и как результат проблема религиозной конфронтации отодвигается на второй план. Эти тенденции отчетливо проявились в политической публицистике умеренных католиков еще в самом начале памфлетных войн. Уже в 1562 г. в памфлете «Совет королю» автор, отнюдь не симпатизирующий протестантам, упоминает не об общих невзгодах гражданской войны, а об опасности социальных и политических трансформаций в стране. Советник парламента (как он позиционирует себя) излагает по сути концепцию Лопиталья.

По мнению государственного чиновника, религиозные раздоры несут величайшую опасность для общества и государства и их следует избегать, так как они чреватые всевозможными социальными последствиями. Неслучайно эта гипотетическая возможность относится к выступлениям народных низов, автор пугает уже не пожарами, убийствами, нищетой и т.п., а тем, что «бедствия состоят в волнениях, смутах и бунтах, которые могут начаться в результате этого раскола»¹³. Вместе с тем он полагает, что в государстве должно быть единообразие, все должно строиться на единстве, а по-



тому мечта автора состоит в том, чтобы вернуть «все к старому доброму порядку, чтобы в конце концов одна партия успокоила другую, а лучше всего бы всем обратиться к общим установлениям и одинаково следовать содержанию священного писания»¹⁴. Тезис о единстве и однообразии в государстве распространяется и на религию, в соответствии с известным лозунгом («единый король, единая вера, единая страна»), религия понимается как составная часть сложившегося общественного порядка, а одна партия должна успокоить другую. Хотя характер этого «успокоения» было еще трудно предугадать, анонимный автор, несомненно, католик, отстаивает необходимость мирного убеждения инакомыслящих («следует использовать уговоры, а не насилие»¹⁵), но при этом все-таки необходимо вернуться к религиозному единообразию.

Дилемма поставлена вполне определенно, но сторонниками консервации существующих порядков (в том числе и религии) пропагандируется тезис о невозможности насильственного приобщения даже к государственной религии: к ней нельзя принуждать насилем. Тем не менее только сильная рука может удержать этот конфликт в узде: «При правлении такого государя дремлют и находятся в состоянии покорности беды, смуты и гражданские войны»¹⁶. Однако сознательные граждане, подобно античным римлянам, должны им противостоять: «Нет ничего более достойного имени и свободы доброго гражданина, чем ненависть к гражданским войнам, особенно к тем, которые стремятся прикрываться именем Христа, как будто для христианина есть что-либо более дорогое или более подходящее, чем мир»¹⁷.

Таким образом, в публицистике умеренных католиков уже в начале войн отчетливо осуждаются нетерпимость и репрессивная политика государства. Идея гражданского согласия для публицистов-«политиков» неразрывно связана с идеей религиозной терпимости в обществе, хотя сами религиозные разногласия считаются «тяжелейшей болезнью», тем не менее «религия также не может быть вынуждена силой, как дерево не может существовать без корней»¹⁸. Иные публицисты считают необходимым при утверждении гражданского мира не только искоренение религиозной конфронтации и утверждение религиозного единообразия, но и проведение церковной реформы в католической церкви: «Без применения оружия вырвать из церкви оба незаконных побега – папистов и гугенотов и восстановить реформированный католицизм, проведя католическую реформу»¹⁹.

Выбор между сосуществованием разных религиозных течений и политическим конфликтом решается в пользу первого (хотя и без удовольствия). Веротерпимость как политика, с точки зрения теоретиков-политиков – меньшее из двух зол. В памфлете «Увещание о мире» (1574) осуждается религиозное инакомыслие («раскол

в религии – это величайшая болезнь»²⁰), но еще более негативно оценивается вооруженное столкновение между гражданами по этим мотивам: «Гражданская война – это лекарство еще более опасное, чем сама болезнь»²¹.

Гражданские войны понимались как результат религиозного противостояния и неизбежно должны были привести к ликвидации политического опыта Франции, исторически сложившихся политических институтов. После Варфоломеевской ночи и ее последствий теоретики вынуждены были обратиться к проблемам последствий религиозного инакомыслия и репрессивной политики. Отказ от правопорядка становится одним из главных составляющих в этой мрачной картине. Уже Л. Леруа указывает, что ныне «провинции Франции находятся в состоянии беспорядка, почти лишены правосудия, законов и должностных лиц, родные вооружаются против родных, соседи против соседей, граждане – против граждан»²². Он критикует политику правительства: «Допускают волнения и раздоры, когда им (правителям. – Э. И.) подобает держать все в дружественном согласии, и в итоге допускают страшную бурю гражданских войн»²³. Религиозный момент выделяется как основной в гражданских конфликтах в трактате «О бедствиях и смутах, порождаемых среди людей различиями в религии». Леруа стал одним из ведущих теоретиков, обращавшихся к проблемам конфессиональной конфронтации. Смысл его концепции сводился к тому, что при осуждении насилия и жестокости со стороны всех участников религиозных конфликтов он настаивал на консервации сложившихся политических порядков (прежде всего монархической власти и ее институтов) и утверждал необходимость наличия единственной государственной религии (а при идее сохранения *status quo* это означало поддержку католицизма). Поэтому неизбежно в порядок дня ставился вопрос не просто о религиозном единстве, но и о роли религии в государстве. Осуждая религиозный фанатизм (и гражданские войны как его следствие), Леруа считает религию необходимой составляющей общественного устройства. Господствующая религия неразрывно связана с государством, изменение ее влечет за собой серьезные политические последствия²⁴. В силу этого религия в государстве должна быть неизменна. Государство же обязано сохранять единство, не допуская религиозных расхождений, и тем более раскол общества не просто религиозному признаку: «Государь должен стремиться к согласию между людьми, он все погубит, если не станет поддерживать в своих владениях лишь одну религию»²⁵.

Отказ от этого принципа приводит не только к дестабилизации общества, но и преследованию религиозного меньшинства: «Внушаются ложные представления, утверждается насилие в форме убийств, изгнаний, конфискации, грабежей, и все это не прекращается вплоть до того времени,



когда более могущественная партия не подавит более слабую в ходе гражданской войны, несущей одни бедствия»²⁶. Отстаивая принцип единой, защищаемой государством религии, Леруа печется не о чистоте веры, а скорее о плачевной судьбе инаковерующего меньшинства. Наличие государственной религии, таким образом, оказывается средством предотвращения и религиозной конфронтации, и гражданских распри, и их отрицательных последствий.

Вместе с тем гуманист резко осуждает религиозные войны, из-за которых люди теряют человеческий облик, а государство уничтожается; граждане становятся «подобны диким зверям, цивилизация забывается, а все божественные и человеческие установления смешиваются в беспорядочную кучу»²⁷. Анализ современных распри приводит его к вопросу об исторической роли религий. Религия предстает не только как элемент политической организации общества, но и как один из важнейших формообразующих элементов государства. Нарушение существующих порядков, утверждает Леруа, приводит к разложению общества, формированию политических партий и гражданским войнам. Протест против гражданских войн и явное недружелюбие к «более могущественной партии» позволяют понять отношение католика Леруа к религиозному меньшинству.

Часть легитимистки настроенных гуманистов первоначально предпочитала не ввязываться в полемику по вопросам отношения к религиозному инакомыслию и гражданским войнам, но под давлением внешних обстоятельств вынуждена была изменить свою позицию. Документальным свидетельством нового восприятия ситуации могут служить письма знаменитого историка и филолога Э. Пакье. Он открыто говорит об использовании религиозной конфронтации в политических целях дворянами, причем одни прикрываются «именем святой лиги, другие же именем реформированной религии». В этой ситуации он высказывается не столько против религиозного инакомыслия, сколько против религиозной конфронтации: «Ничего так не следует страшиться, как гражданских войн, а среди них таких, которые ставят целью смену религии»²⁸. В силу этого гуманист негативно относился к любому «брожению умов» как первопричине политических потрясений. На раннем этапе он лишь подчеркивал, что религиозные конфликты и вытекающие из них столкновения негодны Богу.

По мере углубления религиозных и политических конфликтов гуманист перешел к решительным политическим рекомендациям. Против противников мира необходимы радикальные меры.

Отличие позиции Пакье состоит в том, что он видит первопричину ситуации не в религиозных разногласиях, а в активности феодальной знати независимо от ее партийной и конфессиональной принадлежности. Религия лишь прикрывает их

цели децентрализации государства, а это ведет к активизации социальных низов, «черни, которая поддерживает мятежи» и «очень любит лигеров». Соответственно должна быть направлена политика государства.

В размышлениях Пакье религиозный конфликт отходит на второй план, но гуманист остается на старых позициях, сформулированных еще Лопиталем. По его убеждению, мир предоставит больше возможностей ликвидировать религиозное инакомыслие, чем гражданская война, ожесточающая народ: «Никогда государь не сможет привлечь на свою сторону людей, принадлежащих к противоположной религии, столь же успешно во время войны, как он делал это своими эдиктами умиротворения»²⁹.

Таким образом, в поле зрения политических теоретиков попадал в большей мере вопрос о допустимости религиозного инакомыслия, положения меньшинства и возможности перерастания религиозной конфронтации в гражданскую войну. В меньшей степени рассматривался вопрос о политике государства в отношении религиозного инакомыслия. По преимуществу эти рекомендации о недопустимости преследований инакомыслящих и гражданской войны из-за религии носят общий характер.

Наиболее отчетливо новая концепция веротерпимости, религиозного инакомыслия и религиозной политики государства была сформулирована в сочинениях крупнейшего политического мыслителя XVI в. Ж. Бодена. Основные ее принципы он излагает в своих сочинениях «О государстве» (1576) и «Гептапломерес» (1593).

В трактате «О государстве» Боден выразил ясную и четкую позицию относительно места религии в государстве и его религиозной политики. Характерно, что этой проблеме он посвятил большой фрагмент в разделе, посвященном социальным переворотам и их предотвращению. В вопросе о социальной и политической роли религии Боден во многом разделяет позиции Леруа, но его подход и трактовка проблемы гораздо глубже. Боден пропагандирует идею государственной религии, которая становится основой социального бытия. По его мнению, это очевидно: «Даже атеисты соглашались с тем, что ничего так не направлено на сохранение государства, как религия, поскольку она является важнейшей основой могущества монархий и сеньорий, исполнения законов, повиновения подданных, почтения к магистратам, страха перед дурными поступками, и связывает каждого по отдельности и всех вместе узлами дружбы»³⁰. Боден, таким образом, считает религию нравственной основой общества и государства, их необходимым элементом; по сути, она определяет все внутренние связи в обществе и его нравственность. Такое понимание социальной функции религии сказывается и на позиции Бодена в отношении государственной политики: государство не должно насаждать



религию насильно, но обязано вмешиваться в религиозный раскол и ликвидировать его, однако не из жалости к меньшинству, как у Леруа, а ради стабильности всего общества. Поэтому религию Боден объявляет неприкосновенной и требует запрещения религиозных новшеств: «Если религия была однажды принята с согласия всех, то дальнейшие диспуты ни в коем случае не должны допускаться»³¹. Религиозная политика государства в отношении господствующей религии должна быть по Бодену строго охранительной вплоть до запрещения религиозных дискуссий: «Религию следует охранять как некую священную вещь, и ее нельзя подвергать сомнению посредством диспутов»³². Смена религии вызывает страшные последствия, и Боден напоминает об итогах Реформации в Европе: «Подобное не могло свершиться иначе, чем с крайним насилием и большим кровопролитием». Столь жесткая оценка определялась тем, что Боден полагал религиозные разногласия одним из важнейших поводов для социальной конфронтации в обществе и причиной мятежей и гражданских войн. Следовательно, «ничего не существует опаснее того, чтобы подданные разделились на две разные группы, будь-то в отношении государства или религии или же из-за законов и обычаев»³³.

В связи с этим он уделяет особое внимание публичным диспутам как способу популяризации разногласий, так как «все вопросы, которые становятся предметом обсуждения, становятся тем самым и предметом сомнений», и «великое святотатство ставить под сомнение то, что для каждого является непреложным и прочным». Боден прямо требует от государства в качестве превентивной меры запрета религиозных споров: «Диспуты были изобретены не для рассмотрения вопросов необходимых и божественных, которые всегда оказываются поставлены под сомнение диспутами»³⁴. Политик обрушивается на «мастеров красноречия», тех, кто «обманывает друзей противоречивыми доводами». Под ними он понимает проповедников, которые «побуждают народы к мятежам, и многие изменяют законы, обычаи, государства, религии, а иные приводят их к полному уничтожению, и точно также почти все они сами кончают насильственной смертью»³⁵ (в этом он перекликается с позицией П. Ронсара). Речь идет именно о религиозных проповедниках, неслучайно Боден упоминает Савонаролу (да еще в контексте с политическими вопросами), так как «красноречие опасно в устах демагога-бунтовщика». Однако его видение проблемы более сложно. По мысли Бодена, провокатором религиозной конфронтации могут стать и деятели господствующей церкви. Он приводит показательный пример: в качестве такого демагога у него выступает Константинопольский патриарх Нектарий, которому в вину ставится призыв расправиться с инаковерующими подданными, «проповедник, который воспламенял государей, чтобы те убивали и сжигали своих подданных»³⁶. Боден уточняет,

«ради этого (очищения земли от еретиков) он призывал разжигать костры», и подчеркивает благоразумие императора. Быть может, осуждая Нектария, он выразил отношение к «Огненной палате» во Франции и к испанской инквизиции.

Тем не менее Боден указывает на исторический опыт, утверждая, что «все споры о религии были прямо запрещены под страхом смерти, и впоследствии запрет на то, чтобы никто не смел спорить о религии, строго исполнялся»³⁷ (в том числе и в Германии после Аугсбургского мира). Последствия же этих споров ужасны и «следует в высшей мере остерегаться того, чтобы столь священный предмет был приведен к сомнениям или презрению спорами, поскольку от этого зависит гибель государства»³⁸. Защита государственной религии превращается в защиту государства. Боден считал, что верховная власть в подобных столкновениях должна стоять над схваткой адептов враждующих религий: «Государь не должен поддерживать партии, он обладает властью верховного судьи, это относится и к войнам из-за религии»³⁹. Таким образом, власть обязана пресекать религиозные распри, однако при этом Боден развивает идеи, унаследованные от Лопиталья.

В случае, если власть свою задачу вовремя не выполнила, Боден рекомендует придерживаться принципа веротерпимости: «Религию или секту следует терпеть, если от нее нельзя избавиться без разрушений для государства»⁴⁰. Он советует правителям проявлять особый политический такт в религиозных вопросах, уподобляя их «мудрым шкиперам», которые направляют корабль куда могут, если не в состоянии направить его в нужный порт.

Особое место в его концепции религиозной терпимости занимает позиция самого государя. Последний не должен вносить в свои политические действия личные пристрастия, в том числе и религиозные убеждения. В соответствии с гуманистической традицией Боден настойчиво повторяет тезис о недопустимости принуждения в делах совести: «Если государь, который совершенно убежден в том, что его религия – истинна, желает обратить своих подданных, разделенных на секты и партии, то он не должен пытаться использовать насилие»⁴¹. Подобная практика только ожесточает подданных: «Чем больше добрая воля людей принуждается, тем более несговорчивыми они становятся»⁴². Только личный пример может подвигнуть подданных следовать ему: «Если государь сам, лично следует подлинной религии без обмана и лицемерия, безо всякого использования насилия, или другого проявления наказания, то он может обратиться сердца и желания своих подданных к своей религии». В этом случае он сохраняет покой в государстве, «не только избегает беспокойства, бедствий и гражданских войн, но и ведет своих заблуждающихся подданных к вратам спасения»⁴³.

Образцом государства, в котором мирно сосуществуют религии, он объявил Оттоманскую



империю, где государь «охраняет свою религию, как это делает любой другой государь в этом мире»⁴⁴. Но при этом он никого не принуждает, «разрешая каждому жить в соответствии с требованиями своей совести».

В Европе в качестве подобного примера Боден нашел лишь одного – Теодориха Великого. Образцом религиозной политики для Бодена оказываются действия еретика-арианина: «Теодорих, хотя и благоволил к арианам, не пожелал насилловать совесть своих подданных». Боден привел слова Кассиодора: «Мы не можем властвовать в делах религии, поскольку никого нельзя заставить верить вопреки собственной воле». Много позже в «Гептаплемересе» Боден в уста самого неистового протестанта вложит схожую мысль: «Никто не в силах убедить в преимуществе своей веры, каждый считает свою веру истинной»⁴⁵.

Однако Боден исходит не из гуманных соображений. Он отмечает, что люди, «кому препятствуют в следовании своей собственной религии, испытывают отвращение к другим, обычно кончают тем, что превращаются в атеистов»⁴⁶. А это гораздо опаснее для государства и социума, так как атеисты «раз уж утратили страх перед Богом, попирают закон и магистратов, и предаются всем мыслимым видам нечестивости и злобы, и невозможно исправить положение дел с помощью человеческих законов». Следовательно, делает вывод Боден, «самые сильные предрассудки в мире куда менее отвратительны, чем атеизм», и если невозможно принять правильную религию, то лучше терпеть религиозное заблуждение, так как «необходимо избегать еще более худшего зла»⁴⁷.

Пропаганда идеи государственной веротерпимости и ненасилия сопровождается в трактате «О государстве» рассуждениями о сути религии. Здесь Боден фактически не ставит вопроса о самой религии и замечает, что не станет «обсуждать, какая религия самая лучшая»⁴⁸. Потому-то он и не защищает, как Лопиталь или Леруа, инакомыслящее меньшинство. По его мнению, все, кто высказывает особые религиозные взгляды, «даже не просто сумасшедшие, они ослабляют основу любых религий»⁴⁹. Религиозный скепсис Бодена здесь связан с пониманием необходимости защиты любого государства от развала. И тем не менее обязанность государя решительно пресекать если на само религиозное инакомыслие, то его последствия, наказывать тех, кто сбивает с пути истинного подданных, и противостоять столкновениям на религиозной почве.

Важнейшие идеи трактата Боден повторил и в самом дерзком своем сочинении «Гептаплемерес». Вновь был поставлен вопрос: «Дозволено ли добрым людям спорить о религии»⁵⁰, и снова доказывалось, что споры о религии наиболее опасны, «наитруднейшим всегда оказывается обсуждать друг с другом дела божественные, так как различные мнения разрушают дружбу и согласие»⁵¹. Он повторил тезис об опасности рас-

кола на религиозной почве: «Ничего нет опаснее для государства, чем когда граждане разделены на две партии, спорящие либо из-за законов, либо из-за должностей, либо из-за религии. А уж если этих партий становится больше, то начинаются гражданские войны, чтобы уничтожить стабильное согласие в государстве и гармонию в нем»⁵². Но вопрос о политике государства в отношении религиозного инакомыслия и сосуществования религий в этом трактате уже не поднимается.

Вопрос о месте религии в государстве, религиозной конфронтации и политики государства к инакомыслию резко актуализируется в 1584 г. Смерть герцога Анжуйского поставила в порядок дня переход короны к протестанту Генриху Наваррскому, что естественно вызвало серьезный отклик. Легитимисты выработали свою позицию: сложившаяся ситуация является выражением воли Бога, выступать против нее – идти против его воли⁵³. Вопрос о месте религии в государстве и о возможности существования религиозного инакомыслия по мере углубления событий уже интерпретируется легитимистами с позиций сакрализации королевской власти, выступать против нее может только «враг Бога». Следовательно, продолжение религиозной конфронтации и гражданских войн означает борьбу с государем, а это – «подлинный портрет гражданской войны», результатом чего является «начало хаоса» и «гибели всего организма»⁵⁴. Католические идеологи умеренного толка выступают против использования конфессиональных различий в политических целях. Эта тенденция усиливается, и религиозный экстремизм Лиги оценивается как политическая спекуляция и предательство интересов государства.

Единственным исключением в истории идеологии этого периода являются публицисты Лиги. Ее приверженцы выступают решительными противниками позиции «политиков» (обвиняют их в атеизме и равнодушии к вере) и санкционируют гражданскую войну, настаивая прежде всего на опасности для государства и порядка возникновения религиозного инакомыслия, при этом опираются на прецеденты в Германии и Чехии. Мотив тот же – религиозные разногласия ведут к социальному взрыву, но государство и общество должны использовать насилие для подавления инакомыслия, вплоть до искорчевания религиозной оппозиции огнем и мечом («сокрушайте отступников»). Первопричиной всех религиозных распрей в государстве они провозглашают свободу совести. Сторонники Лиги объявляют достижение чистоты религии первостепенной задачей государства; ради нее общество должно быть готово на любые жертвы вплоть до войны: «Мы должны принимать любую войну с еретиками», поскольку эта война «ведется в защиту нашей религии и законов наших предков, за наше благо и детей против врагов Бога, еретиков и их покровителей»⁵⁵.



Рассмотрение проблемы религиозного инакомыслия и конфронтации в государстве у католических идеологов было неоднозначно и существенно эволюционировало. В центре оказались проблемы религиозной терпимости и необходимости единой государственной религии. Однако при обсуждении вопроса о мерах преодоления религиозной конфронтации заметны существенные расхождения: если часть (умеренные католики и политики) высказывается за свободу совести, религиозную терпимость и необходимость действовать убеждениями, то более радикально настроенные (позднее сторонники Лиги), напротив, настаивали на предпочтении гражданских столкновений и войн сосуществованию различных религий в государстве, отмечая социальную опасность религиозного инакомыслия.

Сама проблема религиозного инакомыслия и политики государства в эпоху гугенотских войн оказывалась неразрывно связана с теорией государства и проблемой гражданских войн. Теоретики всех толков исходили из античного понимания гражданских войн как величайшего зла для общества и государства. В остальном они значительно расходились. Протестанты обвиняли католиков в преследованиях и оправдывали этим право на вооруженное выступление и, следовательно, ведение гражданской войны. В этой связи разрабатывается учение не только о праве, но и обязанности народа на выступление против легитимной власти. Особое внимание эта проблематика получила в католическом лагере и ее рассмотрение было далеко не однозначно. По преимуществу пальму лидерства здесь держат идеологи политиков – от наиболее выдающихся до самых скромных. Пожалуй, крупные мыслители и теоретики высказывались по этому поводу в первый и второй период войн, когда либо оставалась хрупкая надежда на восстановление правопорядка и единства, либо надо было теоретически обосновывать противостояние действиям гугенотов после Варфоломеевской ночи и их политическим идеям (тираноборчеству). В последний же период они исключительно призывали к миру, пугая перспективой утраты Францией независимости.

В принципе все идеологи католиков стояли на охранительных позициях и считали наличие религиозного инакомыслия опасным для государства, а религию одним из важнейших его устоев и формообразующих элементов. Однако в этом вопросе подходы были разными: радикальные католики с пеной у рта доказывали необходимость защиты чистоты веры и религии, умеренные полагали, что в основе религиозной политики должны лежать интересы общества и государства, и она должна определяться возможностью установления стабильности в обществе. Вместе с тем водораздел между идеологами католиков проходит, прежде всего, в решении вопроса о политике государства по отношению к религиозному меньшинству. Умеренные отстаивали принципы веротерпимости, предоставления гражданских прав и воздействие

на умы путем убеждения. Радикальные католики стояли на позициях правомерности и необходимости использования насилия. Этим определялось и отношение к религиозным войнам: для умеренных – гражданская война по любым мотивам недопустима и гибельна, для радикальных – это священная война против еретиков независимо от социально-политических последствий для государства. Соответствующие претензии предъявлялись и к носителям власти: с точки зрения одних, короли недостаточно боролись с ересью, с точки зрения других, политика насилия недопустима. В силу этого размежевание среди католиков (как и среди их идеологов) все более усиливается по мере углубления гражданских войн. Эти общие тенденции нашли отражение в сфере идеологии и политической пропаганды.

Примечания

- 1 Brief discours sur les moyens qui tient le cardinal de Lorraine pour empêcher l'establisement de la paix et ramener les troubles en France. S. l., 1568. P. Gijj-r.
- 2 De puissance legitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince. Genève : s.n., 1581. P. 211.
- 3 *Crouzet D.* La sagesse et le malheur : Michel de l' Hospital, chancelier de France. Seyssel : Champ Vallon, 1998. 608 p.
- 4 *L'Hospital M. de.* La liberté de conscience // Anthologie des écrivains françois de 15 et 16 sieclesю. Paris : s.n., s.a. P. 47.
- 5 *L'Hospital M. de.* Harangue du chancelier M. de L'Hospital dans l'assemblée des États Généraux. Paris : s.n., 1829. P. 18.
- 6 Ibid. P. 17.
- 7 Ibid. P. 18.
- 8 Ibid. P. 19.
- 9 *L'Hospital M. de.* La liberte de conscience. P. 47.
- 10 *L'Hospital M. de.* Harangue du chancelier M. de L'Hospital dans l'assemblée des États Généraux. P. 8.
- 11 Ibid. P. 7.
- 12 Ibid. P. 19.
- 13 *Advis au Roy.* Paris : s.n., 1562. P. B4-v.
- 14 Ibid. P. A3-v.
- 15 Ibid. P. B3-v.
- 16 Ibid. P. 9v.
- 17 Ibid. P. 23r.
- 18 Ibid. P. B4-v.
- 19 *Discours sur le conge impetré par le cardinal de Lorraine de faire perdre les armes defendues à ces gens pour la tuition et defence de sa personne.* S. l., 1575. P. 72.
- 20 *Exhortation à la paix.* Poitier : s.n., 1574. P. 9.
- 21 Ibid. P. 13.
- 22 *Leroy L.* Consideration sur l'histoire française et universelle de ce temps, don't les merveilles sont succictement recitées. Lyon : s.n., 1567. P. 3r.
- 23 *Leroy L.* Des troubles et differens advenance entre les homes par la diversité des religion : ensemble du commencement, progress et excellence de la chrestienne. Lyon : s.n., 1567. P. 7v.



- 24 Ibid. P. 12г.
25 Ibid. P. 12в.
26 Ibid. P. 5г.
27 Ibid. P. 3г.
28 *Pasquier E.* Les lettres. L. IV. Ep. XV. Paris : s.n., 1619. Vol. I. P. 224.
29 *Пакье Э.* Письмо 6, книга 10 // *Эльфонд И. Я.* Политические учения эпохи Возрождения и Реформации (Франция). Саратов : Саратовский государственный педагогический университет, 1991. С. 30.
30 *Bodin J.* De la Republique les six livres. Paris : s.n., 1583. P. 454.
31 Ibid.
32 Ibid.
33 Ibid. P. 456.
34 Ibid. P. 460.
35 Ibid.
36 Ibid.
37 Ibid. P. 455.
38 Ibid.
39 Ibid. P. 453
40 Ibid.
41 Ibid.
42 Ibid. P. 455
43 Ibid.
44 Ibid.
45 *Bodin J.* Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis. New York : Nabu Press, 1970. P. 353.
46 *Bodin J.* De la Republique les six livres. Paris : s.n., 1583. P. 456.
47 Ibid.
48 Ibid. P. 454.
49 Ibid. P. 531.
50 *Bodin J.* Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis. P. 125.
51 Ibid. P. 116.
52 Ibid. P. 117.
53 *Advertissement au Roy de Navarre de se reunir avec le Roy et à la Foy catholique.* S.l., 1985. P. B3.
54 *Brief discours au Roy suyvant la protestation qu'il a faict de prendre les armes pour la tuition et defence de la religion catholique.* Paris : s.n., 1587. P. 13.
55 *Justification de la guerre enterprise, commencee et poursuivree sous la conduite de tres valereux et debonnaire prince, Monseigneur de Mayenne.* Paris : s.n., 1589. P. 6.

Поступила в редакцию 15.01.2021, после рецензирования 28.01.2021, принята к публикации 30.06.2021
Received 15.01.2021, revised 28.01.2021, accepted 30.06.2021